

Міністерство освіти і науки, молоді та спорту України

Державний вищий навчальний заклад
«Переяслав-Хмельницький державний педагогічний
університет імені Григорія Сковороди»

На правах рукопису

Потапенко Ярослав Олександрович

УДК 001.891«18/20»

**Наукові студії про соціокультурні виміри соматичного
буття людини (кінець ХІХ - початок ХХІ ст.)**

07.00.07 – історія науки і техніки

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора
історичних наук

Науковий консультант:

Коцур Віктор Петрович,
доктор історичних наук, професор,
дійсний член НАПН України

Переяслав-Хмельницький – 2012

ЗМІСТ

ВСТУП.....	5-14
РОЗДІЛ 1. ІСТОРИОГРАФІЯ, ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ТА МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ	
1.1. Стан наукової розробки теми.....	15-39
1.2. Джерельна база дослідження.....	39-45
1.3. Теоретико-методологічні засади дослідження.....	45-60
РОЗДІЛ 2. ІСТОРИЧНІ ОСОБЛИВОСТІ ОСМИСЛЕННЯ ТІЛЕСНОСТІ У ФІЛОСОФСЬКИХ СТУДІЯХ КІНЦЯ XIX – ПОЧАТКУ XXI СТ.	
2.1. “Відкриття” тілесності в інтелектуальному просторі Заходу: “панфізіологізм” Фрідріха Ніцше та “пансексуалізм” Зігмунда Фрейда.....	61-71
2.2. Концептуалізація тілесності у феноменологічній філософії.....	71-75
2.3. Осмислення соматичної проблематики в роботах чільних представників філософської антропології та екзистенціалізму.....	75-84
2.4. Абсолютизація тілесності як фрагменту “плоті світу” в концепції Моріса Мерло-Понті.....	84-88
2.5. Еротизована тілесність: теоретичний спадок Жоржа Батая.....	88-95
2.6. Постмодернізм як “філософія нової тілесності”	
2.6.1. Загальна характеристика постмодерністського “тілоцентризму”.....	95-102
2.6.2. Тіло як текст і текст як тіло: концепція Ролана Барта.....	102-105
2.6.3. Концепція “тіла без органів” у структурі “шизоаналізу” Жиля Дельоза та Фелікса Гваттарі.....	105-109
2.6.4. “Реквієм тілу” та “кінець сексуальності” в стратегіях “радикального мислення” Жана Бодріяра.....	109-116
2.6.5. “Філософія тіла” в постфрейдистському постструктуралізмі Жака Дерріди.....	116-120
2.7. “Онтологія тілесності” – особливий напрямок	

Філософування.....	120-125
2.8. Становлення парадигми духотілесної єдності в сучасній західній пост-постмодерній філософії в контексті утвердження постнекласичної моделі пізнання.....	126-133

РОЗДІЛ 3. ТІЛЕСНІСТЬ ЯК КАТЕГОРІЯ ІСТОРИЧНОГО ПІЗНАННЯ

3.1. Залучення соматичної проблематики до історичного наукового дискурсу в першій половині ХХ ст.....	134-140
3.2. “Історія сексуальності” як “воля до істини”: “політична анатомія” тіла у Мішеля Фуко.....	140-149
3.3. Соматична аналітика у просторі історичної антропології та історії повсякденності.....	150-163
3.4. Дослідження тілесних аспектів соціокультурного буття через призму вивчення сексуальних практик і уявлень в історичній науці ХХ – початку ХХІ ст.....	164-176
3.5. Становлення “історії тіла” як комплексного міждисциплінарного напрямку в сучасній історіографії.....	176-191
3.6. Переосмислення людської тілесності в руслі утвердження постгуманітарної парадигми в історичній науці на початку ХХІ ст.....	191-201

РОЗДІЛ 4. АНАЛІТИКА СОМАТИЧНОГО БУТТЯ ІНДИВІДА В СОЦІОЛОГІЇ ХХ – ПОЧАТКУ ХХІ СТ.

4.1. “Поворот до тіла” в соціології.....	202-213
4.2. Концепція “технік тіла” Марселя Мосса.....	213-218
4.3. Теоретичний спадок представників Франкфуртської школи: “боротьба за тіло” в історії західної цивілізації.....	218-223
4.4. Осмислення соціальної детермінованості тілесності індивіда в соціальній теорії постновочасного періоду.....	223-229
4.5. Соматична аналітика через призму “соціології сексуальності”.....	230-239
4.6. “Медикалізація” тілесності людини як важлива проблема в сучасній соціології.....	240-243

4.7. Проблематизація тілесності в контексті дослідження базових сюжетів соціології кінця ХХ – початку ХХІ ст.....	243-255
4.8. Метаморфози тілесності в уречевленому соціальному просторі: концепції “соціології взаємозв’язків” і “повороту до речей” Брюно Латура.....	255-261

РОЗДІЛ 5. РЕЦЕПЦІЯ ЛЮДСЬКОГО ТІЛА ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНОГО ФЕНОМЕНУ В КУЛЬТУРНІЙ АНТРОПОЛОГІЇ ТА КУЛЬТУРОЛОГІЇ

5.1. Вивчення соматичної тематики у просторі культурної антропології.....	262-275
5.2. Культурні сенси людської тілесності: погляд під кутом зору культурології.....	275-294
5.3. Проблематика “віртуального” (кібернетичного) тіла в культурології кінця ХХ – початку ХХІ ст.....	294-299
5.4. Теорія Жана-Люка Нансі про “фрагментованість” тілесності індивіда в сучасному суспільстві Заходу.....	299-303

РОЗДІЛ 6. СОМАТИЧНА АНАЛІТИКА В КОНТЕКСТІ СТАНОВЛЕННЯ НОВИХ МІЖДИСЦИПЛІНАРНИХ НАПРЯМКІВ У СУЧАСНІЙ СОЦІОГУМАНІТАРИСТИЦІ

6.1. Тілесність у просторі “жіночих студій”.....	304-314
6.2. Соматичні аспекти “візуальних досліджень”.....	314-323
6.3. Рецепція людського тіла через призму “інтегрального підходу” та концепції “тілесної природи свідомості”.....	323-336
6.4. Проблематизація “постлюдської” тілесності у транс гуманізмі...337-349	
6.5. Тілесність індивідуальна та “соціальна” як об’єкт досліджень у галузі біополітики.....	349-360

ВИСНОВКИ.....361-376

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ.....377-438

ВСТУП

Вивчення особливостей генези наукових соціогуманітарних знань про тілесність людини становить важливу проблему для історії науки і техніки, інтелектуальної історії та історії концептів – дисциплін, котрі протягом останніх двох десятиліть стрімко розвиваються на Заході. Виявлення найважливіших етапів еволюції соматичної аналітики в інтелектуальному просторі соціогуманітаристики передбачає дослідження історії виникнення базових концепцій, теорій та поглядів, з нею пов'язаних, а також порівняльно-історичне осмислення соціокультурного контексту, в якому формувався західний дискурс тілесності.

Ми виходимо з твердого переконання в тому, що ідеї та люди рухають історію (а не якісь абстрактні “об’єктивні закони історичного розвитку”), – тому, орієнтуючись на подібну методологічну настанову, вважаємо: історичний аналіз фундаментальних для західної науки понять і категорій, концепцій та ідей, які справили основоположний вплив на еволюцію гуманітарного знання, є надзвичайно важливим напрямком досліджень в сучасній історичній науці.

В контексті антропологізації останньої, повороту від затеоретизованих “структур” до живої людини як центрального предмету історії, – осмислення тілесності як феномену соціокультурного та порівняльно-історичний аналіз етапів вивчення цього феномену, на нашу думку, об’єктивно сприятиме виведенню сучасної історіографії на якісно новий рівень пізнання специфіки розвитку наук про людину як цілісну духотілесну істоту.

Ретельний розгляд соматично зорієнтованих теорій та ідей на тлі формування базових парадигм, епістемологічних матриць та гносеологічних моделей в соціогуманітаристиці ХХ – початку ХХІ ст. дозволить встановити загальну картину інтелектуальної еволюції західної цивілізації, що є одним з ключових завдань сучасної історії науки і техніки.

Відтворення повноцінної картини розвитку таких фундаментальних для самопізнання індивіда дисциплін, як філософія, історія, соціологія, культурна антропологія, культурологія, неможливе без виявлення особливостей становлення “дискурсу тілесності” в межах кожної з означених дисциплін, без

з'ясування головних чинників, котрі мали вплив на цей процес. Історія науки, під подібним оглядом, постає невинним процесом зародження і трансформації оригінальних способів інтерпретації основних категорій буття й пізнання. Як доводить значна частина видатних вчених-гуманітаріїв ХХ – початку ХХІ ст., саме тілесність людини виступає фундаментальною онтологічною підставою її існування та мислення.

Стрімка інтеграція категорії “тілесність” до когнітивного апарату сучасної соціогуманітаристики пояснюється впливом семіотики, дискурс-аналізу й культурної антропології, відомої на пострадянських теренах під іменем культурології. Дедалі частіше лунають твердження про те, що ретельний аналіз будь-якого політичного, суспільного чи економічного феноменів потребує розуміння як загально-цивілізаційного, так і конкретного соціокультурного контекстів, – осмислення яких, у свою чергу, передбачає належну орієнтацію в лінгвістично-понятійному контексті тієї чи іншої епохи, культури або нації.

В умовах кризи постмодерністської парадигми, підйому екологічних рухів, перенасиченості інформацією (яка дедалі більше відривається від “матеріальних носіїв”), довільних змін меж людського тіла шляхом генних модифікацій та біотехнологій, “розмивання” кордонів людського у віртуальній реальності, – виникає природна потреба індивіда стабілізувати власні межі (в сенсі онтологічному), повернутися в кордони власного тіла, подолавши, таким чином, кризу суб'єктивації. Подібна потреба, пов'язана з бажанням повернутися до “реальності присутності” (напротивагу “симулякриваній реальності”), вимагає “нової центрації” [5, с. 189], неодмінною умовою якої має стати посилення інтересу до тілесності індивіда і як універсального теоретичного концепту соціогуманітаристики, і як ключової підстави людського буття й пізнання.

Цим, власне, й зумовлене масштабне зростання наукових публікацій в царині соціогуманітаристики пост-постмодерного періоду (рубежу 1990-х – 2000-х рр.), присвячених проблематиці людської тілесності. Глобальні трансформації структури суспільних та демографічних взаємовідносин, поява нових правових механізмів у сфері економічно-фінансовій, питання праці та дозвілля, соціальної свободи, вибору культурних маркерів ідентичності та

духовно-світоглядних орієнтирів, – всі ці аспекти виявляються сьогодні надзвичайно тісно пов'язаними з соматичною проблематикою, тому стимулюють поглиблене її осмислення через призму гуманітарну.

В роботі 2000 р. відома російська дослідниця І. Биховская стверджувала, що тіло людини ще не стало предметом серйозної гуманітарної рефлексії в науці, залишаючись в “маргінальному ціннісному просторі”, відокремленому від культуротворчої діяльності людини [50, с. 6]. Український вчений М. Косяк в 2006 р. також обстоював тезу про те, що “людина тілесна” все ще не включена в інтелектуальне поле нашої культури, – попри ту обставину, що на наших очах відбувається становлення нової антропології – “антропології тілесності” [186, с. 5]. Подібні погляди можна кваліфікувати як усталену тенденцію в сучасній соціогуманітаристиці: в дисертаційному дослідженні С. Лохова (2003 р.) вже майже в якості непорушної аксіоми дослівно відтворено вище зазначену тезу І. Биховской (тому дещо парадоксальним, виходячи з цього, виглядає один з головних висновків дисертанта про те, що феномен людського тіла “як духовно-матеріальної єдності” є центральним для побудови філософського світогляду [221, с. 10]).

Здійснюючи комплексний філософсько-онтологічний аналіз феномену тілесності, О. Гомілко вважає, що поставлене ще Ф. Ніцше в кінці XIX ст. теоретичне завдання – “контрдесоматизація” людини (повернення їй тіла після його втрати у модерній філософії самосвідомого суб'єкта) – досі не можна вважати повноцінно розв'язаним, навіть незважаючи на поширену в західному світі “моду” на розробку теми тілесності [76, с. 187].

Щоправда, існує й зовсім інше бачення ситуації. Зокрема, англійський історик М. Дженнер ще в 1999 р. писав, що “тіло стало новим структурним принципом у межах англо-американської інтелектуальної діяльності” [581, с.144]. Того ж року видано книгу Д. Велтона, в якій тілесність потрактовується як усталений концепт філософування – автор навіть не вважає за потрібне обстоювати безсумнівну (з його точки зору) теоретико-методологічну значущість цього концепту в історії західного мислення [453].

В сучасній філософії, котра рішуче розірвана з метафізичними засновками, за словами О. Кравченко, тілесність лишається “чи не єдиним фактичним

виміром буття людини”, адже з особливою актуальністю нині постає проблема формування альтернативних до традиційних сенсотворчих моделей, в яких роль ключового компоненту відводиться тілесності [192, с.4].

Теза видатного французького медієвіста Ж. Ле Гоффа: “тіло має свою історію” [213, с.176], – відображає важливу тенденцію в сучасній соціогуманітаристиці, представлену словами іншого авторитетного вченого, М. Гефтера, котрий стверджував, що тіло, його рухи та дії “є таким же історичним документом, який свідчить про минуле, як щоденник чи грамота” [351,с.211].

Відаючи належне тій незаперечній обставині, що соціокультурні виміри тілесності людини частково аналізуються і такими гуманітарними дисциплінами, як психологія, естетика, мистецтвознавство, літературознавство, компаративістика, релігієзнавство тощо, – ми все ж зосередили увагу саме на тих галузях соціогуманітарного знання, в руслі яких, на нашу думку, культурно-історичні сенси соматичної проблематики вивчаються та оприявлюються найбільш глибоко і послідовно (тому є всі підстави виділяти окремі теорії, концепції, напрямки та парадигми).

Актуальність дисертаційного дослідження зумовлена й тією обставиною, що два останні десятиліття спостерігається стрімка активізація “історії тіла” – нового міждисциплінарного напрямку історіографії, виокремлення якого пов’язується зі зростаючою інтеграцією культурологічної та антропологічної тематики до царини історичних студій. Феномен тілесності сьогодні постає як об’єкт поліієстемного інтегрального осмислення, до якого прикута увага величезної кількості фахівців з найрізноманітніших галузей гуманітарного знання. Вищезначеними міркуваннями й зумовлена **актуальність теми дослідження.**

Зв’язок роботи з науковими програмами та темами. Дисертацію виконано в межах планової теми кафедри історії та культури України ДВНЗ “Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди” “Людинознавча історія як ключовий дидактичний фактор сучасної історичної освіти у ВНЗ” (№ 011U002942).

Мета роботи – дослідити історичну специфіку формування теорій, концепцій та ключових ідей щодо осмислення тілесності, її базових аспектів, функцій і характеристик у соціогуманітарних та міждисциплінарних (гуманітарно зорієнтованих) студіях кінця XIX – початку XXI ст. як етапів становлення і зміни наукових епістемологічних парадигм соматичного дискурсу в західному мисленні пізньомодерного, постмодерного та пост-постмодерного періодів.

Досягнення задекларованої мети передбачає вирішення наступних взаємопов'язаних дослідницьких завдань:

- визначити ступінь розробленості соматичної проблематики в науковому соціогуманітарному дискурсі, а також дослідити історіографію проблеми;
- здійснити огляд джерел щодо означеної теми, сформувані адекватні меті теоретико-методологічні засади та науково-аналітичний інструментарій;
- розробити періодизацію дослідження, людської тілесності як соціокультурного феномену в кінці XIX – на початку XXI ст., виділивши й охарактеризувавши її головні етапи;
- запропонувати власну концепцію становлення і зміни наукових парадигм осмислення тілесності в західній соціогуманітаристиці в період другої половини XX – початку XXI ст., виявити культурно-історичні передумови формування цих парадигм;
- виявити специфіку тілесно-орієнтованого підходу до аналізу людського мислення в постнекласичній соціогуманітарній епістемології;
- проаналізувати особливості осмислення соматичних феноменів людського буття через призму синергетичного підходу як важливого чинника постнекласичного періоду наукового пізнання;
- висвітлити евристичний потенціал концепції “тілесно-орієнтованого підходу” до мислення для генези соматичної аналітики;
- показати вплив соматичної аналітики на генезу та розвиток у вказаний період історії, соціології, культурології, культурної антропології, а також новітніх соціогуманітарних міждисциплінарних напрямків, окреслити головні проблеми “дискурсу тілесності”, що розглядалися у вищезначених дисциплінах в контексті вирішення їх головних дослідницьких завдань;

– прослідкувати головні тенденції розвитку та трансформації соматичних уявлень та вивчення тілесних практик, які стали домінуючими у філософії другої половини ХХ – початку ХХІ ст.;

– простежити історичну специфіку епістемологічного процесу наукового осмислення головних соціокультурних сенсів тілесності в контексті становлення західної гуманітаристики пізньомодерного й постмодерного періодів її розвитку, виявити наслідки цього процесу;

– виявити причини “повороту до тіла” в царині соціогуманітаристики у кінці ХІХ – на початку ХХ ст., а також розглянути важливі наукові й суспільні чинники, які суттєво стимулюють інтерес до соматичної тематики на початку ХХІ ст.;

– розглянути перспективи побудови універсальної соціогуманітарної “загальної теорії тілесності” (“теорії тіла”), ґрунтованої на спільних теоретико-методологічних засадах, накреслити перспективні напрямки й аспекти подальшої наукової розробки задекларованої проблематики в загальному руслі міждисциплінарного підходу.

Об’єктом дослідження виступає процес наукового соціогуманітарного осмислення соматичних вимірів буття людини (тілесності як соціокультурного феномену) у період кінця ХІХ – початку ХХІ ст.

Предметом дослідження є генеза та науково-історичні особливості й етапи становлення сучасного соціогуманітарного дискурсу людської тілесності, процес і специфіка формування теорій, концепцій та ідей, присвячених осмисленню соматичної проблематики у філософії, аналізу тілесності як соціокультурного феномену в історичній науці, соціології, культурній антропології, культурології, а також в міждисциплінарних гуманітарних напрямках в період кінця ХІХ – початку ХХІ ст.

Хронологічні межі дослідження охоплюють період від 1880-х рр., коли було опубліковано головні праці Ф. Ніцше – “першовідкривача” тілесної тематики як фундаментального онтологічного чинника у некласичній філософії Заходу, – до 2012 року, яким датуються останні проаналізовані в нашій роботі наукові джерела.

Географічні межі роботи включають територію, яка, за класифікацією С. Хантінгтона, входить до Західної цивілізації (США, Канада, Західна й Центральна-Східна Європа, Австралія) та до цивілізації, умовно позначеної вченим як “Православна” (Росія й Україна). Цей вибір продиктований специфікою генези і становлення базових світоглядних орієнтирів, теоретико-методологічних засад і епістемологічних матриць та гносеологічних наукових стратегій, в руслі яких викристалізувалися й утвердилися сучасні соціогуманітарні дискурси тілесності.

Методи дослідження. Теоретико-методологічні засади дисертаційного дослідження ґрунтуються на фундаментальних теоретичних розробках щодо ключових методів та принципів науково-історичного пізнання, специфіки впливу соціокультурного контексту на становлення гуманітарної думки. Комплексний і міждисциплінарний характер роботи зумовив необхідність інтелектуального компаративного структурно-типологічного пошуку з урахуванням гносеологічних вимог поліперспективності, інтеркультурності, рефлексивності та інтегративності. Синтез означених методологічних чинників, власне, й уможливив вирішення обраних дослідницьких завдань.

У дисертації використано комплекс методів, серед яких, насамперед, слід вказати порівняльно-історичний, історико-ретроспективний, проблемно-хронологічний, метод історичної періодизації та дискурс-аналіз. Залучення фундаментальних принципів і сучасних методів сприяє репрезентативності й вагомості дослідження, обґрунтованості його результатів.

Наукова новизна одержаних результатів окреслюється наступними положеннями:

– доведено, що без ретельного міждисциплінарного історико-культурологічного аналізу генези наукових уявлень про тілесність людини неможливо виявити загальну картину історичної еволюції соціогуманітарного знання в процесі цивілізаційного поступу;

– на підставі комплексного історико-аналітичного осмислення значного масиву джерел та наукової літератури запропоновано й обґрунтовано

періодизацію дослідження людської тілесності у просторі соціогуманітарних студій у кінці XIX – на початку XXI ст.;

– завдяки застосуванню міждисциплінарного та системного підходів розроблено власну концепцію становлення й генези наукових парадигм осмислення тілесності в західній соціогуманітаристиці пізньомодерного й постмодерного періодів;

– вперше здійснено спробу структурно-історичного аналізу тематичної класифікації та дисциплінарної спеціалізації дослідження соматичних аспектів людського буття в межах соціогуманітаристики від кінця XIX ст.;

– вперше у вітчизняній історичній науці виявлено історичні особливості та соціокультурні контексти вивчення тілесності людини через призму міждисциплінарних напрямків, які постали та плідно розвиваються в загальному руслі сучасного соціогуманітарного знання;

– висвітлено коло пов'язаних з тілесністю тем, інтелектуальних висновків та сюжетів, наукових проблем і способів щодо їх розв'язання, спільних для цілого ряду гуманітарних дисциплін, таких як філософія, соціологія, історія, культурна антропологія та культурологія;

– встановлено, що попри значний інтерес до соціокультурних вимірів тілесного буття індивіда та “тіла соціального” в науковій думці XX ст., соматична аналітика в інтелектуальному просторі соціогуманітаристики (за виключенням філософії) досі не знайшла належного осмислення, концептуалізації та систематизації. Акумулявання стандартних міркувань і загальних стереотипних висновків щодо вищезначеного феномену й понині далеко не завжди відповідає вже устеленим стандартам наукового пошуку постнекласичного періоду в історії науки;

– простежено еволюцію, інтелектуальні перетини, впливи та взаємовпливи теорій, концепцій та оригінальних ідей, пов'язаних з дослідженням людської тілесності як явища, тотально маркованого символічними, соціальними й культурно-історичними сенсами, тлумаченнями та означниками;

– відтворено з історичної точки зору процес розвитку соціогуманітарних наук у кінці XIX – на початку XXI ст., в результаті якого концепт “тілесність” став однією з ключових гносеологічних категорій у цих науках;

– проаналізовано головні культурно-історичні причини зародження інтересу до соматичного буття у філософії кінця ХІХ – початку ХХ ст., а також рішучого “повороту до тіла” в західній соціогуманітаристиці другої половини ХХ ст.; простежено наслідки цих інтелектуальних новацій.

Практичне значення одержаних результатів зумовлене комплексним міждисциплінарним характером дослідження і полягає в тому, що до наукового обігу введено ряд важливих джерел, а також висвітлено декілька концепцій та теоретичних положень, які ще не були предметом розгляду у вітчизняній історичній науці. Отримані результати та висновки можуть ефективно використовуватися для написання робіт узагальнюючого характеру, монографій, підручників, навчальних посібників з історії науки та культурології, для створення довідкових та енциклопедичних видань. Концептуально-теоретичні напрацювання, здобуті дисертантом, могли би слугувати підґрунтям для розробки й викладання спеціальних курсів у вищих закладах освіти нашої держави.

Особистий внесок здобувача. Дисертаційне дослідження представляє собою цілком самостійну і творчу наукову працю, де на підставі ґрунтовного міждисциплінарного осмислення, ретельного компаративного аналізу й комплексної історико-культурологічної інтерпретації величезного масиву джерел розроблено й викладено власні авторські концепції, ідеї та висновки щодо задекларованої проблематики.

Апробація результатів дисертаційного дослідження. Основні результати роботи узагальнені та оприлюднені в доповідях і виступах на міжнародних та всеукраїнських конференціях: I Всеукраїнська науково-практична інтернет-конференція “Вітчизняна наука: сучасний стан, актуальні проблеми та перспективи розвитку” (Переяслав-Хмельницький, 29-31 жовтня 2011 р.); Всеукраїнська наукова конференція “Народні символи та обереги України: роль у формуванні ментальності людини” (Біла Церква, 10-11 листопада 2011 р.); III Всеукраїнська наукова конференція “Людина у структурах повсякдення в історії України” (Луганськ, 23-24 листопада 2011 р.); Міжнародна наукова конференція, присвячена 20-ій річниці Всеукраїнського

референдуму “Українська державність: історія та сучасність” (Київ, 1-2 грудня 2011 р.); Міжнародна конференція “Художньо-мистецькі та етнокультурні процеси поліетнічного середовища України” (Київ, 8 грудня 2011 р.); III Всеукраїнська науково-практична інтернет-конференція “Проблеми та перспективи розвитку української науки на початку третього тисячоліття” (Переяслав-Хмельницький, 14-16 грудня 2011 р.); Міжнародна конференція «Краєзнавство і вчитель» (Харків, 24 лютого 2012 р.); I Міжнародна науково-практична інтернет-конференція “Проблеми та перспективи розвитку науки на початку третього тисячоліття у країнах СНД” (Переяслав-Хмельницький, 26-28 лютого 2012 р.); V Міжнародна наукова конференція молодих учених (Київ, 12-13 квітня 2012 р.); VII Міжнародна наукова конференція “Переяславська земля та її місце в розвитку української нації, державності й культури” (18-19 квітня 2012 р.); IV Всеукраїнська науково-практична інтернет-конференція “Український науково-інтелектуальний простір: реалії та перспективи розвитку” (Переяслав-Хмельницький, 28-30 квітня 2012 р.); Міжнародна наукова конференція до 20-річчя кафедри культурології Національного університету “Києво-Могилянська академія” “Культурні трансформації в синхронії та діахронії: теорія і практика” (Київ, 24-27 вересня 2012 р.).

Публікації. Основні положення, теоретичні узагальнення й висновки дослідження знайшли відображення в 1 авторській монографії, 25 статтях у фахових наукових виданнях, затверджених ДАК України й 9 публікаціях в інших наукових збірниках.

Структура дисертації зумовлена метою, завданнями й загальною логікою викладу основних положень роботи. Дисертація складається зі вступу, шести розділів, висновків, списку використаних джерел і літератури (758 позицій). Зміст роботи викладено на 438 с., обсяг основного тексту складає 376 с.

РОЗДІЛ 1.

ІСТОРИОГРАФІЯ, ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ТА МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Стан наукової розробки теми

Попри ту обставину, що з причини відсутності належної уваги з боку фахових істориків до соматичних аспектів людського буття доволі проблематично вести мову як про історіографію задекларованої проблеми, так і про періодизацію цієї історіографії, на підставі проведеного наукового пошуку вважаємо за можливе виділити *два основні історіографічні періоди*: 1) кінець XIX ст. – 1980-ті рр. ; 2) 1990 – 2000-ні рр. В межах першого періоду слід виокремити *два етапи*, перший із яких – 1880- ті – 1960- ті рр., а другий датується 1970-1980-ми рр.

З огляду на несистемність і фрагментарність розробки соматичної проблематики у кінці XIX ст. вважаємо за доцільне *перший етап* кваліфікувати як протоісторіографічний. На 1880-ті рр. припадає публікація резонансних праць німецького мислителя Ф. Ніцше, котрий в роботі “Так говорив Заратустра” стверджував, що тіло є “великим розумом”, який володіє знаряддям, “маленьким розумом”, що його люди ще називають духом, цю іграшку твого “великого розуму” [295, с. 55]. Тіло, що творить, підкорює собі дух як знаряддя власної волі, – шлях до “надлюдини” передбачає й відповідну модифікацію тілесності. Головним переконанням Ф. Ніцше (чиї погляди, втім, досить часто змінювалися) була ідея про те, що тілесне життя як факт біологічний є основою людської екзистенції, а сфера духовності – лише його відгалуженням. Тому й мета людського буття не десь “поза” індивідом, а в ньому самому, в його тілесному модусі. Роботи німецького філософа стали логічним підсумком потужної тенденції інтелектуального спротиву декартівській традиції десоматизованого індивіда (буття якого зводилося до суто мислительних аспектів), що її пов'язують з появою нового (некласичного) типу раціональності. Останній виявиться домінуючим у XX ст. завдяки ідеям

З.Фрейда, публікація книги якого “Тлумачення сновидінь” у 1900 р. виявилася важливою віхою в історії західного мислення.

З. Фрейд був першим європейським інтелектуалом, який системно й концептуально розглянув тілесні феномени (сексуальність, перверсії, лібідо, афекти тощо) як вирішальні чинники культуро- та історіогенезу. Згодом ця тенденція була поглиблена у феноменологічному й екзистенціальному дискурсах, працях Е. Гусерля й Ж.-П. Сартра. З. Фрейд відкрив нового суб’єкта культури – людину як істоту біологічну, котра насправді не інтегрується в соціум, а протиставляється йому, “є суперником культури, незважаючи на те, що вона, здавалося б, має загальнолюдське значення” [185, с. 267].

Вже у 1934р. опубліковано працю М. Мосса, де автором доведено, що “техніки тіла” (моделі тілесної поведінки) мають соціокультурну зумовленість, і тому мусять розглядатися в якості привілейованого об’єкта соціологічного аналізу. В 1939 р. видатний німецький соціолог Н. Еліас в роботі “ Про процес цивілізації ” прийшов до висновків, дуже близьких ідеям його французького колеги: так звані “природні” функції тіла насправді мають культурно-історичний характер, детерміновані соціальними практиками, до яких індивід заангажований [213 , с. 18]. “Осанка, жести, одяг, вираз обличчя – “зовнішня” поведінка, що про неї йде мова у книзі, – це вираз внутрішнього, цілісного змісту людини”, – писав Н. Еліас [110 ,с. 76].

У 1945р. видано книгу “Феноменологія сприйняття” М. Мерло-Понті, який першим в європейській філософії категорично заявив, що “джерелом смислу” й інструментом значень, що ними наділено світ, є людське тіло. Світ виявляється залежним від тіла, котре у процесі пізнання конструює цей світ за допомогою “форм бажання”: сексуальності та мови. “Феноменологічне тіло” як “буття третього роду” підтримує постійний діалог свідомості людини зі світом і чуттєво-мислительну цілісність суб’єктивності індивіда [136, с. 85, 118].

У 1957 р. Е. Канторовіч опублікував свою найвідомішу роботу – “Два тіла короля” [586], присвячену політичній теології європейського середньовіччя, символічним формам і церемоніальним аспектам репрезентації величі монарха. Саме Е. Канторовіч і його учень Р. Гізей переконливо продемонстрували важливість тілесності, тілесних образів, метафор та репрезентацій для

утвердження, обґрунтування й легітимізації королівської влади в добу середньовіччя.

Другий етап першого історіографічного періоду припадає на 1970-1980-ті рр. “Поворот до тіла” в соціології, філософії, антропології, історії відбувся у 1970-х рр. значною мірою під впливом постмодерністського “тілоцентризму”, праць М. Фуко та теоретиків фемінізму. Від М. Фуко був запозичений загальний дискурс “археологічного пошуку” різновидів тілесних практик (психіатризації, медикалізації, дисциплінування, покарання, сексуальності) як соціально встановлених способів та правил сприйняття “іншого” та ставлення до нього. Одним з наслідків залучення фукольдівської стратегії до царини соціогуманітарних дисциплін стало виявлення того, як “експерти” (медики і вчені), виробляючи класифікації хвороб, типологізації сексуальних девіацій або “таксономії” бідних і знедолених, фактично, не стільки визначають, скільки створюють окремі суспільні групи, страти або популяції. А процес позірно нейтрального накопичення статистичної інформації зі сфери соціальної стає інструментом конструювання параметрів “норми” або “девіації”, на підставі яких згодом здійснюватиметься типологічна класифікація, класова структуризація та ціннісна ієрархізація соціуму (котрі нав’язливо диктуватимуть людині стандарти колективної та індивідуальної поведінки).

Вагоме місце в історіографії задекларованої проблеми посідають феміністичні студії 1960-1970-х рр., представниці яких (С. де Бовуар, Ю. Крістева, С. Хардінг, Л. Ірігарей, С. Кофман, Е. Сіксу, Ш. Фельман, Дж. Феттерлі, Е. Шоултер) утвердили в якості вихідного принципу тезу про контроль над тілом як основоположну підставу “патріархального мислення”, що її слід критично переосмислити й розвінчати. З позицій “маскулінного шовінізму” жіноче тіло позиціонувалося як “недосконале”, “патологічне” у порівнянні з “нормальним” чоловічим – тому медицина, релігія, шлюб, школа та інші соціальні інститути мусять контролювати жінку через контроль над її тілом. В цьому контексті жінка поставала як мовчазна й непомітна категорія природи, котра не має власної цінності, ваги і сенсу, як тіло й емоція (напротивагу до культури, мислення й розуму, що їх уособлював чоловік і символізувало його тіло) [582, с. 129]. Рішуче заперечивши подібні уявлення,

представниці фемінізму, по-суті, зініціювали “поворот” соціальної науки до тіла, поставили під сумнів міркування про “непотрібність” та “незначущість” досліджень тілесності для розуміння соціальних феноменів [336, с. 175]. Фемінізм зініціював широку дискусію щодо соціального, політичного й естетичного статусів тіла в соціальній теорії.

Постмодерністська філософія оприявила інший важливий момент: дослідження тіла як соціокультурного феномену в 1970-1980-х рр. (в першу чергу, завдяки впливу Р. Барта, Ж. Бодріяра та М. Фуко) , по суті, підмінялося дослідженням способів кодування тілесності панівними дискурсами, символічними системами й базовими наративами (в який спосіб вони діють на тіло, і до яких наслідків це призводить). Значний внесок у розробку постмодерністської “філософії нової тілесності” зробив французький філософ і семіотик Р. Барт, котрий позиціонував тіло як різновид “тексту”, а текст у якості специфічного “тіла”. Текстуальність, осмислена як різновид тілесності на підставі тісного зв’язку з феноменом еротичного задоволення, виявилася новим поняттям у постструктуралістській філософії, що руйнувало строгі межі дисциплінарних дискурсів й допомагало збагнути, як знання впливає на ідеологічні й соціокультурні контексти свого функціонування. Тілесність поставала в якості “фігури” думки або породжуючої структури, що передує актам свідомості. Типи тілесності (“аскетичний”, “екстатичний”, “невротичний”), за Р. Бартом, варто застосовувати як до критичного аналізу праць окремих авторів, так і до цілих культурних типів [406, с. 51].

Підсумовуючи огляд першого історіографічного періоду, мусимо зазначити, що саме в тоді сформувалася і здобула пріоритетну гносеологічну значимість конструктивістська парадигма тлумачення тілесності: не як “природного” феномену, але як соціокультурного “конструкту”, “продукту” соціального, історичного й політичного впливу, маркування та контролю.

Щодо *другого періоду*, слід вказати, що теоретико-методологічна спорідненість робіт з даної тематики, схожість концептуальних засад і висновків, до яких приходять їх автори, дозволяє кваліфікувати період 1990-2000-х рр. в якості окремого, цілісного й самобутнього історіографічного

періоду соматичної аналітики в соціогуманітарних студіях (що до нього належить і наше дослідження).

Відомий сучасний дослідник тілесності як соціального феномену А. Франк у статті з промовистою назвою “Повернення до тіла” (1990 р.) зробив короткий, проте доволі змістовний огляд базових дискурсів соматичної аналітики [524]. Період “випадання” тілесності з фокусу уваги гуманітаріїв можна вважати завершеним лише в дуже відносному сенсі, міркував автор, оскільки серйозного повернення до тіла як важливої проблеми в науці й культурі так і не відбулося. А. Франк акцентував увагу на тому, що тіло у 1980-х рр. поволи відновило статус предмету наукового осмислення в соціальних науках; проте та обставина, що процес становлення соціального знання про тілесність характеризується тривалим перериванням поступовості, досі відіграє негативну роль, перешкоджаючи виробленню чітких усталених наукових критеріїв, дефініцій та загальних методологічних засад у цій галузі [524, с.143]. В іншій резонансній статті, виданій роком пізніше, вказаний дослідник констатував, що “неповноцінність уваги до людської тілесності в системі соціальних наук досі лишається нездоланною засадою.., все менш зрозуміло, чим же є тіло насправді (в сенсі соціогуманітарному – Я.П.)” [525, с.55].

Подібні думки щодо специфіки соматичної аналітики в галузі гуманітарного знання знаходимо й у іншого відомого на Заході вченого, Дж. Магваєра [628], котрий писав про те, що тіло досі здобуває статус наукової проблеми тільки в межах усталеної дихотомії “природне-соціальне”, – і це стосується “лише сфери вузькотеоретичного аналізу, проте не стосується аж ніяк життєвих орієнтацій людей, які й надалі осмислюються в традиційному соціогуманітарному контексті на підставі звичних позатілесних уявлень” (тобто, особа й далі розглядається як “безтілесний суб’єкт, що приймає рішення”) [628, с. 2].

Британський фахівець у галузі соціології тіла К. Шиллінг, роблячи лаконічний огляд причин посилення уваги до тілесності в сучасній культурі та суспільствознавчих студіях, пов’язав цей процес зі здобуттям тілом особливого сенсу і статусу маркера “життєвого успіху” й “символічних цінностей” (саме

тому тематика “отілеснення” соціальних сенсів та структур соціалізації нині є надзвичайно важливою для соціологічної науки) [50 , с. 12].

Намагаючись утвердити соціологію тіла в якості окремого аналітичного напрямку, британсько-австралійський вчений Б. Тернер досить ґрунтовно дослідив сучасні напрямки розвитку тіла в роботі з однойменною назвою [737], що її не обходить увагою жоден гуманітарій, котрий займається тілесною тематикою. За словами Б. Тернера, антропологія вже з ХІХ ст. відводила людському тілу ключову роль, оскільки його дослідження допомагало вирішити проблеми соціального релятивізму. Вивчення соціальної ролі заборон, прямо пов’язане з тілесністю, поклато початок окремій антропологічній традиції, центрованій довкола виявлення й осмислення протиріч між тілом та душею, інстинктами й соціальним обмеженням, статевим потягом і вимогами цивілізованості [737, с. 11]. Доволі продуктивною, на нашу думку, є ідея Б. Тернера про те, що “антикапіталістичний романтизм “філософії життя”, розроблений представниками гуртка С. Георге під впливом ідей Ф. Ніцше, мав серйозний вплив на розвиток “феноменологічної антропології” й теоретичну еволюцію соціальних наук загалом (в той час як “біологізаторська” теорія Ч. Дарвіна виявилася малопродуктивною для пояснення соціальних стосунків) [737 , с. 29].

Особливу увагу Б. Тернер приділив соціологічним та історичним концепціям, які позиціонують тіло, насамперед, як класифікаційну систему й джерело базових метафор політичного й соціального ладу (М. Дуглас, Е. Канторовіч, Л. Баркан, Д. Макрей, Дж. О’Нейл) [737,с. 24]. Саме Тернер першим виділив у окремий напрямок історико-антропологічних досліджень роботи, присвячені висвітленню того, в який спосіб концепт “тіла Христового” як ключовий образ християнської догматики в епоху раннього капіталізму став базовою моделлю для перших торгівельних корпорацій та політичних інститутів. Ретельно виявляючи причини, чому класична соціологія так мало уваги приділяла людській тілесності, вчений детально прослідкував, як тіло “з’являється” в ранніх версіях соціального функціоналізму – паралельно до утвердження уявлення про тіло як органічну систему (тобто систему “механізмів отримання й виділення енергії”) [737, с. 22-23]. Посилену увагу

сучасної соціології до соматичної проблематики Б. Тернер пов'язував з остаточним усвідомленням тієї обставини, що класифікації соціального статусу значною мірою залежать від специфіки позиціонування тіла в соціальному просторі, а також з суттєвою методологічною переоцінкою значимості тіла у феміністичній соціальній теорії та при комплексному аналізі класових відносин, культури та системи споживання.

Однією з головних особливостей праці Б. Тернера, котра виділяє її з-поміж інших робіт на подібну тематику, є ретельний аналіз глибоких соціальних змін, що надали тілесності особливої значущості в соціальній теорії, стимулювали появу величезної кількості текстів, у яких “тіло займало центральне положення” [737 , с. 27]. Відзначаючи типологічний зв'язок між появою “сексуалізованого тіла” в 1890-х рр.(З. Фрейд та психоаналіз) та “новим відкриттям тіла” у 1980-х рр., вчений у якості ключової риси сучасного західного соціогуманітарного соматичного дискурсу назвав “політику хвилювання”, межовим проявом якої є “апокаліптичні теорії вторгнення в тіло” А. Крокера: “Тіло в наш час знову стало передвісником кінця світу перед лицем загрози застосування хімічної зброї, руйнування природного середовища, епідемії ВІЛ та СНІДу, очевидної нездатності національних урядів контролювати застосування медичних технологій і зростання вартості медичної допомоги” [737 , с. 32].

Значної популярності в англо-американському науковому світі набула праця Д. Велтона “Тіло та плоть: філософська хрестоматія” (1998 р.), – де зібрано тексти західних інтелектуалів, систематизовані відповідно до сформульованих Д. Велтоном “конституційних матриць” тілесності, акцентуалізація яких має зробити більш ефективним і структурованим осмислення феномену тілесності в найрізноманітніших соціокультурних контекстах [453, с. 1-2]. Зосереджуючи увагу читачів на діаметрально протилежних підходах до аналітики тілесності в сучасних філософських і міждисциплінарних студіях (“біологізм” та “соціологізм”, як він їх кваліфікує [453 , с. 2]), – автор пропонує в якості гносеологічної й епістемологічної альтернативи третій варіант – т. зв. “об’єктивізм”, що постулює строге розмежування концептів “живе тіло” та “фізичне тіло” (тут явно маємо справу з наслідуванням гуссерлівської традиції

поділу “мого тіла” та Leib та Körper). В контексті нашого дослідження значний інтерес представляє те, в який спосіб Д. Велтон формулює ключові дискусійні теми сучасної “філософії тіла” і на їх основі визначає нові епістемологічні засади для подальших наукових пошуків у цій галузі [453 , с. 7,8].

У досить оригінальному дослідженні голландського вченого Д. Тіємерсма [730], увага якого прикута до “тілесних схем” та “тілесних образів”, подається оригінальний аналіз філософської, антропологічної, психологічної, психіатричної літератури, присвячених означеним концептам. Обстоюючи тезу про необхідність остаточного звільнення від картезіанського дуалізму духу та тіла (“загальне місце” переважної більшості праць у галузі соматичної аналітики), автор доводить, що сплеск філософського інтересу до “тілесних схем” припадає на період 1950-1960-х рр. і пояснюється характерним для тієї епохи “духом емансипації”: бажанням звільнення від нав’язуваних офіційною культурою моделей самоідентифікації та презентації себе в соціальному просторі, впроваджуваних саме через унормовані “схеми” та “образи” тілесності. Проте після “сексуальної революції”, за словами Д. Тіємерсма, в західному дискурсі тілесності почали переважати вже інші концептуальні й методологічні підходи [730, с. 4]. Мусимо зазначити, що наші висновки відрізняються від поглядів вищезгаданого автора доволі кардинально.

Збірка наукових статей під редакцією М. Шітс-Джонстоуна “Надаючи тілу належне” (1992 р.) [542] представляє спробу комплексного трансдисциплінарного підходу до ключової проблематики соматичної аналітики – дуалізму духу та тіла. Автори видання через призму філософії, антропології, лінгвістики, психології й на широкому теоретичному й науково-практичному матеріалі демонструють наявність великої кількості сучасних моделей тілесності, котрі є дієвою альтернативою застарілій дихотомічній парадигмі.

Найбільш змістовний, попри свою лаконічність, огляд історії тіла як “цілісної і міждисциплінарної сфери досліджень” в межах сучасного історіописання, котра має “яскраве майбутнє”, знаходимо у роботі видатного британського “першопрохідця” у вищезначеній сфері Роя Портера, опублікованій у збірнику за редакцією П. Берка в 2001 р. (український переклад

видано у 2004 р. [318]). Доречно зауважити, що десятьма роками раніше Р. Портер написав статтю, що була, за його власним зізнанням, лише “закликом” до створення “історії тіла”, котрої буцім-то ще не існувало [669]. Констатуючи “вибуховий” характер розвитку цього напрямку протягом останнього десятиліття, британський вчений пов’язав його з активізацією “тілесних практик” в межах як масової культури споживацького суспільства, так і в контркультурних рухах, а також з тим, що СНІД продемонстрував усю вразливість сучасного тіла [318, с. 289].

Аналіз текстів, присвячених соматичній тематиці, Р. Портер провів за сімома напрямками, що їх визначив ще в 1991 р. в якості найбільш перспективних: 1) тіло як умова людської природи (виявлення того, в який спосіб релігії, філософії та літератури світу коментують людську природу, її фізіологічні прояви та смерть); 2) форми тіла (яким чином тіло набуває “візуального вигляду” у мистецтві, науці, літературі й медицині); 3) анатомія тіла (якого значення індивіди й соціуми надавали “статурі, кінцівкам, плоті й органам”, що було “емоційною й екзистенційною топографією шкіри й кісток”); 4) тіло, розум і душа (як “наділене розумом тіло й утілений розум” ставали визначальним чинником для етичних теорій, кодексів законів і педагогічних систем); 5) стать і гендер (специфіка відносин між статями, сексуальні практики, критерії фемінності й маскулітності як соціокультурні конструкти); 6) тіло й політика тіла (осмислення метафори “політичного тіла”, ритуалів тілесної персоналізації влади, стратегій урядового контролю над населенням); 7) тіло, цивілізація та невдоволеність (пошук “іншої історії окультурення” – не через аналіз артефактів “високої культури”, але шляхом вивчення особливостей одягу, харчів, косметики, жител, уявлень про чистоту та бруд, пристойність і непристойність) [669].

Порівнявши через десятиліття свої програмові тези 1991 р. зі станом справ у “історії тіла” початку 2000-х рр., британський дослідник визнав, що “короткозоро зігнорував” ще один напрямок, в межах якого нині досягнуто найбільшого успіху – теоретичний вимір тілесності. На початку XXI ст. цей напрямок, попри “провокативні підстави”, певний ступінь задогматизованості й епістемологічної несформульованості водночас (доволі парадоксальне

поєднання – Я.П.), сміливо кидає виклик традиційним моделям і способам історіописання, адже заснований на критичній теорії, постмодернізмі, фемінізмі й філософії сексуальних меншин [318 , с. 309].

Доволі своєрідну концепцію “історії тіла” представляє книга живого класика школи “Анналів” Жака Ле Гоффа, видана у 2003 р. (ми опиралися на її російськомовний переклад 2008 р. [213]) – “Історія тіла в середньовіччі”. Висловлюючи впевненість у тому, що “тіло має свою історію” й “тіло несе в собі нашу історію”, – видатний медієвіст стверджував: “історія тіла” (як і історична антропологія) почалася з промови М. Мосса, яка була опублікована в 1934 р. під назвою “Техніки тіла”. Подальшу розробку напрямок отримав у фундаментальній праці Н. Еліаса “Про процес цивілізації” (1939 р.), де творчо розвинуто ідеї М. Мосса про те, що т. зв. “природні” функції тіла насправді мають культурно-історичний характер, і зроблено їх поважним предметом вивчення історії та соціології [213 , 16-18].

Але поряд з вище вказаними констатаціями Ж. Ле Гофф тут же зазначав , що “історичну чутливість” до “технік тіла” першим виявив Марк Блок у своїй дебютній книзі “Королі-чудотворці” (1929 р.), де поєднав історію ментальності та історію тіла (завдяки чому ця робота стала *“фундаментом політичної історичної антропології”* – курсив наш – Я.П.) [213 , с. 21]. Історик підкреслив зв’язок між концепціями щодо “пригнічення та експлуатації тіла” представників Франкфуртської школи та М. Фуко, котрі в різний спосіб, але в дуже схожій по духу манері критично переосмислювали й викривали “іншу, втаємничену” історію Європи через історію “репресованого” тіла (котре поперемінно ставало предметом “то протягування, то відторгнення”) [213 , с. 22-24].

Обстоюючи тезу про дослідників школи “Анналів” як “першопрохідців” у царині вивчення історії тіла, Ж. Ле Гофф у той же час відзначив важливий внесок у цю новаторську для першої половини ХХ ст. тенденцію історіописання голландського вченого Й. Хейзінги, російського літературознавця-ерудита М. Бахтіна, німецько-американського історика Е. Канторовіча (працю якого “Два тіла короля” (1957 р.) названо “справжнім пам’ятником дослідженню середньовічної теології”). Високу оцінку видатного

медієвіста здобули також роботи П. Вейна та П. Брауна, котрі плідно аналізували тему “зречення й відторгнення плоті”, яка пов’язує пізню античність та доктрину середньовічного християнства. Доволі несподіваною як для фахового історика виглядає думка, що устремління психоаналітиків осмислити рухи тіла, пояснити еротичні фантазії та істеричний характер насолод “рішучим чином вплинули на те, що й історія звернула увагу на тіло”. Особливо неочікуваною ця думка виглядає в контексті повної згоди її автора зі словами М. Фуко про те, що “історики давно почали писати історію тіла” [213, с. 26].

Пов’язуючи спалах зацікавлення соматичною проблематикою у ХХ ст. з відродженням спорту та “сексуальною революцією”, Ж. Ле Гофф власний інтерес до “історії тіла в середньовіччі” пояснює тим, що ця епоха більше, аніж будь-яка інша, являє собою “матрицю сьогодення” і саме в середньовічній Європі, на фоні глибокого занепаду “тілесних практик”, тіло опинилося в центрі суспільного й релігійного життя [213, с. 27, 29].

Дуже критичним і скептично налаштованим є огляд останніх публікацій у галузі “історії тіла”, здійснений американським істориком Майклом Дженнером в роботі 1999 р. [581]. Головним об’єктом доволі гострої критики стали теоретико-методологічна й концептуальна невизначеність, неспроможність їх авторів побачити відмінності між офіційними й медичними приписами щодо тіла та реальним фактажем, чітко зафіксованим у архівних джерелах. М. Дженнер віднаходить у більшості праць, пов’язаних з соціокультурними вимірами соматичної тематики, “умоглядність” і епігонське копіювання базових ідей теорії соціального контролю, зосереджених на “моделях мобілізації” та репресивних стратегіях щодо тіла, які застосовувала влада в різні часи (до того ж без належного усвідомлення відмінностей між історичними епохами й періодами). Рішуче засуджуючи численні спроби екстраполяції модних психоаналітичних теорій З. Фрейда й Ж. Лакана на тілесний досвід минулого, його безпідставне “уречевлення”, універсалізацію й модернізацію, американський історик закликав до зваженого й об’єктивного осмислення тілесної проблематики на підставі врахування її історичної

специфіки та залежності від соціокультурного та політичного контекстів (історія тіла “мусить поступитися історіям тіл”) [581].

Провідний російський фахівець у галузі “історії тіла” А. Соколов, впевнено констатує, що цей напрямок вже міцно утвердився в якості цілком самостійного й одного з найперспективніших в новітній історіографії, – розглянув його характерні особливості, культурно-історичні умови та головні причини формування [351]. До останніх вчений зараховує, насамперед, специфіку сучасної тілесно-орієнтованої споживацької культури (потяг до моделювання “невизначеної” та “плинної” тілесності”); спалах наукового інтересу до практик маніпулювання тілом, до яких вдавалися тоталітарні режими у ХХ ст.; філософію постмодернізму, котра запровадила до соціогуманітарного простору конструктивістські інтерпретації минулого (й тіла як “об’єкту та мішені влади”); “лінгвістичний поворот”, що привернув посилену увагу до ролі тілесних метафор в науковому дискурсі та сфері політичного; соціальні феміністичні теорії, в руслі яких соматична тематика набула політичного характеру; розвиток соціології медицини й вивчення “мови тіла” у практичній психології [351, с. 194-206].

До числа власне історіографічних чинників виникнення історії тіла А. Соколов відносить публікацію оригінальних праць у галузі історії культури – М. Блока, Н. Еліаса, М. Бахтіна, Е. Канторовіча – а також властивий новітній історіографії “ухил” до вивчення повсякденності, котрий “невідворотно підводить історика до аспекту тілесності” [351, с. 210].

Праця А. Соколова може бути охарактеризована не як комплексний аналіз процесу становлення “історії тіла”, а швидше як ґрунтовне окреслення провідних тем і сюжетів, особливо актуальних для цього напрямку історіографії у кінці ХХ – на початку ХХІ ст. Подібні спроби знаходимо й у роботах німецьких вчених Ф. Саразіна [344] та С. Сланічки [349], проте вони відзначаються фрагментарністю, оглядовістю й зорієнтовані більшою мірою на культурологічне осмислення, аніж на історіографічне вивчення задекларованої тематики. Втім варто виділити головні чинники, які на думку С. Сланічки, зумовили появу “особливого дослідницького напрямку” (історії тіла) : аналіз ритуальних практик у галузі історичної антропології; інтерес до стратегій

соціалізації, маргіналізації, стигматизації та дисциплінування в соціології та новій соціальній історії; гендерні підходи, що поставили під сумнів тезу про ідентичність тіла тому, як воно сприймається в культурі; поява під впливом постструктуралістської критики нових моделей осмислення автономії індивіда. Ключовою особливістю сучасних наукових студій, присвячених вивченню тілесності як соціокультурного феномену, дослідник вважає поєднання есенціалізму та конструктивізму - діаметрально протилежних гносеологічних стратегій [349, с.167]. Констатуючи, що історія тіла відкриває нові теми й розробляє нові методи, автор, втім, не наводить прикладів, які би переконали читачів у слушності задекларованої тези [349, с.169].

Американські культурологи Сьюзан і Джеймс Хетті в роботі 1999 р. запропонували власну версію щодо класифікації головних теорій тілесності, котрі викристалізувались в сучасній соціогуманітаристиці [554]. Гендерний дуалізм, ґрунтований на поляризації статевих приналежностей по лінії чоловіче-жіноче як сильне-слабке, вище-нижче, раціональне-стихійне, надійне-непередбачуване тощо, – покладено в основу концепції “гендерного тіла”. Теорія “медикалізованого тіла” акцентує увагу на неприродно великому ступені контролю та влади над тілесністю, які отримали представники медичної сфери в новочасній європейській історії (і продовжують їх надалі утримувати).

Небезпеки для індивідів та соціуму вцілому, пов’язані з сексуальною поведінкою, на думку С. Хетті, перебувають в центрі досліджень, котрі проводяться в гносеологічних межах теорії “сексуального тіла”, зосередженої навколо проблематики “біовлади” (практики втручання в інтимне життя громадян з боку державних інституцій з метою “підтримання соціальної стабільності”) [554, с. 3-15].

З точки зору теорії “картезіанського тіла” тілесність людини осмислюється, насамперед, як складний механізм, а не як природно-біологічне начало чи соціокультурний феномен. Культурні процеси й “соціальні ритуали”, внаслідок застосування яких природні функції тілесності було проголошено “непристойними”, витіснено “в підпілля” та безкомпромісно змаргіналізовано в ході т. зв. “цивілізаційного поступу”, – об’єкт дослідницького інтересу теорії

“гротескного тіла”, що становить бінарну опозицію до “тіла класичного” [351 , с. 196-197]. В якості головного “інструменту задоволення” й “об’єкту бажання”, піддаваного найекзотичнішим маніпуляціям та культурним трансформаціям, аналізується соматичне буття індивіда через призму теорії “сучасного тіла” [554 , с. 24-25].

Серйозна увага проблемі становлення дискурсу тілесності у ХХ – на початку ХХІ ст. приділена в докторській дисертації В. Косяка (2006 р.), де здійснено масштабний проект філософської інтерпретації “людини тілесної” в різних формах культури, як архаїчних, так і сучасних [186]. У першому розділі роботи вчений на підставі величезної кількості джерел простежує, якими шляхами прийшла європейська думка на кінець ХХ ст. до формування парадигми духотілесної (психотілесної) цілісності як пріоритетної в синтезі знань про людину. Соціогуманітарна “реабілітація” й десублімація тіла, відродження ідеї тілесності в Новітній час, на думку дослідника, логічно привели до становлення “нової” антропології як “антропології тіла” [186 , с. 5]. Появу і формування “телеології тілесності” В. Косяк датує 1960-ми роками – саме тоді потужні позиції у інтелектуальному просторі Європи набула феміністична думка, постмодерністська “філософія нової тілесності”, “філософія статі” (шлях яким торували феноменологічна й екзистенціальна концепції буття).

Досліджуючи специфіку осмислення тілесності в контексті расової, статевої, конституціональної та соціонормативної проблематики, вчений ґрунтовно проаналізував погляди мислителів ХХ ст. на коеволюційний процес перетворення “біофізіологічної тілесності людини” на “біосоціокультурну цілісність” [186 , с. 9]. Для нашого дослідження найбільший інтерес у роботі В. Косяка представляють матеріали першого розділу, де розглянуто феноменологічні, психоаналітичні, постмодерністські та феміністичні підходи до тілесної проблематики [186 , с. 24-56].

Доволі оригінальним є підхід, продемонстрований в дисертаційному дослідженні 2003 р. російської представниці філософської антропології Е. Спірової [354]. Зазначаючи, що останні два десятиліття ХХ ст. стали новим етапом осмислення тілесності, позначеним визнанням надзвичайної складності

психосоматичної реальності і появою величезної кількості концепцій тілесності, що часто протирічать одна одній (найбільш поширеною тенденцією в цьому гносеологічному процесі є визнання тісної комплексної взаємодії тіла та психіки), – дослідниця говорить про можливість виділення двох головних підходів. Сенсом першого можна вважати “відновлення у правах занедбаної тілесності”, акцентування уваги на її важливості, різку критику “безплотного суб’єкта” трансцендентальної філософії. Найкраще цей підхід, на думку авторки, представлений у французькій філософії другої половини ХХ ст., насамперед, в працях Ж. Бодріяра та Ж. Дельоза (котрі реалізували “справді філософське осмислення тіла”) [354 , с. 5].

Представники другого напрямку, не применшуючи значущості соматичної тематики, наполягають на тому, що редукувати ідентифікацію людини до її тілесності безпідставно та безвідповідально. Це призводить до ігнорування духовних аспектів людського буття, тому французький мислитель П. Рікер (прихильник другого напрямку, за Е. Спіровою) витлумачує поняття “особистість” в дусі відходу від “диктату тіла”: “Перше: щоб виступати в якості особистостей, особистості мають бути тілами. Друге: психічні предикати, котрі відрізняють особистості від тіл, мають бути зараховані до тієї ж сутності, що і предикати фізичні, спільні для тіл і для особистостей. І третє: психічні предикати мають однакове значення відносно себе або іншого” [354 , с. 7]. Російська дослідниця стверджує, що попри існування величезного масиву філософської літератури з тілесної проблематики, багато актуальних питань залишаються неопрацьованими належним чином.

Здійснюючи історико-філософський аналіз стратегій тілесності сучасної західної цивілізації, представник саратовської філософської школи, спеціалізованої на дослідженні тілесної проблематики, Д. Міхель виділив у соціогуманітарному дискурсі кінця ХХ – початку ХХІ ст. три головні сфери дослідницької активності: філософські рефлексії про тіло у просторі медичних практик; осмислення перспектив тілесності у просторі виробництва; обговорення жіночої тілесності через призму стосунків між статями. Паралельно до цього, на думку вченого, маємо всі підстави виокремити ще три лінії проблематизації тілесності в сучасній філософії: у сфері телекомунікацій,

у сфері послуг та в площині самовираження особистості, – саме вони корелюються з найбільш значущими питаннями визначення антропологічних перспектив в умовах становлення інформаційної цивілізації. Інтерес до тіла в соціогуманітаристиці початку XXI ст. Д. Міхель розглядає як частину загальногуманітарного повороту в бік тих феноменів, які раніше вважалися природними підставами людського існування. Одним з головних завдань сучасної філософії дослідник називає завдання допомогти особистості осмислити власне тіло, зрозуміти та “прийняти” його, виробивши не монологічну, а полілогічну версію сенсу свого тілесного існування [259].

В роботі “Тіло в західній культурі” (2000 р.) Д. Міхель стверджує, що методологічні новації в соціології, естетиці, політичній думці, філософії значною мірою пов’язані з тим, що на сучасному етапі їх розвитку проблемі тіла відведено провідну роль (тіло перетворюється в дзеркало осмислення західної культури, і в той же час саме воно аналізується як специфічний продукт генези цієї культури) [258, с. 13]. Зазначаючи, що до 1960-х рр. у критичній думці Заходу питання про тіло не поставало, автор пов’язує вихід соматичної проблематики на провідні позиції в соціогуманітарному дискурсі зі створенням “соціології тіла” Браяном Тернером, публікацією праць Мішеля Фуко, появою численних робіт на ниві феміністичної політичної теорії та аналізом тіла як естетичного й семіотичного об’єкта в концепції Ролана Барта [258, с. 10-13]. В межах дослідження історії ідей (“археології знання”) та дискурсивних практик М. Фуко відкрив тіло як проблему, що дозволила пояснити трансформації в галузі медичного знання (“Народження клініки. Археологія погляду медика”, 1963 р.) та цілого комплексу гуманітарних наук, психоаналізу та теорії управління (“Наглядати і карати”, 1975 р.; “Історія сексуальності. Том 1”, 1976 р.) [258, с. 12].

Російський історик філософії Р. Маслов, котрий, як і Д. Міхель, представляє саратовську наукову школу вивчення тілесності, в роботі 2005 р. стверджував, що всю сучасну гуманітарну літературу стосовно соматичної проблематики можна умовно розділити на два великі блоки. Перший із них вчений означає як антропологічний і включає до нього філософську антропологію (до її сфери Р. Маслов вважає доцільним віднести “філософію життя”, персоналізм,

екзистенціалізм, психоаналіз, феноменологію, герменевтику та структуралізм); історичну антропологію (зосереджену на осмисленні еволюції феноменів людського буття й типології культур та представлену працями О. Шпенглера, Й. Хейзінги, М. Фуко, Ф. Арьеса); психологічну антропологію (роботи З. Фрейда, К.-Г. Юнга, С. Гроффа, В. Франкла, К. Хорні, М. Мерло-Понті, присвячені психічним феноменам людського буття); релігійну антропологію; соціально-культурну антропологію (проблематика якої зосереджена навколо генетично зумовлених елементів поведінки людей та тварин, єдності соціального й біологічного в людині). Р. Маслов приходить до висновку, що горизонт антропологічних студій практично невичерпний, і в якості прикладу вказує на новітні різновиди антропологічних студій, в яких значна увага приділяється тілесній проблематиці: медична антропологія (вивчає проблеми сексуальності, здоров'я, хвороби, безумства), віртуальна антропологія (Н. Носов), герменевтична антропологія (М. Шутуров), синергійна антропологія (С. Хоружий, Н. Тельнова), маргінальна антропологія (С. Гурін), політична антропологія (В. Подорога), метаантропологія (Н. Оконская), інтегративна й педагогічна антропології (В. Кайдалов) [237, с. 7].

В межах другого блоку вищезазначений дослідник виокремлює три рівня досліджень тілесності: вивчення проблеми симетрії та асиметрії в природі через широкий культурний контекст; осмислення тематики функціональної організації людини з точки зору теорії симетрії; дослідження функціональної асиметрії головного мозку [237, с. 8]. Відповідно до сформульованих напрямків та рівнів аналізу соматичної проблематики Р. Маслов виділяє в соціогуманітаристиці ХХ – початку ХХІ ст. ключові парадигми тілесності, такі як історична, філософська, медична, соціальна, релігійна, маргінальна, педагогічна, віртуальна, інформаційна та синергетична (останні три вперше виділені автором в якості новітніх) [237, с. 13]. Зазначена класифікація, на нашу думку, хвибує на певну суб'єктивність (зокрема, в аспекті еkleктичного “зрощування” філософської, антропологічної, психологічної, культурологічної проблематики тілесності) й дає підстави припускати, що автор не зумів цілковито впоратися з одним з головних задекларованих у докторській

дисертації завдань: виділити й систематизувати парадигмальні підстави ключових етапів становлення проблеми тілесності.

Спроби класифікувати окремі напрямки й головні концепції в дослідженнях тілесності здійснюються в кандидатських і докторських дисертаціях з філософії М. Плющевої[312], М. Степанова[356], М. Цой[406], Б. Акчуріна[4], Є. Турухіной[376], А. Горяїнова[80], О. Кравченко[193], І. Замошнінського[125], М. Колесника [178].

Значний інтерес для нашої роботи становлять дисертаційні дослідження 2000-х років українських та російських науковців (здебільшого, філософів, антропологів, культурологів), в яких досить ґрунтовно опрацьовано теоретичну спадщину відомих мислителів ХХ ст., до сфери пріоритетного зацікавлення яких входила тілесна проблематика. Зокрема, С. Лохов досліджуючи феномен тіла як проблему філософської антропології, детально аналізує методи й базові засади філософської антропології, опираючись на ідеї її засновника М. Шеллера [221]. Я. Бражнікова вивчає соматичні аспекти філософської концепції М. Мерло-Понті в контексті роздумів мислителя про “передбуття”, ”вертикальне буття” й “непредставлену присутність” -Я в якості анонімного посередника [39].

В роботі М. Плющевої (2007 р.), присвяченій феноменологічній інтерпретації проблем сприйняття та онтології тілесності, ґрунтовно досліджено концепції Е. Гуссерля, М. Мерло-Понті, Ж.-П. Сартра (останнього авторка теж зараховує до феноменологічного напрямку), роботи представників філософської антропології М. Шеллера, А. Гелена, Г. Плеснера, теорію “сферології” П. Слотердайка. Дослідниця здійснює цікаве філософсько-аналітичне порівняння стратегій осмислення тілесності через призму поглядів вказаних філософів [312].

В українському гуманітарному інтелектуальному просторі задекларована проблема знайшла найґрунтовніше вирішення в роботі Ольги Гомілко, представниці київської філософської школи [76], котра зуміла реалізувати амбітний проект імплементації кращих світових здобутків дискурсу тілесності, що презентують ресоматизаційну стратегію сучасної соціогуманітаристики, у вітчизняний філософський контекст (з метою його більш виразної дискурсивної

структуризації). Дослідниця запропонувала новий (“онтоантропологічний”) підхід до інтерпретації феномену тілесності, суть якого полягає у визначенні тілесності онтологічним чинником життя людини й універсальним філософським концептом (в подібній перспективі тілесність постає не лише об’єктом дослідження, але і його ефективним інструментом) [76, с. 394].

Аналізуючи з історико-філософських позицій сучасні виклики тілесності, її феміністичні версії, вплив на осмислення соматичної проблематики екзистенціалізму, “філософії життя”, феноменології, антропологічного й онтологічного поворотів у філософії ХХ ст., категоризацію тілесності в культурі, науці та релігії, – О. Гомілко виділяє в якості двох основних напрямків сучасного філософського дослідження тілесності генеалогічний аналіз феноменів людського буття, що постав на базі постструктуралізму, та “семіотику гендерного тіла”, ініційовану феміністичними студіями [76, с. 217]. До першого напрямку авторка відносить генетичну теорію *-ego*, репрезентовану Ж. Лаканом, та “соціокультурну лінію генеалогічного аналізу”, започатковану працями М. Фуко.

В межах другого напрямку двома головними векторами є пошук онтологічних засад мови та інших систем культурних значень (тілесність в подібному розрізі виступає ключовою передумовою функціонування мови), а також “феміністичні розробки проблематики гендерного тіла”. Остання тенденція представлена, насамперед, працями Дж. Батлер, С. Бордо та Л. Ірігарей [76, с. 217].

“Відкриття” тілесності у гуманітарній думці О. Гомілко пов’язує з працями представників філософської антропології (М. Шеллера, Х. Плеснера, А. Гелена) та феноменології (Е. Гуссерля, М. Мерло-Понті), котрі наважилися відійти від “постійного мотиву західної філософії” – дуалізму духу та тіла – і започаткувати альтернативний вектор – теоретичну легітимацію тілесності в якості фундаментальної характеристики людського буття (цю стратегію означено в роботі терміном “ресоматизація”). Головна увага дослідниці зосереджена навколо визначених нею “стратегій ресоматизації” ХХ ст., зокрема, феноменологічної, психоаналітичної, соціотропної, аналітично-прагматичної, когнітивної та семіотичної. Задекларувавши серед головних

завдань свого наукового пошуку дослідження генези концептуалізації тілесності в історії західного мислення й теоретичну демаркацію та синтез основних парадигм філософського розуміння тілесності, – авторка простежила теоретичну еволюцію філософії Заходу (особливу увагу присвятивши роботам мислителів ХХ ст.), в ході якої тілесність виступала “постійною темою”, зуміла в досить оригінальний спосіб “перечитати” відомі філософські концепції на предмет виявлення їхніх “прихованих” змістів стосовно феномену тілесності.

Еволюцію західного мислення О. Гомілко аналізує через призму зміни етапів концептуалізації тілесності (соматизаційний, десоматизаційний та ресоматизаційний), останній з яких саме і припадає на ХХ ст., хоча його “предтечами” й названо мислителів ХІХ ст. – Ф. Ніцше, К. Маркса та С. К’єркегора [76, с. 24]. Зародження філософії розпочинається з “онтологічної амбівалентності” тіла в античності, далі – подолання амбівалентності й “метафізична реабілітація” тіла в середньовічній філософії, яку продовжили “метафізична відмова” від тіла в Новий час і “повернення до тіла” модерної доби [76, с. 15].

Особливої уваги, на нашу думку, заслуговує аналіз основних сучасних викликів тілесності – екологічного, віртуального й небезпеки деструкції нормативного тіла культури – а також визначення головних онтологічних підстав, специфіки та глобальних соціокультурних наслідків експансії дискурсу “постлюдських тіл”. Значний інтерес для історика представляють розділи, пов’язані з осмисленням деструктивного впливу на людське єство тоталітаризму, котрий деформував національну тілесність як фундаментальний чинник колективної та індивідуальної ідентичності. Робота О. Гомілко, за нашим переконанням, є на сьогодні найбільш ґрунтовним, цілісним та оригінальним дослідженням в українській гуманітаристиці, присвяченим соціокультурним вимірам тілесності та головним філософським і культурологічним концепціям, з нею пов’язаним.

Важливе місце в соматичній аналітиці на пострадянському просторі займає монографія Ірини Биховской, видана у 2000 р. [50]. Розглядаючи різноманітні аспекти існування “людини тілесної” в соціально-культурному просторі, фактори й механізми трансформації біологічного тіла людини в “тіло

соціальне” й “тіло культури”, авторка ґрунтовно та досить докладно аналізує теоретичні підходи до пояснення тілесності, котрі виникали протягом історії становлення західного мислення (особлива увага приділена філософсько-антропологічному мисленню ХХ ст.). Розкриваючи специфіку сучасної “соматичної свідомості”, форми її прояву на рівні побутового й наукового знання, – російська дослідниця визначає головною тенденцією розвитку соматичних уявлень зростання значущості, соціального схвалення і формування орієнтирів на інструментальне ставлення до тілесності та її атрибутів (що пов’язується зі збільшенням залежності “людини тілесної” від соціуму й посиленням соціального контролю над тілом). З іншого боку, як стверджує І. Биховская, значний вплив на вивчення тілесності в кінці ХХ ст. має й тенденція протилежна – розширення орієнтації на самореалізацію та самоконтроль особистості (отже, “автономізація” тілесності, її “індивідуалізація” та відкритість до експериментування) [50, с. 127, 159].

Роблячи доволі детальний огляд концепцій та напрямків, пов’язаних із соматичною проблематикою, дослідниця зазначає, що ця проблематика досі значною мірою залишається “за межами” аналітичної діяльності гуманітаріїв, а зовсім не у фокусі їхньої уваги (попри ту обставину, що питання про співвідношення духу й тіла завжди було однією з фундаментальних підстав гуманітарного пізнання) [50, с. 6, 8]. Мало того, навіть у тих спеціальних галузях соціального знання, котрі за своєю предметною специфікою є “тілесно орієнтованими” (приміром, соціальна теорія медицини та фізичної культури), соціокультурне осмислення тілесності не стало предметом серйозного аналізу. Причина цьому – переважна спрямованість гуманітарних досліджень на “безтілесного” соціального суб’єкта й високий ступінь “анти-тілесності” традиційної культури Заходу [50, с. 15-16].

Намагаючись здійснити класифікацію напрямків і підходів, пов’язаних з вивченням тілесності в структурі світової гуманітаристики, І. Биховская приходить до висновку, що подібна систематизація матиме вигляд певних “матриць”, а не лінійних структур, оскільки одночасно мусить враховувати три фундаментальні вектори: 1. за концептуальними засадами (феноменологія, психоаналіз, структуралізм тощо); 2. за дисциплінарною приналежністю

(соціологічний, філософський, етнокультурний та інші підходи); 3. відповідно до проблемно-тематичної специфіки. Ці вектори не можуть існувати відособлено один від одного, дослідження здійснюються, як правило, на їх “перетинах”, адже тілесність людини “замикає” на собі природне й культурне, несе полісемантичне соціокультурне навантаження внаслідок “вбудованості” в кожен із різновидів людської діяльності [50, с. 32-33].

Не можемо не зацентувати уваги й на іншому принципово важливому висновку вищезгаданої дослідниці, а саме на виокремленні двох основних парадигм соціального аналізу тілесності в західній гуманітаристиці, кожна з яких має власну тривалу історію становлення. Перша з них виразно сконцентрована на природній сутності феномену тілесності (котрий навіть у соціальному середовищі зберігає свою природну натуру); друга парадигма акцентує соціокультурну (сконструйовану) сутність тілесності, “природність” якої буцім-то підпорядкована соціальному, інтегрована в нього шляхом нерозривної взаємодії фізичного й суспільного рівнів буття [50, с. 33].

Інший варіант класифікації базових наукових підходів до соматичної аналітики, що його описує російська вчена, полягає в поділі велетенського масиву текстів про тілесність на два принципово відмінні напрямки: а) потрактування тіла як “феномену, що є проблемою саме по собі” (за А. Франком), тобто, самодостатнього базового об’єкту досліджень (найкращим прикладом цього підходу є феноменологія); б) розгляд тілесності в системі соціальних функцій як феномену соціально ангажованого й детермінованого (соціологічна теорія тіла Б. Тернера й Дж. О’Нейла) [50, с. 35]. Особлива увага в роботі І. Биховскої присвячена концепціям “класиків” філософії та соціології тілесності – М. Мосса, М. Мерло-Понті, І. Гофмана, А. Франка, І. Кона.

Тематику осмислення тілесності в сучасній соціологічній науці продовжує праця А. Орлової, в якій розглядаються соціокультурні аспекти індустрії краси (2005 р.) [299]. Авторка стверджує, що вже від кінця XIX ст. в західній філософії відбувся кардинальний поворот від вивчення людини соціальної до вивчення людини природної (а, отже, тілесної). Практично в цей же час проблематика тіла увійшла на фундаментальному онтологічному рівні й у царину антропології, для якої одним із ключових було питання щодо

співвідношення природи та культури [299, с. 42]. Тривале ігнорування тіла класичною соціологією російська дослідниця кваліфікує як реакцію на засилля біологізаторських тенденцій, поширених під впливом дарвінівського еволюціонізму.

Особливе місце в європейській історії становлення дискурсу тілесності А. Орлова відводить М. Фуко, котрий, за її словами, сформував принципово новий підхід до проблем тіла, сексуальності та істини як результат скрупульозного філософсько-історичного аналізу стратегій “влади-знання” й механізмів “мікрополітичного регулювання тіла” та “макрополітичного нагляду за населенням” [299, с. 46]. Концепції Ж. Бодріяра, А. та М. Крокерів, Т. Адорно, Г. Маркузе дослідниця позиціонує як найбільш помітні й переконливі критичні підходи до фундаментальної для західного мислення проблеми “придушення” природного тіла цивілізацією (підлеглості тіла соціально-політичному контексту). В руслі подібної тенденції аналізуються й теоретичні погляди А. Гелена, М. Мерло-Понті та Ж.-Л. Нансі (основним мотивом творчості останнього А. Орлова називає перетворення тіла на артефакт цивілізації та техніки, паралельно до втрати ним природної цілісності [299, с. 49]).

Зачинателями власне соціологічного аналізу тілесності А. Орлова вважає Р. Херца й М. Мосса – учнів Е. Дюркгейма, котрі наважилися відійти від традицій вчителя й започаткували підхід до тіла індивіда через призму його зв'язку з “соціальним тілом” суспільства. Дещо пізніше їхні ідеї розвинули Б. Тернер, М. Фізерстоун та Дж. О'Нейл [299, с. 55]. Значний інтерес, на нашу думку, представляє авторська інтерпретація соматичних ідей відомих соціологів В. Фріче, П. Бурдьє та І. Гофмана, запропонована у вище вказаному дослідженні.

Російська дослідниця М. Цой, розглядаючи можливості осмислення актуальної філософсько-антропологічної проблеми тілесності людини як у евристичному, так і в функціональному ключах, запропонувала власну класифікацію науково-антропологічних парадигм тілесності, які домінують в сучасному соціогуманітарному дискурсі: “Техногенно-прагматична”, “Духовно-прагматична”, “Комп'ютерно-творча” та “Духовно-самотворча”, – і в

межах яких відбувається інтенсивне становлення нових концептів тілесності [406, с. 17]. Якщо у філософії ХХ ст., вважає вчена, переважало прагнення реабілітувати тіло, на підставі якого сформульовано теоретичні засади “культу тіла” як основи людської ідентичності, – то в сучасній філософській думці ототожнення людиною себе з тілом, практично, вичерпало увесь евристичний потенціал. Гнучкість внутрішньої організації усіх структур тілесності дає імпульс виникненню теорії поліфонічності й багатовимірності як серйозних відхилень від “лінійної еволюції тіл” у форматі “нелінійної еволюції” (наприклад, трансформаційних стрибків) [406, с. 27-30].

Особливістю роботи М. Цой є те, що авторка велику увагу приділяє нерациональним і нетрадиційним різновидам гуманітарного знання, в яких соматична тематика репрезентована доволі відчутно: теософії, езотериці, концепціям М. Реріха, І. Гурджієва, Р. Штайнера, Є. Блаватской та К. Кастанеди, теоріям “торсіонних полів”, “тонко-польових тіл”, “егрегорів” (енергоінформаційних утворень) тощо. При аналізі подібних паранаукових (або квазінаукових) гіпотез дослідниця виходить із переконання в тому, що тілесність має “складну матеріально-енергетично-інформаційну структуру” та перебуває у безперервних динамічних змінах на всіх структурних рівнях [406, с. 31-33].

Уявлення про систему “тонких тіл” (або “польових форм” тілесності), що ними, буцім-то, наділена людина, авторка віднаходить і в постнекласичній філософії, і в архаїчних духовно-культових практиках, і в сучасних “психотехнологічних” напрямках. М. Цой констатує початок нового етапу в осмисленні людської тілесності в науці, пов’язаного зі зміщенням акцентів із зовнішніх аспектів життя “тіла/тілесності” на “внутрішні” (під останніми авторка має на увазі т. зв. “польові форми” тілесності). Причину цього дослідниця вбачає в глобальних трансформаціях світу, колосальних можливостях технічно-інформаційної цивілізації та в перспективах створення “нової людської тілесності” в ситуації наростання швидкоплинних нелінійних змін в усіх сферах буття: “Сучасний етап характеризується концепціями модернізації, трансформації, нелінійності в тому числі й усіх аспектів тілесних напрямків” [406, с. 57, 61]. Потужний вплив масової культури й Інтернету, а

також відкриття фізиками у 2002 р. багатовимірного простору також охарактеризовані в якості додаткових стимулів соматичної аналітики у розрізі соціокультурному [406, с. 68].

В контексті нашої проблематики вагоме місце посідають роботи авторитетної дослідниці історіографії та історії науки з Польщі Еви Доманської, котра на підставі значного масиву найновіших наукових публікацій на Заході осмислює ситуацію “парадигматичної прогалини” та заміну інтерпретаційно-конструктивістської парадигми на “неантропоцентричну”, фахово і вдумливо визначає головні причини, специфіку та наслідки цього складного й суперечливого етапу в історії західної науки та цивілізації [104].

Підсумовуючи, слід сказати, що попри величезний інтерес до проблеми тілесності на Заході, робіт, в яких би комплексно розглядалися історичні аспекти генези й наукового осмислення цього феномену в соціогуманітаристиці кінця ХІХ – початку ХХІ ст., нам виявити не вдалося. Дисертантом зроблено висновок про явну диспропорцію між величезною кількістю публікацій, присвячених соціокультурним аспектам тілесної проблематики, та надзвичайно малою кількістю робіт, де аналізується специфіка (а тим більше етапи) становлення соматичних дискурсів у царині соціогуманітаристики. Проведене дослідження дозволяє констатувати відсутність історичних робіт, в яких би було здійснено комплексне вивчення найбільш змістовних і вагомих напрацювань у сфері вищезначеної тематики. Генеза й еволюція соматичних уявлень в західній соціогуманітаристиці ХХ – початку ХХІ ст. досі не розкрита належним чином. Висновки та узагальнення, зроблені істориками філософії, соціологами, культурологами, спонукають істориків науки до детального міждисциплінарного осмислення цієї важливої епістемологічної проблеми. Подібні міркування, власне, й зумовлюють необхідність подальших зусиль, спрямованих на її вирішення.

1.2. Джерельна база дослідження

Результати фахового історичного дослідження залежать, у першу чергу, від використання достатньої й ретельно відібраної джерельної бази. Обов’язковою

умовою вирішення задекларованих завдань є залучення і вдумливий аналіз широкого кола різноманітних наукових джерел. Реалізація останньої вимоги потребує класифікації джерельної бази дослідження.

До *першої групи* джерел відносяться архівні документи кількох провідних наукових установ України. Ретельне опрацювання архівних документів допомогло точніше визначити коло проблем, котрі потребують більш повного висвітлення, виявити цілу низку невідомих чи маловідомих аспектів та нюансів у історії розвитку соматичної аналітики ХХ ст., зацентрувати увагу на найбільш складних та дискусійних питаннях, не осмислених належним чином в історії науки. В роботі використані архівні фонди наступних наукових установ:

Інститут архівознавства Національної бібліотеки України ім. В.І. Вернадського, зокрема: Ф. 319. Шинкарук Володимир Іларіонович (1928-2001); Ф. 136. Острянин Данило Хомич (1906-1988); Ф. 289. Куценко Володимир Ілліч (1921-1998).

Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В.І. Вернадського, зокрема, Ф. 10. Архів Академії Наук УРСР. Історичний цикл. Історико-географічна комісія.

Інститут археології НАН України (Фонд експедицій).

Інститут історії НАН України ім. М.С. Грушевського (Ф. 1. Документальні матеріали постійного зберігання (1964-1979 рр.). Науково-організаційна та управлінська документація за 1980-1995 роки; Поточний архів).

Президія НАН України (Ф. 251. Поточний архів. Протоколи та резолюції засідань Президії НАН України).

Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології НАН України ім. М.Т. Рильського (Ф. 14. Прилипко Яків Павлович (1925-1978); Ф. 30. Сергіїв Микола Костянтинович (1904-1945); Ф. 48. Спаська Євгенія Юрївна (1892-1980).

До *другої групи* джерел належать монографії та статті провідних вчених-фахівців у галузі соматичної проблематики, дослідженої через призму філософії, соціології, історії, культурної антропології та культурології. Попри те, що значна частина праць зарубіжних дослідників перекладена російською мовою, здебільшого доводилося мати справу з англomовними виданнями.

Аналіз історико-культурологічних особливостей осмислення тілесності у філософії кінця ХІХ – початку ХХІ ст. уможливило опрацювання текстів З. Фрейда, Ф. Ніцше, Е. Гуссерля, М. Мерло-Понті, М. Шелера, А. Гелена, Г. Плеснера, Ж.-П. Сартра, Ж. Батая, В. Подороги, Р. Маслової, В. Розіна, В. Бурлачука, Л. Жарова, В. Круткіна, М. Плющевої, А. Крокера, О. Гомілко, М. Косяка та багатьох інших авторів, чий творчий доробок можна віднести до царини соматичної аналітики. Важливу рубрику джерел цієї групи становлять публікації філософів-постмодерністів, зокрема, Р. Барта, Ж. Дельоза, Ф. Гваттарі, Ж. Бодріяра, Ж. Дерріди, адже саме їхніми зусиллями концепт “тілесність” було утверджено у статусі фундаментальної категорії західного мислення.

На підставі аналітичного розгляду праць М. Блока, Е. Канторовіча, Р. Гізея, Ж. Ле Гоффа з'ясовано обставини залучення соматичної проблематики до історичного наукового дискурсу. Роботи М. Фуко, особливо тритомна “Історія сексуальності”, дали змогу простежити, яким чином їх автору вдалося створити цілком новаторську концепцію потрактування внутрішніх механізмів функціонування європейської цивілізації шляхом детального вивчення уявлень про сексуальність та тіло індивіда.

На особливу увагу заслуговують публікації істориків, котрі досліджували місце та роль сексуальних практик, еротичних уявлень, “медичного” та владно-політичного контролю над тілесними аспектами соціального буття. До цього різновиду джерел віднесено, насамперед, праці Е. Фукса, Р. Мюшамбле, Р. Теннехіл, С. Гілмана, П. Брауна, П. Кампоресі, К. Байнум, Е. Флетчера, Р. Персалла, А. Поттса, Р. Трамбаху, Ж. Моссе, Р. Прінгл, Л. Бірк, Л. Хайт, Р. Фокса, Т. Тарчіло, Л. Йорданової, С. Жеребкіна, П. Бессона.

Для повноцінного наукового осмислення гносеологічного процесу становлення “історії тіла” як комплексного міждисциплінарного напрямку сучасної історіографії нами опрацьовані дослідження А. Соколова, Р. Портера, М. Дженнера, С. Сланічки, Ф. Саразіна, М. Ямпольського. Збагнути головні моделі репрезентації соматичного буття індивіда в руслі постгуманітарної парадигми в соціогуманітаристиці початку ХХІ ст. допомогли тексти Е. Доманської, М. Де Ланди, Б. Латура, К. Хейлз, В. Кутирева, Ф. Фукуями,

С. Жижека, В. Руднева, Р. Дуглас, Р. П'єротті й Д. Вайлдкет, М. Бакке, Д. Ла Капри, А. Пікерінга. Ретельний аналіз праць Н. Еліаса, І. Гофмана, П. Бурдьє, Б. Тернера, А. Франка, Г. Маркузе, Дж. О'Нейла, М. Мосса, М. Хоркхаймера, Т. Адорно та багатьох інших соціологів дозволив розглянути тенденції й етапи генези “соціології тіла” як виключно важливого напрямку соціальної теорії другої половини ХХ ст. Розкриття епістемологічної специфіки концептуалізації тілесності у просторі “соціології сексуальності” стало можливим завдяки публікаціям, що їх авторство належить І. Рейс, Дж. Віксу, С. Сейдману, Е. Гідденсу, Л. Рубін, М. Кіммелу, Р. Планта, І. Кону, К. Падмор. Проблематизація тілесності в контексті дослідження базових сюжетів соціології кінця ХХ – початку ХХІ ст. прослідкована нами через аналіз текстів К. Девіс, А. Балсамо, К. Морган, В. Ебін, А. Сіннот, К. Маргрейв, Ю. Коу, К. Барне, Дж. Уррі, Ф. Кейнкроса, Д. Маккенела, З. Баумана, Дж. Рінга, С. Ахмеда, Л. Ленсека й Г. Бослера тощо.

Головними джерелами для п'ятого розділу дисертації були роботи, пов'язані з виявленням базових культурних сенсів людської тілесності (О. Гомілко, М. Цой, І. Биховская, О. Кравченко, М. Косяк, А. Горяінов, С. Деносов, Б. Шалютін, С. Золотухіна-Аболіна, М. Можейко, О. Івашина, І. Кучма, Л. Мемфорд, М. Маклюен, П. Тіщенко, Г. Кабакова), праці, присвячені осмисленню “тілоцентризму” сучасної масової культури (Ж.-Л. Нансі, В. Глазичев, Ж.-М. К'юбільє, К. Леш, Л. Джакобі, А. Костіна, Д. Міхель, М. Колеснік, М. Фізерстоун, П. Родькін, П. Фальк, Г. Орлова, Ф. Джеймсон, Г. Тульчінській); публікації культурологів щодо проблематики “віртуального” тіла (Н. Постман, М. Степанов, А. Мітрофанов, Т. Керімов, П. Браславскій, Д. Белл, Е. Рейд, М. Хейм, Б. Колко й Л. Накамура, Г. Рейнгольд); дослідження зі сфери культурної антропології, в яких соматична тематика представлена доволі вагомо (М. Дуглас, Р. Каюа, Б. Маліновський, К. Херц, К. Коуніхен, П. Каплан, Р. Жирар, Д. Ранкур-Лафер'єр тощо).

Окрему групу джерел становлять праці представників міждисциплінарних напрямків, в яких тілесній проблематиці відведена значна увага. Насамперед, мова йде про монографії феміністично зорієнтованих дослідниць зі сфери “жіночих студій” – Дж. Батлер, Дж. Вуд, С. Бордо, Л. Ірігарей, Ю. Крістєвої,

Е. Сіксу, Д. Гаревей, Дж. Феттерлі, Е. Шоуолтер, С. Кофман, Дж. Геллоп, Ш. Сулейман. Визначною характеристикою цих робіт є гострополемічна спрямованість проти будь-яких проявів “патріархально-маскулінного шовінізму” в текстах, де мова йде про тіло жінки як “недосконале”, порівняно з чоловічим.

З’ясувати специфіку осмислення соматичних аспектів у “візуальних дослідженнях” нам допоміг аналіз таких джерел, як публікації М. Волтерс, К. Кларк, Л. Нід, Дж. Елкінс, М. Голлі, Ф. Гаскелла, О. Булгакової, С. Корольова, А. Усманової та ін. Вказані автори розглядали людську тілесність в якості соціокультурного конструкту, значною мірою детермінованого базовими моделями візуальної репрезентації в соціумі. В роботах Ф. Капри, М. Мерфі, Д. Чопри, Дж. Лавлока, Р. Талбота представлені різноманітні версії комплексного міждисциплінарного бачення тіла людини через призму “інтегрального підходу” (на засадах синергетики та принципу холізму). Монографії та статті Ф. Варели, У. Матурани, Є. Князевої, С. Курдюмова, Д. Легранда, В. Буданова, Д. Кампера, Дж. Лакоффа й М. Джонсона, С. Пінкера стали важливим джерелом для виявлення головних характеристик концепцій “тілесної природи свідомості”, надзвичайно популярних у кінці ХХ – на початку ХХІ ст.

Проблематизація “постлюдської” тілесності й концепту “постлюдини” у трансгуманізмі розглянута в дисертації шляхом опрацювання робіт чільних представників цього напрямку, а саме Н. Бострома, Р. Курцвейла, Т. Гроссмана, М. Мора, Е. Хатчінса, Ш. Сендовал, Г. Моравека. Завдяки ретельному аналізу публікацій П. Корнінга, А. Олексіна, Н. Поуланзаса, Дж. Раца, В. Єрмолаєвой, Т. Торсона, Л. Колдуелла, А. Соміта, Р. Мастерса нам вдалося з’ясувати, що у просторі сучасної біополітики сформульовано уявлення про тілесність як ключовий компонент політичної системи суспільства.

До *третьої групи* джерел нами віднесені представницькі й авторитетні наукові часописи, в яких вміщені праці відомих учених, а також зафіксовані стадії розвитку наукової думки. Мова йде про наступні періодичні видання: “Theory, Culture and Society”, “Body and Society”, “Social History of Medicine”, “Вопросы философии”, “Логос”, “Общественные науки и современность”,

“Philosophical Quarterly”, “Журнал социологии и социальной антропологии”, “Гендерные исследования”, “Социальная политика и социология”, “Journal of International Women’s Studies”, “Социологическое обозрение”, “Новое литературное обозрение”, “Social Text”, “Critical Inquiry”, “Журнал исследований социальной политики”, “American Journal of Sociology”, “Социс”, “Вестник Самарской гуманитарной академии”, “Хора”, “Социология: теория, методы, маркетинг”, “Теория моды”. Необходимо зауважити, що публікації у вищезазначених виданнях дозволили цілісно відтворити загальну картину генези соматичної аналітики, еволюцію наукових поглядів багатьох учених, зокрема Р. Портера, О. Гомілко, С. Жеребкіна, Д. Міхеля, Б. Латура, К. Байнум, М. Степанова, Г. Орловой.

Матеріали, отримані нами в ході роботи з інтернет-ресурсами, варто виділити в окрему групу джерел, зважаючи на те, що нині дедалі частіше інформація “відривається” від матеріальних носіїв і концептуалізується як “позаматеріальна” сутність нового (“мережевого”) типу суспільства. Цілий ряд праць насьогодні можна віднайти тільки в Інтернеті, окремі автори принципово оприявлюють свої ідеї та концепції лише (або першочергово) в мережі. Прикладом можуть бути наступні роботи: Н.Rheingold. The virtual Community: homesteading on the electronic frontier (<http://www.rheingold.com/vc/book>), E.Reid. Identity and the Cyborg Body(<http://www.rochester.edu/College/FS/Publications/ReidIdentity.html>), Н.А. Бугуева. Телесность человека как социокультурный феномен(<http://www.lib.csu.ru/vch/094/66.pdf>), Г. Орлова. Политическое тело президента(www.countries.ru/Library/politology/body.htm) тощо.

Енциклопедичні видання і словники – ще одна група джерел у нашому проекті, що її неможливо оминати увагою. Сюди увійшли, насамперед, “Енциклопедія постмодернізму”, “Словарь культуры XX века”, “Філософський словник”, “Постмодернизм. Энциклопедия”, “Новая философская энциклопедия: В 4 томах”, “Социология: Энциклопедия”, “История философии: энциклопедия”, “Культурология XX века. Энциклопедия”.

Статті, вміщені в перерахованих виданнях, допомогли чіткіше усвідомити базові засади теоретичних напрацювань інтелектуалів-соціогуманітаріїв щодо

соматичної тематики, побачити широкий діапазон тлумачень важливих філософських концептів, як зокрема, “тіло”, “тілесність”, “мова тіла”, “сексуальність”, “логоцентризм”, “фалоцентризм”, “міждисциплінарність”, “дискурс”, “текст”, “нарратив”, “буття”, “сутність людини” тощо.

Отже, джерела, залучені до реалізації завдань дослідження, різні за походженням, евристичним потенціалом, повнотою висвітлення різних аспектів проблем, дають усі підстави констатувати, що опрацьований емпіричний масив забезпечив надійне підґрунтя для комплексного осмислення заявленої тематики. Опубліковані джерела в поєднанні з неопублікованими архівними документами дають змогу всебічно висвітлити історичну генезу соматичної аналітики в соціогуманітаристиці кінця XIX – початку XXI ст.

1.3. Теоретико-методологічні засади дослідження.

Фундаментальне значення в нашій роботі мають такі методологічні принципи, як принцип об’єктивності, історизму, міждисциплінарності, застосування яких дозволило всебічно розглянути генезу і становлення знань про тілесність людини як явище соціокультурного, а не суто біологічного характеру.

Принцип об’єктивності передбачає рішучу відмову від заангажованих, тенденційних оцінок теорій, концепцій та ідей, аналізованих в дисертаційному дослідженні, безсторонню інтерпретацію всієї сукупності цих інтелектуально-теоретичних напрацювань (навіть коли висновки деяких із них автор категорично не поділяє). Згідно з цим принципом, мають бути враховані всі можливі чинники, що впливали на формування соматичної аналітики, а також те, в який спосіб одні інтелектуальні явища зумовлювали появу та функціонування інших. Всебічне цілісне осмислення історії фундаментальних потрактувань тілесності людини покладене в основу нашої роботи.

Принцип історизму допомагає розкрити суперечливо-діалектичну динаміку процесу розвитку наукових знань, побачити цей процес не як статичне й незмінне явище, але як невпинну трансформацію тем, сюжетів, методологічних підходів. В подібній перспективі історичні взаємозв’язки між різними дослідницькими напрямками та концепціями розглядаються з точки зору їх

генези в минулому, визначальних тенденцій у сьогоденні та перспектив розвитку в майбутньому. Відповідно до принципу історизму, специфіку появи теорій щодо потрактування тілесності людини через призму соціогуманітаристики ми вивчали у зв'язку з конкретно-історичними обставинами їх виникнення, звертаючи особливу увагу на причини зародження цих теорій, діалектичний характер саморозвитку та змін у історичній ретроспективі. Задекларований принцип був ключовим елементом еволюціоністської, позитивістської та конструктивістської методологій, котрі справили значний вплив на розвиток усього комплексу соціогуманітарних досліджень. Останнє міркування змушує нас кваліфікувати вимогу історизму базовою світоглядно-методологічною підставою (умовою можливості) об'єктивного пізнання людини та суспільства.

Принцип міждисциплінарності в нашій роботі використаний таким чином, що до аналітичних процедур активно застосовані напрацювання з галузей історії ідей, філософії, культурології, “нової культурної історії”, концептології (підрозділ лінгвокультурології). Насьогодні цей принцип можна вважати одним з головних у постнекласичній науці, більше того – однією з найпопулярніших парадигм наукового пошуку. При переході від аналізу до синтезу, вищевказаний принцип допомагає “наводити мости” між окремими галузями знання, приходити до комплексного поєднання здобутків кількох дисциплін, при цьому не порушуючи їх самостійності, не зменшуючи їх різноманіття. Міждисциплінарний характер сучасного пізнання зумовлений і тією обставиною, що наука з “дисциплінарної” сфери діяльності перетворюється на “проблемно-тематично орієнтовану”: усвідомлення необхідності надійно обґрунтувати епістемологічні засади “традиційних” дисциплін в обставинах, що змінюються, веде до виявлення цілої мережі зв'язків між ними. Це, в свою чергу, сприяє поєднанню віддалених, на перший погляд, проблемних підходів у широкі концептуально-тематичні структури.

Посилення інтеграції в науці другої половини ХХ ст. пов'язують, як правило, з запровадженням **принципу доповнюваності** (фундаментальний регулятор загальнонаукового пізнання) та **антропного принципу**, кожен з яких виразно оприявлював наявність глибинних і розгалужених зв'язків між різними

розділами науки про людину та світ. Гносеологічне домінування принципу міждисциплінарності в нашій роботі пояснюється й тим, що останнім часом цілком очевидним стає потужний вплив лінгвістичних, літературознавчих та культурологічних підходів на сферу історичних дисциплін, посилюється “обмін” дослідницькими завданнями та способами їх вирішення у царині соціогуманітаристики. Ефективне осмислення феномену людської тілесності, за нашим глибоким переконанням, можливе виключно у міждисциплінарній площині.

Виходячи з базових засад принципу міждисциплінарності, обраного нами одним із головних у роботі, прийнято рішення в якості методу першочергової ваги застосувати *дискурс-аналіз*, оскільки саме в ньому найбільш рельєфно відображається міждисциплінарний характер наукового пошуку. Тексти, наративи, концепції, ідеї через призму цього методу потрактовуються не лише як інтелектуально-когнітивні конструкції, але і як результати соціального “конструювання”, завжди заангажовані у відносини влади-знання (прямим чи опосередкованим чином).

Дискурс-аналіз фокусує увагу на текстах і теоріях як, насамперед, *соціальних і комунікативних практиках* (курсив наш – Я.П.), кожна з яких має власну оригінальну структуру, логіку сенсу, мету та внутрішню цілісність. Наприклад, дискурс-аналіз в інтерпретації поглядів феміністично налаштованих дослідниць концентрувався на оприсутненні й семантичній деконструкції соціокультурних, політичних і псевдонаукових контекстів, в дискурсивному просторі яких відбувалася легітимізація або толерування варіантів і стратегій зведення суті жінки до її “природно-тілесної основи” (напротивагу “духовному” чоловічому началу). Вказаний метод допомагає виявити, яким чином формувалися і трансформувалися базові концепції та підходи до осмислення тілесності індивіда в історії західної науки й цивілізації.

З позицій дискурс-аналізу наукові теорії, концепти й категорії, окрім пізнавальної, реалізують ще й функцію інтеракції, в руслі якої відбувається соціальне конструювання реальності.

Активне застосування дискурс-аналізу в сучасних історичних та історико-культурологічних працях знаменує собою важливу методологічну

переорієнтацію в напрямку постнекласичної моделі пізнання з її відмовою від строго раціоналізованого, інституціоналізованого й чітко структурованого знання (що апріорі неможливо в соціогуманітаристиці початку XXI ст., принципово відкритій до широких крос- та транс дисциплінарних контактів).

Оскільки вищезначений метод був одним з найуживаніших у жіночих, гендерних і постколоніальних студіях, а також у працях інтелектуалів-постмодерністів, – аналіз поглядів на людську тілесність в межах вказаних напрямків ми аж ніяк не могли би повноцінно зреалізувати без активного застосування цього методу. Дискурс-аналіз допоміг виявити головні соматичні інтенції фрейдизму та неофрейдизму, історико-генеалогічних та семіотико-деконструктивістських досліджень, надзвичайно популярних у царині соціогуманітаристики другої половини XX ст.

Врахувавши ту обставину, що прогрес науки часто залежить від креативної діяльності талановитих індивідуальностей, мислителів, здатних по-новому подивитися на усталені категорії та проблеми й запропонувати оригінальні підходи до їх розв'язання, – значне місце в нашій роботі відведене аналітичному розгляду концепцій та ідей окремих дослідників, котрі суттєво інтенсифікували розробку соматичної проблематики в соціогуманітаристиці.

В роботі частково застосовано й *метод контент-аналізу*, що активно поширився в соціальних студіях від часу “методологічного вибуху” 1960-х рр. і полягає в аналітичному переході від багатоманіття текстового матеріалу до виявлення ключових змістовних положень та смислових нюансів. Вказаний метод передбачає проведення формалізованого номотетичного дослідження змісту текстових масивів з метою опри явлення і вивчення соціальних, культурних, ментальних особливостей, у них присутніх. Дослідження різноманітних форм організації тексту як наукового джерела на рівні термінології, ключових концептів, тематичних блоків, виявлення “семантичних груп” у джерелах, нами опрацьованих, допомогло від формалізованого аналізу нарративу перейти до осмислення явищ концептуального характеру, як то трансформація поглядів окремого автора у часовому вимірі, або співставлення позицій кількох вчених відносно певної проблеми, формування категоріального апарату тих чи інших дослідницьких напрямків.

Застосування *порівняльно-історичного методу* дозволило виявити та описати окремі дослідницькі підходи чи теорії, пов'язані з соматичною тематикою, за схожістю або відмінністю їхніх головних положень та висновків щодо соціокультурних сенсів тіла людини. Порівнювалися вказані наукові явища не як абстрактно-позачасові “мислительні конструкції”, але як цілком конкретні та визначені системи поглядів, що існували (і продовжують існувати) в конкретному історичному часі та просторі, були сформовані під впливом певних культурно-історичних та соціальних обставин.

Метод історичної періодизації дав змогу виділити у процесі осмислення соціокультурних вимірів тілесності людини окремі періоди, проаналізувати їх головні характеристики, тенденції, відмінності. *Проблемно-хронологічний метод* допоміг розділити доволі об'ємні тематичні блоки на цілий ряд вузких наукових проблем, кожна з яких розглядалася у хронологічній послідовності. Саме цей метод уможливив систематизацію та класифікацію наукових праць соціокультурного характеру, присвячених соматичній тематиці.

Використання *історико-ретроспективного методу* дозволило відобразити причинно-наслідкові зв'язки й закономірності розвитку наукових ідей, теорій та концепцій з обов'язковим врахуванням ролі та впливу суб'єктивних (особистісних) чинників. Вказані методи тісно взаємопов'язані й утворюють єдину стратегію осмислення етапів становлення соматичної аналітики в гуманітарному знанні.

Також в дисертації були використані елементи *біографічного, структурно-типологічного, логіко-аналітичного, описового методів*. Діалектичний метод дозволив розглянути описані теоретичні напрацювання західних та вітчизняних вчених у процесі їх інтелектуальної еволюції, залежно від обставин найрізноманітнішого характеру. Застосування *індуктивного та дедуктивного методів* уможливило розуміння специфіки співвідношення часткового й загального у соматичних студіях.

Доволі складною методологічною проблемою, вирішення якої було необхідною передумовою для досягнення мети дослідження, виявилось віднайдення максимально придатного наукового тлумачення концепту “тілесність”.

В сучасній соціогуманітаристиці в цілому й філософії зокрема маємо справу з величезною кількістю найрізноманітніших визначень поняття “тілесність”, котре сьогодні становить один з ключових, системоутворюючих концептів філософського, антропологічного, культурологічного, соціологічного та деяких інших наукових дискурсів. Важко не погодитися з тезою О. Гомілко про те, що від часу “повернення людині тіла” у європейській філософії (після подолання картезіанського принципу десоматизації й радикальної дихотомії тіла та духу), тілесність стала “фундаментальним поняттям, без якого мислення не може обійтися при розгляді феноменів людського буття”, адже “виступає ефективним інструментом сучасного “перечитування” попередньої філософської традиції та “декодування” культурного досвіду” [76 , с. 8-9].

Досліджуючи специфіку метафізичної рецепції тілесності в історії західної філософії, О. Гомілко акцентує увагу на тому, що метафізична ідея тілесності представляє “не буквально людське тіло в його органічній даності, а чуттєвість як його основну онтологічну властивість” [76, с. 73]. Саме тому, вважає дослідниця, ще від античних часів тілесність поставала як важливий філософський концепт, котрий визначає чуттєвий модус людського буття як його ключову ознаку (поряд з матеріальністю). Тілесність фіксує присутність людини у світі через сприйняття, просторовість, моторність і темпоральність. “Поza чуттєвістю тілесності не існує. А тому реальність, що презентує чуттєво даний світ, можна означити поняттям тілесності” [76 , с. 74].

В англomовних дослідженнях на означення поняття “тілесність” використовуються терміни *body* (тіло) та *corporeality* (власне, тілесність), залежно від контексту. Як правило, поняття *body* вживають більш універсально, а *corporeality* – аби вказати на чуттєво-матеріальну природу тілесності [76 , с. 76]. Д. Тіємерсма та П. Шилдер, по суті, зводять суть тілесності до “тілесних схем” та “тілесних образів” (під останніми розуміючи “ту картину свого тіла, що її ми самі утворюємо потугами свого ж таки розуму, або той спосіб, у який тіло нам являється”) [730 , с. 11].

Стрімка інтеграція категорії “тілесність” до когнітивного апарату сучасної соціогуманітаристики часто пояснюється впливом семіотики, дискурс-аналізу й культурної антропології, відомої на пострадянських теренах під іменем

культурології. Дедалі частіше лунають твердження про те, що ретельний аналіз будь-якого політичного, суспільного чи економічного феноменів потребує розуміння як загально-цивілізаційного, так і конкретного соціокультурного контекстів, – осмислення яких, у свою чергу, передбачає належну орієнтацію в лінгвістично-понятійному контексті тієї чи іншої епохи, культури або нації.

Попри те, що в гуманітарних колах існує досить усталена й поширена тенденція розглядати категорії -тіло й -тілесність, практично, як синоніми, – переважає погляд на них як на категорії абсолютно нетотожні. В поважному філософському виданні наводяться наступні формулювання: “тіло – термін традиційного естетичного й соціогуманітарного знання, що набуває іманентного категоріального статусу в понятійному комплексі філософії постмодернізму”; “тілесність – поняття некласичної філософії, конституйоване в контексті традиції, яка долає трактування суб’єкта як трансцендентального і вводить у поле філософської проблематики такі феномени, як сексуальність, афект, перверзії, смерть тощо” [264, с. 1026].

За словами вітчизняного дослідника М. Косяка, тілесність означає наділеність тілом, володіння ним і найрізноманітніші способи його “використання”; модуси функціонування тіла, “зв’язаність” тілом, “зафіксованість” в тілі. “Якщо тіло як субстанція, річ, предмет є феноменом людини – “річ-для-нас”, то тілесність як один із рівнів людської сутності є ноуменом людини, “річчю-в-собі” та “для-себе” [186, с. 46]. О. Муха, посилаючись на роботу М. Косяка й визначаючи тіло як відособлений фрагмент реальності, “річ” і “предмет”, тілесність кваліфікує як обширний комплекс характеристик людини, її зовнішніх і внутрішніх, статичних і динамічних, онтологічних і генетичних властивостей, що “охоплює уявлення про біологічне, фізіологічне, нейрофізіологічне, філогенетичне та онтогенетичне” [268, с. 22]. Поняття тілесності, володіючи множиною смислів і значень, “включене в систему цінностей, підпадає під соціальне нормування, санкціонування, засудження і схвалення суспільною свідомістю, включається як один із вагомих елементів у соціальні ідеали” (На протиположності їй, тіло людини – це фізичне явище природного світу, біосистема у загальній планетарній масі). Авторка навіть схильна до наближення категорії -тілесність до понять

“людськість”, “гуманність” та “суб’єктивність” [268 , с. 22]. Тілесна організація людини знаходить своє продовження й доповнення у паратілесних (одяг, косметика, прикраси тощо) та метатілесних (продукти творчості) [268 , с. 45].

Л. Жаров визначає онтологічний аспект тілесності як “субстратність та субстанціональність людського тіла, як наслідок саморозвитку природної основи людського тіла” [117,с. 64]. Фізичне тіло в людини одне, проте тілесність, навпаки, багатоманітна й полісемантична, – міркує М. Колесник, для якого тілесність є одночасно формою і способом культурної діяльності людини в контексті тіла як онтологічного феномену (“Тілесність – це реалізація культури в тілі”, оскільки тіло – це “певне місце у просторі, самостійна цілісна частина простору, отже, воно займає місце в просторі культури”) [179, с.23]. Російський дослідник у своїх міркуваннях відштовхується від доволі цікавої, хоча й не дуже характерної для фахового історика тези Ж. Ле Гоффа: “Місце у просторі – головне місце зустрічі людини біологічної та людини суспільної. Відповідно, простір є об’єктом у вищій мірі цивілізованим, що змінюється залежно від суспільного устрою, культури та епохи; простір має свої орієнтири, ідеологію і шкалу цінностей” [179, с.25].

Тілесність конструюється в процесі якісної еволюції від тіла, підлеглого природним законам, до тіла, здатного бути підпорядкованим “образам культури”. “Культура антропомірна, а людина культуророспівмірна” (в російському оригіналі – “человек культуросообразен”) [179, 24]. Феномен тілесності уможливлює використання концепту, з ним пов’язаного, в розрізі масштабної семантичної варіативності, для маркування таких лексем, як “тіло нації”, “тіло культури”, “колективне тіло”, “колоніальне тіло”, “гендерне тіло” тощо. Подібного стибу лексеми в політично орієнтованому контексті доволі часто набувають характеру ідеологічно заангажованих міфологем масової свідомості, сумнівних з наукової точки зору.

Комплексно вивчаючи еволюцію концептів і парадигм людської тілесності, російська дослідниця М. Цой в роботі 2009 р. визначає її як “сукупність фізико-біологічних і польових структур людини з усіма їх потенціальними й реалізованими якостями та властивостями, котрі локалізуються на фізико-біологічному тілі людського індивіда” [406 , с. 16]. Авторка також зазначає, що

тілесність становить сукупність умоглядних та матеріалізованих якостей, які об'єднують біологічне й духовне, інтелектуальне та емоційне, особистісне й соціальне, природне/вроджене та виховане/привнесене в багаторівневій цілісній системі “Людина” [406, с. 16]. На думку Б. Акчуріна, тілесність представляє собою “золоту середину”, де душа й тіло досягають діалектичного поєднання, не придушують одне одного. Тілесність є суспільним багатством, а ставлення до тіла становить глибинну інтенцію всіх суспільних змін [4, с. 26].

Досить багато дослідників принципово протиставляють поняття -тіло й -тілесність. С. Фролова категорично наполягає, що тілесність не зводиться жодним чином до поняття тіла [388]. Для Ж. Дельоза в тілесності немає нічого спільного з біологічним тілом або “образом тіла”, адже вона, насправді, нічого не репрезентує й жодного образу не може мати апіорі [264]. Тілесність в постмодерністській концепції, за М. Можейко, ізоморфна текстуальності, а буття суб'єкта текстуальне за своєю природою (в Р. Барта це отримало назву “конфігурації тіла, що пише”). В контексті потрактування тілесного бажання як особливого різновиду тексту (традиція постфрейдизму Ж. Лакана) тілесність постає як семіотично й текстуально орієнтована сфера розгортання соціальних і дискурсивних кодів: “текстуальне тіло” в Р. Барта, “соціальне тіло” в Ж. Дельоза й Ф. Гваттарі, “феноменологічне тіло” у М. Мерло-Понті, тіло як об'єкт “біовлади” в М. Фуко тощо [264].

Аналізуючи специфіку вивчення людиною власного тіла, А. Гріцанов пише, що опиняючись в фокусі уваги будь-якої природничо-наукової дослідницької стратегії, тіло втрачає власну “тілесність”, не може бути тілесно сприйняте й пережите [83]. Живе тіло можливе лише поза рефлексивним і об'єктивуючим дискурсом (біологічним, анатомічним, лінгвістичним тощо), в той час як тілесність, навпаки, завжди потребує дискурсивного контексту.

В цьому контексті варто звернути увагу на розуміння тіла в постмодернізмі, один з провідних теоретиків якого, Ж. Дельоз (згадуваний вище) писав, що “тіло може бути яким завгодно; це може бути якась тварина, тіло звуків, душі або ідеї; воно може бути лінгвістичним тілом, соціальним тілом, певною колективністю” [92, с. 346]. Ототожнення постмодерністами людського живого тіла з усіма іншими (навіть неживими) тілами у природі Н. Бугуєва вважає

етапом його перетворення на “сому”, “плоть” як певний матеріал для подальшого різнофункціонального використання іншими системами (коли все стає тілом, то конкретне, живе тіло зникає, анулюється і переходить в розряд чергового симулякру) [43].

На думку І. Биховської, тіло як матеріальний об’єкт не тотожне тілесності, котра означає “не істоту людини як таку, а її перетворений стан, який, втім, виникає не як заміна природного, але в якості доповнення до нього, внаслідок культурного буття людини” [50]. Натомість Д. Міхель вважає недоцільним жорстко розділяти ці поняття з огляду на ту обставину, що всяке тіло піддаване безперервному культурному освоєнню та раціоналізації, а філософський аналіз тіла мусить включати в себе аналіз стратегій тілесності, котрі реалізують це освоєння й раціоналізацію. Вчений обстоює тезу про єдність “тіла-тілесності”, що дозволяє розглядати тіло як складову культурного простору, котра відкрита відносно нього і здатна його інкорпорувати [259, с. 10-11]. Тілесність в культурі, за Д. Міхелем, – “те, що завжди виготовляється, та матеріальність, яка ніколи не буває вільна від форми, від формування і переробки, це текстура, в яку влітаються волокна культурних сенсів” [259, с. 8]. Найефективнішими стратегіями осмислення тілесності вчений вважає аналіз соціальних та культурних “політик тіла”. Для В. Розіна тілесність – це “новоутворення, конституйоване поведінкою, те, без чого ця поведінка не могла б відбутися, це реалізація певної культурної і семіотичної схеми (концепту), нарешті – це модус тіла” [330, с. 40]. Розділяючи поняття -тіло й -тілесність вчений аргументує свою позицію тим, що до сфери останньої вводить ще й психічні процеси, потрактовані в культурно-семіотичному та психотехнічному сенсах (“ментальне тіло”, “астральне тіло”, “ефірне тіло”, “тіло мислення” тощо) [330, с. 44].

М. Бахтін строго відмежовував проблематику “тіла як цінності” від “біологічної проблеми організму, психофізіологічної проблеми психологічного і тілесного та від відповідних натурфілософських проблем” [324, с. 44]. У феноменології Е. Гуссерля розрізняються поняття -Leib (живе тіло) та -Körper (річ, фізичне тіло), а термін -Leib-Likeit (“тілесність”) пов’язується з унікальною властивістю людського тіла бути живим джерелом досвіду й

уособлювати суб'єктивність. Е. Гуссерль кваліфікує тілесність як базовий екзистенціал людського буття (поряд з інтерсуб'єктивністю, темпоральністю та інтенційністю), основу онтологічного ґрунту соціальності, – оскільки саме тілесність слід вважати джерелом існування іншої свідомості у нашому особистому досвіді завдяки т. зв. “аппрезентації” (поєднання за аналогією мого тіла з тілом іншого) [53 , с. 188-189].

Доволі цікавим і продуктивним є підхід до вищезначеної проблеми української дослідниці Н. Медведєвої: “Тілесність – це субстрат людської життєдіяльності, що являє собою багатомірне утворення, яке існує в трьох вимірах: біологічне (природне) тіло, внутрішня тілесність, зовнішня тілесність, і конструється на їхньому перетині” [241 , с. 9]. Стверджуючи, що людина є “тілесно-соціальним утворенням”, авторка приходить до висновку у своїй кандидатській дисертації про те, що людське існування зумовлене взаємодією і взаємовпливом його тілесності й соціальності на всіх рівнях. Перший рівень Н. Медведєва визначає як біологічне тіло (“тіло як організм”); другий рівень – внутрішня тілесність – це сукупність тілесних відчуттів індивіда, почуття “Я” (“тіло в тілі”); на третьому рівні (“тіло для інших”), рівні зовнішньої тілесності, тіло постає як символ, за посередництвом якого особа самовиражається, сприймається іншими та інтегрується в соціальні зв'язки [241, с. 9].

Подібного погляду дотримується й інша сучасна вітчизняна дослідниця, Г. Найдьонова: “Тілесність утворюється в контексті генотипу, статевої приналежності та унікальних біопсихічних особливостей індивіда в процесі його адаптації та самореалізації... Тілесність виникає лише у людини, яка є соціальною істотою” [289, с. 95]. Розвиваючи ідею щодо індивідуалізуючої функції тіла для свідомості (“мати тілесність” означає “бути особистістю”), авторка констатує, що на відміну від тварини, котра позбавлена усвідомлення свого -я, “людина усвідомлює себе носієм тілесності. Саме тому вона виходить за межі власного тілесного існування і стає чимось більшим, ніж просто тіло – особистістю” [289 , с. 95].

Для Ж.-П. Сартра тілесність – це “свідомість, яка існує власним тілом” [53 , с. 189]. На думку Г. Валенси, М. Фуко, хоча й говорив про “тіло” у своїх головних працях, але, по суті, концептуалізував тілесність, розуміючи її як

особистісний сенс тіла, джерело пізнання та досвіду, суб'єктивний світ тілесних переживань, осередок спротиву владі. Піддавана постійним репресіям у мовно-культурному просторі, тілесність, за Фуко, втрачає сенс і дезінтегрує особистість як “носія підвладного тіла” у “владному середовищі соціального” [53, с. 190]. Локалізуючи тіло (тілесність – Я.П.) на перетині трьох онтологій – влади, пізнання та суб'єктивації – французький вчений ретельний аналіз різновидів руйнації тіла владою у просторі соціальних інститутів зробив одним з головних напрямків своїх історико-філософських критичних студій [53, с. 190].

Вказуючи на необхідність експлікації понять соціальність та тілесність у адекватних категоріях сучасного філософського дискурсу, Г. Валенса доходить висновку, що тілесність – поняття ширше, ніж категорія -тіло – підкреслює особистість і унікальність людського буття на тлі природного існування, уможливлуючи, таким чином, втілення й реалізацію духовних аспектів особистості в соціокультурному середовищі [53, с. 191].

До понятійного апарату української та російської гуманітаристики термін “тілесність” запроваджений працями А. Лосева, котрий зауважував, що тіло людини, окрім загальних біологічних законів життя, піддаване найрізноманітнішим впливам закономірностей буття соціального, які, не скасовуючи дію природних законів, суттєво модифікують їх прояви. Ця теза лягла в основу переважної більшості концепцій тілесності, які на сьогодні розроблені у вітчизняній та російській гуманітарній думці [43]. Розвиваючи думки відомого знавця античної естетики (варто додати, що А. Лосев поділяв думку О. Шпенглера про те, що основною світоглядною інтуїцією в античності було людське тіло [258, с. 14]), Л. Круткін стверджував: тілесність людини постає як її інтегральна характеристика, котра не редукується ані до “біологічних” (“матеріальних”), ані до “соціальних” (“духовних”) аспектів, – вона охоплює як фізичні, так і метафізичні параметри людського існування. Суспільство генетично й соціотехнічно “входить” у плоть індивіда – тіло, котре пройшло соціалізацію, перестає бути суто фізичним, трансформується в “соціальну тілесність” [199, с. 148].

В якості сенсоутворюючого чинника культури кваліфікує тілесність І. Замощінській в роботі 2007 р. [125] і вважає це поняття синонімом терміну буття в соціально-онтологічному аспекті. Під подібним оглядом тілесність постає “способом зв’язку людини та світу, на підставі якого здійснюється організація і оформлення простору всякої культури, уможливлуються продуктивні різновиди діяльності (праця, пізнання, творчість), процеси комунікації, взаємодії між людьми, а також осмислення людської життєдіяльності” [125, с. 10]. На противагу всім вищезначеним характеристикам тілесності, тіло постає індивідуальним способом людського буття, що утворює відносно замкнену й автономну сферу його присутності [125, с. 10].

Осмислюючи категорію тілесності в контексті медіафілософії, російський антрополог М. Степанов висуває переконання в тому, що тілесність, як і людина в цілому, завжди більше суми своїх якостей і властивостей, вона безмірна й анонімна, понятійно неохоплювана, принципово непіддавана рефлексії [356, с. 129]. Окремі тіла інкорпоровані в тілесність – якщо тіло є результатом історико-культурно-семіотичних процесів, то тілесність і є самою процесуальністю. Тілесність включає в себе як саме тіло, так і весь комплекс згаданих процесів, що уможливлують реалізацію певного тіла.

Тілесність кваліфікується дослідником як “інтермедіальна основа медіальності”, як місце у просторі й часі, де формується точка зору на світ і складаються стосунки конкретної людини та світу. Оскільки не існує світу окремо від способів його осягнення (медіа й тілесності), то саме через концепт тілесності індивід, за М. Степановим, отримує доступ до розуміння медій. Різноманіття медій можливе завдяки гетерогенній тілесності, котра приймає режими медій [356, с. 130].

А. Горяїнов та Н. Некрасова осмислюють концепт -тілесність через призму уявлень про духовно-тілесну єдність: категорично заперечує доцільність протиставлення духу й тіла на тій підставі, що всі тілесні дії залежать від екзистенційних структур, а всі духовні аспекти ґрунтовані на тілесності. Акцентуючи увагу на тому, що людська тілесність є соціальною цінністю, органічно пов’язаною з людяністю, а свідомість інтегрована до “тілесного

простору”, – вчені констатують: сенс тілесності полягає в тому, що вона є “своєрідною поверхнею, на якій суспільство намагається записати свої моральні шифри.., є єдністю тіла та духу, причому такою діалектичною єдністю, в якій одне не придушється іншим” [292].

Саратовський історик філософії Р. Маслов пропонує на підставі міждисциплінарної систематизації різних парадигм тілесності, сформованих протягом історії цивілізації, власну авторську дефініцію: “Тілесність людини є певним типом цілісності, котрий характеризується полярними поєднаннями (або дзеркальністю): буття-в-собі й буття-для-себе, Я та Інший, праве та ліве, реальне й віртуальне” [237, с. 12]. Особлива увага при цьому акцентується на тому, що тілесність – це аксіологічний феномен, сутнісно пов’язаний з цінностями любові, краси, істини та свободи. В єдності тілесного та духовного виступає втіленням триєдності істини, добра і краси [237, с. 10].

Теоретичні напрацювання сучасної соціогуманітаристики дозволяють, за словами Б. Акчуріна, визначити тілесність індивіда як провідний компонент соціальної реальності, певний тип цілісності, котрий характеризується рухливими й символічними межами. Тілесність також позиціонується і в якості досить аморфного органічного потенціалу, що вимагає “соціокультурного доопрацювання, впорядкування та довготривалого адміністрування в кожній конкретній історичній епосі та культурному просторі за допомогою різноманітних інструментів знання, влади, техніки та ін.” [4, с. 2]. “Чистої” тілесності, за Б. Акчуріним, не існує взагалі, людина здобуває її не у світі загалом, але саме в соціокультурному світі, в якому тілесні атрибути й метафори займають домінуюче значення. Не вміючи уявити нематеріальні, духовні явища абстрактно, людина завжди накладає на них тілесні образи, – й тілесність, таким чином, стає специфічною “поверхнею” для “запису” найбільш значущих культурних кодів та шифрів, котра не має фіксованих кордонів [4, с. 2].

Міркуючи про “фантомність” людської тілесності, Г. Сайкіна акцентує увагу на здатності тіла “вислизати” від будь-яких спроб його строго визначити й зафіксувати в чіткій системі сенсів і координат вченими-гуманітаріями, – саме цей факт дослідниця ототожнює з категорією тілесності. Констатуючи в якості

однієї з провідних рис історії ту обставину, що в її розгортанні тілесне й духовне постійно “проникають одне в одного”, – Г. Сайкіна описує “алгоритм” формування тілесності наступним чином: “Тіло поступово стає не просто об’єктом, але свого роду “суб’єктом”. Воно – необхідний елемент в релігії, на нього починають нанизувати етичне. Капіталізм взагалі зміщує духовні прояви людини та її суб’єктності на неорганічне тіло – на гроші, капітал” [342, с.343].

В сучасній соціогуманітаристиці все більшої ваги набуває ідея щодо того, що ані тіло, ані душа не володіють певною мірою статусом автономності, первинності чи суверенності, – тіло одухотворене, а душа тілесна. При такому підході категорія тілесності включає до своєї сфери і тіло, і душу як взаємопов’язані начала цілісної і єдиної людської істоти [292]. В цьому контексті варто навести тезу В. Подороги: “Суб’єктивність, або те, що ми іноді називаємо суверенністю людської особистості, з’являється з множини слідів, залишених на людських тілах” [315, с. 24]. В російській релігійній філософії початку ХХ ст. концепт “душетілесність” розроблявся й обґрунтовувався в роботах Н. Бердяєва, С. Франка, В. Розанова, В. Соловйова та С. Булгакова. А фахівець у галузі психології В. Зінченко стверджує на підставі власних проведених досліджень, що в рухах “живого тіла... душі не менше, аніж, власне, тіла” [130, с. 59]. Цілком погоджуємося з думкою О. Гомілко про те, що широка методологічна вживаність “універсального теоретичного концепту” - тілесність у сучасній гуманітарній думці робить можливим формування її нових концептуальних засад, сприяє повноцінному осмисленню людського буття з урахуванням його чуттєвого виміру [76, с. 393]. Залучення вказаного концепту до парадигми сучасного мислення дозволяє узгодити різні типи раціональності на підставі нових критеріїв та ресоматизаційної стратегії, здійснити декодування багатьох культурних сенсів, визначити специфіку функціонування основних соціокультурних практик [76, с. 395-397].

Підсумовуючи вищезначені дефініції, точки зору, концепції та ідеї, вважаємо за можливе стверджувати, що попри надзвичайно високий інтерес до тілесності в сучасній соціогуманітаристиці, досі не сформоване цілісне й комплексне розуміння тілесності як соціокультурного феномену, – розуміння, яке би повноцінно відображало фізичну, духовну, соціальну, етичну, естетичну,

інформаційну, знаково-семіотичну та інші складові тілесного буття людини. Аналізуючи історичну генезу осмислення тілесності в соціогуманітарних дисциплінах ХХ – початку ХХІ ст., наважимося запропонувати власне визначення концепту “тілесність”, жодним чином не претендуючи на його остаточність чи особливий статус серед інших запропонованих у нашій роботі дефініцій.

Під тілесністю ми розуміємо комплекс сутнісних підстав індивідуального та соціального буття людини, утворений взаємозумовлюючим і взаємодетермінуючим поєднанням унікальних фізичних (фізіологічних), ментально-емоційних та мислительних компонентів у цілісній структурі суб'єктивної психосоматичної єдності особистості. Тілесність формується на перехресті феноменів буття, концептуалізованих у соціогуманітаристиці в категоріях -тіло, душа та дух.

РОЗДІЛ 2.

ІСТОРИЧНІ ОСОБЛИВОСТІ ОСМИСЛЕННЯ ТІЛЕСНОСТІ У ФІЛОСОФСЬКИХ СТУДІЯХ КІНЦЯ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХІ СТ.

2.1. “Відкриття” тілесності в інтелектуальному просторі Заходу: “панфізіологізм” Фрідріха Ніцше та “пансексуалізм” Зігмунда Фрейда.

Проблематика тілесності у філософській думці ХХ ст. посідає виключно важливе місце. Величезний інтерес до цього феномену дослідники асоціюють як з “педалюванням” диспозитивів тілесності й сексуальності масовою культурою (правонаступницею традицій низової культури вцілому), так і з “антропологічним бумом”, пов’язаним зі зростанням вагомості індивідуального суб’єктивного начала в соціальному житті, що надає особливу роль процесам самоконтролю й самоорганізації на фоні наступу принципу індивідуалізації на усталені інституціональні структури [185, с. 263]. За подібних обставин повноцінна реалізація людської індивідуальності безпосередньо узалежнюється від утвердження непроминущої цінності й важливості тілесності, адже намагання виділитися в соціумі неминуче призводить до акцентування власної унікальності, не в останню чергу на рівні соматичному.

“Відкриття тіла” у філософській думці кінця ХІХ – початку ХХ ст. можна пояснити реакцією критично налаштованих інтелектуалів на стрімке поширення таких тенденцій розвитку західної цивілізації, як активізація втручання держави у приватне життя громадян, бюрократизація усіх сфер життя, сцієнтизм (безоглядна віра у всемогутність наукового пізнання, коли наука мислиться в якості нової “релігії спасіння”) та технократизм (тенденція до вирішення усіх суспільних проблем суто технічними й технологічно-операційними засобами). За подібних обставин тіло сприймалося як символ життєвої стихії, первинної природної матерії, котра репресивно підлягала насильницькій техніцистській переробці. Тіло мислилося як “замовчувана територія”, відносно якої (і проти якої) здійснювалася масштабна експансія з боку всієї західної культури й цивілізації [259, с. 13].

Розгляд питання про соціокультурні сенси людської тілесності вдалося зреалізувати лише в некласичному типі раціональності, що було пов'язано з методологічним розчаруванням у можливостях людського розуму, в раціонально обґрунтованій ідеї соціального прогресу, а також зі спробами віднайти альтернативні підстави соціокультурного розвитку [376, с. 15]. В умовах появи некласичного типу раціональності, представленого матеріалістичним підходом у кінці XIX ст., тілесність позиціонувалась як продукт соціально-економічного процесу під впливом виробничих чинників та домінуючих суспільно-політичних практик на Заході. В подібній перспективі вона осмислювалася не як комплекс фізіологічних особливостей, а як опредметнена (уречевлена) сукупність соціальних відносин і цінностей, культивованих суспільними традиціями.

Зокрема, вже К. Маркс в “Капіталі” обстоював тезу про те, що тілесність є важливим чинником виробництва, оскільки останнє вимагає від людини певних характеристик її тілесної організації, детермінує людську поведінку, залишає незреалізованим цілий ряд потенційних варіантів як індивідуального, так і соціального розвитку. За К. Марксом, капіталістичне суспільство не лише використовує зручні для нього варіанти людської тілесності, але й свідомо їх конструює, запрограмовуючи найбільш ефективний і продуктивний для нього образ тілесності [376, с. 16-17]. Ці ідеї згодом були ґрунтовно розроблені й поглиблені в роботах представників “Франкфуртської школи” та у працях Мішеля Фуко кінця 1960-х – першої половини 1970-х рр.

Попри те, що окремі автори ведуть мову про концептуалізацію тілесності вже в роботах С. К'єркегора, та Л. Феєрбаха (відомий і часто цитований афоризм останнього – “людина є тим, що вона їсть”), для того, аби тілесність здобула роль і статус важливого філософського концепту, необхідна була кардинальна відмова від “новоєвропейського принципу десоматизації” (термін О. Гомілко), визнання метафізичного змісту людського тіла – отже, радикальне переосмислення фундаментальних підстав західного філософування [76 , с. 69]. Подібну “інтелектуальну революцію” в історії європейського мислення здійснив німецький філософ (філолог за фахом) **Фрідріх Ніцше** (1844-1900), який категорично відкинув класичну тенденцію редукції суб'єкта до його

свідомості, розпочавши масштабний проект “переоцінки всіх цінностей” та творення “нової етики” і “нової моралі”, в яких тілесності відводилося украй важливе значення. Навіть сьогодні, як зазначає Б. Тернер, для аналізу “нашої апокаліптичної епохи соціальні філософи все частіше звертаються до Ніцше” [364, с. 158].

За словами П. Рікера, Ф. Ніцше разом з К. Марксом та З. Фрейдом, був великим “майстром підозри”, розробляючи складні герменевтичні та гносеологічні підходи до критики західної раціональності. Ф. Ніцше одним із перших піддав нищівній критиці ідеали Просвітництва як утопічного проекту, постійно робив спроби виявити і зруйнувати межі раціонального розуму, логіки та свідомості (порушивши при цьому складні етичні й епістемологічні питання, що їх донині не з’ясовано у філософії) [328, с. 292-293].

Н. Вальденфельс називав Ф. Ніцше “важливим провісником і предтечею феноменології тіла”, оскільки він доводив: справжня людина не може мовчки реагувати на занепад тілесності, адже в тілі вже наявне й безпосередньо дане буття. Таким чином, тіло здобуває “онтологічне виправдання” перед свідомістю, рівноцінне з нею право на осмислення й обговорення [312, с. 44-45]. А. Горяінов кваліфікує ніцшеанську концепцію суб’єкта як динамічну й діалектичну модель тілесності. Здоровий організм, за Ніцше, – не той, що не хворіє, а той, що здатний долати страждання й виходити з нього ще сильнішим. Ідеальна тілесність для мислителя виступає в ролі всюдисутнього посередника між біологічними, психофізіологічними та культурно-історичними процесами [80, с. 40-41].

Ф. Ніцше належать слова: “Тілесні функції принципово і в мільйони разів важливіші за всі красиві стани та вершини свідомості: останні являють собою тільки лишню прикрасу, оскільки не є засобом для тілесних функцій” [265]. В роботі “Весела наука” знаходимо думку про пристрасть до пізнання природи в людині як всього-лише засіб, за допомогою якого тіло прагне досягнути досконалості (вся еволюція духу під цим оглядом постає як проблема тіла) [53, с. 188]. Німецький мислитель здійснив “коперникіанський переворот” в онтологічному осмисленні людської тілесності, вперше в європейській філософії піднявши питання про відновлення втраченої гармонійності

людського існування за рахунок посилення уваги до його тілесного виміру [376, с. 3].

Перекоаний у тому, що “-Я тільки плоть і ніщо інше, а душа – тільки слово для означення чогось у плоті”, декларуючи, що “плоть – це великий розум, множинність з однією суттю, війна і мир, отара і пастир”, – Ф. Ніцше стверджував, що лише тіло здатне “чути буття” як його невід’ємна “жива плоть”, а отже, мислення виявляється похідним від плоті [77, с. 72]. Справжнім гімном тілесній всеосаяжності можна назвати наступні слова філософа, котрий називав себе не людиною, а “динамітом”: “Я промовляє про тіло й прагне тіла... і що більше навчається, то більше слів знаходить для тіла й світу” [77, с. 72]; “Ми, філософи, не вільні прокреслювати межу між душею та тілом, як це робить народ... Ми не якісь собі мислячі жаби, не апарати з холодно встановленими нутрощами, які об’єктивують і реєструють, – ми мусимо невпинно народжувати наші думки з нашого болю й по-материнськи надавати їм усього, що є в нас: кров, серце, вогонь...” [293, с. 495].

Вищеозначені ідеї, за нашим переконанням, мали прямий і безпосередній вплив на М. Мерло-Понті, який писав: “Я не перед своїм тілом, Я не в своєму тілі, швидше Я і є моїм тілом” [170, с. 32]. Теорія “енактивованого пізнання” в когнітивній науці, розроблена Ф. Варелою, згідно з якою пізнавальна активність суб’єкта у світі створює й саме оточуюче середовище, на нашу думку, завдячує своїм витокам ідеям Ф. Ніцше про невід’ємність тіла від світу й тілесність як онтологічний виразник індивіда. Життя у плоті – єдине, що має безумовну цінність, і саме ним породжується все, що взагалі має хоч якусь вартість. Відкидаючи принцип примату духовних благ як облудний, Ніцше обстоював думку про тіло як підставу всього: життя є передусім справою тілесною, дух – надбудовою над ним (що відсутнє в організмі, у “тваринних інстинктах, не досягається жодним вихованням”) [363, с. 201].

Відштовхуючись від подібних міркувань про значимість тілесного начала в бутті та мисленні, автор “Веселої науки” зумів творчо синтезувати духовні й чуттєві пошуки романтизму з радикальним просвітницьким скептицизмом і запропонувати висновок, який згодом став фундаментальною світоглядною й онтологічною засадою постмодернізму: “фактів не існує – є одні лише

інтерпретації” (людське пізнання абсолютно суб’єктивізоване, адже відсутні будь-які достатньо авторитетні й незалежні критерії, які б дозволили встановити пріоритетність однієї системи знання перед іншою) [362 , с. 314]. Істини – тільки “мобільні армії метафор”, які завжди тимчасові й залежні від “словника”, що ним користується та чи інша епоха в розвитку думки. З огляду на подібні висновки, Ф. Ніцше доволі часто кваліфікують як “головного пророка” постмодерністської парадигми, котрий ще й започаткував виникнення дискурсу нігілізму в культурі Заходу [362, с. 335], теоретика модерності та пророка модернізму [303, с. 13]. Т. Робертс навіть стверджує, що постмодернізм як філософський феномен постав із появою праці Ж. Дельоза “Ніцше і філософія” (1963 р.), де автор акцентував увагу на інтелектуальному викликові, що його Ніцше кинув гегелівському визначенню релігійного й секулярного [328 , с. 292]. Без “критичного ресурсу” творів Ніцше концепція деконструкції Ж. Дерріди й генеалогічний аналіз “влади-знання” й сексуальності М. Фуко був би неможливим.

У філософії Ф. Ніцше тілесність виявляється принципово важливою для розуміння дилем модерності категорією, адже прагнення мислителя повернути тіло до сфери естетичної проблематики несло потужну критику пристосуванства, безсилля й зашореності німецького суспільства. Обґрунтовуючи тезу про те, що в основі естетики й художньої культури еллінського суспільства лежали чуттєво-еротичні реакції тіла, а головні інститути цього суспільства – спортивні змагання й суперництво ораторів за політичний вплив – прямо пов’язувалися з тілесною силою, – Ф. Ніцше причинами виродження “німецького духу” називав втрату сексуальності та культу фізичної сили, витіснених релігією й мораллю [364 , с. 147]. Порятунком цивілізації, на думку німецького філософа, безпосередньо залежить від здатності відродити “ствердне ставлення до життя тіла”, сформувати новий ідеал людини й “нового тіла”. Б. Тернер вбачає в подібного штибу ідеях вплив соціального дарвінізму, хоча й визнає, що Ніцше гостро критикував дарвінізм за його “псевдонауковий оптимізм” [364 , с. 148]. Ще в середині 1980-х рр. С. Леш [609] та А. Мегіл [638] довели цілком переконливо зв’язок між ніцшеанською концепцією придушення тілесних пристрастей і фрейдівською

теорією про сексуальну природу неврозів, а також розвиток і поглиблення ідей Ф. Ніцше в роботах М. Хайдеггера, М. Фуко та Ж. Дерріди. (Цікава деталь: досить часто відродження інтересу до творчої спадщини автора “Веселої науки” прямо пов’язують зі зростанням популярності ідей М. Фуко [364 , с. 152]).

Критичний пафос представників Франкфуртської школи Т. Адорно й М. Хоркхаймера відносно репресивно-антигуманної природи християнства і капіталізму (котрі оголосили працю благом, а тіло джерелом гріха і зла) також, на нашу думку, є свідомим продовженням “лінії Ніцше” (який гнівно затавровував “церковників, міщан, державних чиновників”, що “зневажають тіло” [364, с. 148]). Під цим оглядом погляди Ф. Ніцше можуть бути потрактовані як реакція відторгнення на систему гегелівської філософії “суб’єктивного ідеалізму”, проти якої також активно виступали А. Шопенгауер, С. К’єркегор і Ж. Батай, в чиїх роботах тілесності також відводилося вагоме місце.

Погляди німецького мислителя, що в них відобразилися натуралізм (“панфізіологізм”), сцієнтизм, еволюціонізм та граничний релятивізм, сформувалися під впливом концепцій Г. Спенсера, А. Шопенгауера, М. Штірнера. Окремо слід сказати про вплив еволюціоністських ідей британського природодослідника Ч. Дарвіна (1809-1882), котрий доводив: виживання організму є результатом складної взаємодії між генетичною структурою, репродуктивною поведінкою та оточуючим середовищем. Радикальні ідеї самого Ф. Ніцше значною мірою вплинули на весь соціогуманітарний дискурс Заходу, утвердивши переконання в тому, що істини не віднаходяться, а завжди конструюються по-новому залежно від епохи; усяка форма розуміння є тільки різновидом витлумачення, котре ніколи не може претендувати на остаточність і вичерпність. Теоретичний доробок німецького мислителя активно використовувався у процесі формування найрізноманітніших філософських і мистецьких напрямків та шкіл ХХ ст., від екзистенціалізму до постструктуралізму, від концепції “автопоезису” життя Ф. Варели й У. Матурани до найновіших теоретичних побудов синергетичної

парадигми. Всі перераховані наукові напрямки велику увагу і значення приділяли тілесній проблематиці та її зв'язку зі свідомістю й буттям.

Вже класичним стало твердження, що пріоритет у відкритті тілесності (й сексуальності як її ключового компоненту) належить *Зігмунду Фрейд* (1856-1939). Після публікації в 1900 р. “Тлумачення сновидінь” ідеї австрійського мислителя заклали підстави для радикального перевороту в культурі та науці, котрий кардинально змінив не тільки базові дискурси в соціогуманітаристиці, але й способи інтерпретації соціально-економічних та суспільно-політичних структур. Від скромного статусу методики терапії невротичних захворювань психоаналіз стрімко еволюціонував до рівня впливового й політизованого філософського вчення, популяризації якого сприяли дев'ять психоаналітичних конгресів, що відбулися в період 1908-1925 рр. Вже за життя З. Фрейда сприймали як “справжнього сина епохи Шопенгауера та Ніцше”, як “революціонера, що знищив класичну психологію” [216, с. 55]. У своїй “Автобіографії” вчений визнавав вплив на його теорію робіт вищевказаних мислителів та Г. Фехнера, зокрема книги останнього “Елементи психофізики” (1860 р.). Дослідники вказують також на зв'язок фрейдизму (у плані аналізу “позасвідомого”) з концепціями Ж. Шарко, Г. Лебона й Ф. Гербарта, В. Флісса. Однією з головних характеристик З. Фрейда був унікально пластичний інтелект, здатність інтуїтивно вловлювати кращі ідеї свого часу, що виникали в науковому й мистецькому середовищах, та трансформувати їх у строго раціоналістичному ключі. Вчений не вірив у Бога, любов, духовні цінності й людську солідарність і стверджував, що “інтелект – дух наукового дослідження, розум – із плином часу встановить диктатуру в людському психічному житті”. Вірячи в могутність науково-технічного прогресу й необхідність революційного перетворення світу, Фрейд біологічно обґрунтовував доцільність патріархальних традицій своєї епохи й остаточно “заземлив” людину у “біології” [128, с. 18, 26].

Ідеї засновника психоаналізу про індивіда як *homo naturalis* (а не *homo sapiens*), керованого підсвідомістю, в основі якої суто тілесно-інстинктивні потяги, по-суті, знімали з людини почуття обов'язку й особисту відповідальність за свою поведінку й руйнували, таким чином, усталену

“картину світу” західної цивілізації (ґрунтовану на іудео-християнських духовних цінностях).

Маємо всі підстави кваліфікувати З. Фрейда як знакову постать, що наперед визначила та, фактично, детермінувала стан суспільної свідомості у ХХ ст. а також запрограмувала базовий вектор провідного дискурсу сучасності та постсучасності як дискурс сексуальності. Центрувавши свої концепції на психосоматичних феноменах, дослідник трансформував тілесність і сексуальність у сферу, припустиму для обговорення “порядними людьми” й науковцями, сферу, якій було “дозволено” ставати центром інтелектуальної події або дискусії [185 , с. 268]. Як іронізував з цього приводу М. Фуко, “ми, врешті-решт, єдина цивілізація, де отримують платню за те, аби вислуховувати кожного, хто зізнається про свій секс: дехто навіть віддає свої вуха внайми задля цього...” [391, с. 103].

Вважаючи, що саме сексуальна поведінка особистості є “прототипом її загального регулювання й поведінки в житті”, З. Фрейд доводив: сексуальність – ключовий чинник усіх людських реакцій, стимулів та почуттів, а протистояння еросу й танатосу не тільки пояснює вчинки окремих індивідів але й детермінує діяльність соціальних та політичних утворень. Людина на тілесному рівні протягом усього життя підсвідомо зберігає пам’ять про блаженний стан перебування в материнській утробі й робить усе можливе, аби до неї “повернутися” (хоча б тимчасово, у снах), – тому буцім-то людина в реальному світі існує без особливого бажання. Концепція дитячої сексуальності була одним з головних елементів у процесі біологізації людини, здійснюваної З. Фрейдом, – “біологізованому” людству, за словами Л. Левчук, таким чином штучно нав’язувалося уявлення про сексуальність як єдину рушійну силу людської діяльності на індивідуальному й колективному рівнях, осердя людської природи. Учень Фрейда, Альфред Адлер навіть мистецьку геніальність розглядав як компенсацію певних психофізичних травм [216 , с. 60, 62]. На думку засновника психоаналізу, “статеве (генітальне) кохання, даючи людині найвище переживання задоволення, дає їй, власне кажучи, й ідеал щастя, а тому цілком природно... розглядати статеве кохання у якості життєвого центру” [385,с.49]. М. Косяк проводить тут паралель з тезою

Ф. Енгельса про статеве кохання як вісь, навколо якої обертаються всі людські долі та світова культура [186 , с. 84].

Непересічна значущість постаті Фрейда на рівні масової свідомості полягає в тому, що він легітимізував проблематику тілесності (сексу, бажання, задоволення, спокуси), зробив доступними для розуміння такі психосоматичні характеристики індивіда, як схильність до насильства, статеві збочення, агресія, потяг до сексуальної нестриманості (і цим відкривав шлях як до розуміння плюралістичної й децентралізованої суб'єктивності людини, так і до терпимого ставлення до її слабкостей та недоліків). Як зазначає Г. Тульчінській, Фрейд намагався лікувати логоцентричний світ від породжених ним же неврозів за допомогою оприявлення символів, котрі мають тілесно-сексуальну природу і безпосередньо передують слову та мові, детермінуючи їх [373]. Р. Мюшамбле головною заслугою засновника психоаналізу вважає те, що саме він першим у європейській науковій думці остаточно порвав із традицією дуальності тіла й душі, віддавши належне витісненим бажанням. До того ж саме фрейдизм приніс індустріальній буржуазії світський, адаптований до вимог нагромадження капіталу варіант економії лібідо в ситуації, коли християнська мораль вже не могла ефективно впорядкувати конфліктне класове суспільне середовище [270, с. 26, 32].

“Батько психоаналізу” став кимось на кшталт “міфічного героя” в сучасній культурі (за Дж. Ді Ченсо), предтечею постмодернізму з його неослабною увагою до проблематики тілесності й сексуальності [102 , с. 464]. Теоретичний спадок З. Фрейда виявився надзвичайно продуктивним для вирішення багатьох проблем сучасної цивілізації, поза його впливом і контекстом неможливо уявити розвиток філософської антропології, феноменології, екзистенціалізму, герменевтики, структуралізму, неопозитивізму, постструктуралізму. Фрейд був упевнений, що започаткував “світову наукову школу”, метою якої є інтелектуальне завоювання світу й порятунок людства, – за словами Е. Фромма, засновник психоаналізу “висловлювався як політичний вождь”, орієнтований на завоювання світу, а його мова – “мова творця імперій” [128 , с. 20].

Очевидно, в ХХ ст. не знайдеться жодного серйозного філософа, соціолога або психолога, котрий би хоч якоюсь мірою не зазнав впливу концепцій і концептів цього видатного “біолога духу” (фраза С. Жижека). Теорії Ж. Лакана, Ж. Дельоза, Ж. Дерріди, М. Фуко, В. Райха, Ж. Батая, Ж. Бодріяра, А. Франка, Г. Плеснера, Е. Фромма, К. Хорні, Т. Рейка були б неможливими без відчутного впливу фрейдизму, який руйнував традиційні межі між дисциплінами, постійно чинив спротив претензіям на завершеність та певність (до яких тяжіють “академічні” філософи), заохочував інтелектуалів концептуально аналізувати проблеми з різних перспектив і точок зору.

В цьому контексті цікаво зазначити думку української дослідниці С. Павличко, висловлену наприкінці 1990-х рр.: “Спровокована психоаналізом революція не закінчилася. А в нашій культурі вона по суті ще й не починалася. Сподіваюся, ми стоїмо на її порозі” [128, с. 13]. Н. Зборовська в роботі 2003 р. висловлює впевненість, що психоаналітична інтерпретація може стати доволі ефективною сучасною конструктивною установкою в літературознавстві, а інтеграція різних версій психоаналізу у царину гуманітарних наук загалом – актуальним науковим проектом на шляху становлення посттоталітарної української культури [128 , с. 14].

Підсумовуючи все вищезазначене, наважимося стверджувати, що саме завдяки австрійському психоаналітику тілесність у сучасній соціогуманітаристиці потрактовується в якості фундаментального феномену людського буття, а дискурс сексуальності став провідним і тотально домінуючим у масовій культурі. Фрейдизм започаткував один з головних підходів у сучасній філософії тілесності, що постулює первинність тіла стосовно душі (тіло – фундамент психічної діяльності особистості). Зворотним боком цього підходу стає редукція найрізноманітніших проявів свідомої духовної діяльності людини до всього-лише варіантів сублимації біологічних інстинктів.

Вже майже традиційним вважається твердження про те, що інтерес до тілесної проблематики був зумовлений значною мірою ідеями представників “філософії культури” (В. Дільтеєм, Г. Зіммелем та О. Шпенглером) та “філософії життя” (А. Шопенгауером, А. Бергсоном). Проте вплив цих

напрямок, на нашу думку, дещо переоцінюється сучасними дослідниками, оскільки соматична тематика не була ані концептуалізована, ані виразно акцентована у працях вищевказаних авторів (теза про те, що тіло в текстах В. Дільтея “постійно присутнє як необхідна передумова життя” [76, с. 189], не виглядає для нас достатньо переконливою й аргументованою). З іншого боку, цілковито погоджуємося з думкою про те, що залучення до інтелектуального простору Заходу категорій “життєвий порив”, “потік життя”, “чистий час” як “психічна тканина життя” (А. Бергсон) ставило під сумнів непохитну стабільність традиційних раціональних філософських настанов і “метафізичних артикуляцій” [76, с. 190]. Бунт проти фундаментальних диспозицій класичного новоєвропейського раціоналізму опосередкованим чином сприяв активізації дослідницького інтересу до тілесності як “репресованої” та “упосліджуваної” цією традицією екзистенційної сутності.

2.2. Концептуалізація тілесності у феноменологічній філософії.

Основоположник феноменології *Едмунд Гуссерль* (1859-1938), котрий володів енциклопедичними знаннями в галузі філософії, математики, фізики й астрономії (в молодості вивчав ці дисципліни в Лейпцігському, Берлінському та Віденському університетах у 1876-1882 рр.), величезну роль у своїй філософській системі надавав людській тілесності. Авторитетна дослідниця “метафізики тілесності” обстоює думку про те, що саме у феноменології Е. Гуссерля здійснено введення тілесності до складу сутнісних визначень людини та обґрунтовано її значення як невід’ємного виміру буття (і як “метафізичної альтернативи” картезіанській десоматизованій філософії самосвідомого суб’єкта) [77, с. 88]. Поняття тілесності в інтерпретації Е. Гуссерля набуло статусу одного з базових концептів феноменології, адже саме тіло позиціонується в якості єдиної реальності, котра індивіду належить безпосередньо і тотожна з ним. Автор “Картезіанських роздумів” (1931 р.) визнає тілесність первинною й засадничою “тожсамістю” людини (“Моє живе тіло... – це у повному сенсі “я сам”) [77, с. 90-91]. За задумом Е. Гуссерля, феноменологія повинна стати глобальною філософською методологією, здатною уможливити амбітний проект переведення кращих теоретичних

здобутків усіх наук у реєстр філософії, котра мала би трансформуватися у строгу фундаментальну наукову дисципліну (в межах якої онтологічні та гносеологічні засади слід кардинально переосмислити). Виходячи з подібних міркувань, французький філософ закликав повернутися до самих речей як найочевиднішого, критично ставлячись до традиційних картезіанських уявлень про природу знання й пріоритет логіки [312, с. 32].

Концентруючи першопочатково дослідницьку увагу на вивченні свідомості, того, як саме об'єкти представляються мисленню в якості сутностей, поступово Е. Гуссерль все більше почав звертати увагу на “феноменологію тіла” (дедалі очевиднішою для нього ставала міра залежності свідомості від “конкретної тілесної конституції”). Намагаючись осмислити, як речі “являються нам” (нашому “самодостатньому розуму”, за Р. Декартом), філософ приходив до висновку, що матеріальні об'єкти не є фантомами, котрі “плавають між матеріальним світом і духовним”, але завжди орієнтовані на наше “живе тіло”, яке “рухається й відчуває” [163]. З цього приводу авторитетний американський дослідник Д. Велтон зазначає: “Тіло у феноменології, таким чином, відноситься прямо до змісту того, що відчуває. Й матеріал, присутній у речах, розглядається як процес співвідношення” [453, с.8].

Одним із базових положень гуссерлівської концепції стає переконання в тому, що індивідуальна тілесна орієнтація прямо пов'язана з процесом сприйняття (через тіло свідомість організовує світ навколо себе). “Тілесна свідомість” є нашим первинним і основоположним знанням про існування, котре через інтенціональність передається нашій системі сприйняття. Свідомість під цим оглядом розуміється як динамічний процес “по-значення” певних предметів і явищ – і тіло постає системою взаємозв'язків або формою, в межах якої реалізується це здобування значень. Усі відчуття виникають як наслідок серії взаємодії між тілом і дійсністю навколо нього, що робить індивідуальні значення незалежними від усього об'єму інформації, доступної індивіду [163]. Діяльність тіла, що пізнає й “активно конститує плоть об'єктів, що сприймаються”, детермінована внутрішнім станом тілесності. Е. Гуссерль позначає терміном “кінестетичні почуття” пізнавальну активність людської тілесності [77, с. 92]. Кінестетичні почуття формують значну частину

властивостей – тих, котрі виникають в результаті фізичного досвіду. Тіло для Е. Гуссерля є не просто об’єктом фізичного світу, а вираженням та “органом” духу – альтернативної стратегії аналізу тілесності, ефективною з гуманітарних позицій, він не бачив. В “Картезіанських роздумах” [89] філософ вводить поняття “моє живе тіло”, котре в структурі тілесності доповнене “тілом як організмом”: “Тоді серед тіл, що оточені цією природою, у моїй власній сфері, я знаходжу моє живе тіло, що є виокремленим у своїй унікальності, як те єдине серед них, яке є не просто тілом, але саме моє живе тіло, єдиний об’єкт у межах абстрагованої мною світової кулі., єдиний об’єкт, у якому я безпосередньо переважаю і владарюю, як, зокрема, і в кожному з його органів” [89, с. 194]. Подібне уявлення цілковито узгоджувалося з головним принципом феноменології – принципом раціоналістичної очевидності.

З точки зору феноменології, положення власного тіла дає людині в кожний момент існування “глобальне”, практичне і повне знання про стосунки між нею та світом речей. Система можливих рухів (т. зв. “рухових паттернів”) транслюється від тілесності у навколишнє середовище, тому тіло постає виявленням людини у просторі, видимою формою її намірів (що допомагає впорядкувати і світ речей, і індивідуальну його рецепцію) [163].

Ідеї Е. Гуссерля творчо розвивав його чеський послідовник Ян Паточка (1907-1977), котрий познайомився з “Батьком феноменології” під час навчання у Фрайбурзькому університеті в 1931 р. Я. Паточка намагався поєднати базові засади феноменології з ідеями М. Хайдеггера, з яким теж був знайомий особисто. Розуміючи філософію як екзистенційну стратегію осмислення і вдосконалення людини та світу, чеський вчений-гуманітарій у своїх роботах надавав тілесності статусу сутнісного виміру буття й фундаментальної теоретичної проблеми філософування [77, с. 93]. Теоретична спадщина Я. Паточки була активно використана для подальшої розробки соматичної проблематики багатьма європейськими інтелектуалами, зокрема П. Рікером та Ж. Деррідою.

В загальних рисах базові засади феноменологічної концепції тілесності можна викласти в наступних положеннях:

- всі перцептивні орієнтації людини виникають з нерозривного взаємовідношення між її тілом та навколишнім світом;
- тіло – єдина безсумнівна реальність, якою володіє індивід і яка виявляється засадничою підставою його світогляду та самоідентифікації;
- тіло невідривно інтегроване у діяльність свідомості через “кінестетичні почуття” як внутрішні стани й рухи тіла, спрямовані до пізнання світу;
- тілесність є основою, яка доцентрово об’єднує в собі й те, що людина привносить до власного досвіду з “об’єктивної реальності”, і те, що здобуває зі сфери реальності “суб’єктивної”, виходячи з матеріальної природи особистого досвіду;
- зовнішній простір людина осягає й осмислює через власні тілесні стани;
- саме “моє тіло” уможлиблює комунікацію з “іншим”, пізнання його і, врешті, пізнання себе завдяки “іншому”.

Якщо представники “філософії життя” і психоаналізу обстоювали онтологічний статус і гносеологічну значущість тілесності з ірраціоналістичних і релятивістських позицій, то Е. Гуссерль послідовно дотримувався магістральної лінії їх раціонального обґрунтування (як переконаний опонент скептицизму, агностицизму, нігілізму й релятивізму). Як демонструє подальша генеза дискурсу тілесності на Заході, гуссерліанський підхід не набув популярності в цьому дискурсі.

Проте й серед сучасних авторів знаходимо палких прихильників базових ідей феноменології. Так, наприклад Д. Лонг розвиває тезу Е. Гуссерля про те, що тільки екзистенційна практика “живого тіла” через призму інтерсуб’єктивної комунікації уможлиблює пізнання особистістю себе та “іншого” (як і впевненість у достовірності мислення та свідомості) [623]. Л. Бейкер для подолання рудиментів декартівського дуалізму пропонує власний (“конституціональний”) підхід, ґрунтований на уявленні про те, що людина “конститується”, насамперед, своїм тілом. Структура людської особистості неодмінно базується на усвідомленні та “переживанні” власної тілесності (хоча при цьому, як зазначає автор, людську особистість не ідентична тілу, яке її “конститує”) [436, с. 6]. Можна з цілковитою впевненістю стверджувати, що філософською основою антропологічних,

соціологічних, культурологічних, історичних та психологічних досліджень на Заході виступає феноменологія, в межах якої є всі підстави вести мову про “феноменологію тілесності” як її окремий різновид чи напрямок, найвідомішими представниками якої вважаються М. Мерло-Понті, Ж.-Л. Нансі та В. Подорога. У феноменології було започатковано на серйозному академічному рівні пошук концептуальних засад осягнення сутності людини в її духо-тілесній цілісності. Паралельний пошук здійснювали і представники філософської антропології.

2.3. Осмислення соматичної проблематики в роботах чільних представників філософської антропології та екзистенціалізму.

Сьогодні, коли потреба в розробці нових міждисциплінарних парадигм в осмисленні проблем людини стає дедалі очевиднішою в контексті антропологічного повороту кінця ХХ – початку ХХІ ст., людина мислиться центральною проблемою філософії, а сама філософія перетворюється, по-суті, на *філософську антропологію* (за Р. Масловим) [237,с.5]. Перевагами філософсько-антропологічного підходу є те, що він дозволяє гносеологічно розширити й теоретико-методологічно уточнити категорію тілесності, надає великі евристичні можливості для глибокого осмислення основних інтенцій внутрішньої та зовнішньої природи людського буття, для комплексної інтегративної інтерпретації тілесності в аспектах суб’єктивності й об’єктивності (адже однією з засадничих підстав цього підходу виступає визнання обопільної важливості біологічних і психологічних чинників людської індивідуальності).

Існує доволі поширена тенденція поділяти філософську антропологію на кілька напрямків: “біологічна антропологія” (А. Гелен, Г. Плеснер, Л. Портман, В. Бейтендйк), “культурна антропологія” (Е. Ротхакер, В. Зомбарт, А. Ландман), “релігійна антропологія” (Р. Нібур, В. Панненберг, К. Барт, Ф. Гогартен, Х.-Е. Хенгстенберг). Всіх їх об’єднує пошук та обґрунтування головних відмінностей людини від решти живих істот, а також намагання довести абсолютну неефективність протиставлення “духу” й “матерії” [340, с.17]. В той час, як прихильники екзистенціалізму й феноменології зверхньо

ставилися до ідеї залучення напрацювань природничих наук, медицини, психології, соціології й етнології, засновники філософської антропології вважали їх необхідними для комплексної філософської відповіді на питання про сутність людини. Відповідно до цієї гносеологічної установки вони активно працювали в транс- та міждисциплінарному полі, сприяли інтенсивному міжгалузевому діалогу (полілогу): зокрема, М. Шелер започаткував т. зв. “соціологію знання”, В. Зомбарт був відомим соціологом та економістом, Л. Портман здобув визнання як авторитетний біолог-еволюціоніст, А. Гелен та Г. Плеснер працювали над проблемами етнографії, соціології та соціальної психології.

В нашому дослідженні дефініцію “філософська антропологія” ми використовуємо на означення напрямку німецької філософії 1920-1960-х рр., що постав до життя майже одночасно з екзистенціалізмом під впливом ідей Ф. Ніцше, А. Бергсона, В. Дільтея та Е. Гуссерля. Засновники філософської антропології, згідно зі своїми науковими переконаннями, займали активну суспільно-політичну позицію, стали дієвими учасниками т. зв. “консервативної революції” в соціокультурному просторі Заходу (Г. Плеснер у 1960-х рр. виступав навіть одним із чільних ідеологів “технократичного неоконсерватизму”). Вже на початку 1970-х рр. філософська антропологія втратила свій евристичний потенціал і припинила існування в якості самостійного напрямку.

У працях М. Шелера, А. Гелена й Г. Плеснера виразно простежується тенденція до заперечення ключового гносеологічного принципу класичної новоєвропейської філософії, принципу десоматизації людини, та епістемологічна еволюція в напрямку “повернення людині тіла” – визнання важливості психосоматичних чинників для створення нового філософського образу людини [76 , с. 194]. Не вдаючись до редукції людської сутності до соматичних якостей і характеристик, представники філософської антропології рішуче запроваджують феномен тілесності до кола базових концептів філософування й ключових екзистенційно-онтологічних аспектів людського існування. Саме в межах цієї дисципліни, на думку О. Гомілко, вперше обґрунтовується новий філософський концепт – тілесність – і створюється

світоглядне й теоретико-методологічне підґрунтя для осмислення тіла в якості позитивного метафізичного начала (а не лише “вітальної” альтернативи розуму, як у Ф. Ніцше) [76, с. 196-197]. З огляду на цю обставину, головним завданням філософської антропології було надання “онтологічної ваги вітальним, психічним і соматичним чинникам людського існування”, оскільки людина як цілісний феномен у єдності всіх вимірів свого буття постає як “антропологічна ситуація” (“сукупність можливостей свого існування”) [76, с. 303-305].

Витоки філософської антропології як окремого напрямку пов’язують з публікацією в 1928 р. робіт М. Шелера “Положення людини в космосі” та Г. Плеснера “Ступені органічного й людина”, центральною проблемою в яких виявилось питання специфічної відмінності у способі існування людини та тварин. **Макс Шелер** (1874-1928) вбачав цю відмінність у здатності людини подолати тиск біологічних потреб і дистанціюватися відносно оточуючого середовища завдяки “духу”, котрий гальмує та сублимує інстинктивні потяги. Тілесність при цьому мислиться як вихідний пункт для встановлення людського “положення в космосі”. Найперше, що відрізняє людину від тварини – це її здатність “опредметнити” себе, співвіднести розташування свого тіла з іншими предметами й речами навколишнього світу [312, с. 45]. “Тварина не має світового простору. Пес може роками жити в саду й часто перебувати і його куточках, але він ніколи не зможе скласти цілісний образ саду й незалежного від свого тіла розташування його дерев, кущів тощо... Причина в тім, що він нездатний зробити своє тіло та його рухи предметом, включити положення свого тіла як змінний момент у споглядання простору й навчитися ... так рахуватися з випадковістю власного тіла, як це зможе зробити людина, не звертаючись за допомогою до науки” [411, с. 60].

Гельмут Плеснер (1892-1985) вважав ключовою онтологічною рисою людини її “ексцентричність” – постійний вихід за межі безпосереднього існування, при якому становище людини визначається не якимось одним (вищим) рівнем, а всією її організацією, включно з нижчими, вегетативно-біологічними рівнями. Мислитель повністю приймає тезу Е. Гуссерля щодо розрізнення в структурі людської тілесності тіла та плоті (“тіло як організм” та “моє живе тіло” відповідно) – взаємодоповнюючі феномени буття й теоретичні

концепти філософування. В найвідомішій роботі Г. Плеснера читаємо: “Ще Гегель помітив, що плоть – не те ж, що й тіло (*Körper*), хоча об’єктивно вони тотожні. Коли я піднімаю руку, або коли дитина вчиться бігати, хоча відповідні м’язи й активізуються завдяки нервовій системі, ми маємо справу лише з тілесними рухами, – але ніяк не з процесами, котрі є властивістю плоті. Останні є чимось іншим, хоча відчуття органів і суглобів, звичайно, відіграють при цьому важливу роль... Але це не дає підстав звести плоть до простого відчуття або усвідомлення власного тіла, створеного з кісток, м’язів, судин, нервів тощо. *Вона є живою реальністю* (курсив наш – Я.П.)” [309 , с. 27].

Ще в той період, коли Г. Плеснер вивчав зоологію в Гейдельберзькому університеті, за його власним зізнанням, йому “відкрилось розуміння певних законів кореляції форми тіла й форми оточуючого світу, які очевидно представляли собою закони організації життя й життєвої сфери, що охоплювали рослинний, тваринний та людський типи життя” [309 , с. 98]. Усвідомивши глибокий конфлікт між філософією та природничими науками, молодий вчений зацікавився “біофілософськими дослідженнями” мюнхенських та геттінгенських феноменологів (зокрема, Х. Конрад-Марціуса), а також працями М. Шелера, головною заслугою котрого вважав відкриття у сфері емоційних проблем і структурних зв’язків особистості зі світом (що їх Г. Плеснер відніс до “тематичного складу *філософської біології та антропології*” (курсив наш – Я.П.) [309, с. 101]). В той же час досліднику видалися принципово хибними ідеї популярної в той час екзистенціалістської філософії М. Хайдеггера, напротивагу яким він висунув власну концепцію (“натурфілософський підхід”), в основі якої лежала теза: “Людина у своєму бутті відрізняється від решти буття тим, що вона й не найближча, і не найдалша собі самій.., завдяки саме цій ексцентричності своєї форми життя вона передвинаходить себе в морі буття й цим відносить себе до одного ряду разом з усіма речами цього світу, не дивлячись на небуттєвий характер власного існування” [309 , с. 106]. Термін “ексцентричність” Г. Плеснер запозичив з книги Й. Кеніга “Поняття інтуїції” (1926 р.).

Виходячи з упевненості в тому, що “теорія наук про дух потребує натурфілософії, тобто розширеного емпіричного розгляду тілесного світу, з

якого й будується потім духовно-людський світ, від котрого він залежить, з котрим він працює, на котрий він здійснює зворотний вплив”, – вчений скрушно констатує, що подібного розгляду “тілесного світу” природознавство не дає [309 , с. 96]. “Тому якщо має бути наука, яка охоплює дослідне сприйняття людиною себе самої, як вона живе й історично фіксує своє життя на пам’ять собі й нащадкам, то така наука не може й не має права обмежуватися людиною як особистістю, як суб’єктом духовної творчості.., але повинна включати розуміння всього кола існування і природи, яка знаходиться на тій же висоті, що й особисте життя, в сутнісній кореляції з ним. Коли ж вона цього не робить і залишається філософією історії або культури, лишаючи природу, сферу *тілесного буття* (курсив наш – Я.П.) природознавству, то з найгіршою непослідовністю вона протирічить власній ідеї та повторює стару помилку”, – в цих словах, власне, і сформульоване наукове теоретико-методологічне кредо Г. Плеснера [309 , с. 99].

Натомість інший видатний представник вище означеного напрямку, *Арнольд Гелен* (1904-1976) вбачав фундаментальною відмінністю людини вже найелементарніші комбінації сприйняття та руху. Джерелом людської діяльності він вважав її тілесну “недостатність” – недосконалість органів людини у порівнянні з високоспеціалізованими органами тварин, втрату інстинктів та “конституційну невизначеність її як передумову пластичності” [340, с.57]. Філософ мету свого пошуку декларував наступним чином: “Ми повинні знайти – і вивести звідти всі конкретні питання – точку відліку, котра постає ще до всякого поділу фізичного та психічного, тобто, “душі” та “тіла”, і навіть ще до будь-якої можливості їх розмежування” [71, с. 159]. Для вирішення подібного масштабного завдання А. Гелен пропонував узяти за основу специфіки “ситуації людини” дію – не рутинні рухи, сході до тваринних, але дію, котра творить не природне, а суто людське “довкілля” – культуру. Дія перетворює все на культурні артефакти, завдяки їй людина перетворює своє життя на свідому діяльність, використовуючи сферу культури так, як тварина використовує природне довкілля. Це стає можливим завдяки “свободі від ситуації” і “розвантаженню”. Під останнім розуміється здатність обертати собі на користь власні фізичні (тілесні) недоліки, адже саме вони

дають імпульс до осмислення й освоєння світу. Одним з головних засобів “розвантаження” в А. Гелена виступає мова як найбільш символічна система, котра уможлиблює людські рухи та дії. З мовою тісно пов’язане поняття “інтенції” – самоспрямованість, “поведінка-себе через символ”, явище тілесної природи, фізіологічний феномен, що залежить від сенсорних особливостей [312, с. 49-50]. Подібно до інтенції, мислення є “уявленням уявлення, або символікою другого порядку, воно залежить від сенсомоторної символіки мови чи рухів руки” [71, с. 189]. Тобто, тісний зв’язок між свідомістю та тілесністю унеможлиблює “чистий розум”. Людина в цій перспективі інтерпретується “одночасністю” душі та тіла, тілесною душею й душевним тілом (істотою, котра поєднує два світи – духовний та матеріальний – і, власне, сама виникає на їх взаємоперетині). Напротивагу “логоцентричній онтології” М. Хайдеггера, представники філософської антропології намагалися концептуально обґрунтувати “антропологічну онтологію”. Саме в подібному розрізі слід розуміти тезу М. Шелера про те, що немає жодних одвічно даних істин або стану речей, – тільки людина встановлює їх, відповідно до власних потреб та вимог історичного часу.

На підставі вище наведених міркувань можемо зробити висновок, що у філософській антропології як напрямку німецької соціогуманітарної думки 1920-1960-х рр. людина постає як духовно-матеріальна єдність, як жива й одухотворена тілесність. Принцип холізму слід вважати ключовим для цієї інтелектуальної традиції, як і пріоритет ціннісного відношення до життя над когнітивним (з урахуванням ціннісних орієнтацій у сфері тілесного буття людини). Попри ці міркування про єдність психофізичного життя, в філософській антропології твердо зберігається принцип “метафізичної стійкості” тілесності, що справило значний вплив на подальшу історичну генезу соматичних уявлень у філософії Заходу. І сьогодні окремі аргументи представників цього напрямку використовуються іноді як аргументи на користь парадигми духо-тілесної цілісності індивіда та неприпустимості її порушення.

У *філософії екзистенціалізму* спостерігаємо дещо відмінну концептуалізацію тілесності. Однією з ключових засад екзистенціалістського

світогляду є теза, вперше сформульована М. Хайдеггером у роботі “Буття та час” (1927 р.): вивченню буття має передувати екзистенціальна аналітика людини [309, с. 4]. Він же зауважував, що “тілесний елемент людини не є чимось тваринним. Розуміння цього є те, чого метафізика до цього часу не торкалася” (цитовано за О. Гомілко [76 , с. 107]). Хоча Хайдеггер і визнавав, що за допомогою тіла в людини формується розвинуте відчуття простору, й те, що тілесність співвідноситься з існуванням, – він, все ж, відводив тілесності допоміжну роль, порівняно з “суб’єктивністю свідомості” [80, с. 41]. Спробу реалізації цього мегазавдання бачимо у творчому доробку найвідомішого представника вище вказаного напрямку *Жана-Поля Сартра* (1905-1980), котрий, по суті, обґрунтував власну “онтологію тілесності”, перебуваючи під значним впливом феноменологічної традиції (настільки значним, що окремі дослідники навіть зараховують самого Сартра до цієї традиції [311,с.12]). Слід зазначити, що окрім “батька феноменології” Е. Гуссерля, на світоглядне становлення молодого філософа мали помітний вплив ідеї А. Шопенгауера, Ф. Ніцше, К. Маркса, С. К’єркегора, А. Бергсона – тобто, тих мислителів, у творчому доробку яких тематика тілесності займала далеко не останнє місце. З іншого боку, соматичні ідеї Ж.-П. Сартра вплинули на становлення тілесної концепції його колеги та друга М. Мерло-Понті, яка справила колосальний вплив на становлення дискурсу тілесності на Заході.

Специфіка буття людини полягає в усвідомленні себе, свідомість є фундаментальною підставою буття – але свідомість існує лише в тілі, котре “відчуває екзистенцію в кожній клітині”. Інтерпретуючи існування через поняття нудоти, Ж.-П. Сартр писав, що відчував її аж до кінчиків пальців [312 , с. 131]. Свідомість пронизує все тіло людини, відбираючи найменшу можливість уявити його сповненим “несвідомими” нахилами чи прагненнями; тіло міцно пов’язане з поглядом, що ним людина дивиться на світ. За словами автора “Буття й ніщо” [345], тіло постає як “точка зору, стосовно якої я не можу більше мати якоїсь іншої точки зору” [345 , с. 155]; “свідомість про тіло – латеральна й ретроспективна: тіло занедбане, “мовчки подолане”, а проте є тим, чим є свідомість; вона навіть не є чимось іншим, як тілом, усе решта – ніщо і мовчання” [345 , с. 467]. Проте з іншого боку, в головній теоретичній

роботі метра французького екзистенціалізму знаходимо й пасажі про те, що тіло є “випадковою формою, котру набуває необхідність моєї випадковості”; “тіло є інструментом, яким я являюсь. Воно є моя фактичність буття “всередині світу”, оскільки я її піднімаю до мого буття-в-світі” [345, с. 329, 376]. Хоча тіло забезпечує індивідуальну включеність людини у світ, вона для Сартра залишається щодо свідомості вторинною структурою (саме тому О. Гомілко називає цього мислителя “останнім представником філософії *cogito*”, котрий завершив і вичерпав цю традицію в інтелектуальному просторі Заходу [76 , с. 223]).

Згідно з Ж.-П. Сартром, онтологічна структура людської тілесності має три модуси, першим з яких є буття як “тіло-для-себе”: саме тіло мислиться як “нульова точка” впорядкування світу, адже від мого тіла “тут” світ простягається в усіх можливих напрямках “там”. Другий модус – “тіло-для-іншого” – набувається нами, коли ми стикаємося з поглядом Іншого (за Сартром, спосіб, яким моє тіло демонструє себе Іншому, і спосіб, у який його тіло явлене мені, аналогічні). Третій модус мислитель називає “тіло-для-мене” – воно відкривається мені через мовні структури й означає онтологічний вимір “моєї” тілесності, пізнаної Іншим як тіло [311 , с. 25].

“Тіло-для-себе” перебуває в дорефлексивній площині людської свідомості. “Тіло-для-іншого” існує тільки в постійних референціях до Іншого, “вислизає” зі сфери досвіду індивіда і “плине” до чужої суб’єктивності, без якої не може існувати. Людина ніколи не в змозі утримувати під контролем цей “надто плинний” досвід переживання цього онтологічного модусу своєї тілесності. За Сартром, людина не здійснює рефлексії щодо власної тілесності доти, доки не зустрінеться з “поглядом Іншого”, під дією якого може відчутти себе “як об’єкт серед об’єктів”. В цьому процесі трансформується саме існування індивіда, адже в нього виникає “досвід сорому” – особливий екзистенційний досвід, що вихоплює людину з виміру “суб’єкт-світ” і розвертає в новий вимір існування: як “об’єкта усередині світу перед Іншим”. У подібному розрізі виходить, що “Інший створює моє тіло”, ставлячи у певне місце простору та часу, здатний пояснити його функції та фізіологічні характеристики [312 , с. 138, 139].

Величезне значення надавав французький мислитель сексуальності, яка, на його думку, була первинною силою, що визначає специфіку інтерсуб'єктивних контактів з Іншим: “моєю первісною спробою пізнати вільну суб'єктивність Іншого через його об'єктивність-для-мене є сексуальне бажання” [345, с. 533]. Ж.-П. Сартр виступав категорично проти зведення сексуального бажання до сфери фізіологічних потягів статі, доводячи разом з тим, що саме сексуальність є підґрунтям будь-якого ставлення до Іншого (чи то бажання, чи то відрази – та ще й незалежно від статі цього Іншого). Автор “Буття й ніщо” досить зверхньо і скептично ставиться до психоаналітичної абсолютизації лібідо. Так, описуючи пронизане сексуальністю ставлення до Іншого, він пояснює: “І це не тому, що існує якесь “лібідо”, яке прокрадається всюди, а просто тому, що описані позиції є фундаментальними проектами, через які тіло-для-себе здійснює своє буття-для-Іншого й намагається трансцендувати цю фактичну ситуацію” [345, с. 564]. Також Ж.-П. Сартр категорично заперечував базову для психоаналізу тезу про несвідому природу сексуального бажання й намагався інтегрувати його до сфери свідомості: “І не слід розуміти тієї перманентності сексуального проекту як його перебування “в нас” в неусвідомленому стані. Проект-для-себе може існувати тільки в усвідомленій формі. Просто він існує як інтегративний до певної структури, в якій він розчиняється... Не слід гадати, ніби ця сексуальність на початку недетермінована, фактично, вона охоплює всі детермінації з миті появи для-себе у світі, де “є” інші. А те недетерміноване, що має бути визначене індивідуальною історією кожного, – це тип відносин з іншим, у яких сексуальна позиція (бажання-кохання, мазохізм-садизм) виявляється у своїй експліцитній чистоті” [345, с. 565].

На нашу думку, концепція людської тілесності, сформульована Ж.-П. Сартром у дуже складній для сприйняття та розуміння манері (сповнений, до того ж, пафосного багатослів'я на межі з банальним пустослів'ям), справила значний вплив на “постмодерністську чуттєвість” – на зміст, стилістику й загальні висновки інтелектуалів-постмодерністів (постструктуралістів), роботам яких ми приділимо окрему увагу в наступному параграфі. Посилена увага до проблематики тіла та сексуальності (а також пов'язаних з нею перверзій, смерті, болю, страждання, відчуженості, свободи), акцентування

уваги на постаті Іншого як необхідній передумові самопізнання, децентрування суб'єкта й усвідомлення штучності будь-яких меж та ієрархій, – подальший розвиток усіх цих аспектів ми віднаходимо в текстах М. Фуко, Ж. Бодрієра, Ж. Дерріди, Ж. Лакана, Ж. Дельоза тощо.

2.4. Абсолютизація тілесності як фрагменту “плоті світу” в концепції Моріса Мерло-Понті.

Один з найвідоміших європейських мислителів ХХ ст. Моріс Мерло-Понті (1908-1961 рр.) розглядав тілесний досвід як первинний для організації та осягнення світу. Філософ був переконаний, що людське тіло не просто присутнє у просторі поряд з іншими об'єктами, але й “приєднує себе до світу” та творить цей світ у певному сенсі, оскільки тілесні потреби й бажання, виражені в експресивних жестах, утворюють значення, сенси й образи – саме в такий спосіб тіло “проекує навколо себе світ культури” [641, с. 171]. Створене з тієї ж плоті, що і світ, тіло людське мислиться “мірою всього” (“універсальним мірилом”), що уможливує його використання для символічного осягнення реальності. Завдяки тілесним властивостям індивід “вторгається” у світ, набуває здатність надавати йому власні значення й таким чином розуміти цей світ [640, с. 302].

Головним своїм завданням постулюючи опис безпосереднього контакту людини зі світом, “первинне відкриття” нею світу, філософ сформулював ідею життєвого досвіду, котрий передує будь-якій думці та існує “до знання про світ”. В пошуках “перед-світу”, первинного відносно уявлення та свідомості, М. Мерло-Понті звернувся до тіла як до “природного -я, і, так би мовити, суб'єкта сприйняття” (“власного тіла”, “феноменального тіла”) [243, с. 265]; як до “провідника буття у світ”, вартового, що стоїть на сторожі слів і діянь людини; “осі світу”, котра є способом оволодіння нами світом [57, с. 54]. За словами автора “Видимого й невидимого” (1964 р.), дух – тільки “інший бік тіла. Він міцно вкорінений у тілі, поставлений у ньому на якір” (“Я не перед своїм тілом, Я не в своєму тілі, швидше Я і є моїм тілом”) [170, с. 32]. Тобто, сприйняття людиною себе і світу абсолютно закорінене в тілесності, адже вихідні умови цього сприйняття детерміновані тілом.

Працюючи з неопублікованими рукописами свого вчителя Е. Гусерля, М. Мерло-Понті зробив спробу вийти за межі філософії свідомості й довести, що інтенціональність є рисою не лише свідомості, але й тіла: тіло реалізує себе в русі до певної мети – завдяки цьому руху тіла свідомість, за своєю первинною суттю, виявляється не “я мислю”, а “я можу” [57 , с. 54]. Тіло належить одразу двом вимірам: порядку речі (“об’єкту”) та порядку тожсамості (“суб’єкту”), – але воно, разом з цим, володіє здатністю “вирватися” зі світу речей, відділитися від нього. Специфічне значення тіла людини виявляється в тому, що воно є “продовженням світу”, складається з тієї ж плоті, що й решта його об’єктів, невідторжимо вплетене у “тканину світу” (“екзистенційний орієнтир всього сущого”). Оскільки тіло, за М. Мерло-Понті, – це “пробіл у плоті світу”, котрий парадоксальним чином не розриває “тканину буття”, а скріплює її, – саме тіло уможлиблює, в остаточному підсумку, цілісність і гармонію світу. Нерозривно пов’язане з цілісністю буття, тіло постає її матеріальним вираженням [57 , с. 55]. “Феноменальне тіло” для мислителя постає не об’єктом, не сумою органів, не уявним тілом, але одухотвореною, інтенціональною плоттю, органічною сукупністю “чуттєво-смислових ядер” буття, котрі невинно і спонтанно поширюють власні дії і виступають “носіями метафізичних сенсів”, “системою можливих життєвих позицій” [190].

Надзвичайно важливим концептом у філософській системі М. Мерло-Понті було поняття “плоті”: “Плоть (світу або моя власна) не є ані випадковістю, ані хаосом, але текстурою, яка повертається до себе й відповідає сама собі” [640, с. 192]. Плоть – це тіло до тіла, буття до буття, вона перманентно присутня у всіх феноменах світу. Мислитель зауважував: в традиційній філософії відсутні поняття для позначення “плоті світу”. Плоть виходить далеко за межі індивідуального тіла, вона є і “тілом світу”, й “маніфестацією Буття” (“причетністю” -я і світу, сутністю, котра долає протиставлення суб’єкта і об’єкта й дозволяє свідомості мислити тіло та світ). “Де нам провести межу поміж тілом та світом, коли світ є плоттю?” – запитує філософ, маючи на увазі, що при дотику відбувається не тільки тактильний контакт “об’єктивного” і “суб’єктивного”, але й “розмивання” кордону між ними, їх взаємопереплетіння та “змішання” [57 , с. 58]. Світ культури виникає тоді, коли утворюється

комунікативна зв'язка “Я – Інший”, тобто, коли між тілом -Я і тілом Іншого (усвідомленим як фрагмент світу) виникають внутрішні стосунки взаємоопосередкування. Тілесне існування людини – завжди осмислене й відкрите світу, напротивагу замкнутості речі в самій собі.

Величезне значення М. Мерло-Понті надавав такому тілесному феномену, як сексуальність (очевидно, під впливом Ж.-П. Сартра), котра набувала форми “афективної інтенційності, вітального кореня буття” [243, с. 203]. “Сексуальність не потойбічна людському життю, але й не фігурує у центрі цього життя через підсвідомі репрезентації. Вона весь час присутня там, як якась атмосфера... Сексуальність випромінюється з тіла, особливо просякненого нею, так само, як запах чи звук” [243, с. 200-201], – міркуючи подібним чином автор “Феноменології сприйняття” виступав категорично проти редукції описуваного явища до суто фізіологічного потягу (лібідо в традиції психоаналізу). Відношення між сексуальністю та існуванням М. Мерло-Понті кваліфікував як обопільне “взаємопроникнення” і “взаєморозпорошення”, в якому перша не є автономним феноменом, але завжди внутрішньо притаманна усякому буттю, котре пізнає або діє: “Навіть у випадку сексуальності, яку все-таки давно відносять до *тілесних функцій* (курсив наш – Я.П.), ми маємо справу не з якимось периферійним автоматизмом, а з інтенціональністю, що відповідає загальному рухові існування й занепадає разом з цим існуванням... Сексуальне життя не є простим наслідком процесів, епіцентром яких є статеві органи, лібідо не є інстинктом..., воно є загальною здатністю, що дає змогу психофізичному суб'єктові пристосуватись до різних середовищ, визнати себе за допомогою різних досвідів, засвоювати структури поведінки. Лібідо є тим, завдяки чому людина має історію. Сексуальна історія якоїсь людини є ключем до її життя тому, що в сексуальність проектується її спосіб буття у світі, тобто ставлення до часу та інших людей” [243, с. 187, 189]. З наведеної цитати добре зрозуміло, що сексуальність для філософа поставала ключовим і фундаментальним чинником людського буття.

Серед істориків філософії сьогодні існує величезна розбіжність у поглядах на те, як саме кваліфікувати інтелектуальні побудови М. Мерло-Понті, які

мислителі та напрямки мали безпосередній вплив на нього і до яких саме течій варто віднести теоретичний доробок одного з найоригінальніших філософів ХХ ст. Зокрема, І. Вдовіна пише про вирішальний вплив екзистенціалізму Ж.-П. Сартра та Г. Марселя (останній мислив тіло як “екзистенційну опору всього сущого” й міру нерозривного зв’язку людини зі світом, “живе джерело сприйняття”) [57 , с. 66]. Ця ж дослідниця називає М. Мерло-Понті “одним із творців сучасної філософської антропології” [57 , с. 54]. Дж. Руссон доводить, що всі ідеї тілесної онтології М. Мерло-Понті вже були присутні у сконденсованому й імпліцитному вигляді в “Феноменології духу” Гегеля [694 , с. 4].

Вже традиційним вважається підхід, згідно з яким філософію М. Мерло-Понті визначають екзистенціально-феноменологічною, враховуючи значні паралелі між нею та ідеями Е. Гуссерля, М. Хайдеггера й Ж.-П. Сартра. Але сьогодні все частіше лунають цілком обґрунтовані заперечення подібного підходу. Так, Я. Бражнікова на підставі скрупульозного історико-філософського дослідження доводить, що М. Мерло-Понті в ключовому для його творчості питанні допредикативного досвіду кардинально переосмислює самі підстави гуссерлевського методу; з іншого боку, ідеї мислителя неможна ототожнити і з екзистенціалізмом на тій підставі, що неспівпадіння його підходу до пояснення людського єства та історії з ідеями Ж.-П. Сартра було принциповим для обох мислителів [39, с. 2]. Д. Лескей доводить, що М. Мерло-Понті творчо переосмислив майже всі поняття гусерлівської феноменології, замінивши їх феноменальний рівень онтологічним і надавши людському досвіду нових інтерпретацій, в яких елементах несвідомого відведено важливу роль, і які йдуть в розріз з тезою Е. Гуссерля про універсальність та автономність свідомості (цитовано за Н. Плющевою [312 , с. 30]).

Саме М. Мерло-Понті першим у соціогуманітаристиці ХХ ст. започаткував тезу про “тілесність свідомості”, яка знімала класичну для новочасної парадигми філософування догму про дуалізм духу та тіла й безумовну пріоритетність першого над другим. Запровадження концепту “тілесність” в якості одного з фундаментальних понять і принципових засад до тезаурусу західного мислення мало дуже важливі й незворотні наслідки: “розчинення”

автономного суб'єкта класичного європейського раціоналізму в актах і афектах чуттєвості, що знаходяться поза контролем з боку розуму та волі; зростання інтересу гуманітаріїв до сексуальності як максимального емоційного й експресивного вияву чуттєвості (поступово сексуальність увійшла до магістрального дискурсу філософії постмодерну як пріоритетна гносеологічна проблема); посилена увага до тілесних афектів зумовила збільшення зацікавлення патологічними аспектами людської психосоматики [136 , с. 85].

Соціально-історична й екзистенційно-онтологічна проблематика робіт М. Мерло-Понті була розвинута у працях його послідовників – П. Рікера, К. Лефора, К. Касторіадіса, Ф. Лаку-Лабарта – і таких відомих мислителів сучасності, як П. Бурдьє, Ж.-Л. Нансі, Ж.-Ф. Ліотар. Його концепція тілесності мала вирішальний вплив на класиків постмодернізму – Ж. Бодріяра, Ж. Дерріду, Ж. Дельоза, Ф. Гваттарі, в теоріях яких тілесність поставала одним з ключових концептів.

2.5. Еротизована тілесність: теоретичний спадок Жоржа Батая

Завжди залишаючись маргіналом відносно академічної філософської традиції (мав лише ступінь бакалавра з філософії, здобуто в 1915 р.), *Жорж Батай* (1879-1962) у період глибокої кризи західноєвропейської метафізики намагався реалізувати доволі амбітний проект т. зв. “гетерології” – нової наукової дисципліни, в лоні якої всі соціально-політичні й культурно-історичні феномени аналізувалися б через призму амбівалентності сакрального без традиційного для європейської філософської традиції прагнення звести опозиції до єдиного принципу, сенсу чи онтологічного начала. Французький мислитель сформував власну теорію “низького матеріалізму” або гетерогенної матерії, завжди надлишкової і спрямованої до саморуйнування, здійснивши інтелектуальний синтез теорії потлача (специфічної форми обміну дарами) М. Мосса, концепції лібідо З. Фрейда (з акцентом на взаємодії Еросу й Танатосу) та теорії доданої вартості К. Маркса [365 , с. 87, 104]. Необхідно зазначити, що ранній період творчості Ж. Батая, час формування його світогляду, припав на 1930-ті роки – добу глибокої загальноєвропейської екзистенційної та гносеологічної кризи, що виявила себе в уявленні про

трагічну ізолюваність, відчуженість, недосконалість та онтологічну неспроможність автономного індивіда в ситуації відчутного регресу соціального буття, глобальної втрати сенсу та розпаду усталених форм колективності. Розчарувавшись у сюрреалізмі А. Бретона, в 1937 р. Ж. Батай разом з Р. Каюа та М. Лейрісом заснували “Коллеж соціології”. В цей період він був активним дописувачем дисидентського лівого часопису “Соціальна критика”, де публікував статті, в яких пов’язував сексуальні відхилення зі стратегіями політичного визволення [153, с. 35].

Все більше розчаровуючись у політиці, в 1946 р. Ж. Батай заснував часопис “Критика”, де свої перші праці надрукували тоді ще невідомі широкому науковому загалу М. Фуко, М. Бланшо, Р. Барт, Ж. Дерріда (слід зазначити, що ці інтелектуали, у чийй творчості тілесна тематика займала доволі серйозне місце, зазнали відчутного впливу ідей старшого колеги). Вплив цих ідей особливо зріс після смерті вченого у 1962 році; за словами Ж.-М. Бесньє, неможливо уявити постмодерні дослідження тілесності, насилля, надмірностей, радикальних виявів “інакшості” (“іншування”) без звернення до творчого доробку Ж. Батая [449, с. 35]. Проблематизація смертності, кінечності людини, уявлення про фізичну смерть не як про негативний абсолют, а як сенсоутворюючу підставу буття індивіда, започатковані Ж. Батаєм та М. Хайдеггером, – одним з головних епістемологічних наслідків мали те, що традиційна філософська категорія свідомого суб’єкта також виявилася гранично проблематизованою і критично переосмисленою інтелектуалами-постмодерністами.

Вважаючи, що саме заборона була першим кроком до конструювання соціального буття людини, котрий вивів її остаточно з тваринного світу, французький мислитель стверджував, опираючись на дослідження К. Леві-Строса та М. Мосса: найпершими табу виявилися заборона на смерть (вбивство й контакт з мертвим тілом) та заборона на інцест (сексуальні зв’язки з кривно спорідненим тілом). Проте з іншого боку, саме заборона провокує і формує бажання, котре виступає ключовою сутнісною характеристикою людини та визначає решту інших характеристик (у цьому пункті Батай не лише погоджувався з А. Кожевим, але йшов далі, доводячи вторинність бажання

відносно заборони на його задоволення). Окремі історики філософії навіть вбачають в тексті “Історії еротизму” натяк на максимум (не висловлену, втім, однозначно), що не людина продукує бажання, а навпаки – тілесне, сексуальне бажання створює людину [365 , с. 31]. Забороняється й сакралізується, в першу чергу, тіло людини – мертве у випадку табу на вбивство й живе, коли мова йде про табу на інцест як первинний різновид обмеження вільної сексуальну поведінку загалом.

На думку Ж. Батая, тілесність людини завжди пов’язана з негативністю, насиллям, перверсивністю, руйнуванням, хаосом і загибеллю. Заборона на оголення пояснюється тим, що воно розкриває в людині негативний модус сакрального, завжди в ній присутній, – живу плоть, котра викликає відразу та тривогу. Забороняючи власне оголене тіло, людина прикрашає, оздоблює, одягає його, долаючи в такий спосіб тваринне в собі, “низьку матерію”. За словами автора “Історії еротизму”, “слизові оболонки статевих органів нагадують гнійні рани, які пов’язують життя тіла з розкладенням трупа” [18 , с. 28]. Соціальне, таким чином, формується відмовою від “тваринного” тіла як непристойного, дикого та низького і виключенням зі сфери дозволеного всього того, що вказує на тіло (кров, виділення, оголеність тощо). За великим рахунком, власне тіло індивіда стає головним об’єктом заборони й заперечення, семантичної та аксіологічної деструкції. Але саме від цього заперечення починається справжня історія, що її Ж. Батай розглядав через призму еротизму, котрий виявляється, в остаточному підсумку, “передчуттям смерті”.

Під впливом З. Фрейда, вчений акцентував увагу на тісному взаємозв’язку в архаїчних культурах жертвопринесення й сексуального акту, убивства й оголеного тіла (яке незахищеного, доступного і провокуючого насилля відносно себе). Як стверджує сучасна дослідниця творчого доробку Ж. Батая, в концепції останнього оголене тіло в якості еротичного об’єкту сприймається первісною свідомістю як сакралізована тварина, здатна викликати тілесні потяги й бажання. В подібній перспективі людське тіло – завжди тваринне, а сексуальний акт асоціюється зі ставленням до тварини – полюванням і вбивством (отже, оголеність – еквівалент убивства) [365 , с. 81].

Межа між людським і тваринним проходить через тіло, котре, власне, і є цією межею, зацикленою на “беззмістовності своєї матеріальної тваринності”. Тіло постає в “Історії еротизму” в якості кінечного буття, смерть якого свідомість пережити не може – звідси теза Батая про смерть як “межову річ”, що її невпинно прагне пізнати думка (справжній об’єкт еротичного бажання в подібній перспективі – смерть в образі іншого тіла, з яким індивід себе несвідомо ідентифікує й готовий ним пожертвувати) [18 , с. 89].

Ж. Батай запровадив до магістрального соціогуманітарного дискурсу концепт еротизму, якнайтісніше пов’язаний з соматичною проблематикою, котра перебувала на маргінесах модерної західної традиції філософування, проте саме після публікації робіт француза органічно увійшла до сфери посиленого інтересу інтелектуалів-постмодерністів. Згідно з Батаєм, еротизм – “це сексуальна активність людини, протипоставлена сексуальній активності тварин” (сексуальність для мислителя завжди “тваринна” – банальне біологічне явище, що має єдину мету – забезпечити репродуктивність видів у природі) [18 , с. 17]. Протиставляючи поняття -erotизм та -сексуальність, французький філософ стверджував, що саме еротизм у першу чергу відрізняє людину від тварини, оскільки являє собою специфіку сексуальної поведінки людини, котра полягає в складному й діалектично-символічному опосередкуванні між бажанням та його об’єктами. За словами О. Тимофєєвої, для Батая історія еротизму – це “прихована”, “альтернативна” історія всього, що відбувалося з людськими тілами, коли утверджувалася самосвідомість духу в ході “явленої” історії [365 , с. 8]. За великим рахунком, історія еротизму розгортається як процес людського самообмеження відносно власних тілесно-сексуальних проявів і бажань, котре стає дедалі відчутнішим. В міру руйнування християнством “гармонійної амбівалентності сакрального світу” еволюція об’єкта релігійного вшанування ішла шляхом радикального виключення зі сфери соціокультурних практик тілесних компонентів, оголошених “гріховними” й “нечистими” [365 , с. 70-71].

В роботах Ж. Батая еротизм одночасно постає і в якості екстравагантного інтелектуального феномену, недоступного раціональному осмисленню, і в якості базового методологічного принципу та центрального концепту, котрий

семантично подолавши маргінальний понятійний статус, суттєво трансформував усталену структуру філософування середини – другої половини ХХ ст. Поряд з іншими раніше забороненими або, принаймні, нетолерованими темами (насилля, жертвопринесення, психічні розлади, хвороби, перверзії, непристойна поведінка, порнографія), що їх активно розробляв і переосмислював французький мислитель, еротизм прямо пов'язувався з тілесністю, яка стала у творчому доробку Ж. Батая однією з ключових епістем, гносеологічних та онтологічних матриць, хоча й залишилася неартикульованою у строгому теоретико-методологічному плані (неструктурованою понятійно).

Важко не погодитися з тезою про те, що автор “Історії еротизму” розвернув філософію в напрямку еротики, її давно забутого від античних часів начала [365, с. 163]. Практикуючи стилістику “розірваного” філософсько-еротичного письма, досягаючи ефекту “жертвопринесення слів”, виявляючи “семіотичне насилля” відносно мови у своїх текстах, французький мислитель намагався зруйнувати те, що згодом буде назване “диктатом логоцентризму”, відійти від уявлення про текст як фетиш, цілісний і самодостатній. В ситуації постульованого А. Кожевим “кінця філософії” Ж. Батай здійснював сміливий і доволі епатажний пошук нової філософської мови, збагаченої новими концептами і здатної трансформувати домінуючий соціокультурний дискурс, в межах якого раціональну філософію витіснила б “філософія еротична”, ґрунтована на внутрішньому досвіді індивіда (в основі якого – переживання болісного ефекту внутрішнього розриву між тілом та смислом, екстатично-тілесні поривання і страх смерті).

Історія тілесності у текстах Ж. Батая постає як історія чуттєвості, різних форм і виявів еротичного досвіду, серед яких шлюб та оргія, спокуса й заборона витлумачуються як найдавніші феномени, пов'язані з сакральною природою й ритуальною необхідністю. Образи хтивої жінки та тварини можна вважати базовими для філософсько-еротичних текстів мислителя, саме вони поєднують в собі найхарактерніші атрибути амбівалентної сфери сакрального – божественно-величне та непристойно-огидне. Жіночі образи демонізуються, позиціонуються, здебільшого, як безумні, безсоромні, істеричні, сп'янілі від бажання, позначені “надлишком плоті”. Материнське тіло символізує водночас

джерело життя, жах загибелі, тваринну сліпу плоть і межу розбещеність, дику стихію, що в ній життя і смерть взаємоперевтілюються. Подвійна природа жіночої тілесності у працях Ж. Батая стає найочевиднішим і найбільш яскравим втіленням сакрального (тваринного й божественного у їх невідторжимої єдності) [365, с. 148-149]. Очевидно, подібні уявлення пов'язані значною мірою з особистим життєвим досвідом мислителя, котрий страждав на психічні розлади, пережив тяжкі хвороби батька і трагічну драму втрати віри (в молоді роки Жорж мав твердий намір присвятити себе Богу), почергове “навернення” до атеїзму, “лівацтва” і містицизму, проходив лікування у психоаналітика Едрієна Бореля, за порадою якого власні сексуальні фантазії сублімував у літературних творах.

Саме в тілесно зорієнтованій еротичній філософії Батая чи не вперше в історії європейської думки виразно задекларовано категоричну відмову від принципу єдиноначальності, згідно з яким всі протиріччя в природі й соціумі мають бути зведені до спільного знаменника, семантично подолані й діалектично “зняті”. Твердження французького мислителя про неможливість зняття протиріччя між матерією та свідомістю започаткувало потужну традицію в сучасному західному соціогуманітарному дискурсі – традицію плюралістичної онтології, ґрунтованої на уявленні про можливість бачити світ у толерантному співіснуванні можливостей, альтернатив та відмінностей, в сингулярній унікальності неповторного різноманіття зв'язків і сенсів. Дуалістична онтологія Ж. Батая дала поштовх ідеї плюралістичної онтології, що лежить в основі праць таких відомих соціальних мислителів другої половини ХХ ст., як А. Бадью, Ж. Дельоз, П. Вірільйо, М. Хардт, А. Негрі, Ж.-Л. Нансі, П. Вірно та ін. [365, с. 87].

Для розуміння історичної генези філософських концептів та ідей, прямо пов'язаних з тілесністю, владою та сексуальністю, дуже важливо відзначити ту обставину, що цілий комплекс оригінальних концепцій Мішеля Фуко та Жана Бодрійяра в зародковому стані вже присутні в роботах Ж. Батая. Це, зокрема, заперечення “натуралізації” бажання (тобто, відмова в його “природному”, первинно-біологічному статусі), теза про те, що бажання, насправді, виробляється і стимулюється владними інститутами, котрі його напозір

забороняють (заборона – найефективніша провокація). Сюди ж варто зарахувати й уявлення про суспільно-історичний процес як еволюцію, ускладнення і все більшу витонченість виявів еротизму (кваліфікований дещо пізніше у М. Фуко як “історія сексуальності”).

Одну з ключових тез Ж. Батая про те, що вододіл між людиною і твариною, сакральним і профанним, проходить через тілесність, знаходимо в дещо зміненому вигляді в Ж. Агамбена: “Цензура (відмежування людського від тваринного – Я.П.) відбувається всередині людини... Цей вихід за межі не є випадком, котрий відбувся незворотно, проте перманентною подією, що знову і знову, в кожній окремій людині піднімає питання про людське і тваринне, природу та історію, життя і смерть” [433, с. 119]. Ідея В. Райха щодо того, що саме бажання має виявляється базовим підґрунтям і опорою фашизму [325] відсилає нас до твердження автора “Історії еротизму” про бажання як ефективний інструмент панування, детермінований і стимульований заборонаю з боку закону.

Попри всі вище зазначені обставини, Ж. Батай завжди залишався на периферії академічної гуманітаристики, так і не сформувавши певної наукової школи чи дослідницького напрямку – хоча, за словами Р. Рорті, належав до тих філософів, які пропонують нову мову для обговорення етичних проблем та ініціюють нові напрямки у філософії та літературі. Сучасники не сприймали автора “Еротизму” всерйоз, проте наступні покоління інтелектуалів досить швидко збагнули, що спадок цього “маргінала” значно важливіший і змістовніший, аніж доробок багатьох “серйозних” академічних філософів [106, с. 279]. Можемо стверджувати, що Ж. Батай започаткував ідейний “каркас” того інтелектуального поля, в якому невдовзі по його смерті здобула незаперечний авторитет ціла плеяда неординарних французьких постмодерністів, в чиїх роботах проблематика тілесності піднята на якісно новий рівень теоретичного осмислення.

Саме у творчості Ж. Батая критика будь-яких форм політичної боротьби як таких, що схиляють індивіда до хибних цілей і завдань, послідовно поєднувалася з проникливим усвідомленням стратегій і дискурсів витлумачення тілесності й сексуальності в якості ідеологічної легітимації

певної владно-політичної моделі домінування в соціумі. Подібні міркування зі сфери концептуалізації й критичного переосмислення соматичних феноменів піднімалися в кінці 1960-х рр. до рівня глобальних філософських висновків про необхідність відмови від будь-яких спроб побудови універсальних і непротирічних світоглядних систем, які, претендуючи на всеохопність та монологічність, обертаються, як правило, монополістично-тоталітарними претензіями на пізнавальну всемогутність та псевдоуніверсалістськими ідеологічними симулякрами.

2.6. Постмодернізм як “філософія нової тілесності”

2.6.1. Загальна характеристика постмодерністського “тілоцентризму”

Сьогодні досить часто висловлюється думка про те, що “предтечею” інформаційного мережевого суспільства був саме постмодернізм як “лінгво-семіотико-структурний поворот”, котрий від середини 1960-х рр. відмовившись від речей, субстратів і онтології, замінив їх мовою, текстом і структурами, по суті “розпочав трансформацію предметної моделі світу в інформаційну” [205 , с. 30]. Текстуалізм, постструктуралізм і деконструкція стимулювали, на думку В. Кутирева, не лише структурно-лінгвістичний, але й значно радикальніший – інформаційно-когнітивний поворот: “лінгвістична революція” переросла в “інформаційну” [205 , с. 31]. Подібна позиція, на наш погляд, виглядає досить переконливою з точки зору історії та філософії розвитку науки і заслуговує на те, аби стати вихідним пунктом аналізу впливу постмодернізму на специфіку сучасної інформаційно-мережевої цивілізації.

Констатуючи “апокаліптичний” характер постсучасності, дискримінованої раціоналізованою логікою “метанаративів”, представники постмодернізму звернули свою увагу до позараціональних і позанаукових форм рецепції та осмислення дійсності, пов’язаних з тілесністю (напротивагу свідомості). Вже класичним стало означення постмодернізму як “філософії нової тілесності”, що долала потрактування суб’єкта в якості трансцендентального і запроваджувала у сферу філософської проблематики соматичні феномени (сексуальність, еротизм, бажання, біль, тортури, перверзії, смерть тощо), котрі сьогодні вже

набули статусу цілком традиційних, проте в 1960-х рр. перебували на маргінесах соціогуманітарної думки.

Розвиваючи ідеї “філософії життя”, феноменології, фрейдизму та екзистенціалізму, інтелектуали-постмодерністи прямо пов’язали мислительну активність з тілесністю, висунувши тезу про інтенціональність свідомості в якості бажання, спрямованого назовні. Поняття “тілесність” вперше було сформульоване в якості фундаментальної категорії саме у філософії постмодернізму. Значний вплив на постмодерністську доктрину справила загальна тілесно-візуальна орієнтація західної культури другої половини ХХ ст., що виражалася в посиленні споживацьких настроїв, культі здорового і привабливого тіла, пильній увазі до сексу й еротики, бурхливому розвитку порноіндустрії. Проте при всіх видимих протиріччях і суперечностях в постмодерні, “тілоцентризм” не пориває остаточно з класичним європейським “логоцентризмом”, а доповнює, розвиваючи його засади, образи й поняття, онтологію й феноменологію на якісно новому, проте спорідненому з “логоцентризмом” ґрунті [374].

В межах т. зв. “постмодерністської чуттєвості” тілесність перебирає на себе традиційні функції ментальності, виявляється гарантом справжності, автентичності суб’єкта у гіпертекстовій, віртуалізованій реальності, сповненій “симулякризованих пусток”. Подібна обставина, на думку А. Гріцанова, є наслідком втрати культурою центрування на Слові, коли тілесність здобула статус “внутрішнього”, а ментальність – “зовнішнього” ракурсів [83]. Для постмодернізму тілесність є способом доведення неелімінованості чуттєвості із свідомості, неможливості чистого акту “думки” (немає “мислення взагалі” – існує тільки певний конкретний тип мислення, за яким стоять певні типи чуттєвості).

Говорячи про суспільно-політичні чинники, слід зазначити, що проблематизація тілесності в постмодерністському дискурсі виявилася етичною реакцією провідних західних інтелектуалів (М. Фуко, Ж. Дельоза, Ж.-Л. Нансі, Ж. Дерріди, Ж. Бодрієра, Р. Барта та ін.) на загальну кризу індустріальної цивілізації глобалізованого капіталізму, кризу т. зв. “держави загального добробуту”, всієї політичної системи, заснованої на активному

втручанні державної бюрократичної “машини” в життя людей, в інтимний простір приватного існування (аж до спроб регулювати чуттєво-емоційну та сексуальну сфери) [259, с. 14]. В контексті переходу до постіндустріального типу суспільних відносин на рубежі 1960-1970-х рр. людська тілесність залучалася до нових динамічних трансформацій і “метаморфоз влади” (термін Е. Тоффлера), сенс яких посьогодні лишається не цілком зрозумілим і непередбачуваним. Інтерес до соматичної проблематики з боку постструктуралістів, власне, й викликаний був намаганням адекватно осмислити вищевказані трансформаційні процеси, дати їм оцінку й відповідь, адекватні вимогам часу.

В період переходу “фаустівської цивілізації” до інформаційного типу суспільства суттєво змінювалося й положення людини в природі та культурі: технічні досягнення почали залучати до сакральної й недоступної раніше сфери “біологічного конструювання”; генетичні маніпуляції стали буденною практикою, як і репродуктивні технології, а біологічна стать втратила характеристики незмінності та стабільності. У феномені “медикалізованого” тіла якнайповніше виявилася залежність тілесності від соціальності, що дозволяло біологічній (sex) і соціальній (gender) статям мігрувати та взаємозамінюватися, стати плинними, незафіксованими, трансверсивними [185, с. 263].

Г. Тульчінській доводив, що в постмодернізмі зроблено рішучий крок в напрямку зміни системотворчого центру сучасної культури – перехід від Слова до Тіла: від інтелекту й духовності до тілесності, від вербальності до візуального образу, від раціональності до “нової архаїки”, – в центрі ментальності й дискурсу постало тіло (плоть) [373, с. 38]. Місце *Слова* зайняло *Тіло*, культура втратила логоцентризм, здобувши, натомість, тілоцентризм (за М. Золотоносовим). Дуже схожу тезу висловлює й Л. Морєва: “Тілесність та ментальність ніби міняються місцями: тіло стає внутрішнім, а ментальність – зовнішнім планом “зчитуваного” змісту. Тілесність у всьому спектрі просторово візуалізованих метафор стає домінантою справжності того, що відбувається, порятунком від “симулякризованих пустот” [373, с. 47].

Тілоцентрична традиція, що сформувала окрему парадигму вже від середини 1970-х рр., була наслідком потужної традиції дуалізму духу та тіла, котра пронизує західне мислення від Платона до Декарта. Існує досить впливова наукова тенденція виводити тілоцентризм постмодерну саме від цього метафізичного дуалізму [373, с. 48]. Важко спростувати думку про те, що посилена увага інтелектуалів постмодернізму до тілесних аспектів буття людини викликана не в останню чергу кризою політичних ідеологій як “великих наративів”, котрі в ім’я високих цілей закликали зневажити прояви індивідуального й не турбуватися ні про життя, ні про смерть (як чужі, так і власні). Доволі переконливою виглядає й дослідницька позиція, згідно з якою постмодерністський тілоцентризм жодним чином не скасовує логоцентризм, а лише доповнює його в якості надбудови, завжди залишаючись тільки черговим проявом останнього (у варіанті, перенасиченому словесною грою) [374].

Увагу постмодернізму до феномену тілесності, особливо до його межових виявів (біль, смерть, тортури, рани, перверзії тощо), можна пояснити й тією обставиною, що він постає як гостра інтелектуально-екзистенційна реакція на перехідну ситуацію в західних суспільствах 1960-1970-х рр. (реформи, протести, студентські виступи, розпад усталених соціальних структур, сексуальна революція, злам культурних і політичних стереотипів). Живе, спонтанне, вітально перенасичене тіло перетворювалося на стратегію та спосіб осмислення реальності на фоні жорсткої критики раціональності як фундаментального мегапринципу західної думки. Ж. Дерріда – одна з емблематичних постатей “проекту постмодерну” – проголосив класичний європейський раціоналізм агресивно-імперіалістичним, маскулінно-шовіністичним, сексуально забарвленим і девіантно-стурбованим, непристойно-порнографічним “фал-логоцентризмом”: пізнати реальність – значить насильно заволодіти нею, оголити (“роздягти”) істину – еротичні алюзії-паралелі цілком очевидні. Логіка вказаного підходу продукує висновок: слово (логос) – “корінь зла” в сучасному світі, порятунком від якого може слугувати лише тіло (плоть), наділене власною, проте ще не освоєною мудрістю і глибиною. Е. Канетті (якого іноді зараховують до “предтеч” постмодерну, поряд з Ф. Ніцше та З. Фрейдом) осмислював природу влади саме

через тілесні метафори й алюзії, часто використовуючи образи руки, яка хапає, пащеки, зубів, проковтування тощо. Влада утверджується через смерть (непокірних), доступ до неї отримує лише той, хто зумів вижити ціною загибелі інших, отже смерть постає в цій концепції ключовим способом здобуття панівного статусу. “Танатологія влади” у “новоархаїчній” концепції Е. Канетті – прямий наслідок абсолютизації сили безпосередньої тілесної дії, яка насправді все вирішує й легітимізує шляхом трансформації смерті у владу.

Поняття тілесності в постмодернізмі радикально переосмислюється у плані межової семіотизації, – таку думку висловлює М. Можейко, посилаючись на тезу Ж. Дельоза стосовно того, що в тілесності “немає нічого спільного з власне тілом або образом тіла. Це тіло без образу, в якому ніщо не репрезентативно” [264]. Тілесність і текстуальність потрактовуються як ізоморфні, вияви тілесності – це “конфігурації тіла, що пише”. Виділяючи кілька різновидів тілесності в “єдиному тілі” людини, Р. Барт особливо наголошував на тому різновиді, описаному наукою : “таке тіло є ніщо інше, аніж текст, яким він постає перед очима граматиків, критиків, коментаторів, філологів” (в той же час тіло як джерело насолоди для мислителя не має жодного стосунку до “нашого фізіологічного тіла”, адже стає результатом зовсім іншого “способу членування” й “типу номінації”) [264]. Саме Р. Барт ввів поняття “еротичного текстуального тіла” й уявлення про текст як “анаграму тіла” , “тіло як текст” (намагаючись за допомогою цих категорій досягти “еротичного ставлення” до досліджуваного тексту, на противагу “безпристрасному” й холодно-відстороненому науковому підходу). За аналогією з тілом описує текст і Ю. Крістева, “біологізуючи” процес означування, віднаходячи його витoki та смисли в людському тілі [134].

Постмодерна парадигма досить часто постулює постать децентрованого суб’єкта, який вже не здатний найти в тілі опору й ґрунт для фіксації своєї “ідентичності” (хоча Ф. Саразін вбачає подібну тенденцію вже у мислителів Просвітництва, зокрема в Д. Дідро). У М. Фуко (“Ницше, генеалогія, історія”) мова йде про “відсутню сутність” тіла, пусте місце, порожнє джерело. Розроблена французьким вченим “генеалогія знання”, близька за цілим рядом головних тез до “генеалогії моралі” Ф. Ніцше, виявляє, що за речами

“прихована “зовсім інша річ”: не якась позачасова таємниця їх сутності, але таїна, котра полягає в тому, що у них (речей – Я.П.) немає жодної сутності, – або що ця сутність поступово, крок за кроком вибудовувалася на чужих для неї підставах” [397, с. 76]. В подібному контексті тіло людини втрачає високий сенс понадісторичної інстанції, яка забезпечує підстави самоідентифікації індивіда як суб’єкта історії. “Ніщо в людині – навіть тіло – не є достатньо постійним, аби можна було зрозуміти інших людей і пізнати себе в них” [397, с. 77], – міркував М. Фуко, очевидно, маючи на увазі, що тілесність не може бути “точкою відліку”, існуючою до дискурсу й поза його детермінуючим домінуванням.

Однією з ключових ідей у філософії постмодернізму була теза щодо вторинності й історичності уявлень про сексуальність. Так, в концепції М. Фуко вона є не природним фактором, а “продуктом” впливу на суспільну свідомість системи дискурсивних і соціальних практик, які поступово формувалися як наслідок розвитку системи нагляду і контролю над індивідом. Оскільки “природна” сексуальність постає під впливом “дисциплінарної влади”, то і “звільнення” людини від деспотизму влади як результат утвердження власної суб’єктивності насправді всього-лиш черговий різновид “духовного рабства” [134]. Запровадивши поняття “політичної економії тіла”, М. Фуко започаткував нині класичну тезу постмодернізму про те, що творення слухняного тіла є результатом не стільки фізичного тиску на нього, скільки візуального: перебування тіла у фокусі зору іншого і під “оптикою влади” прирікає його стати безвольним і слухняним (“видимість – це пастка”) [77, с. 113].

Стосовно співвіднесеності тіла (плоті) й свідомості (духу), постструктуралістська думка прийшла до висновку: їхній синтез можливий лише завдяки символічній системі мови, адже без “методичної системи знаків” тіло людини немислиме (як і існування суб’єкта без мовлення та його перформативних повторень в мовленнєвих актах). Кодування тіла політичними дискурсами, дисциплінарними процедурами, соціальними практиками, культурними стереотипами (“символічними присилуваннями”) стає не способом репрезентації, а процесом “виробництва реальних тіл” як осердя

соціальної активності. Саме в такий спосіб тіло набуває якості соціально-політичного сущого [344, с. 12].

Серед соціокультурних і науково-теоретичних наслідків посиленого інтересу до тілесної проблематики у філософській думці постмодерну слід, на нашу думку, насамперед, вказати наступні:

1. Тотальна перевага візуальних форм художньої культури над вербальними (кіно-відео індустрії над літературою). В “екранній культурі” все обертається навколо привабливого молодого тіла як джерела головних зорових метафор та еротичних символів, інструменту та об’єкту спокуси, бажання та насолоди (зведених у споживацькому суспільстві до рангу міри всіх речей, сенсів і цінностей).

2. Посилення інтересу до поза- і понад-раціональних форм осмислення-осягнення дійсності, сексуальності й еротизму як джерела й “початкової метафори філософування”. З одного боку, подібна стратегія стимулює сміливість, нестандартність і креативність наукової думки, не скутої стереотипами. Проте з іншого боку, слід сказати і про підміну зваженої позиції епатажним позерством, переконливої аргументації галасливим пустослів’ям, що мімікрує під нестандартність або витончений психологізм.

3. Дослідження тіла як соціокультурного феномену, по суті, підмінялося в 1970-1980-х рр. (в першу чергу, завдяки впливу Р. Барта, Ж. Бодріяра та М. Фуко) дослідженням способів кодування тілесності панівними дискурсами, символічними системами, базовими наративами, “картинами світу” (в який спосіб вони діють на тіло, і до яких наслідків це призводить).

4. Саме під впливом пильного інтересу до тілесної проблематики у філософії постмодернізму виник новий напрямок в сучасній соціогуманітаристиці – історія тіла, – що дуже інтенсивно розвивається на Заході і в Росії в інтердисциплінарному й поліпарадигмальному руслі. Тіло людини постулюється теоретиками вказаного напрямку в якості самостійного, унікального й фундаментального об’єкта історико-культурологічного й філософсько-антропологічного пізнання.

5. Постмодерністський “тілоцентризм” суттєво стимулював дослідження людського тіла як ключового об’єкта символізації в культурі та домінуючої

сфери перехрестя соціально-комунікативних зв'язків. Концепції інтелектуалів-постструктуралістів активізували в площині культурної антропології осмислення тіла в якості, насамперед, осердя ритуально-культових практик (через призму стратегій репрезентації і способів конструювання “соціального тіла”), а також в якості живого простору діалектичної взаємодії сакрального та профанного.

6. Розвінчання й семантична деконструкція теоретиками постмодерну маніпулятивних владних дискурсів домінування в процесі осмислення соматичної проблематики, дозволили вченим-гуманітаріям наблизитися до виявлення навіть найбільш витончених, “закодованих” і позірно “нейтральних” способів і моделей маніпуляцій свідомості людей у політичних або комерційних цілях. Особливої ваги цей чинник набуває в сучасному контексті світоглядної дезорієнтованості західної цивілізації та теоретико-методологічної кризи в царині соціогуманітаристики пост-постмодерного періоду(1990-2000-х рр.).

7. З точки зору постмодерної парадигми тілесність людини визначається як сфера розгортання соціальних і дискурсивних кодів, як феномен семіотично артикульований і орієнтований текстуально. В цій перспективі долається дуалізм суб'єкта і об'єкта, тіла й духу, і виникає поняття “зрощування тіла з духом” та “текстуального тіла”. Подібна обставина дає підстави кваліфікувати філософію постмодернізму як “філософію нової тілесності”. Чуттєвий, тілесний елемент мислиться як невід'ємний компонент акту свідомості й пізнання. “Чисте споглядальне мислення” поза чуттєвістю вважається неможливим.

8. Переведення проблематики тілесності в семіотико-комунікативне русло призводить до віднесення цього феномену в розряд симулякрів, в той час як первинний сенс концептуалізації тілесності в постмодерному дискурсі полягав у зворотному – спробі відшукати “чисту реальність”, справжню й вільну від будь-яких політико-соціальних чи естетично-стильових нашарувань.

2.6.2. Тіло як текст і текст як тіло: концепція Ролана Барта

Значний внесок у розробку постмодерністської “філософії нової тілесності” (термін А. Можейко) зробив французький філософ і семіотик ***Ролан Барт***

(1915-1980), який у період 1940-1950-х рр. перебував під впливом марксизму, екзистенціалізму, “театру абсурду”, структуралізму Ф. Соссюра й К. Леві-Строса, нейролінгвістики та психолінгвістики Р. Якобсона, лінгвосеміотичних ідей А.-Ж. Греймаса, структурного психоаналізу Ж. Лакана та деяких інших популярних у ті роки течій. В роботі 1953 р. “Нульовий рівень письма” Р. Барт, за власним зізнанням, намагався “марксизувати екзистенціалізм”; проте від середини 1960-х рр. вчений зосередився на аналізі семіотики масових комунікацій.

Паралельно до класичного психоаналізу з його ідеєю сексуального потягу до об’єкта, Р. Барт вів мову про специфічну “еротику мови”, в якій “спрага слова” та задоволення від нього є первинною насолодою (згодом ідея “еротичності” мови була ґрунтовно розроблена в структурному психоаналізі Ж. Лакана) [128, с. 205]. Підкреслюючи особливу роль письма в процесі народження сенсу, вчений розглядав текст як специфічний різновид тіла, а тип тілесності, що реалізовувався у тексті, визначав типом організації і структури досвіду (як індивідуального, так і колективного), “механізмом” роботи свідомості, “матерією” думки, первинною відносно думки. Тілесність під подібним оглядом поставала в якості “фігури” думки, її “тканини” або породжуючої структури, що передує актам свідомості. Типи тілесності (“аскетичний”, “екстатичний”, “невротичний”), на думку Р. Барта, можуть бути застосовані і до окремих авторів, і до цілих культурних типів [406, с. 51].

Звинувачуючи позитивістську науку в надмірній “безпристрасності” й байдужості до своїх об’єктів, вчений закликав до “еротичного” ставлення до тексту й зазначав: “задоволення від тексту – це той момент, коли моє тіло починає слідувати своїм власним думкам; адже в мого тіла зовсім не ті ж думки, що й у мене” [14, с. 474]. Взагалі, варто зазначити, що застосування терміну “еротичне тіло” стосовно текстів літературного характеру, починаючи від Ж. Батая, стало типовим явищем у французькому постструктуралізмі. Для пізніх творів Р. Барта, зокрема “Ролан Барт про Ролана Барта” (1975 р.), “Фрагменти любовного дискурсу” (1977 р.), “Сад, Фур’є, Лойола” (1971 р.) дуже характерні фрагменти, подібні до наступного: “Текст-задоволення – це текст, що дарує насолоду, заповнює нас цілковито й дарує ейфорію... Текст-

насолада – це текст, який викликає почуття втраченості, дискомфорту (що іноді межує з сумом)” [14, с. 471].

“Чим же є тіло? – запитує Р. Барт, – Адже в нас їх декілька; перш за все, це тіло, з яким мають справу анатоми й фізіологи, – тіло, яке досліджується й описується наукою; таке тіло є нічим іншим, аніж текстом, котрий постає перед очима граматиків, критиків, коментаторів, філологів (це фенотекст). Поза цим, ми маємо й інше тіло – тіло як джерело насолод, що утворюється виключно еротичними функціями й не має жодного стосунку до нашого фізіологічного тіла: воно є продуктом іншого способу членування та іншого типу номінування” [264, с.825]. Тілесність і текстуальність, на думку філософа, виявляються ізоморфними, об’єднуються в понятті “конфігурації тіла, що пише”. Таким чином постулюється відмова від дуалізму суб’єкта і об’єкта, тіла й духу (в пост структуралізмі це явище здобуло статус фундаментального парадигматичного засновку, класифікованого як “зрощування тіла з духом”). За словами Р. Барта, “текст має людський облік; можливо, це образ, анаграма людського тіла? Безумовно. Але мова йде виключно про наше еротичне тіло” [264, с.826]. Звідси – уявлення про стиль автора як його “біологічну референційну рамку”.

Поняття “erotичного текстуального тіла” у Барта означає радикальне переосмислення концепту тілесності у напрямку його межової семіотизації: тілесність – це сфера розгортання соціальних і дискурсивних кодів (навіть сексуальне, “природне” бажання проголошується різновидом “тексту”). Те, що вчений означає в якості “erotичного тіла”, виявляється при уважному аналізі трансформацією “трансцендентального его” класичної метафізики в свого роду “трансцендентальне erotичне тіло”, котре завжди залишається позаособовим, не корелюється з живими тілами конкретних людей, подібно до традиції Декарта й Гуссерля.

Праці Р. Барта справили значний вплив на Ж. Бодріяра, П. Брюкнера, Ц. Тодорова, Ю. Крістєву, Ж. Женетта, У. Еко. Використовуючи метафори, образи, концепти та аналогії зі сфери тілесної проблематики, мислитель, перебуваючи протягом всього свого життя в постійному інтелектуальному русі між методологіями, стилями письма й теоретичними напрямками, – створив

новий напрям, що його умовно можна назвати “соціальною семіотикою” (термін С. Гейварда), як різновид культурної критики, близької до ідей неомарксизму [70, с. 34]. Текстуальність, осмислена як різновид тілесності на підставі тісного зв’язку з феноменом задоволення, виявилася новим поняттям у постструктуралістській парадигмі, що руйнувало строгі межі дисциплінарних дискурсів й допомагало збагнути як знання впливає на ідеологічні й соціокультурні контексти, в яких воно функціонує. Ця тема отримала детальну розробку у Ж. Бодріяра та Ж. Дерріди. Концепція “тілесного” тексту як єдності еротичного бажання й потягу до висловлення себе (двох домінантних самоідентифікацій), одна з ключових ідеологем постмодернізму, започаткована саме Р. Бартом у 1960-х рр.

2.6.3. Концепція “тіла без органів” у структурі “шизоаналізу” Жюльє Дельоза та Фелікса Гваттарі

Одним із окремих напрямків європейської постмодерністської філософії тілесності можна вважати теоретичні напрацювання **Фелікса Гваттарі** (1930-1992) й **Жюльє Дельоза** (1925-1995) в контексті розроблюваної ними концепції “шизоаналізу” на основі радикальної трансформації фрейдистської теорії лібідо й потрактованої в неомарксистському дусі теорії суспільного виробництва. Намагаючись обґрунтувати теорію “шизофренічної” мови на протигагу традиційним структуралістським уявленням про неї, Ж. Дельоз стверджував буцімто мова в усіх своїх аспектах і проявах є “знаком, позбавленим сенсу”, знаком, що “зливається з дією або пристрастю тіла” [723, с. 291]. В бажанні зруйнувати структуру знаку й довести його принципову недостовірність, вчений акцентував увагу на абсурдистських експериментах в літературі, вважав їх суттю останньої й доводив “шизофренічний характер” мистецтва слова.

Змістовним планом мови Ж. Дельоз називав фізіологічний рівень людського буття, що потрактовувався у дусі фрейдизму. Говорячи про потребу розмежовувати “тілесний” і “нетілесний” рівні мови, філософ писав: “Зробити мову можливою” має досить специфічний сенс. Це означає необхідність “виділити” мову, унеможливити змішання звуків зі звуковими властивостями речей, зі звуковим фоном тіл, з їх діями та пристрастями і з їх так званою

“орально-анальною” детермінованістю. Мова робить можливим те, що відділяє звуки від тіл... Без цієї поверхні, яка відмежовує себе від глибинності тіл, без цієї лінії, що відокремлює тіла від речей, звуки було б неможливо відрізнити від тіл, вони б перетворилися у звичайні фізичні якості, асоційовані з ними” [723 , с. 285]. Свою мету Ж. Дельоз вбачав у “сходженні до поверхні, відкритті поверхових сутностей та їхніх ігр з сенсом і безсенсовістю, з вираженням цих ігр в складених словах..., спротиві запамороченню при вигляді глибинності тіл та їх аліментарного, отруйного змішання” [723 , с. 285].

На противагу “звичайній” мові, ґрунтованій на “нетілесній прикордонній лінії” між тілами та словами за принципом дуалізму, “шизоїдна мова” функціонує на протилежних засадах: “в первинному порядку не існує дуальності, окрім дуальності дій та пристрастей тіла; мова повністю занурена в розверсті глибини тіла. Більше вже немає нічого, що могло би упередити речення від їх колапсу в тіла і змішування їх звукових елементів із нюховими, смаковими, травними та екскрементальними ефектами тіл. Більше вже немає не лише жодного сенсу, але й ані граматики, ані синтаксису, навіть певним чином артикульованих складових, літерних або фонетичних елементів” [723, с. 292].

“Шизо-мова”, таким чином, тотально занурена в тілесність, структурована, детермінована й семіотично санкціонована нею. Не важко тут помітити чіткі паралелі з ідеями М. Мерло-Понті про повну залежність мови і мислення від тіла, яке у своєму пізнанні конструює їх за посередництвом “форм бажання” [200 , с. 289]. Навіть репресивність владних структур в концепції Ж. Дельоза й Ф. Гваттарі осмислюється як породження “містичної сили” тілесно-сексуального бажання. Цілковито залежним від лібідо бачать вони й “соціальне тіло”, описуване ними у цілковито біологічно-натуралістичних образах, метафорах і асоціаціях. Лібідо утворюється імпульсами й пульсацією енергетичних потоків, яким автори “Анти-Едіпа” надають рис фізіологічних процесів (тому є “машиноподібними”, як і людина – базовий тип “машини бажання”, за зразком якого функціонує й решта подібних “машин”: родина, держава, соціум) [136 , с. 118-119].

Поняття “тіло без органів” сформульоване авторами в роботі “Капіталізм і шизофренія: Анти-Едіп” (1972 р.) може означати не лише антропоморфну

тілесність, але й “соціс” (“тіло соціальне”), “тіло землі”, “деспотичне тіло капіталу” тощо. Російський дослідник М. Можейко вбачає прямі аналогії між цим концептом (сам термін вперше застосував А. Арто) і розумінням тіла як тимчасової об’єктивації “життєвого пориву” у “філософії життя” А. Бергсона. Витоки ідеї “тіла без органів” помітні й у праці Ф. Ніцше “Генеалогія моралі”, де, зокрема, присутня теза про те, що будь-який орган чи навик не є фіксованим результатом лінійної телеологічної еволюції, але становить випадковий та ситуативний вияв внутрішнього креативного потенціалу волі до влади, тимчасову інтерпретацію, схильну до “все нових інтерпретацій” [265,с.1030].

Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі позиціонують “тіло без органів” як “різомне”, таке, що володіючи безмежним потенціалом плюральності, протиставляється організму як стабільній системі органів з усталеною усталено диференційованими функціями; адже воно – “зовсім не протилежність органам. Його вороги – не органи. Його ворог – організм” [93,с.27]. В якийсь момент “тіло, переситившись органами, хоче їх скинути – або втрачає їх”, попри те, що протистоїть воно “не органам, а тій організації органів, яку називають організмом.., органічній організації органів” [93,с.28]. В цьому фрагменті невинувато-тавтологічне й набридаюче накопичення однокореневих слів, на нашу думку, має свідомо підкреслити твердження авторів “Капіталізму й шизофренії” про “шизоїдний” характер письма, як, втім, і структури суспільних виробничих відносин вцілому.

“Головна ознака тіла без органів – не відсутність усяких органів і не лише наявність якогось невизначеного органу, але в остаточному рахунку, тимчасова і плінна присутність органів визначених” [265, с. 1031]. Тіло мислиться в подібній перспективі як онтологічно порожнє, перманентно відкрите для найрізноманітніших варіантів самоконфігурації (за тим же принципом, за яким децентрований і деконструйований текст в постструктуралізмі тотально відкритий до варіативних типів нарації, дискурсивних модусів та способів інтерпретації). У плані семіотики метафора “порожнього тіла” корелюється з семантичним образом “порожнього знаку” відповідно до постмодерністської радикальної відмови від самої ідеї референції [265, с.1031]. “Органи” позиціонуються виключно як тимчасові, такі, що “розподіляються по тілу-без-

органів, але розподіляються незалежно від форми організму: форми стають випадковими, органи – не більш ніж вироблені інтенсивності, потоки, пороги, градієнти” [93,с.84]. “Тіло без органів”, під цим оглядом, реалізує себе “за межами організму, проте як гранична межа тіла”, – дослідники небезпідставно вбачають тут прямі аналогії з “трансгресивним тілом” у філософії Ж. Батая [265 , с. 1030-1032]. За словами Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі, запропонований ними концепт є, фактично, “безформним і безструктурним” процесом “розподілення інтенсивностей”, “інтенсивною зародковою масою”, наділеною “тільки інтенсивною реальністю”; буття “тіла-без-органів” можливе тільки в модусі проходження крізь нього “хвилі зі змінною амплітудою”, в момент зіткнення з якою формується певний ситуативно актуальний, проте тимчасовий, орган, що існує доти, “доки триває рух хвилі й дія сили” [93,с.92].

Звертаючись до тілесно-сексуальної проблематики, Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі обґрунтували концепцію та методологію “шизоаналізу”, метою якого проголошувалося звільнення людини та суспільства від репресивних кодів і канонів культури, що спричиняли масову “невротизацію” соціуму. “Шизоаналіз” виходив із твердження: організм як “застигла структура” означає смерть, тіло надмірно страждає від жорстко структурованої репресивної “організованості” у нав’язаній панівною культурою моделі. “Тіло без органів” покликане якраз зруйнувати цю модель для утвердження “порожнього тіла” як відкритого до варіативного самоконфігурування соціального простору. Звідси простежується цілком очевидний висновок: “природне” тіло не означає долі, є тільки матеріалом для обробки, чистою енергією, потенційно вільною від нав’язуваних культурою і владою форм і моделей [128 , с. 270].

Базовий концепт Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі характеризується пластичністю, аморфністю, децентрованою хаотичністю, здатністю протистояти тиску зовнішніх примусів, недиференційованою плинністю (що викликає прямі асоціації з концептом “шизофренічної мови”, яка руйнує бар’єри для творчого самовираження індивіда на рівні вербальному). Теорія “тіла без органів” має значний інтерпретаційний та евристичний потенціал, залишається й сьогодні дуже актуальною і продуктивною для осмислення й інтерпретації сучасних

реалій, що відкривають немислимий раніше простір для експериментів з тілом завдяки досягненням новітніх технологій.

2.6.4. “Реквієм тілу” та “кінець сексуальності” в стратегіях “радикального мислення” Жана Бодріяра

Сучасні концепції тілесності неможливо збагнути без аналізу теоретичного спадку *Жана Бодріяра* (1929-2007), дуже “модного” нині мислителя, який майстерно комбінуючи соціальну теорію та філософію в доволі оригінальній та провокаційній формі, виробив цілком самостійний стиль і форму письма [106, с. 4]. За власним визначенням вченого, він ніколи не орієнтувався на остаточні рішення й побудову завершених систем [30 , с. 9], завжди лишався межово відкритим до нових, навіть найрадикальніших ідей та теорій (почергово зазнавав впливу сюрреалізму, патафізики, марксизму, структуралізму, теорій Ф. Ніцше, А. Лефевра, А. Арто, М. Мосса, П. Клоссовскі, Ж. Батая тощо). До тілесної проблематики Ж. Бодріяр звернувся в контексті пошуку власної концепції суб’єктивності та влади в постіндустріальному суспільстві, довгий час намагався застосувати ключові поняття й висновки психоаналізу, марксизму та структуралізму до аналізу сучасних масових комунікацій, культури, економіки та класових відносин [112 , с. 49]. Розуміючи, що класичний раціоналізм Просвітництва зайшов у глухий кут, вибудовуючи суб’єктно-об’єктні опозиції й утворюючи системи, кожна з яких претендує на унікальну всеохопність і монологічну тотальність, – Ж. Бодріяр активно прагнув розробляти альтернативні теоретичні стратегії, способи нарації та форми дискурсу, які б максимально адекватно відтворили у загальнотеоретичному плані структури постсучасного суспільства. Можемо з упевненістю стверджувати, що статус “верховного жерця постмодернізму” цей дослідник здобув завдяки тому, що своїми роботами 1970-1980-х рр. зробив фундаментальний внесок у формування “тілоцентричної” парадигми, яка й понині домінує в постмодерністській думці Заходу.

Відомий дослідник постструктуралізму М. Саруп, розглядаючи творчу еволюцію Ж. Бодріяра як шлях від марксизму до постмодернізму, кваліфікує його теорії, застосовуючи дефініцію “технологічний і семіотичний

детермінізм” [695, с. 163, 167]. За словами А. Дьякова, існуючи в “трансполітичній гіперреальності”, французький філософ міг досліджувати її виключно трансдисциплінарними засобами, постійно виходячи за усталені межі як класичних, так і новітніх соціогуманітарних дисциплін. Тому й збагнути філософію Ж. Бодрієра, а тим більше описати її, можливо лише в якості інтелектуальної стратегії, відкритої одразу по кількох напрямках (проте в жодному разі не якості завершеної й обмеженої власними концептами системи) [106, с. 33-35]. На нашу думку, саме цілеспрямована схильність вченого до принципово несистематичного, радикального, навіть анархічного мислення, ніколи не піддаваного визначеним класифікаційним дефініціям, дозволили автору “Системи речей” так близько підійти до виявлення внутрішньої логіки пізньокапіталістичного суспільства споживання. В праці “Символічний обмін і смерть” єдино можливим для себе методом дослідник називає “радикалізацію гіпотез” [32, с. 6], – на цю обставину завжди слід пильно зважати, коли мова заходить про аналітику тілесності в творчому доробку відомого постмодерніста.

Проблематика тілесності в роботах Ж. Бодрієра виявляється не просто “модною” темою чи маргінальним сюжетом, навпаки – одним з базових рівнів реальності, де відображається тотальна симуляція. Як і все інше, тіло, насправді, є симулякром, який одночасно зваблює пустотою, що за ним прихована, і маскує ще більше цю пустоту. Ця спокуса дозволяє системі симуляції здійснювати процеси обміну та контролювати поведінку індивідів, до них залучених. За словами Ж. Бодрієра, в сучасному соціумі тіло – “найпрекрасніший об’єкт споживання”, воно “прославляється” в гігієнічних, дієтичних і терапевтичних “культурах”, моді, рекламі та масовій культурі (ставши об’єктом квазірелігійного “спасіння”, у вимірах моральному й ідеологічному тіло, фактично, замінило душу) [106, с. 179]. В сучасної людини не лишається іншого вибору, аніж “самоінвестування” у власне тіло за правилами, визначеними соціумом, адже саме тіло має приносити символічний прибуток, слугувати задля реалізації нормативного “принципу насолоди” й “гедоністичної рентабельності”. Індивід просто-таки зобов’язаний перманентно “інвестувати” в тіло і в економічному, і в психологічному сенсах, ставиться до

тіла як до “колонізованої території”: воно стає одночасно символічним Капіталом, Фетишем, об’єктом споживання і об’єктом експлуатації, що дозволяє отримати дивіденди у вигляді видимих знаків щастя, краси і здоров’я, зведених у ранг найвищих цінностей у пізньокапіталістичному суспільстві. Тілом маніпулюють як ключовим означником соціального статусу, елементом соціальної тактики, головними складовими якої проголошено красу й еротизм – новітні псевдорелігійні імперативи [29, с. 170-172].

В контексті подібних міркувань еротика “існує лише в знаках і ніколи не існує в бажанні”, а сексуальність виявляється тільки “структурою символічного обміну” й елементом економіки суб’єкта [29 , с. 174, 179]. Еротикою керує раціональна економіка вартостей і ринку знаків, за Ж. Бодріаром, а сексуальність і тіло варто аналізувати виключно через призму обмінної (споживчої) вартості та семіотичного означника (означуваного). У процесі вдаваного “розкріпачення” сексуальність банально конвертується у споживчу й обмінну вартість, що регулюються шляхом задоволення “сексуальних потреб” і циркуляції в соціумі еротичних моделей. Тіло позиціонується як схема спокуси, задоволення та престижу, з суб’єкта споживання трансформується в його об’єкт. Одним з лейтмотивів “Символічного обміну та смерті” та цілого ряду інших текстів “верховного жерця постмодернізму” є впевненість у тому, що відтепер людське тіло – це цілісна система знаків, організована відповідно до усталених політекономічних моделей: “Вся новітня історія тіла – це історія його демаркації, історія того, як мережі знаків і міток розграфляють, подрібнюють і заперечують його в його відмінності й радикальній амбівалентності, реорганізуючи як структурний матеріал для знакового обміну за подобою речей, конвертуючи його здібність (котра не співпадає з сексуальністю) до гри й символічного обміну в сексуальність як детермінуючу інстанцію – інстанцію фалоса, всуціль зорганізовану довкола фетишизації фалоса як всезагального еквівалента” [32 , с. 193]. Таким чином, тіло сучасної людини “замикається в знаках” і здобуває цінність саме в процесі “знакового обрахунку”, сенсом якого стає “виробництво суб’єкта”. Індивід у західній цивілізації перебуває у стані “тотального фетишизму”, оскільки власне тіло трансформує в цінність і сам фетишизується законом цінності [106 , с. 186].

Нарцисизм відносно власного тіла став загальнообов'язковим в сучасному світі, й через нього здійснюється репресія, що її маніпулятивно кваліфікують як “розкріпачення” тіла (“Розкріпачене” тіло – це тіло, в якому закон і заборона, що раніше цензурували стать і тіло із зовні, відтепер інтеріоризувалися у вигляді “нарцисичної змінної” [32, с. 213]). Міркуючи в дусі Ф. Ніцше, Ж. Бодріяр стверджував: сексуальність – це тільки звичка, до якої наша свідомість привчена не так і давно [33, с. 83].

Під гаслом тіла й тілесності, робить висновок французький мислитель, кристалізується Уявне як сфера тотальної симуляції, котра постулює звільнення “первинних”, тілесних процесів у якості принципу суспільної реальності, спрямованого на розкріпачення підсвідомого як споживчої вартості. Тіло сьогодні стало місцем не первинних, а вторинних процесів, еротичної споживчої та обмінної вартості; воно вже не відчуває справжнього, несублімованого бажання, але маніпулятивно структурується й “театралізується” в модусі “операціональної сексуальності”: “Сексуальний діполь відіграє роль сценарію відмінностей” [32, с. 223]. Оголеність постулюється як емблема “радикальної суб’єктивності”, під прикриттям “витіснення” відбувається зближення тіла з “матеріалістичними” цінностями (здоров’ям, достатком, свободою тощо). Соматичні феномени (стать, оголеність, бажання) в цій перспективі утворюють “дискурсивну логіку сексуальності”, проте в жодному разі не саму сексуальність [106, с. 190-191].

Посилаючись на досвід архаїчних культур, яким не був відомий “культ сексуальності”, Ж. Бодріяр доводить: сексуальність, як і політекономія, – всього лише симулякр, що ніколи не існував у реальній людській практиці; homo sexualis, як і homo economicus, – теж фікція [33, с. 90]. Автор “Системи речей” погоджується з однією з ключових тез іншого видатного мислителя сучасності, М. Фуко: в західному суспільстві немає і ніколи не було придушення сексуальності, а заборона на сексуальність у класичну епоху насправді виявлялася повсюдним її насаджуванням. Зокрема в роботі “Забути Фуко” знаходимо доволі характерний для стилю Ж. Бодріяра фрагмент: “Чи не виявляється бажання або те, що відповідає йому в шизоаналізі й теорії лібідо анаморфозою певної влади, котра характеризується тією ж іманентністю, тією

ж позитивністю, тими ж структурами, які розходяться усібіч; більше того, варто навіть задуматися, чи не замінюють влада й бажання одне одного від однієї теорії до іншої... у грі дзеркал, яка нам видається грою істини” [28 , с. 46]. Під цим оглядом цілком переконливим виглядає наступний висновок: всяка боротьба за т. зв. “сексуальне звільнення” перетворюється в реальності на співучасть у грі сил, котрі цей диспозитив утворюють [106 , с. 184]. В процесі т. зв. “звільнення” сексуальність як ключовий компонент тілесності в кінці ХХ ст. втратила будь-який сенс, проте й надалі продовжує імітативно вироблятися цілою індустрією масової культури. В добу захоплення технологіями клонування всі люди стають потенційними транссексуалами або біологічними мутантами в сенсі символічному – “звільнення” поставило індивіда перед проблемою пошуку власної родової і статевої ідентичності (за словами Ж. Дельоза, в сучасному світі людина вже не народжується чоловіком або жінкою, а робить вибір між статями). На цьому шляху тілесність досягає автономізації, а сексуальність уподібнюється беззмістовному коловороту сексуальних символів, виставлених на всезагальний огляд.

Сексуальність змальовується Ж. Бодріаром як жорстка дискримінантна структура, концентрована на кількох центральних концептах, проявлених у психоаналітичних студіях З. Фрейда та Ж. Лакана, таких як фалос, кастрування, лібідо тощо. В ситуації посилення тенденції до віртуальної індиферентності статей навіть поширення СНІДу французький мислитель пов’язує не з надлишком сексуальності, а з символічною її експансією в культурі. “Можливо, ми ще збережемо пам’ять про секс..., відбиток безликої сексуальності, розчиненої в бульйоні політичної та інформаційної культури і, в остаточному підсумку, у вірусному шаленстві СНІДу”, – у властивій йому епатажно-провокативній манері оголошує “реквієм сексуальності” Ж. Бодріар [31 , с. 16]. Примарні надії щодо повернення справжньої (первинної) сексуальності, відродження тілесності і – як наслідок – інтенсифікації усіх проявів суверенної суб’єктивності він покладає на вирішення питання про сексуальність в межах культури, що накладатиме гуманізуючі обмеження, з притаманним їй комплексом необхідних для виживання людства заборон, аскетичних і самообмежувальних практик [185 , с. 187].

Тіло для Ж. Бодріяра в подібній перспективі представляється, насамперед, модою на тіло, засобом спілкування й повідомлення моди і в цій іпостасі приречене завжди лишатися асексуальним. Мода виявляється найефективнішим засобом нейтралізації сексуальності як її “театралізованої” імітації, а також самого тіла: “істина” тіла в моді співпадає з його зовнішніми кордонами (одягом). Потрапивши під владу моди, тіло стає сексуально нерозпізнаваним, адже мода поширюється на всіх, незалежно від віку чи статі. Нейтралізуючи опозицію -одяг/тіло, охоплюючи всіх людей, мода, за Ж. Бодріяром, поширює на всіх і загальну “заборону на тіло” – пуританське придушення жіночої сексуальності замінюється “тотальною десексуалізацією” (“сексуальним розчаклуванням”). Відтак для всіх лишається єдина стать – мода [106 , с. 182-183]. Тотальність і всюди сутність моди веде до того, що в якості відмінності (біологічної) стать деконструюється, але в модусі симулятивної референції набуває всезагального поширення. “Сексуальність (під впливом моди – Я.П.) тільки в нашій культурі пронизує собою всі значення тому, що знаки, зі свого боку, заповнюють собою всю сферу сексуального” [32 , с. 186].

Викликаючи відчайдушну критику з боку представниць “інтелектуального” фемінізму, зокрема Ю. Крістєвої, С. Кофман, Л. Ірігарей, Ж. Бодріяр заперечував дуже популярну в постмодерністських колах концепцію фалократії і доводив, що “фалічної влади” чи “патріархального домінування” за рахунок дискримінації фемінного як “злого” (“нечистого”) ніколи в історії не спостерігалось. В роботі “Спокуса” французький мислитель висуває цілком протилежне припущення у явно провокативній манері: фемінне начало ніколи не пригноблювалося, а навпаки, панувало, – оскільки воно й не стать, насправді, а “трансверсальна форма всякої статі і влади”, “таємна й вірулентна форма безстатевості” [33 , с. 47]. Згідно з цією концепцією, жіноче начало взагалі виявляється *єдиною* статтю (курсив наш – Я.П.), а чоловіче – тільки вторинно-залишковим, нестійким утворенням чи навіть лише “зусиллям відірватися” від єдиного (фемінного) субстрату [33 , с. 48]. За словами авторитетного історика культури постмодернізму П. Козловскі, в добу постсучасності ідея андрогінії (“примирення статевої протилежності”)

сприймається як доволі переконлива і прийнятна, оскільки здатна примирити протистояння жіночої та чоловічої культур [175 , с. 101].

В іншому тексті, пишучи про “втомлені від сексу покоління”, котрі “завершили цикл сексуальності як істини”, відмовившись від сексу як “занадто простого” на користь “сексуальнішого, ніж секс” – порнографії (“Порно – це сучасна гіперсексуальність гіперреальності”) [34, с. 10, 100], – Ж. Бодріяр виголошує сентенції, що їх можна сприймати як відголоски бодріярівської епатажності, котра балансувала на тонкій межі здорового глузду й безумства: “Ми, представники західної цивілізації, поглинаємо обличчя, немов статеві органи, в їхній психологічній оголеності, в їхніх виразах істини і бажання... Обличчя, позбавлене своєї подоби, є лише статевим органом” [34 , с. 57]. Втім, можливо припустити, що саме подібного стибу афоризми автора максими “реальність більше не існує”, котрі підтверджують “шалений нахил до крайнощів” [246 , с. 49] цього “Волта Діснея сучасної метафізики” [589 , с. 179], зробили його улюбленцем американських лівих інтелектуалів 1980-х рр., культовою постаттю постмодерної доби (чий вплив, проте, істотно знизився в кінці 1990-х рр.).

Логіка осмислення тілесності в текстах Ж. Бодріяра веде нас до кількох наступних висновків:

- в сучасній культурі тілесність витісняється імітацією сексу, його символічними заміниками, а бажання – посередництвом його гіпертрофованої демонстрації (подібна стратегія виявляється нині значно ефективнішою, аніж заборона на сексуальність “класичної доби”);

- в ситуації суцільної симуляції й “відсутності реальності” сексуальність замінюється транссексуальністю і трансвестизмом, що тотально поширилися в соціокультурній сфері;

- хоча сексуальність і втратила сенс, але інертно продовжує відтворюватися в якості “порожнього означника без означуваного” з метою підтримання структур символічного обміну, фантазматичним топосом яких вона, власне, і стала;

– тілесність людини “замикається” на собі й перетворюється на різновид замкненої мережі, здатної акумулювати лише “обмінну вартість” і генерувати лише “символічні вчинки”;

– “відкриття тілесності” під впливом психоаналізу перетворилося, по-суті, на її семіотичне зруйнування в процесі фантазматичної раціоналізації, котра реалізується шляхом нівелювання навіть найменших натяків на живе тіло, не зведене до жодного з дискурсів домінування;

– агресивна експансія в сучасній культурі трансвестивності відображає не так зміну панівних тілесних практик, як революційні зміни у свідомості, коли втрата бажання, потягу до насолоди, глибоке збайдужіння прямо пов’язані з семіотизацією сфери поведінки й саморепрезентації, грою обміну знаками та символами.

Вплив творчого доробку Ж. Бодріяра як на генезу сучасної соціогуманітаристики, так і на аналіз соціокультурних вимірів тілесності досьгодні залишається ще недостатньо осмисленим, попри величезну кількість праць йому присвячених в останні роки по його смерті в 2007 р. Цілком очевидно, на нашу думку, є та обставина, що розвиваючи свої ідеї у принципово трансдисциплінарному інтелектуальному полі, на засадах поліпарадигмальності взаємодіючи ледь не з усіма сучасними йому напрямками філософування, Ж. Бодріяр на багато років вперед визначив можливі стратегії соціогуманітарної аналітики тілесності (попри те, що за життя так і не започаткував якоїсь певної “школи” або напрямку, маючи величезну кількість як щирих послідовників, так і непримиренних опонентів).

2.6.5. “Філософія тіла” в постфрейдистському постструктуралізмі Жака Дерріди

З ім’ям *Жака Дерріди* (1930-2004), активного критика класичної західної логоцентричної традиції (котра будується на протиставленні тіла й духу), пов’язують появу “філософії Тіла” – різновиду постмодерністського мислення, переорієнтованого з метафізичного модусу людського існування, позначеного концептом “буття”, в напрямку т. зв. “зрощування Тіла з Духом”, що долає класичну структурну опозицію “дух – тіло” (“суб’єкт” – “об’єкт”). Людина

потрактувалася як спрямоване назовні тілесне бажання (“бажання-сказати”), особлива увага приділялася актуалізації довербального рівня комунікації – ритму, жесту, крику, пластичності (як “тілу загалом”). Тлумачення ж Ж. Лаканом мови як репресивної системи, яка неспроможна виразити несвідомі “тілесні” смисли, відкидалося Ж. Деррідою на користь твердження в дусі Р. Барта про єдність тілесного й текстуального та “текстуально орієнтовану” тілесність [128 , с. 243].

Ж. Дерріда стверджував, що акт “психічного письма” подібний до сексуального бажання, позначений символічним значенням потягу повернення до “матері-матері”: “Коли акт письма, котрий зводиться до того, аби дозволити чорнилу текти з пера на аркуш білого паперу, здобув символічний статус коїтусу, а ходіння перетворилося на субститут топтання тіла матері-землі, – тоді й письмо, і ходіння виявилися підданими забуттю рівною мірою, оскільки рівносильні здійсненню статевого акту, який знаходиться під заборонаю” [97 , с. 375]. Інтерпретуючи ідеї психоаналізу через метафори тексту, що оприсутнює зникнення індивідуального (яке постійно “вислизає”, розноситься в “колективно-тілесній” просторовості) і прокладання шляху в лоно “тотальної смертельної тілесності”, – мислитель приходив до висновку, що “психічне письмо” не можна кваліфікувати як опозицію між життям і смертю, адже життя і смерті в “чистому вигляді” не існує. Завдяки аналізу категорій тіла, смерті, бажання у їхньому відношенні до мови й письма, Ж. Дерріда осмислює будь-який текст як своєрідну систему відношень, спрямовану на перетворення енергії лібідо та структуровану одразу на кількох рівнях. Подібні міркування приводять його до поняття “деконструкції”, що є стратегією критичного й парадоксального прочитання тексту, йдучи від концепції структури й бінарних опозицій до спростування ієрархічних відношень, логоцентризму та обстоювання рівноправності усіх елементів тексту [128 , с. 244, 267].

Новий підхід до тілесності був здійснений Ж. Деррідою під впливом ідей М. Фуко, Е. Левінаса, Ж. Батая, Л. Марена, Е. Гуссерля, М. Хайдеггера, В. Беньяміна, Дж. Джайса, Р. Барта та А. Арто. Останній, будучи поетом, драматургом і теоретиком театрального мистецтва, висунув у 1932 р. теорію

“театру жорстокості” (“крюотичного театру”), яка тісно пов’язана з ідеями Ф. Ніцше, З. Фрейда та К.-Г. Юнга.

Ж. Дерріда стверджував, що в основі європейського раціоналізму лежить сексуально забарвлена агресивна установка, непристойна й порнографічна за своєю суттю, яка має витoki в еротичному насильстві та заволодінні: пізнати як “поють”, “заволодіть” істиною (“згвалтувати” її – Я.П.), “оголити” реальність, зірвавши з неї одяг. В цьому й полягає сенс “фал-лого-центризму” західного раціоналізму [500,с.44]. В цьому контексті, як зазначає Г. Тульчинській, філософ проголошує еротизм, тактильну чуттєвість, сексуальність головними джерелами й первинними метафорами мислення, вважає цілком вмотивованим перехід в базових пізнавальних чуттях від зору і слуху до тактильності (що сприятиме відродженню інтересу до поза- й донаукових форм осмислення дійсності) [373]. В контексті мови Ж. Дерріди слово – це “труп психічного життя”, тому для оновлення мистецтва потрібно відродити те мовлення, котре “існувало до слів”, “коли логіка репрезентації ще не встигла відділити мовлення від жесту” [96, с. 390]. Аби тіло змогло знову промовляти крізь Слово, останнє необхідно позбавити ясності духу, виразності й чистоти – відродження “плоті” слова потребує, за Деррідою, знищення його прозорості [128, с. 253], що дозволить “зазвучати тому лементу, який членороздільна мова й логіка не встигли ще остаточно остудити, звільнити упокорений жест, котрий приховано в глибинах кожного слова” [96, с. 389].

Критика логоцентризму в Дерріди, на думку М. Маргароні, не в останню чергу викликана стурбованістю тим, що раціональний “логос” Просвітництва втратив сенс, внутрішньо спустошився, ослаб і звівся до “блукання без мети” (“*destinerrance*” – один з багатьох філософських неологізмів мислителя) [233, с. 123]. Вчений закликав до переосмислення “логосу” з інших позицій, аби заново “вписати” його в мовлення як живий, отілеснений, чуттєвий процес комунікації з Іншим (не привласнюючи й не дискримінуючи його “іншість”). Західний логоцентризм (“дискурс, що ґрунтується на ідеї всепроникливого Логосу і дає змогу осмислити буття як іманентно логічне, закономірне і підкорене лінійному детермінізму” [128, с. 380]) Ж. Дерріда прямо пов’язував (навіть ототожнював) з шовінізмом, етноцентризмом і колоніалізмом Заходу в

площині політичній, а також з фалолоцентризмом – способом організації дискурсу в форматі конструювання і збереження фундаментальної опозиції між жіночим та чоловічим початками в культурі, при якій останнє мислиться як добре, раціональне, “запліднює”, творче й активне (покликане до домінування), а жіноче – в якості стихійного, ірраціонального, пасивного, хаотичного.

Синтезувавши вище вказані концепти, Ж. Дерріда запровадив до гуманітарного дискурсу поняття “фалолоцентризм” на означення строго ієрархізованого й репресивного щодо проявів тілесного й позасвідомого владно-патріархального дискурсу, центрованого довкола домінування чоловічого початка як уособлення впорядкованості, сили та раціональності. Аби виправити ситуацію, внести гармонію в соціокультурний простір західної цивілізації, необхідна реабілітація у її філософському дискурсі матерії, первинного тілесного життя, вважав учений. Звернення до філософії тілесності у теоретичній спадщині Дерріди здійснювалося з метою інтелектуально посилити критику традиційної західної культури як репресивно-тоталітарної системи, ґрунтованої на маскуліно-патріархальних стереотипах і способах виробництва (в чому, власне, й полягав головний сенс проекту “деконструкції”).

Ж. Дерріда представляв варіант розуміння тілесності, що протистояв структурному психоаналізу **Жака Лакана (1901-1981)** – іншого впливового мислителя-постструктураліста, який висунув лінгво-психоаналітичну концепцію структурування несвідомого, реалізуючи проект “лінгвізації” лібідо та “дебіологізації” психоаналізу загалом на підставі “мовноцентричного формалізму”, за Н. Зборовською [128, с. 227, 242]. В концепції Лакана лібідо (бажання) не зводилося до сексуального потягу, а набувало символічної глибини екзистенційного потягу, який не може бути вдоволений ніколи, оскільки не зосереджений на жодному емпіричному об’єкті реального фізичного світу. Це бажання, стверджував Лакан, є “чистою формою” устремління до “недосяжного Іншого” (або “концептуального потойбічного Іншого”). Фрейдівському анатомічному поняттю “пеніса” (відсутність або наявність якого визначає місце людини в соціокультурному процесі й природі)

Ж. Лакан досить категорично протиставив метафоричний концепт “фалоса” – символічної репрезентації бажання, неможливого в реальності (позначення цілісності прихованого підсвідомого компонента психічної структури особистості) [128, с. 217].

Хоча в структурному психоаналізі тілесна проблематика не ігнорується остаточно (виділяючи “стадію дзеркала” в процесі самоусвідомлення дитини, Лакан вважав тілесну цілісність вихідним пунктом становлення психіки індивіда, а “розкол тілесності” – фундаментальним антропологічним початком [128, с. 218]), – мусимо констатувати, що згаданий напрямок психолінгвістичних студій заклав у постмодернізмі підвалини тенденції до нівелювання значущості тілесності, котра, втім, залишилася в маргінальному статусі.

2.7. “Онтологія тілесності” – особливий напрямок філософування

Витоки сучасної тілесної онтології окремі дослідники знаходять ще у філософських побудовах Ф. Ніцше, де усвідомлення можливостей тілесної дії співвіднесене з “волею до влади”, та у ранніх працях К. Маркса, в яких тілесність потрактовується необхідною умовою буття людини у предметно-матеріальному середовищі [192,с.3]. Доволі переконливою виглядає й позиція, згідно з якою ключові ідеї онтології тіла розроблено у феноменології сміху та плачу Г. Плеснера, феноменології плоті М. Мерло-Понті, екзистенціалізмі Ж.-П. Сартра та онтології особистості П. Стросона [192,с.4]. Онтологічні підвалини й діалектика тілесності детально розглядалися в межах феноменологічного підходу. Досить ефективною стратегією наукового аналізу є вивчення феноменологічної теорії сприйняття саме через призму онтології тілесності, зреалізоване в роботі М. Плющевої, яка приходить до висновку, що феноменологія має значні евристичні переваги в питанні обґрунтування онтології тілесності перед редукціоністськими й фізикалістськими підходами щодо сприйняття та взаємозв’язку свідомості з тілесністю [311,с.24]. Головна проблема феноменологічної онтології тілесності полягає в дискусіях навколо встановлення онтологічних підвалин тілесності: якщо для Е. Гуссерля й М. Мерло-Понті інтерсуб’єктивність є похідною від тілесності, то Ж.-П. Сартр

стверджує протилежне, не заперечуючи, втім, онтологічну необхідність тіла [311,с.25].

На думку О. Гомілко, першим новочасним мислителем, котрий визнав тілесність онтологічною передумовою людини, був Л. Фейєрбах, розробляючи ідею “чуттєвості” як філософську антитезу панлогізму Гегеля. Щоправда, антропологізм Л. Фейєрбаха ґрунтувався на біологічному, а не соціальному потрактуванні людської природи (це, власне, й засвідчує відомий його афоризм: “людина є те, що вона їсть”) [76 , с. 169]. Однією з ключових модифікацій онтологічного повороту в мисленні ХХ ст. дослідниця вважає появу дискурсу тілесності, уможливленого й зніційованого запровадженням до філософського категоріального апарату Е. Гуссерлем концепту “живого тіла” [76 , с. 45].

Усі існуючі сьогодні в науці модифікації онтології тілесності російський дослідник Д. Міхель зводить до єдиного підставового засновку – твердження, що тіло – це не те, що є в людини, але сама людина, котра існує тільки як втілений суб’єкт. Ця ідея знімає опозицію між природним і понадприродним (метафізичним), притаманну натуралістичній традиції, а також висуває уявлення про протиставлення іншого характеру: між тілесним та нетілесним, людською присутністю у світі та самим світом [259 , с. 5].

Головним ідейно-дискурсивним спрямуванням наукових праць, написаних в руслі онтології тілесності, є вимога виходити за вузькі межі біологізаторського й соціологізаторського різновидів редукаціоналізму. Подібний підхід обстоюють Н. Візітей [60], П. Гуревич [87], Л. Жаров [117], В. Круткін [98;99], В. Розін[330;331;332], П. Тіщенко [367]. Виникнення онтології тілесності в якості окремого напрямку філософських студій пов’язане з глибокою кризою дуалістичної парадигми протиставлення духу (розуму) та тіла й епістемологічно-концептуальною відмовою від концепції трансцендентального суб’єкта, наділеного “абсолютною” точкою зору в якості “зовнішнього” до світу спостерігача, жодним чином не локалізованого у ньому. “Біологізаторський” (“натуроцентричний”) підхід до осмислення сутності людини не оперує категорією тіла (в сенсі соціокультурному), оскільки має справу лише з “організмом” як сукупністю фізіологічних процесів і станів,

аналізованих на молекулярному рівні. Біологізаторськи зорієнтовані концепції осмислення сутності людини вперто ігнорують соціальні та психологічні умови її буття.

Інша крайність, в полеміці з якою й постала до життя онтологія тілесності, – “соціологізаторський” напрямок – розглядає людину як “згусток” суспільно-політичних відносин, з точки зору яких тілесність позиціонується як малозначуща й неварта серйозної уваги несуттєва властивість індивіда (“сутність людини не в її тіла, а в її ділі” [199,с.143]). Тілесність виводиться на маргінеси культури, тіло оголошується виключно суб’єктом розгляду емпіричного природознавства, медицини й фізіології.

З точки зору онтології, тілесність не можна пояснити через традиційні філософські категорії, адже тіло – не окрема характеристика людини, а вся людина цілковито, у всій своїй повноті, суб’єктивності та інтенціональності. Тіло водночас є частиною світу, завдяки якій індивід вступає в контакт зі світом і з іншим індивідом. Процес пізнання тіла має уникати будь-якої редукції, оскільки тілесність в жодному разі не може розглядатися в якості об’єкта, виступає як концентроване оприсутнення людської суб’єктності, діяльності та рефлексивності. За словами В. Круткіна, здатністю до цілепокладання й проєктивності людина наділена саме як тілесна істота, а інтенціональність свідомості обґрунтовується людською в-тіленістю (тілесність детермінує значною мірою сприйняття світу людиною ще до того, як вона зуміла розмежувати його на зовнішній і внутрішній) [199 , с. 144-146].

Однією з базових ідей в сучасній онтології тілесності є теза про те, що тілесність категорично не слід протиставляти духовності або зводити до фізіологічного потрактування. Ця думка виступає лейтмотивом праць Д. Лонга [623] та К. Вільямсона [751]. Тілесність кваліфікується в якості ключової інтегральної характеристики буття людини, котра охоплює і фізичні (матеріальні, біологічні), й метафізичні (духовні) його аспекти. За влучним висловом авторитетного російського філософа, тіло – це “спосіб, завдяки якому природа стає людиною” (а всякій соціалізації або суб’єктивізації завжди передує “тілесна чуттєва фігуративність”) [199 , с. 147].

До сфери онтології тілесності можуть бути віднесені й онтологічні побудови аналітичної філософії П. Строссона щодо позиціонуючої дії тіла людини. Проблематика інтенційності свідомості в онтологічному вимірі тілесного буття людини активно досліджувалася в роботах британських та американських філософів Ш. Галахера, Д. Денета, Г. Дрейфуса, Д. Чамерса, П. Черчленда [192,с.14]. Для О. Кравченко визначальною умовою формування і відтворення буттєвої цілісності є тілесна дія, в структурі якої інтегративно поєднані амбівалентні модальності “бути тілом” і “мати тіло”. Аналізуючи тілесну дію як предмет онтології, авторка стверджує, що предметом онтологічного аналізу, який уможлиблює осмислення взаємодії буття й ніщо, ментального й фізичного поза вузькими рамками їх радикального протиставлення, – стає “плоть як трансценденція, грань, на якій сходяться тіло фізичне і тіло живе” (оскільки там, де закінчується “царина володарювання сенсу” розпочинається “влада тіла”) [192,с.16].

Певний інтерес становить також позиція Р. Маслова, котрий вважає онтологічним базисом для вивчення тілесності у плані філософському медичну антропологію, в царині якої розробляються проблеми життя і смерті (Ф. Арьєс, С. Гроф), хвороби й безумства (М. Фуко, В. Подорога, Ж. Дельоз) та сексуальності (З. Фрейд, Г. Маркузе) [237,с.5-6]. Розглядаючи головні онтологічні сенси тілесності, російський дослідник особливу увагу звертає на ту обставину, що тілесний досвід становить необхідну складову людського існування, умову його повноти й цілісності, енергетичний фон і передумову успішного вирішення особистісних проблем. Тіло є своєрідною “матеріалізацією” структури особистості, специфічним комунікативним каналом, засобом “аргументації” та впливу на особистість з метою її пізнання (самопізнання) і виховання (самовиховання). Саме тілесність людини забезпечує її онтологічний зв’язок з “неорганічним тілом цивілізації”, стає головною підставою конвенціональної ситуації людського існування [237,с.14].

В контексті аналізу феноменологічної онтології тілесності вітчизняна дослідниця історії філософії М. Плющева доводить, що тілесність людини є онтологічно значимою категорією, без якої неможливо досягнути сутність людини; тіло, а не інтелект чи трансцендентальне его стає істинним

посередником та ініціатором інтерсуб'єктивних взаємин. Вчена зазначає, що розв'язання проблеми онтології тілесності уможлиблює вивчення умов і перспектив конструктивної міжособистісної комунікації: побудова соціальних структур на основі спілкування йде від специфіки перцептивного досвіду, кінестетичних відчуттів, таких тілесних феноменів, як посмішка, відкритість обличчя тощо [311,с.4]. Повернення тілесності онтологічного статусу в ХХ ст. пояснюється необхідністю подолання гносеологічних суперечностей у пізнанні підстав людського буття, до яких призвела абсолютизація свідомості й самосвідомості. Р. Декартом, І. Кантом та Г. Гегелем, котрі, практично, виключили тілесність з роздумів про людину і специфіку її буття [311,с.4].

Американський дослідник М. Джеффри в роботі 1995 р. активно займався розробкою “сомантичної онтології” (авторський неологізм, похідний від грецького -soma), стверджуючи, що “проблема абсолютного є проблемою тілесного буття, таємниці духу – це, насправді, таємниці нашої плоті” [580]. Завдання “сомантичної онтології” полягає в тому, аби цілісно осмислити буття саме завдяки комплексному уявленню про тілесне буття людини як феноменологічну реальність, піддавану перманентним трансформаціям. Використовуючи методіку просторового мислення, М. Джеффри аналізує онтологію тілесності шляхом виявлення та фіксації усіх можливих рівнів та стадій трансформації тіла людини (залишаючи, власне, онтологічний вимір поза ретельною увагою) [76 , с. 37].

До проблематики тілесної онтології звертається й Д. Валега-Ню, досліджуючи у книзі 2005 р. [744], яким чином мислення є “тілесним актом” і “як ми мислимо тілом”. Шукаючи відповіді на ці питання, дослідниця намагається виявити “тілесний вимір” думки або спосіб, у який думка “тілесно реалізується”. Використовуючи поняття “живе тіло”, Д. Валега-Ню прагне досягти десуб'єктивізації природи мислення [76 , с. 37]. Авторка вважає, що онтологію тілесного буття можливо пізнати шляхом рецепції чуттєвості як складового компоненту мислення, що пов'язує людську істоту зі світом речей [76, с. 39].

Важливою проблемою сучасної тілесної онтології є кардинальна зміна онтологічного статусу тіла людини в результаті інтенсивного розвитку новітніх

медико-технологічних засобів, які здатні суттєво трансформувати тіло. За словами Г. Орлової, за подібних обставин тіло перетворюється на предмет переробки, продукт праці й техніки, виявляє глибоко приховані “якості речі”. Чи може сьогодні людина ідентифікувати себе зі своїм тілом, коли техніка пластичної медицини дозволяє змінити колір шкіри, зріст, риси обличчя і стать? [299 , с. 112]. Бурхливий розвиток сучасної медицини вносить суттєві корективи у традиційне коло проблем тілесної онтології. В цьому контексті дедалі частіше в сучасній філософії спостерігаються спроби поєднання стратегій дослідження онтологічних та соціокультурних вимірів тілесності. Серед найновітніших трендів – роботи, пов’язані з вивченням ролі людського тіла в формуванні інформаційної картини світу та осмисленням тілесності за посередництва комунікаційних систем.

До царини науково-теоретичних напрацювань у галузі тілесної онтології все активніше залучаються наукові розробки щодо філософських досліджень природи інформації (зокрема, праці Д. Дубровського, В. Глушкова, І. Новіка та А. Урсула), інформаційно-культурологічного підходу до моделювання соціокультурного середовища (роботи І. Ашмаріна та Г. Голіцина), специфіки інформаційної моделі навколишнього світу (Т. Адріанов, А. Гіляровській, Дж. Росс, С. Нейл, Ф. Фейєш тощо) [80, с. 9]. Нові перспективи щодо можливостей осмислення онтологічних вимірів тілесності надає потрактування в сучасній медіафілософії інформації в якості будь-яких можливих змін (що дозволяє, у свою чергу, представити тілесність як пластичну, гнучку й динамічну інформаційну систему, котра “працює” на засадах поліфункціональності й багатовекторності).

На порядку денному онтології тілесності стоять нині актуальні питання щодо визначення місця та ролі людської тілесності в сучасному культурно-інформаційному просторі, виявлення значення тілесної культури в системі загальнолюдських цінностей, аналізу тілесності як інтегральної характеристики людини, осмислення ключових підстав “повороту до тіла” в сучасній філософії.

В сучасній онтології тілесності маємо справу з принциповим визнанням за тілесністю статусу ключової онтологічної сутності (в радикальному варіанті ставиться знак рівності між тілесністю людини та її екзистенцією).

2.8. Становлення парадигми духотілесної єдності в сучасній західній пост-постмодерній філософії в контексті утвердження постнекласичної моделі пізнання

Сьогодні дедалі очевидніше стає зрозуміло, що, з одного боку, технократичне та сцієнтистське мислення (т. зв. техносфія) вичерпало свій потенціал, а з іншого – що постмодерністська “тілоцентрична” думка теж виявилася малопродуктивною для ефективного осмислення сучасної екзистенційної ситуації. Вже з другої половини 1980-х рр. назріла потреба у виробленні принципово нової світоглядної парадигми, в розрізі якої тіло не піддавалося б репресіям з боку свідомості (духовності) і навпаки – свідомість не зводилася б до рівня “іграшки тіла”. Ситуація ускладнювалася ще й великим розчаруванням у спроможності точних наук пояснити таємниці світу й людини. Лавиноподібне збільшення інформації (“інфошок”, за Е. Тоффлером), інтенсивна поява все нових і нових теорій, котрі жодним чином не корелювалися й не узгоджувалися між собою, наростання кількості рівноправних типів пізнання, – всі ці чинники створювали ефект “дурної безмежності” і, швидше, безкінечно віддаляли від можливості збагнути природу людини та соціуму, аніж наближали до неї.

За подібних обставин розвитку науки дедалі більшої актуальності набувала потреба у виробленні цілісної концепції людини як біосоціокультурної системи, що перебуває у процесі коеволюції, – концепції, котра б органічно синтезувала раціональне й інтуїтивне, логічне та образно-емоційне [266 , с. 32]. Як стверджував ще на початку ХХ ст. Х. Ортега-і-Гассет, “людське висковзує у своїй цілісності від фізико-математичного розуму” [302 , с. 85], – але, з іншого боку, традиційні моделі осмислення тілесності, що існують в лоні західної гуманітаристики, теж виявляються малоефективними для реалізації вище зазначеної мети.

Дискурсивізація тілесності (витіснення “живого тіла”, підміна його дискурсами про тіло та соціально- (владно) детермінованими “техніками тіла”), здійснена теоретиками постмодернізму, призвела до втрати уявлення навіть про можливість тілесності “сирої”, “недискурсивізованої”. Аналітика тілесності

була підмінена важкозрозумілими й дуже абстрагізованими дискусіями про “модальності тіла”: тіло маскулінне, фемінне, культурне, спортивне, “технологізоване”, “соціально-дисципліноване”, “споживацьке”, “зникаюче природне”, “панікуюче” під тиском цивілізації тіло. Подібні інтерпретації соматичного буття викликали цілком обґрунтовані сентенції про “зникнення Реального й задавлення всього Природного” (за Ж. Бодріаром) [186 , с. 54].

Вихід з подібної ситуації був запропонований у межах т. зв. “постнекласичної парадигми”, котра стала новим етапом у розвитку західного мислення, результатом постмодерністської “кризи антропоцентризму” (“вбивства суб’єкта”) та неможливості повернення до “класичної” моделі осмислення людини та її тілесного буття.

В постнекласичній парадигмі науки домінуючими стають синергетичні уявлення, концепція “втіленого розуму”, ґрунтована на новітніх відкриттях у сфері нейробіології (поява доказів існування “розумної речовини”), реактуалізовані доктрини східних вчень про єдність матерії та енергії (тіла й духу) [186 , с. 15, 17]. Теорія “універсального еволюціонізму” (що стверджує ідею поширення розвитку на всі сфери буття та встановлення універсальних зв’язків між живою, неживою та соціальною матерією), теорія “нестаціонарного Всесвіту”, концепції біосфери та ноосфери [186 , с. 41-42], – дають підстави для формування концептуально нової моделі осмислення людської тілесності. Однією з підставових засад цієї моделі стає розуміння людини як багаторівневої неусталеної і відкритої системи, яка самоорганізується й підпорядковується всім законам саморозвитку та адаптації матеріальних систем [418 , с.7].

Постнекласична парадигма була сформована у 1970-х рр., тому в сенсі хронологічному вона є майже “ровесницею” постмодерністської парадигми. Проте в сенсі світоглядних засад і базових уявлень про роль людини у світі ці евристичні мега-моделі концептуально відмінні одна від одної. Постмодернізм деконструє будь-які спроби синтезу, спільні для всіх “картини світу” й моделі знання, оголосивши їх “метанаративами”, що їх справжньою метою є приховати маніпулятивно-панівні дискурси влади. Натомість в постнекласичній науці стверджується ідея синтезу наукових знань і прагнення

побудувати загальнонаукову картину світу на підставі принципу універсального еволюціонізму, що об'єднує положення системного та еволюційного підходів. Концепція універсального еволюціонізму ґрунтується на певній сукупності знань, отриманих у межах біології, геології, фізики, хімії, генетики тощо, і цілому ряді філософсько-світоглядних установок, котрі “легітимізують” екстраполяцію еволюційних ідей на всі сфери реальності та розгляд живої, неживої та соціальної матерії як єдиного еволюційного процесу. Слід зазначити, що витoki цієї концепції В. Войцехович вбачає ще в роботах І. Фіхте, Г. Гегеля, Н. Фьодорова, К. Цюлковського, А. Чіжевського, В. Вернадського, Е. Ле Руа та Тейяра де Шардена [65].

Попри те, що багато дослідників вказують на низьку ефективність застосування синергетики до вивчення соціальних або психосоматичних процесів, вплив синергетики на сучасну соціогуманітаристику лишається досить помітним. За словами В. Стьопіна, ключовим об'єктом постнекласичної (синергетичної – вчений об'єднує ці терміни – Я.П.) парадигми стали складні людиновимірні системи, тому антропний принцип вийшов на провідні позиції у світоглядних засадах сучасної науки. Антропний принцип був сформульований у 1973 р. англійським фізиком Брандоном Картером на підставі ідей, висловлюваних німецьким астрономом С. Хекманом та британським космологом Ф. Хойлом ще у 1960-х рр. Суть його полягала у твердженні: фізичні константи розташовуються у дуже вузькому діапазоні – Всесвіт влаштований саме так, як це необхідно для виникнення життя (і людини як вінця еволюції живої матерії) [65]. Постнекласична наука спрямовує зусилля на відновлення цілісності уявлень про світ як “синергійний організм”, в якому в єдності та коеволюції розвиваються у взаємодетермінуванні жива та нежива природа, людина та Всесвіт [358 , с. 243]. Антропний принцип, за словами В. Войцеховича, вводить людину, як єдність свідомості та тілесності, в центр наукового знання – розуміння природи наприкінці ХХ ст. стало суб'єктно- (людино)вимірним. Антропіка – вчення про зв'язок людини та Всесвіту – від рівня суто світоглядної, філософської концепції еволюціонує до статусу впливової в сучасному соціогуманітарному дискурсі наукової теорії [65]. Специфіка постнекласичної парадигми полягає в її сутнісній людиновимірності

(за В. Стьопіним), у рішучому розриві з “суб’єктно-об’єктивним” мисленням XVII-XIX ст. й постулюванні принципу мислення по лінії “суб’єкт-суб’єкт”.

Саме в контексті посилення епістемологічних позицій постнекласичної парадигми стала можлива поява т. зв. “метаантропології” як “вдосконаленої версії” традиційної філософської антропології, її якісно й методологічно оновленого продовження на вищому рівні рефлексії [248 , с. 77].

Парадигма духотілесної цілісності людини органічно пов’язана з концепціями коеволюції (узгодженого розвитку різних форм буття, людини та всієї живої природи), біоцентризм (ствердження абсолютної цінності усіх форм життя та заперечення домінування людини над іншими біологічними видами), емпатії (здатності до “співвідчуття” та “співстраждання” з живими організмами в природі, проектуючи їхнє буття на власне) та рівневої структури живого (наголос на плюралізмі, багатоплановості та багатоманітні живих істот та систем).

Активно розвивається від кінця 1980-х рр. так званий “біофілософський підхід” (біофілософія), ґрунтований на категоричній відмові фізікалістських тенденцій протиставлення людини та природи і утвердженні тези про єдність всіх форм життя на Землі (єдність людського роду з “живою речовиною” в дусі екологічного мислення, “біоетики” й “соціобіології”). Біофілософія постулює загальну “біологізацію” природи та людини, проте (і в цьому полягає її принципова відмінність від біополітики та постгуманістичної концепції!) не проголошує заміни антропоцентризму біоцентризмом – визначальна роль все ж зберігається за людиною. Швидше, ставиться під сумнів ідея її домінування – “центризм” сприймається безвідповідальним щодо світу “егоїзмом”. Біофілософія сьогодні стає новою галуззю соціогуманітарного знання, котра уважно осмислює не лише когнітивні, моральні, онтологічні, психологічні сторони життя людини, але (не меншою мірою) й природно-біологічні [161]. А. Горяїнов вважає, що сучасне розуміння світу можливе тільки на засадах біофілософії, адже тілесність людини слід розглядати, насамперед, через призму біологічного й соціального, родового й універсального буття [80 , с. 69]. Оскільки всі різновиди людської життєдіяльності реалізуються в тілі, через тіло й за допомогою тіла, аналіз тілесності є необхідним компонентом нової

концепції людини, що її пропонують прихильники біофілософського підходу [472].

Вартою серйозної уваги вважаємо й працю українського дослідника В. Косяка [186], в якій запропоновано власну інтерпретацію з позицій філософської антропології місця й ролі людської тілесності у різних формах культури та на різних етапах культуро- та соціогенезу. Автор розробив власну концепцію, котра пояснює, яким чином у процесі коеволюції людина пройшла шлях від біофізичного стану до біосоціокультурного статусу, і яких трансформацій при цьому зазнавала тілесність. Потрактуючи останню в якості філософсько-антропологічної категорії в синергії філософського, наукового і позанаукового самопізнання, вітчизняний дослідник осмислив “тілесні основи” раннях релігій, протистояння язичницьких (“тілесних”) вірувань і християнства (“релігії безплотного”, за визначенням автора), а також антиномії християнського ставлення до тілесності. Ретельно проаналізувавши тілесну “відчутність” образів міфосистем та “магічну мову” ритмопластики як актуалізацію в танці “світу загальної єдинотілесності”, В. Косяк переконливо зміг обґрунтувати значимість феномену тілесності для побудови цілісної концепції людини й показати “невідбутність тілесного сприйняття світу” і рецепції “тілесності світу” як основи відчуття життя.

Утвердження парадигми духотілесної єдності в сучасній філософії пов’язане також з актуалізацією ідеї “звеличення тілесності” – особливого підходу до матеріального “субстрату” людського буття, котрий розвивається в руслі холістичної концепції, ґрунтованої на уявленні про гармонійне взаємодоповнення й нерозривний зв’язок тілесного й духовного [50 , с. 88]. В цьому контексті варто навести думку авторитетної російської дослідниці соціокультурних вимірів тілесності І. Биховской, позиція й підхід якої можуть бути означені як концепція “аксіології тілесності” : “Тілесна культура – це не сфера безпосередньої “роботи з тілом”, як традиційно прийнято вважати... Це передусім робота з “духом” людини, її внутрішнім, а не зовнішнім світом: без сформованого ціннісного ставлення до тіла неможлива жодна справді культурна діяльність чи практика, спрямована на тіло... Фізична культура – це

передусім сфера утвердження людського сенсу тілесності у соціальному просторі” [50 , с. 118].

Вчена посилається на величезну кількість свідчень науковців-практиків щодо того, що тілесні якості людини є “похідними” як від генетичних, так і від соціальних детермінант, – ці якості ніколи не існували поза соціокультурним контекстом, лише в межах котрого їхнє значення може бути зрозуміле й оцінене. Перехід від біологічного тіла до стану “тіла соціального” відбувається через формування “культурного тіла”[50 , с. 121-122].

Попри міцні й усталені позиції парадигми духотілесної єдності в сучасному філософському дискурсі, слід визнати й той факт, що дедалі частіше з’являються праці, автори яких поділяють позиції т. зв. “постгуманізму” (докладніше про цей напрямок йтиме мова в останньому розділі нашої роботи). Учень К. Леві-Строса, французький філософ та антрополог Філіп Дескол в роботі 2005 р. “По той бік природи і культури”, задекларувавши амбіційний проект “капітального ремонту” сучасної антропології, вводить до наукового дискурсу поняття “антропологія природи” й кардинально переозначає специфіку та структуру відносин між людьми та “нелюдьми” в історії культури. Автор розробив ідею “онтологічного квадрату”, чотири грані якого (анімізм, тотемізм, натуралізм та аналогія) зосереджені, насамперед, на нерозривному зв’язку живого й неживого у світі, на онтологічному і структурному “урівнюванні” людських і “нелюдських” агентів культурно-історичного процесу [98].

Програму “нового натуралізму” в дослідженнях людини та суспільства пропонує французький вчений Ж.-М. Шеффер в резонансній праці 2007 р. [414] і констатує безапеляційно, що успіхи сучасної біології та генетики змушують гуманітаріїв відмовитися від “тези про людську виключність” і більше не вважати людину якимось особливо складним за своєю організацією біологічним видом. Автор обстоює потребу возз’єднання природних і соціально-гуманітарних дисциплін в межах цілісного проекту “оновленої” інтерпретації людини і культури, вільного від необґрунтованої впевненості у тому, що в людину закладено особливу, трансцендентальну сутність, високий онтологічний вимір, завдяки яким вона буцімто переважає інші форми життя і

свою власну тілесну природу [414, с. 10]. Подібні концепції, інтелектуально близькі до парадигми “постгуманізму”, пропонують спосіб осмислення тілесності людини, кардинально відмінний від розробленого в руслі концепції духотілесної єдності.

Підсумовуючи, варто зазначити, що одним з головних імпульсів до актуалізації філософського осмислення людської тілесності стало її включення до гносеологічного русла однієї з найважливіших проблем західного мислення новочасного й модерного періодів – проблеми дуалізму духу та тіла. “Повернення до тіла” прямо пов’язувалося з процесом втрати цією світоглядно-епістемологічною настановою привілейованого положення в інтелектуальному просторі західної цивілізації. Значна увага до соматичної проблематики в роботах чільних представників “антикартезіанської традиції” (С. К’єркегора, Ф. Ніцше, З. Фрейда, К. Маркса, М. Мерло-Понті) стала характерним показником виходу європейської філософії на якісно новий рівень розвитку.

Помітний вплив у сучасній філософії досі зберігає конструктивістська парадигма потрактування людської тілесності – як історико-соціокультурного та ментального конструкту, що вміщує в собі базові коди, матриці та сенси культури, до семіотичного й інформаційного простору якої вона “вписана”.

У другій половині ХХ – на початку ХХІ ст. дедалі активніше постають нові філософські напрямки соматичної аналітики, такі як “онтологія тілесності”, “аксіологія тілесності”, “метафізика тілесності”, “герменевтика тілесності”, “антропологія тілесності” тощо (котрі, щоправда, ще не здобули інституційного оформлення й належного теоретико-методологічного обґрунтування). Дуже продуктивним і перспективним виглядає підхід до вивчення історії філософії через призму аналізу в ній варіантів концептуалізації тілесності (в Україні цей підхід започаткувала О. Гомілко).

Ключовою тенденцією у філософському дискурсі тілесності другої половини ХХ – початку ХХІ ст. є широкий міждисциплінарний підхід (з залученням даних не тільки соціогуманітарних, але й технічних та природних наук), що реалізується в напрямку утвердження мультипарадигмальності, гносеологічної відкритості, радикального урізноманітнення дослідницьких стратегій та екстраполяції полів досліджень.

Поступово і здебільшого під впливом нових концепцій зі сфери когнітивної психології, нейро- та психолінгвістики, міждисциплінарних студій та оригінальних ідей окремих авторів у сучасному дискурсі тілесності утверджується ідея “тілесної природи свідомості”, що її можна розглядати як важливий компонент парадигми духотілесної єдності.

Переорієнтація уваги з духовно-ментальних на тілесно-чуттєві аспекти людського буття у філософії Заходу у другій половині ХХ ст. означала глибоку епістемологічну, онтологічну та світоглядну трансформацію західного мислення, що спричинила тектонічні й незворотні зрушення в ментальних засадах, моделях пізнання, інтерпретації цілого ряду усталених і фундаментальних концептів, категорій та критеріїв філософування. Для холістичного та структурно-функціонального підходів, поширених і популярних у філософській думці другої половини ХХ ст., притаманний розгляд тілесності в якості багаторівневої структури й динамічної цілісної системи.

Значне місце у філософських студіях кінця ХХ – початку ХХІ ст. відводиться тим загрозам, що їх несуть людській тілесності (а отже, й цивілізації вцілому) забруднення екології, гена інженерія та біотехнології, перспективи т. зв. “постлюдськості”, “віртуалізація” в умовах інформаційного мережевого суспільства реального простору міжособистісної комунікації. Необхідність дати адекватну відповідь на ці та інші виклики й загрози тілесності індивіда значною мірою й визначає магістральні напрямки розвитку сучасної філософської думки, а також вектори транс-, крос- і міждисциплінарного співробітництва з широким полем соціогуманітарних дисциплін (таких як культурологія, антропологія, лінгвістика, етнографія, психологія, семіотика, гендерні, жіночі та постколоніальні студії, “нова культурна історія”, політологія, історія ідей тощо).

РОЗДІЛ 3.

ТІЛЕСНІСТЬ ЯК КАТЕГОРІЯ ІСТОРИЧНОГО ПІЗНАННЯ

3.1. Залучення соматичної проблематики до історичного наукового дискурсу в першій половині ХХ ст.

Попри ту обставину, що народження історії тіла видатний французький медієвіст Жак Ле Гофф пов'язує з доповіддю М. Мосса про “техніки тіла”, прочитаною ним у 1934 р. на засіданні Психологічного товариства, – цей же автор стверджує: історичну чутливість до “технік тіла” першим виявив саме *Марк Блок* (1886-1944), котрий вже у своїй першій книзі “Королі-чудотворці” (1924 р.) розглянув феномен чудесного uzдоровлення представниками династій Капетингів (Франція) та Плантагенетів (Англія) хворих на “золотуху” (туберкульозний аденіт) одним лише рукопокладенням [213, с. 17, 21]. Називаючи вищезначену працю “фундаментом політичної історичної антропології” [213, с. 21], Ж. Ле Гофф вважав її автора “вічним першовідкривачем, котрий пробуджує нові ідеї та прокладає нові шляхи” [26, с. 34], а оригінальне поєднання історії ментальностей з історією тіла, історією ритуалів і жестів – новим кроком у поступі гуманітарного знання.

Використовуючи окремі напрацювання антропології та соціології і сподіваючись на активний розвиток таких міждисциплінарних напрямків, як “колективна психологія”, “порівняльне вивчення народної медицини”, “порівняльна етнографія”, – М. Блок визначив (щоправда, досить побіжно) обриси історії тіла – “тіла короля, що здійснює цілительні жести; страждених, скалічених тіл людей, хворих золотухою, – тіл, котрі хвороба перетворювала на культурні й соціальні символи; нарешті, тіл, що перетворилися на купу кісток і стали магічними реліквіями; саме “покладання рук”... є нічим іншим, як контактом, доторком двох тіл” [26, с. 45]. При цьому слід зазначити, що вчений не зосереджувався виключно на соматичних аспектах або ментально-символічних вимірах, адже добре усвідомлював: в королівському “чуді” від самого початку величезну роль відігравала політика. Здобуття монархами “цілительних” здібностей відбувалося у Франції та Англії одночасно зі

зміцненням їх влади над феодалами (“чудотворність” використовувалася як “династична зброя” й засіб суперництва за престиж, один із знаків і предметів конкуренції двох великих середньовічних монархій) [26 , с. 32].

В одній зі своїх найкращих робіт – “Феодальне суспільство” (1939 р.) [27] – М. Блок висловив доволі нетипову як для решти фундаторів школи “Анналів” думку: “Історія, більш варта цієї назви, аніж несміливий начерк, що на нього нас нині прирікають обмежені можливості, приділила би належну увагу пригодам тіла” (цитовано за [27 , с. 5]). Є підстави припустити, що вчений ставив собі за мету написати історію тіла, котре змінювалося в часі, по-різному інтерпретувалося й позиціонувалося, залежно від соціокультурного контексту (отже, мало власну історію) [213, с. 7, 21], – проте у 1944 р. за участь в русі опору він був розстріляний німцями. У французькій історичній науці справу М. Блока частково продовжили Жан-Клод Шмітт, Жак Ле Гофф та Ніколя Трюон. Двоє останніх висловили переконання в роботі 2003 р.: тіло стало об’єктом метаморфоз сучасної епохи, що її пізнати можна лише вивчивши і зрозумівши історію тіла в Середні віки (адже динаміку розвитку європейської культури визначали, значною мірою, протиріччя, в центрі яких знаходилося тіло) [213 , с. 29-30].

У праці “Апологія історії”, котру вже по смерті автора, в 1949 р. опублікував Люсьєн Февр, М. Блок навіть завдання історика формулював, вдаючись до тілесних образів і метафор: “Справжній історик схожий на казкового людожера. Де пахне людиною, там, знає він, чекає здобич... За видимими обрисами пейзажу, знарядь або машин, за найбільш, здавалося б, сухими документами й інститутами, абсолютно відчуженими від тих, хто їх заснував, історія хоче побачити людину... Людина також сильно змінилася – і її дух, і, безсумнівно, навіть найтонші механізми її тіла” [213 , с. 20] (адже глибоких змін зазнає в ході історичного процесу не лише духовна атмосфера, але не меншою мірою й гігієнічні умови та харчування). Доволі обґрунтованою, на нашу думку, виглядає теза про те, що через усі твори видатного медієвіста червоною ниткою проходила ідея: людина володіє відчуттями, має тіло [213 , с. 20], – отже зрозуміти повноцінно її буття без врахування соматичних вимірів неможливо.

Не викликає сумніву думка про те, що книга “Королі-чудотворці” справила значний вплив на *Ернста Канторовіча* (1895-1968) – німецько-американського медієвіста, фахівця у галузі інтелектуальної історії, котрий від кінця 1930-х рр. жив і працював у США. У 1957 р. вчений опублікував свою найвідомішу роботу – “Два тіла короля” [586], присвячену політичній теології європейського середньовіччя, символічним формам і церемоніальним аспектам репрезентації величі монарха. Вказана робота від моменту виходу тривалий час не мала помітного наукового резонансу, проте від початку 1990-х рр. викликала гарячі дебати і справила великий вплив на західну соціогуманітаристику. Ідеї Е. Канторовіча згадали в контексті відродження інтересу “нової історичної науки” до політичної історії, переосмисленої під кутом зору політичної семіотики та генези політичних уявлень. Детально вивчаючи, яким чином у середньовічній Європі утверджувалося й еволюціонувало уявлення про сакральну природу королівської влади, і до яких аргументів вдавалися монархи та придворні юристи для освячення свого панування, – Е. Канторовіч приходить до висновку: політична теологія зрілого середньовіччя ґрунтувалася на ідеї “двох тіл” короля. Одне з них (природне) мислилося нетлінним і таким, що відображає безсмертя й могутність монаршого достоїнства (*dignitas*), інше (політичне) – смертне, піддавань хворобам і фізичній загибелі [586, с. 22]. Нетлінне тіло суверена відображало зв’язок з вічним Божественним Правосуддям через свій онтологічно-містичний статус, в цьому сенсі воно саме уявлялося вічним: “політичне тіло, яке неможливо побачити або торкнутися, існує для виховання народу і для здійснення суспільного блага: це тіло цілковито вільне від дитинного стану та інших недоліків і слабкостей, що їм піддаване природне тіло. З цієї причини те, що король робить за правом володіння політичним тілом, не може бути визнане недійсним” [586, с. 22].

За словами медієвіста, для середньовічних юристів ці два королівських тіла складали “невидиму єдність” (кожне з них повністю “містилося в іншому”), проте перевага “політичного” тіла над “природним” була цілком очевидною. Обидва тіла мали “читатися” на фоні одне одного як “парний символ”; відповідно до закріпленого в XVI ст. догмату, в поховальній церемонії правителя “брали участь” два тіла – труп короля і його безсмертна “копія”,

матеріальним відображенням якої ставала статуя з дерева або воску. Нетлінність копії мислилася божественним знаком, викарбуваною на тілі величчю (*dignitas*), а тлінність трупа відображалася в появі очевидних ознак розкладення плоті (труп уособлював певний вияв інтенсивного семіотичного “життя”) [427 , с. 87]. Е. Канторовіч детально продемонстрував, що концепція “двох тіл”, розроблена британськими юристами, була секуляризованим варіантом постулату канонічного права про спільноту віруючих, об’єднану католицькими церковними структурами, як “містичне тіло” (*corpus mysticum*), очолюване Христом, котрий органічно поєднував “дві природи” – людську й божественну [223 , с. 143]. В подібній перспективі, монарх – фізичне втілення Бога, “персоніфікатор” Христа.

В роботі американського медієвіста однією з головних є теза про те, що складні й конфліктні стосунки між церквою і державою в середньовічну добу призводили до утворення “гібридів” у обох сферах (взаємозапозичень на рівні символів, інсигній, атрибутів, догматів тощо): ієрархи католицької церкви намагалися уподібнити її імперським структурам, базованим на містичній основі, а монархічна держава ставала свого роду “псевдо-церквою” – містичною корпорацією на раціональних підставах [223 , с. 148]. В цьому контексті цікаво зазначити, що британський історик Джон Невілл Фіггіс іще у кінці ХІХ ст. стверджував: доктрина “божественного права королів”, сформована у ХІІ ст., була дзеркальним відображенням теорії папської теократії, а та, в свою чергу, – неоригінальною переробкою ідеологічних обґрунтувань імперської влади у Римі. Таким чином, еволюція ідеології влади в Європі постає як рух від принципів світської імперії до католицької теократії і поворот у зворотному напрямку – до засад світської влади середньовічних монархів [427 , с. 54].

Як пише Е. Канторовіч, вже у ХІІІ ст. французькі придворні легісти обґрунтували ідею про те, що Святий Дух присутній у королівській крові, адже королівська династія походить від Карла Великого – “святого монарха”, милістю Божою наділеного містичними здібностями [186 , с. 54]. Отже, маємо справу з обґрунтуванням династичної виключності та величі шляхом апеляції до вияву сакральних категорій на тілесному рівні: володіючи вічним і

безсмертним “політичним тілом”, в сенсі онтологічному “король ніколи не помирає” (саме таку назву має сьома глава праці Е. Канторовіча). Тілесність, осмислена і в фізіологічному, і у символічно-політичному сенсах, стає ключовою підставою для формування ідеологічних уявлень про вічність династії, велич правителя й безсмертя корони.

Називаючи Е. Канторовіча “третім батьком-засновником історії тіла”, С. Сланічка стверджує: він довів, що тіло (*corpus*) здавна використовувалося в якості важливого юридичного й богословського поняття, наділеного далекосяжними релігійними імплікаціями та теоретичними тлумаченнями [349,с.167]. Аналізуючи гносеологічний потенціал впливу концепції “двох тіл короля” на сучасний соціокультурний дискурс, дослідник зазначає, що уявлення про “політичне тіло” досьгодні здійснюють значний вплив на соціальні норми та політичні дії, – адже для розуміння політичних абстракцій необхідні “тілесні зразки тлумачення”, аби перевести їх у пізнавану й доступну площину [349,с.168].

Окремі автори вважають концепцію Е. Канторовіча поворотним моментом в історичній науці ХХ ст., що стимулював появу величезної кількості конкретно-історичних досліджень, як про добу середньовіччя, так і з історії Нового часу (серед яких виділяються книги Е. Ле Руа Ладюрі “Франція Каролінгів” та розділ в “Історії Британії”, присвячений правлінню Єлизавети I, авторства С. Шами) [351 , с. 210]. Осмислення метафори “політичного тіла” послідовно вело до наступного кроку – виявлення способів втілення величі правителів та ритуалів тілесної персоніфікації влади. В подібному ключі написані праці Пітера Берка “Вигадування Людовіка XIV” [466] і Пола Хаммонда “Два тіла короля: репрезентації Карла II” [550], а також книгу Сари Меслер та Кетрін Норберг [642].

Справу вчителя продовжив і учень Е. Канторовіча *Ральф Гізей* в книзі “Королівська поховальна церемонія у ренесансній Франції” (1960 р.) [536]. Вчений детально зупинився на наступній обставині: розрізнення фізичного тіла монарха і його “посадового” тіла у Франції та Англії в добу пізнього середньовіччя призводило до того, що процедура поховального обряду передбачала подвійне представлення королівського тіла –реальний труп в

домовині і воскове зображення з усіма монаршими регаліями, котре несло спочатку поверх домовини, а дещо пізніше на окремих ношах. Ретельно проаналізувавши ці воскові фігури, хронологію їх появи і специфіку візуально-репрезентативних змін, Р. Гізей прийшов до висновку, що головною метою “дублювання” тіла в пишних поховальних церемоніях було завдання відновити легітимність монархічного принципу влади (не випадково перша воскова фігура з’явилася в 1422 р., коли французька монархія опинилася в ситуації глибокої кризи і британської окупації країни) [349,с.168].

Дослідник наводить цікавий факт: з зображенням-двійником Франциска I ще тиждень після його смерті поводитися як з живою людиною, – очевидно, подібна тенденція до реалістичності пов’язувалася з потребою в посиленні візуалізації засад державної політики, ключовою з яких виступала концепція “двох тіл”. Зрине і пластичне втілення ідеї “божественної” природи королівської влади, на думку Р. Гізея, мало продемонструвати заспокійливе правонаступництво династії і допомогти, таким чином, подолати небезпечну перехідну фазу між смертю старого й “помазанням” нового правителя [536,с.59].

М. Блок, Е. Канторовіч і Р. Гізей переконливо продемонстрували важливість тілесності, тілесних образів, метафор та репрезентацій для утвердження, обґрунтування й легітимізації королівської влади в добу середньовіччя. Коли взяти ширшу соціогуманітарну перспективу, то можна стверджувати: європейська історія тіла як окремий напрямок історіографії розпочинається з виявлення значення тілесності в процесі становлення уявлень про владу.

Тенденція, започаткована вищевказаними науковцями, так і не утвердилася в історичній науці – натомість вже у 1950-х рр. було очевидно: дослідницькі акценти потужно змістилися в напрямку вивчення “структур”, а не подій, історії “довгої тривалості” (термін Ф. Броделя), зосередженої на соціально-економічних чинниках. За словами М. Крома, історія, досліджуючи “маси”, втратила з виду реальних, живих людей, стала “анонімною та позбавленою обличчя” [197]. Кардинальні зміни принесла т. зв. “історіографічна революція” 1980- х рр., котра відбувалася в руслі “культурантропологізації”, “повороту до суб’єктивності” та відродження інтересу до побутово-емпіричних, приватних

феноменів минулого [261]. Поява на хвилі подібних тектонічних змін історичної антропології, історії повсякденності, мікро-історії сприяла відродженню інтересу до соматичних та метасоматичних проявів людського буття.

3.2. “Історія сексуальності” як “воля до істини”: “політична анатомія” тіла у Мішеля Фуко

Мішеля Фуко (1926-1984) часто називають, поряд з Жаком Деррідою, основним теоретиком постструктуралізму в філософії Заходу, хоча його роль і значення в формуванні цілого ряду основоположних концептів, теорій та методологій в сучасній історичній науці, на нашу думку, не менш важлива. Цей видатний дослідник зумів вибудувати інтелектуально вишукану й оригінальну концепцію історії культури, яка досить своєрідно пояснювала механізм функціонування європейської цивілізації від античності до XIX ст., запропонував кардинально нові методики соціокультурного аналізу. Виходячи з тези про принципову неусвідомлюваність історичних процесів, їх недоступність для свідомості як сучасників, так і нащадків, – М. Фуко виступав як вчений, що поставив за мету виявити “історичне несвідоме” різних епох від Ренесансу до XX ст., кардинально переглянути традиційні уявлення про т. зв. “процес еволюції”, зумовлений, буцім-то, соціально-економічними трансформаціями суспільного організму. Найвпливовішим мислителем постмодерної доби, котрий навчив критично мислячих інтелектуалів кількох поколінь виявляти розриви й мутації в дискурсивних утвореннях та тілесних практиках, називає М. Фуко П. Кенінг [164, с. 465].

Обравши головною темою для своїх досліджень проблему влади, яка існує поза інститутами, апаратами та структурами, поза термінами суверенітету, закону й панування, М. Фуко прийшов до висновку, що влада, насправді, є стратегією, множинністю дій, “платформою відносин сили”, іманентних сфері, в якій вони реалізуються, – це ім’я, “яке дають складній стратегічній ситуації в певному соціумі” [391, с. 192]. Ця влада характеризується глобальною децентралізованістю, нестабільністю, взаємопереходом сегментів центру та периферії, здатністю щосекундно себе відтворювати, бути всюди, у всьому і

все охоплювати, іманентно перебувати в самому осерді сексуальних відносин, економічних процесів та пізнавальних практик [391 , с. 194]. Осмислити й семантично деконструювати цю владу, за М. Фуко, можна лише через аналіз тілесних практик, що їх влада породжує і детермінує. Вплив влади на тіло формує його зовнішній вигляд, трансформує саму його матеріальність – те, якими стають люди, є, в остаточному підсумку, похідною різноманітних маніпуляцій влади над їхніми тілами [77 , с. 112].

Тілесну проблематику М. Фуко прискіпливо розробляв, насамперед, в контексті виявлення специфіки переходу від традиційних форм панування до дисциплінарного типу влади в період XVIII-XIX ст. За переконанням автора “Наглядати і карати”, європейська новочасна “індивідуальність” була б неможлива без численних технологій нагляду, тренування, навчання, іспитів, сконцентрованих на людському тілі від ранньомодерної доби. Саме тому Фуко ретельно акцентує увагу на історії тіл, з “археологічною” сумлінністю класифікуючи тіла покарані, ув’язнені, психіатризовані, еротичні, бунтівні, слухняні, котрі стали наслідком послідовної реалізації відповідних типів тілесних практик. Індивід створюється тією специфічною технологією влади, що її вчений кваліфікував як “дисципліна” і пов’язував з цілим набором інструментів, методів та технік. Ретельне регламентування таких тілесних рухів, як військова муштра, вправи з письма, церемонії соціалізації, вибудовує новий об’єкт, що витісняє “механічне тіло”. У Фуко цим об’єктом, за словами О. Левцун, стає тіло, здатне до специфічних операцій, що мають свій порядок і час. Це тіло, невідворотно маніпульоване владою, перетворене на мішень її нових механізмів [202 , с. 273-274]. Технології соціалізації індивіда, закорінені у його психосоматичній природі, створюють підґрунтя для ефективного контролю над ним і роблять владу все більше анонімною та функціональною.

Задля влади над тілом як машиною (механізмом) через його дресирування, експлуатацію його ресурсів і здібностей, збільшення корисності й керованості в історії цивілізації виникає й розвивається складна й розгалужена система найрізноманітніших дисциплінарних інституцій – школи, коледжі, казарми, майстерні (в’язниці, лікарні для божевільних, притулки становлять “негативний” модус цієї мегасистеми). Людина до останніх глибин свого

тілесного єства перетворюється на банальний об'єкт відносин влади – остання виходить навіть за видимі межі дисциплінарних установ і пронизує собою все суспільство й усі різновиди стосунків між людьми (включно з найінтимнішими). Цікава деталь, що на неї звертає увагу М. Фуко: навіть архітектура закладів колективної праці або покарання підпорядкована завданню перетворити людину на об'єкт невпинного нагляду, на просторово-тактильному рівні здійснює тиск на її тілесність. Система інститутів контролю викликає до життя певну систему знань про людину, яку вчений кваліфікує як “політичну анатомію тіла” [393 , с. 17-18]. За великим рахунком, можна констатувати: для Фуко суттю людської тілесності є те, що вона вже давно стала об'єктом дисциплінарно-наглядових технік. Зміни, що відбуваються на тілесному рівні як соціуму, так і індивіда, викликані розривами та мутаціями дискурсивних практик в єдиній дисциплінарній “механоморфічній” матриці, до якої Фуко включає школи, в'язниці, лікарні (об'єднані в один стратегічний ланцюг “влади-знання”) [164 , с. 466].

Саме М. Фуко належить слава першовідкривача проблематики тілесності як однієї з ключових категорій історичного пізнання і сексуальності – як одного з базових його мотивів. Як стверджує відомий історик постструктуралізму І. Ільїн, важливою характеристикою дослідницької позиції Фуко є акцентована сексуалізованість його мислення, – адже розглядаючи історію як, насамперед, процес становлення свідомості людини, мислитель аналізував цей процес через призму формування людської суб'єктивності, розвиток якої зумовлений виникненням сексуальності в її сучасному розумінні [136 , с. 84]. Вже у своїх ранніх працях М. Фуко сформував і обґрунтував уявлення про “сексуалізований характер” чуттєвості й пізнання (цілковито в дусі тези постмодерністської парадигми про “тілесність свідомості”).

Внесок вченого в розвиток концепції тілесності полягає в тому, що він послідовно обстоював ідею безпосередньої взаємозумовленості соціальних та тілесних практик, котрі у взаємодії детермінують різні типи тілесності. Лейтмотивом “Історії сексуальності” можна вважати висновок про вторинність та історичність уявлень про сексуальність, що є, насправді, не “природною реальністю”, а результатом впливу на суспільну свідомість цілого комплексу

дискурсивних і соціокультурних практик, котрі, в свою чергу, виявляються наслідком еволюції системи нагляду й контролю за індивідом [136 , с. 86]. Як слушно зауважує російська дослідниця Н. Автономова, Фуко твердо переконаний, що тіло й душа сучасної людини – це одночасно породження діючих механізмів нормування й індивідуалізації (що анонімніша влада, то “індивідуалізованішим” є її об’єкт) [2 , с. 262].

В суспільстві з монархічною владою, становою диференціацією та цінністю генеалогії одним з головних механізмів влади мислилась кров (кровна спорідненість) як знак особливого статусу, сили й величності. Фуко розглядав кров дворянства в якості реальності з символічною функцією, важливого елементу механізмів влади, ритуали якої зображали родовід однією з найвищих цінностей [185, с. 273]. Модерна епоха ознаменувала нове розуміння тіла соціального й індивідуального: генералізація диспозитиву сексуальності мала своїм наслідком те, що кров дворянства поступилася місцем у ієрархії символічних вартостей міцному, здоровому й багатофункціональному організму представника буржуазного класу (“кров’ю буржуазії став її секс” [391 , с. 228]).

Сучасне суспільство, таким чином, кваліфікується дослідником як суспільство “сексу” або “сексуальності”, оскільки механізми влади скеровуються на тіло аби змусити його “розмножуватися”: “Здоров’я, потомство, раса, майбутнє роду, життєздатність соціального тіла – влада веде мову про сексуальність і з сексуальністю; сексуальність тут – не маркер і не символ, вона – об’єкт та ціль” [391 , с. 254]. Здоров’я та сила в системі капіталу здобули символічну конвертацію й ринкову вартість, адже уможлилювали реалізацію проекту “безмежної експансії”, а тіло й сексуальність, зведені в ранг ціннісного атрибуту, перетворилися на умову життєздатності і гарантії самовідтворення. На думку Фуко, це підтверджує у XVIII ст. вибух публікацій щодо гігієни тіла, догляду за ним, про покращення потомства й досягнення довголіття. Тілесний “расизм” дворянства, пов’язаний із завданням консервації статусу й привілеїв, витісняється динамічним “расизмом” буржуазної експансії міцного і здорового тіла-організму, зведеного в новий культ. Усталені соціальні

цінності руйнувалися паралельно до процесу трансформації “крові” в “тілесність” [185 , с. 274-275].

Тіло буржуазії зруйнувало монополію кровної спорідненості (котра володіла символічною функцією), ставши плюральним, мобільним, відкритим, невідмежованим категорично від інших соціальних тіл, попри те, що і в капіталістичному соціумі декларативно “рівних можливостей” зберігалася чітка економічна, політична та класова ієрархія. В цьому контексті сучасна вітчизняна дослідниця Л. Кучма, інтерпретуючи позицію М. Фуко, пише, що буржуазія “створила собі тіло”, щоб культивувати і захищати його, ізолювати від інших прошарків з метою збереження своєї диференційованості (блокуючи в собі технологію сексу). Для Фуко однією з первинних форм класової свідомості було ствердження сексу – з утвердженням буржуазних відносин виникає т. зв. “класове тіло” з особливим режимом піклування та гігієною, відбувається аутосексуалізація тіла – “ендогамія сексу й тіла” [206 , с. 47].

Новою проблемою для буржуазії стала сексуальність пролетаріату, в широкому сенсі, тілесність експлуатованого класу, що мала гарантувати безперебійну структуру виробництва. Потреба в здоровій робочій силі спричинила запровадження диспозитиву сексуальності в середовище пролетарів як інструменту гегемонії над ними з боку буржуазії, котра у свій час зуміла використати цей диспозитив задля самоствердження у протистоянні з аристократами “блакитної крові”. Дистанціювання пролетарів від сексуальності Фуко пояснював тим, що остання обґрунтовано сприймалася ними як “механізм придушення” і владна структура, нав’язана панівним класом [391 , с. 231].

Ключовою подією, котра відіграла виключно важливу роль у європейській історії, М. Фуко вважав Французьку революцію і страту короля як один з головних її символів. Вчений намагався в усьому відходити від традиційних схем, тлумачень і способів реконструкції подій минулого – спроба написати “іншу історію Революції” цілковито вписувалася в подібну стратегію. М. Фуко запропонував ідею щодо виділення двох базових режимів існування влади, старого й сучасного. У першому випадку владу уособлювало “тіло короля”, осяяне ореолом величі, сакральності і слави (навіть його страта семантично

відсилати до архаїчно-фундаментальної та універсальної для історії цивілізації ідеї-концепту сакрального жертвопринесення, котре уможливило рівновагу та стабільність світу). При сучасному режимі, на думку французького історика, влада розсіювалася по всьому соціальному простору, не належала жодному з його суб'єктів (еліті, верстві чи класу) [251,с.92].

На іншому від “політичного тіла короля” полюсі у якості його семантичного антагоніста розташоване тіло засудженого, котрий “теж володіє правовим статусом, створює власний церемоніал і викликає окремий теоретичний дискурс, але не для того, аби обґрунтувати “надлишок влади”, а для того, щоб виразити “недостачу влади”, викарбувану на тілах тих, кого піддано покаранню. У найбільш темній області політичного поля засуджений уособлює симетричний перевернутий образ короля” [396, с. 44]. Подібні міркування й дали підстави стверджувати, що у сфері політичної думки “короля все ще не обезголовлено”: після страти монарха у Франції, на думку М. Фуко, ключовою стратегією домінування і практикою упокорення, що до неї вдається влада, стає дисципліна. Такі класичні дисциплінарні інституції, як в'язниці, лікарні, психіатричні заклади, якнайкраще відображають дисциплінарний тип влади, котрий утвердився на противагу старому репресивно-каральному й визначав, по-суті, режим існування влади за нових суспільно-історичних обставин.

Аналізуючи історико-філософські концепти “народ” і “нація”, М. Фуко вважав їх фікцією, викликаною до життя певним типом політичного дискурсу, покликаного легітимізувати конкретну модель домінування. Дослідник стверджував, втім, що “населення” – це не тільки специфічна абстракція технології управління, але й цілком реальне тіло (“суспільне тіло”). В добу панування монархічного принципу управління на Заході “тіло населення” лишалося “невидимим”, ховалося в тіні “священного королівського тіла”: “В суспільстві на зразок суспільства XVII століття тіло короля було не метафорою, а політичною річчю: його тілесна присутність була необхідна для життєдіяльності монархії... В Республіки немає тіла. Навпаки, протягом XIX століття новим началом стає тіло публічне” [251, с. 161].

Вже від середини XIX ст. стрімко розвивалися гінекологія та психіатрія – головні інструменти медичного контролю над жіночими тілами, що

заохочувалися державними структурами [251, с. 86]. Для XIX ст., на думку М. Фуко, притаманні чотири типи привілейованих об'єктів державного управлінського втручання у простір соматичного буття суспільства: тіло дитини, тіло матері, тіло перверсивного дорослого (гомосексуаліста) та шлюбна пара, яка застосовує контрацепцію (сумарно вони викликають до життя контрольньо-управлінські державні практики – “диспозитив сексуальності”) [391, с. 204]. Саме через регулятивний контроль над цими типами тілесної самореалізації держава намагається посилювати могутність “соціального тіла”, отже, наснажувати себе. Все більше усвідомлюється важливість не тільки чоловіків (потенційних солдатів), але й жінок та дітей, завдяки яким “соціальне тіло” повнокровно функціонує й “розростається”.

Серед нових концептів, що їх М. Фуко запровадив до соціогуманітарного дискурсу, особливо часто увага акцентується на понятті “біополітики”, котре позначає тип державної політики, що “враховує процеси життя та починає контролювати й змінювати їх” [391, с. 214]. Виокремившись у домінуючий тип державно-адміністративного дискурсу, біополітика в XIX ст. увібрала в себе нові форми знання про смертність, хвороби, народжуваність, здоров'я, тривалість життя – дані статистики дозволяли навіть прогнозувати перебіг цих явищ. Розвиток капіталізму супроводжувався входом життя в історію [391, с. 213], магістральний напрямок генези біополітики – від “символіки крові” до “аналітики сексуальності” [23, с. 317]. До XVIII ст. влада, як доводив автор “Історії сексуальності”, діяла за допомогою смерті, кари, кровопролиття, адже фокусувалася не на суспільних реаліях, а на волі суверена і страхові перед голодом, – в цьому, власне, й полягав сенс “символіки крові”. Проте у XVIII ст. сталися певні зміни: юридично-диспозитивний спосіб влади, що контролював статеві відносини стосовно суспільних статусів (спосіб, що опирався на погрозу смертної кари), поступився місцем іншому способу, в центрі якого стояло вимірювання ступеня відхилення від “норми” (а не поділ на дозволене й недозволене, як раніше). Символіку крові замінили статистика та дослідження сексуальності [23, с. 324-325].

Виявляючи тактики і стратегії влади у європейській історії, здійснюючи “картографування історичних процесів нормалізації” [23, с. 329] та

досліджуючи специфіку зміни старих систем контролю новими, більш адекватними, – М. Фуко запропонував концептуально нове бачення проблематики людської тілесності: оскільки тіло є сутністю, здатною “виробляти” біль і насолоду, то саме через них влада здатна тілом маніпулювати. За словами О. Гомілко, для М. Фуко в аналітиці влади слухняність тіла була центральною темою, адже розглядаючи європейські каральні процедури та техніки, він доводив, що створення “слухняного тіла” було наслідком не так фізичного примусу (просторово оприсутненого), як візуального тиску: постійне перебування тіла під пильним поглядом іншого робить його безвольним та слухняним (“видимість – це пастка”). “Оптика” влади над тілом вкорінена у владі бачення: тіло завжди є “візуальним тілом”, яке постійно оглядається іншими та самим собою; бачення саме по собі наділене потужною владою [77, с. 112-113].

Силу і тривалість інтелектуальної традиції рецепції поняття людини як тимчасово увиразненого в антропоцентричному дискурсі Заходу історико-культурного конструкту, котрий невдовзі зникне, “як щезає обличчя, намальоване на прибережному піску”, – традиції, що йде саме від М. Фуко, яскраво підтверджує резонансна праця іншого французького автора, Ж.-М. Шеффера, видана у 2007 р. [414]. Вчений закликає відмовитися від облудної тези про “людську виключеність” і якийсь особливий її статус серед інших біологічних видів та доводить безпідставність концепцій, що обґрунтовують “трансцендентність” людини на підставі її культурної та соціальної трансцендентності стосовно світу природи [414, с. 10].

Здійснюючи кардинально нову для західного мислення реконструкцію владних стратегій домінування й упокорення, М. Фуко проводив аналіз тілесності, сексуальності і влади через дискурси, продукovanі останньою. Під впливом ідей М. Ніцше та М. Мерло-Понті французький мислитель обстоював тезу про дискурсивну запрограмованість тілесних і сексуальних практик, про тіло як історико-культурний конструкт, змінний у часі й просторі, залежно від “системи координат”, в яку його вписано. Саме завдяки роботам М. Фуко в західній соціогуманітаристиці утвердилося переконання в тому, що тіла не мають жодної позаісторичної субстанції чи сутності.

М. Фуко започаткував традицію вивчення тілесних практик, поширених у соціумі, через аналіз дискурсів, які структурують тіло та способи його репрезентації, візуалізації та аксіологізації. В концепції мислителя тіло набуло статусу “політичної проблеми”, довкола якої центровано “біополітику” та “мікрофізику влади”, починаючи з XVIII ст.

Серед ключових тез мислителя, що увійшли сьогодні в якості методологічних орієнтирів до робочого інструментарію значної частини західних інтелектуалів, варто виділити уявлення про те, що заборона на сексуальність у “класичну епоху” (XVII-XVIII ст.) виявлялася насправді, при детальному розгляді, повсюдним насадженням сексуальності як різновиду “турботи про себе”, яка призвела до формування новоєвропейського суб’єкта пізнання. Саме М. Фуко увів до інтелектуального простору означення сексуальності як “тисячолітнього диспозитиву підкорення”, найбільш дієвого інструменту контролю і влади, внутрішнього відносно суб’єкта, а не зовнішнього: влади-знання і влади-стимулювання. “Винаходом” історика була ідея про те, що в західному суспільстві немає й ніколи не було реального придушення сексуальності, а всяка боротьба за сексуальне звільнення представляє собою участь у симулятивній грі владних сил.

Європейці “винайшли” сексуальність як факт свідомості тільки від кінця XVIII ст., а секс – від початку XIX ст. (раніше їм було відоме тільки поняття плоти), – доводить М. Фуко і зазначає, що формування сексуальності як комплексу соціальних уявлень, інтеріоризованих у свідомості суб’єкта, прямо опосередковане релігійною практикою сповіді-зізнання. В цій перспективі виток психопаналізу – в “інституціоналізації” процедури сповіді як засобу досягнення спасіння душі в християнстві [136, с. 86]. Техніки сексуальності мають дискурсивний характер, оскільки “вмонтовані” в мову, влада контролює сексуальність через посередництво актів дискурсу, котрий встановлює норми поведінки й закони. Сьогодні ми маємо справу не стільки з сексом, скільки з дискурсом, в який останній трансформувався [77, с. 114].

В подібній перспективі секс, за Фуко, виявляється іманентним владі як “політична технологія життя”, котра є і “матрицею дисциплін тіла” (“дресура, інтенсифікація й розподілення сил, економія енергії”), і принципом

регулювання населення. Шляхом реалізації найтонших спостережень, ретельного облаштування суспільного простору, медичних, гігієнічних і психіатричних досліджень (з метою неослабного контролю) секс стає каналом і засобом для втілення влади над тілесністю індивіда в усіх її виявах, аспектах і нюансах [391, с. 270]. За великим рахунком, констатує автор “Волі до істини”, сексуальність детермінує як стратегії мікро-влади над тілом особистості, так і макро-влади над “соціальним тілом” в цілому або, принаймні, окремих його сегментів.

Концепції автора “Історії сексуальності”, набувши значного наукового і громадсько-політичного резонансу, були від 1970-х рр. засвоєні такими науковими напрямками, як гендерні й феміністичні студії, дискурс-аналіз, постколоніальні студії, інтелектуальна історія. Вони й посьогодні не втратили своєї наукової цінності й набули ще більшої актуальності в контексті тієї обставини, що маніпулятивні стратегії влади й моделі “м’якого” контролю шляхом “спокуси” (в бодріярівському сенсі) в сучасному омереженому суспільстві стають дедалі витонченішими, тотальнішими й непомітними для критичної деконструкції.

Активно розробляючи проблематику тілесності й сексуальності, мислитель кардинально переакцентував проблематику суб’єкта і його місця в історії, опираючись на “тотальний теоретичний нігілізм” постструктуралізму, заклав у свідомість критично мислячих інтелектуалів недовіру до різного штибу “великих істин і теорій” як до “тотальних дискурсів”, а також потребу спротиву владі мовних структур. Цілковито слід погодитися з висновками, що М. Фуко змінив модус сучасного західного мислення, способи сприйняття багатьох традиційних понять і феноменів (історія, людина, реальність тощо) [136, с. 93]. Окремі недоліки концепції Фуко, викликаючи палкі дискусії в академічному середовищі гуманітаріїв, стимулюють до сміливого й неординарного дослідницького пошуку як у його послідовників, так і в колі опонентів.

Отже, для М. Фуко тілесність – об’єкт і продукт владних впливів, поверхня, на якій проводиться запис норм та законів. Соціальні практики й тілесні практики, що їм відповідають, взаємозумовлені. Механізми формування типів тілесності адекватні типу суспільства, що в ньому вони реалізуються.

3.3. Соматична аналітика у просторі історичної антропології та історії повсякденності.

М. Кром кваліфікує історичну антропологію як “дитя” міждисциплінарності і пов’язує її появу з “перевідкриттям” істориками у 1980-х рр. давно виданих праць антропологів, етнологів, соціологів, які значну увагу приділяли соматичним аспектам культурогенезу – М. Мосса, А. Ван Геннепа, К. Гірца, В. Тернера, Е. Гофмана, К. Леві-Строса, П. Бурдьє, Е. Еванса-Прічарда. Так, праця Н. Еліаса “Про процес цивілізації”, видана ще в 1939 р., довго залишалася непоміченою істориками, проте у 1980-х рр. справила великий вплив на розробку таких проблемних полів історичної антропології, як історія різноманітних тілесних практик та історія повсякденності [197].

Існує тенденція трактувати “історію тіла” в якості одного з відгалужень (варіантів) “антропологічно орієнтованої історії”, поряд з американською т. зв. “новою культурною історією”, італійською “мікроісторією” або німецькою “історією повсякденності” [197]. Але у цього ж автора знаходимо думку про те, що історія повсякденності – окремий, хоча і споріднений з історичною антропологією напрям. Нам ближче перший підхід, тому саме на нього ми й орієнтуємося в роботі. Доволі популярним в сучасній соціогуманітаристиці є бачення історичної антропології як дисципліни, “сконструйованої” у кінці 1970-х рр. за зразками франко-британської соціальної антропології та американської культурної антропології [197]. Вцілому погоджуючись з цим твердженням, вважаємо за потрібне підкреслити значний інтерес до тілесних аспектів буття в інтелектуальному просторі названих дисциплін (що, власне, і становить одну з підстав їхньої тематичної та методологічної спорідненості). Конструктивний діалог з антропологами допоміг історикам суттєво розширити проблематику досліджень і надати полідисциплінарному підходу статусу “норми” (а то й “парадигми”) серйозної історичної праці. Креативне поєднання обох цих тенденцій і призвело невдовзі до “повороту до тіла” в історіографії, коли “історія ментальності” втратила лідируючі позиції та вичерпала евристичний потенціал (ефект новизни) наприкінці 1970-х рр.

Свідченням “спорідненості” історії тіла та історичної антропології, на нашу думку, є й та обставина, що в передмові до перевидання книги М. Блока “Королі-чудотворці” 1983 р. класик сучасної соціогуманітаристики Ж. Ле Гофф називав її автора “основоположником” історичної антропології [26,с.24], – а вже в роботі 2003 р. саме з цією книгою пов’язував і виникнення інтересу до тіла в історичній науці Заходу [213 , с. 21]. В цьому контексті доречно навести думку одного з членів редколегії часопису “Аннали” Андре Б’юрг’єра, котрий у статті до енциклопедичного видання “Нова історична наука” (1978 р.) писав, що найбільш успішними галузями застосування історико-антропологічного підходу є “історія харчування, історія тіла (включаючи історію хвороб, сексуальної поведінки тощо), історія сім’ї” [197]. Різновид історичної антропології, що його А. Б’юрг’єр кваліфікує як “матеріальна та біологічна антропології” (М. Кром використовує термін “фізична антропологія”), являє собою поле досліджень, котре постійно розширюється за рахунок контактів з медициною та біологією: історичне осмислення змін антропометричних показників, раціону харчування, теорії та практики лікування у різні епохи, – ці та багато інших, пов’язаних з людською тілесністю аспектів антропо- та соціогенезу, мають аналізуватися з обов’язковим врахуванням як соціально-історичних, так і суто біологічних вимірів [197].

Німецький історик С. Сланічка вважає, що найбільш важливий імпульс до вивчення тіла як одночасно індивідуальної та колективної системи символів і комунікацій прийшов саме зі сфери історичної антропології: аналіз ритуальних практик продемонстрував, що тіло відіграє головну роль в цих “невербальних інсценуваннях”, одночасно виступає вираженням влади, “сценічним” персонажем або живим символом для колективних уявлень [349,с.168]. В сучасній історичній антропології, стверджує науковець, переважає рецепція тіла як місця перетину складних соціальних і культурних процесів, котрі перетворюють його на суспільний та історично змінний конструкт [349,с.169].

Емануель Ле Руа Ладюрі, аналізуючи у своїй найвідомішій праці [214] повсякденний побут мешканців французького селища Монтайю протягом життя одного покоління на зламі XIII-XIV ст., в розділі “Жест і секс” неодноразово звертався до соматичної тематики, зокрема, до “мови тіла”.

Наведемо характерний фрагмент з цього тексту: “Обмежуся, наскільки мені дозволяють джерела, зверненням до небагатьох природніх або зовні природніх жестів. Решта з них, очевидно, у більшості своїй зумовлені культурою та колективними уявленнями. Окремі жести у незмінному вигляді дійшли до нас і лишилися в побуті – така стійкість засвідчує довготривалість моделей поведінки. Інші зникли або трансформувались” [214, с. 163]. Значна увага в роботі приділена шлюбним та сексуальним стосункам, праці й відпочинку, турботі про здоров’я та іншим побутовим аспектам, тісно пов’язаним зі сферою тілесності. Подібну увагу до тілесної тематики знаходимо й у книзі американської дослідниці Наталі Земон-Девіс “Суспільство та культура у Франції початку нового часу” [756], особливо у розділі “Обряди насильства” (де вбивства й тортури, масово практиковані під час релігійних повстань 1560-1570-х рр. у Франції, потрактовуються як ритуали квазірелігійного “очищення від скверни”, що її втілювали вороги повсталіх).

Видатний сучасний медієвіст-антрополог Жан- Клод Шмітт в роботі 2001 р., присвяченій історії жесту в середньовіччі [699], на підставі величезної кількості зібраних ним документальних, візуальних та наративних матеріалів обстоював думку, що значна частина ідеологічних та інституційних особливостей середньовічної Європи від V ст. детермінувалися тілесною проблематикою та подвійним статусом тіла: з одного боку, Церква придушувала тілесне життя й засуджувала переважну більшість природних потягів і бажань тіла – проте з іншого боку, християнська доктрина проголошувала це ж тіло “храмом Святого Духу”, що його Бог звеличив через таїнство втілення Ісуса Христа. На думку вченого, жести замінювали собою слова в багатьох офіційних церемоніях, маркували поведінку представників вищих і нижчих суспільних верств, котрі належали до різних статево-вікових груп [699,с.12]. Згадані нами в попередньому параграфі праці М. Блока й Е. Канторовіча також цілковито можуть бути потрактовані як етапи становлення історико-антропологічного дискурсу тілесності в західній соціогуманітаристиці ХХ ст.

Іноді об’єктом історичного аналізу ставало не все тіло, а окремі його органи або частини. Як приклад можна згадати роботу британського вченого Джайлза

Констебла “Бороди в історії: символи, моди, сприйняття” [182 , с. 165-181], де автор (констатує, що в ХХ ст. борода була одним з найяскравіших символів політичного й морального протесту) поставив за мету виявити, в який спосіб, чому і заради чого форми бороди й зачіски постійно змінювалися у різні епохи. На думку Дж. Констебла, в більшості європейських народів борода символізувала мужність, чоловіче начало, зрілість та силу, а ритуали обрізання волосся й бороди виступали опосередкованими формами соціального контролю, які в особливі моменти життя індивіда ритуалізувалися й могли мислитися “символічним аналогом кастрації” [182 , с. 170]. Борода також була ознакою достоїнства, свободи та шани, – насильне (неритуалізоване) видирання чи відрізання волосся з бороди вважалося тяжкою образою (примусове їх збривання застосовувалося, здебільшого, до бунтівників та злочинців) [182 , с. 172-173]. У святих відлюдників довга борода мала подвійне символічне навантаження: як знак духовної свободи і зречення всього мирського – і як винагорода за страждання. Виявлення яскраво вираженої та багатозначної символіки образу бороди дало підстави британському історику краще збагнути цілий ряд особливостей зовнішнього та внутрішнього світу людини середньовіччя [182 , с. 175-177].

Тему бороди зачіпає й дослідник з Ізраїлю Е. Горовіц у статті, присвяченій виявленню зв'язку між географічними відкриттями та історико-культурними трансформаціями [569]. В той період, коли найбільш небезпечними й незрозумілими для європейських християн “іншими” вважалися мусульмани (маври або османи) та євреї, яких зображали, як правило, з бородами, – візуальні репрезентації європейців відзначалися відсутністю борід. Але після знайомства з “індіанцями” Америки роль головного “іншого” перейшла саме до них. І оскільки індіанців вважали безбородими, то від початку ХVІ ст. в європейському живописі запанувала тенденція до зображення персонажів з бородами, – саме в такий спосіб, як доводить Е. Горовіц, мешканці Старого світу намагалися підкреслити свою відмінність від “безбородих інших”. Отже, мода на бороди жодним чином не була випадковістю, вона відобразила серйозні ментальні зміни й потягла за собою цілу низку важливих політичних наслідків (одним із яких вчений вважає зближення Франції та Османської

імперії в 1530-х рр., адже тоді “бородаті” європейці толерантніше почали сприймати “бородатих” османів) [352,с.205].

В якості певної тенденції або мікронапрямку в історичній антропології варто виділити роботи історико-антропометричного характеру, які Р. Портер кваліфікує як “великі кроки до відкриття фізичності історичного тіла” [318 , с. 293]. У 1989 р. вийшли друком праці Марка Кохена “Здоров’я і розвиток цивілізації” та Джона Комлоса “Харчування й економічний розвиток у монархії Габсбургів вісімнадцятого століття”[596], а вже через рік – колективна монографія Родеріка Флауда, Анабель Грегорі й Кеннета Вочтера [519], автори якої висловили переконання, що статистичні показники щодо зросту тіла людини відображають зміни суспільного добробуту і якості життя. Опрацювавши величезний масив статистичних даних стосовно зросту призовників до війська – типових хлопців з пролетарського середовища, – вчені виявили, що від 1870-х рр. спостерігається позитивна динаміка (індустріалізація позитивно відобразилася на антропологічних показниках, отже вона сприяла поліпшенню життєвого рівня). Висновки вищезгаданих науковців цілковито узгоджуються з думками іншого британського історика, Томаса Маккеовна, про те, що краще харчування поступово покращує здоров’я нації (висловленими ще в 1965 р. у книзі “Медицина в модерному суспільстві”) [318 , с. 293-294].

В цьому контексті неможна оминати увагою праці американського історика Сандера Гілмана, в яких аналізуються образи змаргіналізованих і упосліджених тіл, що належать представникам “репресованих” європоцентричним дискурсом ХХ ст. категорій, – божевільним, євреям, чорношкірим, історичним жінкам [110]. Від виявлення критеріїв, за якими конструювалися “правильні” візуальні коди тілесності, С. Гілман у кінці 1990-х рр. перейшов до осмислення соціальної детермінованості масового потягу до трансформації тіла (ліквідації “дефектів” і досягнення омріяної зовнішності) в контексті вивчення психологічної та історико-культурної специфіки практик пластичної хірургії [539].

В контексті історичної антропології, на нашу думку, варто розглядати праці П’єро Компоресі [478] та Керолайн Байнум [472;473], присвячені осмисленню

уявлень про тіло в середньовіччі: культ святих мощів, виявлення вразливості і слабкості плоті та ідея “воскресіння” у плоті, засудження “гріховних потягів” тощо. К. Байнум пояснювала ту обставину, що в християнській доктрині особливий наголос робився на тілесному воскресінні, необхідністю протистояння ідеям гностиків і катарів про “диявольську” природу матеріального світу. Аналізуючи ставлення до тіла у пізньому середньовіччі, дослідниця писала: “попри підозріле ставлення до плоті та пристрастей, немає підстав стверджувати, що християнство західної традиції ненавиділо тіло або ігнорувало його” [473]. Між роботами двох вищевказаних авторів спостерігається кардинальна відмінність: якщо К. Байнум акцентує увагу на раціональних аспектах “теології воскресіння” й турботи про “матеріальну реальність” загробного життя, – то П. Кампоресі цілковито зосереджений на негативних, “диких”, ірраціональних моментах середньовічного повсякдення, пов’язаних з тілесним буттям (на ментальному рівні це відображалось в масових істеріях, фобіях та спогляданнях “див”). Гротескно перебільшуючи похмурі деталі побуту середньовічан, італійський історик навіть припускає, що їхні “дивні” вірування й ритуали могли бути викликані регулярним вживанням під час їжі галюциногенних речовин психотропного характеру [318 , с. 291-292].

Пітер Браун в роботі 1988 р. [42] ретельно описав витоки сексуального зречення в християнській традиції, починаючи від Св. Павла у I ст. й до Св. Августина у V ст. Порівнюючи різновиди сексуального зречення – безшлюбність, довічна цнотливість, утримання за обітницею – з тимчасовими періодами уникнення статевих зносин, професор Колумбійського університету з’ясував стосунки людини і суспільства в ситуації кардинальних обмежень чуттєвих насолод; особливу увагу приділяє дискусіям, відображеним у творах церковних мислителів щодо природи сексуальності, обтяженості плоті гріхом, специфіки відносин між жінками та чоловіками. Автор аналізував причини того, чому близько 150 року н. е. сексуальне зречення набуло вагомого значення в багатьох християнських общинах Середземномор’я і Близького Сходу, а також визначав масштаби впливу ідеалів аскетизму на конфесійні засади й повсякденний побут “Римської імперії на Сході” у IV – на початку V

ст. Детально описавши особливості духовно-екзистенційної атмосфери періоду раннього християнства, П. Браун прийшов до несподіваних для багатьох його колег висновків (серед яких, зокрема, теза, що тогочасні уявлення про сексуальне зречення принципово відмінні від тих, які утвердилися в середньовічному католицизмі) [42].

Російська дослідниця Юлія Арнаутова, застосувавши антропологічний підхід до вивчення історії хвороб, зцілень, магічних практик і “чудотворних мощів” у середньовічній Європі та намагаючись подивитися на культуру “очима її носіїв”, – значну увагу приділила соматичним феноменам [7]. Досить детально розглянуто в її роботі архаїчні уявлення про “реперкусію” – перенесення на фізичне тіло людини ран, отриманих “тілом” її душі (пояснюється це наївним натуралізмом архаїчного мислення, ґрунтованого на “неподільності плотського і спіритуального”) [7 , с. 45]. Головну причину величезної популярності культу святих та збільшення їх пантеону “до неймовірних розмірів” Ю. Арнаутова вбачає в тому, що у масовій свідомості останні асоціювалися, насамперед, зі зціленням від тілесних недугів. В кінці раннього середньовіччя звичайною справою було піднімати з землі “священні рештки” – мощі мучеників – й урочисто переносити їх до монастирів; цей ритуал становив надзвичайно важливий елемент місіонерської діяльності Церкви, адже пропагував християнство в найефективніший спосіб – задовольняючи гостру потребу пастви у чудесному зціленні [7 , с. 322-323].

Здатність володіти містичною силою трансформувати хворе тіло в тіло здорове – головна чеснота язичницьких “чаклунів” – переносилася в народній свідомості на тіло святого (бажано, щоб уже мертве – мощі). Парадоксальний трансфер: святий мав померти, аби хворі тіла мирян “ожили” – його мертве тіло давало здоров’я і життя їхнім тілам. Дослідниця зауважує, що близько половини пантеону шанованих середньовіччаними святих (приблизно 500 персонажів) вважалися покровителями-захисниками від різних хвороб, із яких 24 особи мали забезпечувати “легку смерть” і захист від “страху смерті”, а понад 60 – врятувати від чуми [7 , с. 336-338]. Лейтмотивом всієї книги “Чаклуни і святі: Антропологія хвороби в середні віки” (2004 р.) є теза про фактичне ототожнення віруючими “магів-чаклунів”, святих і священників саме

на підставі спільної для представників цих категорій здатності творити чудо тілесного зцілення [7, с. 371-378].

Зв'язок самоідентифікації індивіда з практиками догляду за тілом та особливостями харчування, вплив їжі на процес формування культурних орієнтирів проаналізований у колективній монографії, що вийшла друком у Британії в 1997 р. за редакцією П. Каплан [521]. На підставі крос-культурного історико-антропологічного аналізу розглядається, яким чином способи приготування та вживання їжі, а також уявлення про неї детермінуються гендерними і владними стосунками в різних соціумах. Авторку цікавить досить широке коло проблем, пов'язаних із культурними та гендерними стереотипами і традиціями щодо соціальних аспектів їжі: який вплив жінки здобули і що втратили, отримавши контроль над приготуванням і розподілом їжі; яким чином уявлення про їжу (“міфологія та морфологія” їжі) відображають або формують “гендерну ідеологію”; як “об’єктивізація” (способи публічної репрезентації) тіла жінки призводить до її підпорядкованого й упокореного становища у патріархальному суспільстві; у який спосіб вагітність і народження дитини впливає на зміну уявлення про жінку та цінність її тіла, підвищує її статус, вагу і права в родині [521].

У монографії “Тіло та культура” (1997 р.) Керол Коуніхан та Пенні Ван Естерік мова йде про “семіотику” продуктів харчування у Біблії, становлення до споживання у їжу свинини в іудейській та мусульманській традиціях, про “політичну економію” їжі та традиційні її означення в повсякденному дискурсі середньовічної Європи. Автори у досить провокативній манері розповідають, приміром, про такі теми, як роль апетиту в історії цивілізації або зв'язок “душі чорношкірої жінки” з продовольством, “політики” годування немовлят груддю або зв'язок голоду з релігійними ритуалами, застосовують напрацювання психоаналітичної теорії, семіотики та культурної антропології [520].

Неможна оминати увагою і книгу видатного медієвіста Жака Ле Гоффа, видану ним у співавторстві з Ніколя Трюоном у 2003 р. (російський переклад зроблено в 2008 р. [213]). Автори позиціонують тіло в якості головного об’єкту дискусій та конфліктів у добу середньовіччя, невіддільного від роздумів про віру, добродієність, свободу, чуттєвість та сексуальність. Вивчаючи “великий

поворот проти тіла”, зроблений християнством, причини й наслідки приниження тілесності та сексуальності, тілесні метафори в політичних дискурсах середньовіччя, табування крові та сперми, феномени самобичування, мощей та стигмат, французькі історики приходять до висновку: “тіло конструює історію не меншою мірою, аніж економічні й соціальні структури, ментальні уявлення, оскільки воно певним чином визначається ними і впливає на них” [213, с. 13].

«Простір тіла» українського патріота (українофіла) XIX ст. як спосіб репрезентації культурної та політичної ідентичності осмислює С. Єкельчик у праці, присвяченій вивченню того, як саме українофіли розбудовували нову національну «високу культуру» в умовах російського імперського гніту [114]. Поєднавши напрацювання семіотики, інтелектуальної історії, історії націоналізму та постколоніальних студій, вчений детально аналізує повсякденне буття українофілів, залучаючи до цього аналізу такі пов’язані з тілесністю аспекти, як жести, їжа, одяг (саме вони, на думку автора, дозволяють краще збагнути смислові конотації «антиколоніального тіла» в атмосфері домінування імперського дискурсу) [114].

Особливий інтерес для історико-антропологічних студій становлять дослідження культурних форм, що є продовженням і доповненням тілесної організації людини, – паратілесних (одяг, косметика, прикраси, амуніція тощо) і метатілесних (продукти творчості). Важко не погодитися з думкою, що тілесність несе полісемантичне соціокультурне навантаження, “замикає на собі” природне, культурне і соціальне, – тому необхідною умовою вивчення цього складного феномену є комплексна міждисциплінарна кооперація. Проблематизація категорії тілесності вводить у царину науково-історичну такі феномени як смерть, хвороби, тортури, насилля, сексуальність, перверзії, афекти тощо. Вимоги прихильників марксистської історіографії (в усіх її найрізноманітніших проявах) вивчати, насамперед, життя народних мас, соціальних класів, “експлуатованого люду” неможливо реалізувати без концентрації уваги на тілесних аспектах буття пересічних представників “мовчазної більшості”. В цьому контексті варто виокремити третій том колективної монографії “Фрагменти історії людського тіла” (за ред.

М. Фехера), автори якої досліджують, як окремі органи чи тілесні субстанції використовувалися для легітимізації або делегітимізації варіантів суспільного співжиття, як політичні інституції примушують людське тіло відчувати себе органом, котрий належить до мега-тіла – держави, соціуму, світу тощо. Розгляд тілесності під кутом зору “політичної метафізики” дозволяє помітити, у який спосіб елементи тіла (рука, серце, голова, кров) експлуатуються як метафори-позначники конкретних політичних практик і режимів [523, с. 31].

У просторі історико-антропологічних студій принципово важливою є та методологічна обставина, що зв’язок між тілесним і соціальним в історії – це завжди “відкрита” проблема, яку потрібно вивчати й вирішувати знову і знову, кожного разу по-іншому в кожній конкретній ситуації. Як не буває “універсальної” тілесності, так не буває й універсальних моделей та варіантів співвіднесеності тілесних та соціальних вимірів людського досвіду.

В цьому контексті доречно навести позицію американської дослідниці Дорінди Оутрам, яка наголошувала на важливості практик маніпулювання тілом для утвердження тоталітарних режимів у ХХ ст.: “Експлуатація фізичної бруталності як засобу домінування, геноцид, що ґрунтувався на расових теоріях і фізіологічних характеристиках, політичне конструювання масової аудиторії за допомогою нескінченних демонстрацій національних лідерів, їх голосів та жестів на велелюдних публічних заходах були провідними характеристиками тієї епохи... Тіло постало ключовим засобом демонстрування публічного жесту і, водночас, головним місцем локалізації політичного контролю” [657, с. 8].

Російська дослідниця Ксенія Гусарова осмислила в роботі 2007р. [88] специфіку конструювання “нової тілесності” в дискурсі тоталітаризму, зазначаючи, що дослідженню цієї проблеми в сучасній історіографії приділено невинувато мало уваги. Авторка доводить: візуальні репрезентації “бажаних” і толерованих владою (ідеологічно легітимізованих) тілесних образів ставали ефективним інструментом політичної пропаганди, в них закладалася досить потужна ідеологічна складова. Окремі з цих образів, позірно “нейтральні” в сенсі політичному, виконували функцію семантичної легітимізації тоталітарного режиму, ставали символами його “гуманності” й невмирущості.

Наприклад, образ жінки з дитиною (алегорична паралель з іконічним сюжетом “Богоматір з Немовлям”), досить активно тиражований офіційною радянською пропагандою, був символом миру, щасливого життя в достатку у “Країні Рад”. На жінку покладалася відповідальність за підтримку рівня народжуваності, високі показники якого мали стати додатковим аргументом переваги соціалізму над капіталізмом. Ще в 1920-х рр. посилено контроль над материнством, котре було піддане інтенсивній медикалізації і функціонувало “в дискурсі гігієни” [62, с. 88].

За словами іншого фахівця у галузі історичної антропології, Єлени Вікуліної, репрезентації тілесно-візуальних образів у сфері пропаганди тоталітарного режиму виступали одним з ключових елементів владного дискурсу, який не стільки “відображав”, скільки нав’язливо формував уявлення про тіло “радянської людини” (й підпорядковував громадян цим уявленням із метою контролю). Тому надзвичайно важливим завданням для усвідомлення історичної специфіки й репресивних практик тоталітарного режиму в СРСР авторка вважає аналіз тілесних образів тоталітарного дискурсу, що дозволяє зрозуміти загальну “політику” і картину ідеологічних репрезентацій (те, як влада виявляла себе стосовно жіночого, чоловічого, етнічного, девіантного тіла і як вона позиціонувала себе відносно них) [62, с. 113]. Особливу увагу Є. Вікуліна звертає на ту обставину, що доволі поширеним сюжетом (пропагандистськи навантаженим) було зображення гарних і здорових дітей, – символ щасливого життя з акцентом на ролі державної опіки, котра гарантувала обіцяне ще в 1917 р. “щасливе майбутнє”. Здорові й міцні тіла “добропорядних” радянських громадян, дисциплінованих і працьовитих, мали засвідчувати гуманність режиму, соціальну справедливість і правильність “комуністичного шляху”. Дуже часто м’язисте тіло робітника на фото, плакатах, кінохроніках позиціонувалося в нерозривній єдності з машиною, агрегатом, а тіло військового – з танком чи літаком. Ці “механічні підсилювачі” та “нова броня” символічно поширювали тіло у простір, захищали його (але в той же час були засобами контролю!), робили невразливим для ворогів внутрішніх і зовнішніх. Нова “соціалістична тілесність” виводилася в новий вимір: обіцяла перемогу над хворобами і смертю, символізувала торжество

“нової” людини над природою й переваги соціалістичного ладу над “загниваючим” капіталістичним Заходом [62, с. 117].

Як стверджує Г. Орлова, важливість для режиму контролю над тілесними практиками й антропометричними процедурами засвідчує той факт, що на початку 1930-х рр. в СРСР було створено єдину систему параметрів для вимірів тіла, на підставі яких “соціальні гігієністи” виявляли ключові характеристики соціальних типажів, вплив середовища й умов праці на фізичні характеристики людини. Практикувалися виміри тіла з використанням від трьох до шістнадцяти параметрів, але не для вироблення єдиного стандарту, а певних локальних норм, що варіювалися залежно від приналежності до певної соціальної групи[300]. В 1930-ті рр. антропологічні виміри виконували потрійну функцію: ілюстрували досягнення влади у справі поліпшення побуту трудящих; реалізували завдання державного контролю над тілами й моделювання офіційного образу реальності; пропонували нову стратегію самоусвідомлення й саморепрезентації радянської людини [300].

Вивчаючи особливості становлення соціальної гігієни в СРСР 1920-х рр., російська дослідниця приходять до висновку: закріплення в тілі, змонтованість у ньому зовнішніх («гігієнічних») правил – одне з важливих механізмів становлення радянської людини і одночасно контролю над нею. Утвердження тоталітаризму в Радянському Союзі, на думку вченої, стало можливим не в останню чергу й тому, що радикальних змін зазнали не лише державний устрій та соціальні інститути, але й тіла: громадяни мусили серйозно «працювати над тілом», здобувати навички соціальної гігієни. Процес становлення комуністичної системи і її виключна нетерпимість до «чужих» (класово і світоглядно) елементів відкривали безмежні можливості для сортування свого/ворожого в категоріях тілесності: чисте/брудне, здорове/хворе тощо [300, с. 269].

Для радянського гігієнічного дискурсу 1920-х рр. притаманне встановлення прямого зв’язку між хворобою, брудом і «соціально чужим» стилем поведінки, – до такого висновку приходять Т. Дашкова, аналізуючи зв’язки між модою, політикою та гігієною як важливий аспект повсякденного побуту громадян СРСР першого десятиліття його існування [300]. Дискурс соціальної гігієни

став ледь не офіційною мовою радянської влади з перших років її утвердження; нав'язування гігієнічного порядку виявилось способом нав'язування порядку політичного; тіло розташовувалося в центрі офіційної соціально-гігієнічної пропаганди, втрачало свою «очевидність» і піддавалось ретельному дисциплінарному опрацюванню як об'єкт оптимізуючого й коректуючого соціального впливу (аби убезпечитися від впливів згубних і небезпечних), – ці та деякі інші доволі цікаві припущення висловлює російська дослідниця, демонструючи чудовий приклад фахового історико-антропологічного підходу [300, с. 268].

Російська дослідниця А. Юргенсон, здійснюючи історико-антропологічний аналіз екзистенційної ситуації, в якій перебували в'язні ГУЛАГу, намагалася збагнути соматичні та психосоматичні виміри цієї ситуації. В роботі «Шкіра - метафора тексту в табірній прозі Варлама Шаламова» (2005р.) авторка наступним чином коментує слова відомого письменника про спустошену табором “людину-сміття, людину, яку розпиляли на шматки, як стовбур дерева”: тіло ув'язненого системою перебуває на межі безтілесності й безжиттєвості, вміщує в собі “мінімальну кількість живої матерії”. Це тіло-документ, позбавлене більшості атрибутів тілесності, в якому лише фізіологія гарантує справжність пережитого, а психіка повністю залежить від стану тіла. Плоть поступово деградує до рівня збезособленого об'єкту, неживого предмету, вже не здатного відчувати будь-що [423,с.346]. Знесилена фізіологія виводила людину за межі добра і зла, гідності чи ганьби й гіпнотично заколихувала смертельною байдужістю абсолютно до всього. Такі тіла, позбавлені сил, не здатні на опір чи протест[423,с.346]. Н. Зборовська, осмислюючи психосоматичні аспекти процесу утвердження сталінської моделі тоталітаризму, доводить: в СРСР 1930-х рр. стимульований більшовицькою ідеологією перегляд жінками сутнісних параметрів власної гендерної ідентичності, спричиняв те, що статеві відмінності переставали бути способом вираження останньої[127,с.139]. Це тягло за собою дисгармонію у взаєминах між статями, втрату морально-духовної й соціокультурної рівноваги, нагнітання невротичних настроїв та екзальтовано-істеричних тенденцій. Така атмосфера інтенсивно прискорює крах соціальних зв'язків і невротичну

потребу шукати захисту від соціального й екзистенційного хаосу в особі “мудрого вождя” (як символічного замітника архетипу Батька з точки зору психоаналізу)[127,с.139].

Все більшого впливу у сфері історичної антропології набуває тенденція щодо необхідності серйозного врахування напрацювань медико-біологічних та психологічних (і психіатричних) дисциплін, що дозволить суттєво розширити тематику досліджень. Все виразніше усвідомлюється необхідність врахування принципової багатоманітності різних типів соціумів і культур, унікальність і екзистенційну неповторність кожного індивіда в історичному процесі (що їх дуже складно або й узагалі неможливо «вмонтувати» в певну концепцію без редуцціоністського «спрощення» внутрішніх протиріч).

Дослідникам, котрі працюють «на стиках» історіографії, соціології та антропології (а історична антропологія, власне, і є інтелектуальним простором їх перетину), поступово вдається долати догми універсалізму, формалізму й механістичного матеріалізму, як і засадничий нігілізм та агностицизм постмодерністської парадигми. На початку ХХІ ст. у сфері історико-антропологічних студій епістемологічні акценти зміщуються в бік переорієнтації від оперування затеоретизованими структурами, міцно вмонтованими в певні «дисциплінарні матриці», до вивчення принципової множинності соціокультурних проявів, зумовлених найрізноманітнішими природно-кліматичними, географічними, етно-генетичними, духовно-ментальними, суспільно-політичними чинниками, котрі в жодному разі не можна зводити до якоїсь однієї мега-теорії, «метанаративу» або гіперконцепції. Історична антропологія покликана виявити, відобразити й осмислити всю багатогранність типів і видів історико-культурних феноменів.

В 1990-х рр. на Заході спостерігалася поява й методологічне виокремлення таких напрямків, як біологічна антропологія, політична антропологія, антропологія мистецтва, лінгвістична антропологія, гендерна антропологія, співробітництво з якими евристично підсилило і тематично урізноманітнило історико-антропологічні студії, які в добу глобалізації й динамізації міграційних процесів покликані сприяти кращому розумінню суті «інших» для Західної цивілізації культур задля толерантного їх прийняття.

3.4. Дослідження тілесних аспектів соціокультурного буття через призму вивчення сексуальних практик і уявлень в історичній науці ХХ – початку ХХІ ст.

Сексуальність є одним з ключових онтологічних компонентів тілесності людини – саме тому історична аналітика тілесності неможлива без наукового розгляду генези сексуальних практик, еротичних уявлень та ідеалів, залежно від епохи, етносу, релігійних установок чи соціальних і культурних норм. Теза про надзвичайну важливість сексуального життя й ролі еротизованого тіла в історії, постульована від З. Фрейда до М. Фуко, є на сьогодні, фактично, однією з базових аксіом соціогуманітаристики. За словами авторитетного французького історика, “сексуальність має величезний вплив. У межах певної культури його можна послабити чи, навпаки, перетворити на центральний аргумент у контексті соціальних зв’язків” [270, с. 226]. Попри цю обставину, серйозне науково-історичне осмислення сексуальності, її соціокультурних вимірів та впливів на розвиток людини та соціуму розпочалося досить пізно – з публікацією робіт М. Фуко.

Виняток становить фундаментальна тритомна праця німецького вченого *Едуарда Фукса* (1870-1940) “Ілюстрована історія статевої моралі”, вперше видана в Берліні у 1908 р., яка згодом дуже часто перевидавалася в європейських країнах (перший російський переклад зроблено в 1913 р.). Автор вперше в історії на підставі величезного масиву джерел художнього, літературного, візуального, публіцистичного й частково документального характеру проаналізував, систематизував і концептуально осмислив у історіософській манері специфіку сексуальної моралі й поведінки трьох епох європейської історії: Ренесанс, “галантна доба” та “буржуазна доба” [399;400;401]. Е. Фукс виходив з переконання: історія статевої моралі представляє найважливішу частину історії людства – моральні норми, котрі регулюють інтимне життя епохи, найкраще відображають її дух і сутність. Всі прояви життя так чи інакше пов’язані з сексуальною сферою, адже вона має першорядне значення для існування індивіда й соціуму [399, с. 6-7].

Задовго до М. Фуко німецький історик висловив переконання, що заперечення “одвічних загальнообов’язкових моральних норм”, буцім-то “властивих людській природі”, є необхідною передумовою “правильного, тобто наукового” пізнання минулого. Невизнання незмінних моральних ідей як “вічного світового закону”, обов’язкового для всіх класів, народів і часів, було для Е. Фука не лише методом, але й необхідною передумовою об’єктивного пізнання речей і явищ у їхній історичній зумовленості [399, с. 12]. Стверджуючи безглуздість простого накопичення фактажу для точної й об’ємної реконструкції минулого, вчений поставив завдання: встановити зв’язок між інтимною поведінкою, панівними моральними приписами та суспільним буттям людей (по-перше); пізнати закони, якими регулювалася інтимна мораль, і факти, що визначають моральні уявлення кожної з історичних епох [399, с. 13]. Реалізуючи задекларовані завдання, німецький дослідник представив на розгляд читачів масштабну панораму сексуального життя Європи у XV-XIX ст., детально описавши в кожному з трьох томів історичні зміни ставлення до оголеного тіла, ідеалів фізичної краси й еротичної привабливості, проституції, позашлюбних контактів і подружніх зрад. Чимало уваги також приділено венеричним хворобам, порнографії, зв’язку між модою та еротикою, сексуальному вихованню і тим соціокультурним явищам, котрі сприяли встановленню сексуальних контактів, залицянню та флірту. Задовго до М. Фука Е. Фукс висловив припущення про те, що в західній цивілізації секс, насправді, не заборонявся та репресувався, а приховано й неявно заохочувався (стимульований багатьма галузями соціальної практики й “художнього виробництва”). Остання теза є одним з лейтмотивів книги, яка, на жаль, не отримала належної уваги в академічних колах у період свого виходу в світ.

Коли розпочалася “сексуалізація” тіла як ефективного механізму дискурсивного контролю над людьми? На думку Ж. Ле Гоффа, це сталося ще у період раннього Середньовіччя: плоть, котра у християнській доктрині первісно символізувала відповідальність за людство, взяту на себе Христом (догмат Боговтілення), поступово зводилася до статусу слабкого, тлінного тіла, а поняття -плотського стало синонімом -сексуального [178, с. 180]. І. Кучма доводить, що перехід від “архаїчної символіки крові” до аналітики

сексуальності у процедурах влади вперше був виразно проілюстрований у творах маркіза де Сада (які започаткували модель стосунків “влада-секс”) [206, с. 48].

Тілесно-сексуальна тематика досить часто піднімалася в дослідженнях, пов'язаних зі сферою політичного. Класичною тезою Фрейдівського “пансексуалістського” психоаналізу, екстрапольованого на сферу владних відносин, можна вважати думку про “лібідозну” суть маси, яка прагне ототожнити себе з видатним правителем чи політиком, перейняти його стереотипи поведінки, відчувати його любов і символічно поставити себе на його місце. Маса утворюється з поєднання бажань (прагнень) її членів, кожен з яких воліє максимально наблизитися до лідера – таким чином “лібідо” сублімується в обожнення лідера й сакралізацію влади. Учень З. Фрейда, *Вільгельм Райх* (1897-1957), в роботі “Психологія мас і фашизм” (1933 р.) продемонстрував зв'язок між фашизмом і сексуальним пригнобленням, адже останнє активізує процес перетворення людей на механізовану й безініціативну масу. Тоталітарна держава репресує сексуальні потяги, витісняє їх у підсвідоме – так формується “рабська” психологія нездатного до опору індивіда. Демократія, за В. Райхом, навпаки, пов'язана з розкріпаченням сексуальної поведінки й природною реалізацією “лібідо” [325, с. 29].

Хорошим прикладом означеного підходу може слугувати контroversійна праця-двотомник французького історика Патріка Бессона “1940-1945. Еротичні роки”, яка сьогодні є забороненою на його батьківщині [464]. Вчений зініціював публічну дискусію навколо досить делікатної теми – явища так званої “горизонтальної колаборації” в окупованій гітлерівськими військами Франції. Історик намагався дати чесну відповідь на питання, чому так сталося, що після звільнення країни від гітлерівської окупації близько 2 тисяч французьких жінок були страчені за сексуальні зв'язки з німцями, а близько 20 тисяч пережили ганебно-принизливу процедуру т.зв. “ніжного обезголовлення” (публічне побриття голови). До того ж, за підрахунками П. Бессона, понад 200 тисяч дітей у Франції було народжено саме від окупантів. Ось як висловлює своє розуміння і бачення трагічної ситуації дослідник: “Після звільнення міста чи населеного пункту першим офіційним актом було бриття жіночих голів. Таким

чином ніби відновлювалося право народу карати своїх жінок за недостойну сексуальну поведінку. Їм ніби нагадували, що їх тіло належить Франції, і французьким чоловікам, – і це, по суті, відповідало ідеології колабораційного режиму Віші. “Вішісти” вважали, що сексуальна нерозбірливість жінок – пляма на репутації нації, а ті, хто звільняє країну, “відмивають” ці плями. Це ніби ритуальне обмивання. Після обстригання багатьох жінок саджали у міські фонтани й поливали струменями води, ніби змиваючи “бруд” з їхніх тіл. Це втілювало ідею очищення нації” [464,с.124]. Вчений стверджує, що покарані жінки, по суті, стали цапами-відбувайлами за гріхи пригнобленої нації, символами загальнонаціонального приниження (“Вони символізували Францію, але Францію-зрадницю, яка зігнулася перед ворогом, піддалася на щедрі обіцянки окупантів”) [464,с.124].

Яскраво описуючи безтурботно-відчайдушну атмосферу “сексуального безумства”, що охопило Французьку республіку в першій половині 1940-х рр., автор підняв ряд складних і дуже “незручних” тем, за що зазнав нищівної критики на батьківщині. Ганебна поразка французів у 1940 році, на думку П. Бессона, принизила їх у ментальному й соціокультурному аспектах, занурило в ситуацію “еротичного шоку”. Змушені жити поруч одне з одним протягом 5 років, французи і німці використовували секс у якості “зброї війни та засобу виживання”. Французькі військовополонені, розміщені в таборах на німецькій території (близько двох мільйонів опинилися в такій ситуації), статеві стосунки з німкенями часто сприймали як спосіб символічно помститися за приниження полону. Часто ці чоловіки знали або, принаймні, здогадувалися, що вдома їхні дружини й подруги зав’язували тісні стосунки з німецькими вояками (або і взагалі з будь-ким), щоб хоч якось зводити кінці з кінцями, вижити в ситуації голоду, безробіття й тотального дефіциту продуктів харчування[464,с.146].

Історичні дослідження, проведені “на стику” історії тілесності й сексуальності та гендерного підходу, іноді дають доволі цікаві й неординарні результати. Зокрема, С. Жеребкін, вивчаючи сексуальну поведінку та “гендерні політики ідентичності” в Україні козацької доби, прийшов до висновку про “гомосексуальну природу Січі”, де гармонія “найвищої духовної близькості

воїнів-козаків” вимагала вбивства і згвалтування жінки (як ритуального взірця мужньої поведінки), а також наявності соціального прошарку “опущених” (євреї, поляки, мусульмани та інші “чужі”) [119].

Тематика, пов’язана з сексуально-еротичними аспектами людського буття, дедалі активніше розробляється прихильниками історико-антропологічного підходу. Широкої популярності на Заході набула робота Робера Мюшамбле “Оргазм і Захід”, видана в 2005 р. у Франції [270], в якій обґрунтовується теза-лейтмотив: боротьба між індивідуальним лібідо та суспільними ідеалами стала причиною потужної сублімації під культурним прикриттям – цей процес остаточно закріплено в XVII ст., й саме він виявився визначальною причиною загальної динаміки Європи (оскільки відображав потребу відновити рівновагу свідомості, репресивно придушеної церковними інституціями). Закономірності та особливості формування індивідуального -я, суб’єктивності в європейському мисленні автор ставить у пряму залежність від сублімації еротичних поривань як “основи оригінальності нашого контингенту від часів Відродження” [270, с. 8-9].

Коллективна сублімація, підживлювана індивідуальним сексуальним утриманням, на думку французького вченого, стала причиною агресивного динамізму європейців на світовій арені – насамперед, це стосується країн-колонізаторів на кшталт Англії та Франції [270, с. 34]. Встановлення самоконтролю над тілесними пристрастями під впливом пуританської моралі й законів капіталістичного ринку призвело до формування “економії лібідо”, котра виявилася хорошим “трампліном” для потужного піднесення Заходу від часу Великих географічних відкриттів. Полемізуючи з М. Фуко, Р. Мюшамбле доводить, що моральний і суспільний контроль над тілесністю та сексуальністю індивіда, нав’язування почуття провини за “непристойну” поведінку та пригнічення лібідо дали “несподівано позитивні” наслідки і приносили суспільству відчутний матеріальний зиск – нагромадження енергії; “еротична недорікуватість перетворюється на потаємний рушій людських вчинків.., пожвавлює соціальну гру” [270, с. 11]. “Пакт тілесного”, утворений під дією вказаних чинників, лежить в основі західної цивілізації. “Відкриття сексуальності”, висловлює припущення історик, призвело до “сексуальної

революції” 1960-х рр., котра сформулювала нову суспільно-політичну логіку розвитку Заходу, ґрунтовану на взаємодії трьох фундаментальних процесів: одночасне послаблення впливу християнства; “жіноча революція”, яка зруйнувала багатовікове патріархальне домінування; переорієнтація світової політики з питань матеріального прогресу на права і свободи індивіда. Всі вони, по суті, є наслідком “сексуальної революції” [270, с. 52].

Сучасна українська дослідниця Ніла Зборовська, реалізуючи у практичній площині гасло Г. Вайта про “воз’єднання” літератури з історією, здійснила проект “психоісторії новітньої української літератури” [127]. Оперуючи категоріями психоаналізу, компаративістики та психоісторії, Н. Зборовська стверджує, що більшовицька влада брутально втручалася в статеве життя громадян, адже статеве мало підкорятися “класовим інтересам”. “Герої революції”, сповнені садистських імпульсів та хворобливих амбіцій, проектували на жінку власні перверсії, мали втіху від сексуального приниження її; їхня сексуальність – агресивно-жорстока, садомазохістська, розгнуждано-хтива і сповнена тяжких невротичних комплексів і розладів (секс розглядався ними як садистська помста жінці). “Комунівська Україна ототожнюється в літературі з проституткою”, “образ проститутки” стає символічним заміником України й “національного материнського суб’єкта”, – до таких висновків приходять дослідниця, вважаючи, що “національний ерос” у 1930-ті рр. під тиском російського імперського “садомазохістського психотипу” деградував до повної утрати здатності любити і “батьківського коду мужності”, хронічних психотичних розладів, депресивно-інфантильних, маніакально-параноїдних станів, тривоги переслідування, підозрілості й численних фобій [127, с. 312-319].

У гнітючій атмосфері “російсько-імперської садомазохістської брутальності” в жіночій психіці активізується потяг до вбивства та хтивої сексуальності як “психічна інфекція”: “феміністична романтика війни обертається реальною мілітаризованою проституцією і маскулінізацією жінки (нарощування в її психології садистського імпульсу, що веде до страшного прозріння національного суб’єкта” [127, с. 316]).

В багатьох роботах 1990-х рр. помітна тенденція до аналізу сексуальних уявлень через призму трансформації образів чоловічого тіла, репрезентованих мистецтвом, масовою культурою або ідеологією. Так, Алекс Поттс [671] та Ральф Трумбах [735] проаналізували, яким чином у XVIII ст. викристалізувалася нова естетика маскулінної тілесності (паралельно до утвердження поняття гомосексуаліста як “третьої статі”, альтернативного образу “іншого”). Французький історик Жорж Моссе, дослідивши зв’язок між сексуальністю й політичною історією, простежив алгоритм деградації античного ідеалу благородної мужності до андрогінного образу стилю “унісекс” [648]. Вчений детально відтворив послідовні етапи цього культурно-історичного й образно-символічного процесу в контексті генези західної цивілізації: відродження давньогрецького ідеалу стрункого, впевненого в собі атлета в естетиці класицизму XVIII ст. – м’язисті тіла представників буржуазії, хоробрих, сильних духом і здатних до самоконтролю (напротивагу “плебейській тваринності” та аристократичному “звироднінню”) – мужні та привабливі постаті “благородних колонізаторів”, котрі взяли на себе “тягар білої людини” (протиставлені “диким”, сексуально нестримним тілам тубільців) [648].

В кінці XIX ст., як зазначає Ж. Моссе, в моду увійшов образ зманіженого й розбещеного декадента-богемника, схильного до девіантної поведінки, – реакцією був феміністський рух, представниці якого намагалися “очоловічити” власні тіла через одяг, зачіски, розкуті манери репрезентації себе в соціумі.

З іншого боку, на хвилі політичної радикалізації й популярності тоталітарних ідеологій з’явився протилежний ідеал тілесності у формі “нової суперчоловічої мужності” [318 , с. 303], що в ньому перепліталися “сталеві м’язи”, готовність до самопожертви, войовнича агресивність і незламність у боротьбі: вольові пролетарські чоловіки, “стахановці”, популяризовані радянським агітпропом – і семантично споріднені з ними “білокурі бестії” нацистської пропаганди.

Рух “андрогінних хіпі” започаткував радикальну зміну уявлень про чоловічу сексуальність і стимулював стрімку активізацію феміністичних і гомосексуальних рухів. Ж. Моссе проводить чіткі паралелі між “гендерним

поворотом” кінця ХХ ст. та його аналогом, який відбувся століттям раніше, з’ясовує відмінність у причинах, особливостях та соціокультурних наслідках [209].

Історик мистецтва Лео Стейнберг в книзі, присвяченій виявленню “сексуальності Христа” в ренесансному живописі (1983 р.) [716], доводив, що серед художників доби Відродження побутувала традиція зображувати Ісуса таким чином, ніби він торкався пеніса або вказував на нього. К. Байнум категорично заперечує потрактування подібних жестів як сексуальних (типово спрофанована й анахронічна інтерпретація, на її думку) і стверджує, натомість, що в такий спосіб увага приверталася до людської природи Христа, а не до його “сексуальності” [318 , с. 292-293].

Сексуальна тематика доволі широко представлена у роботах авторок-феміністок, проте, здебільшого, у зв’язку з сексуальним насиллям з боку чоловіків, заохочуваною маскулініним дискурсом проституцією, порнографією та пластичною хірургією або стосовно “патріархального” контролю над жінкою, який здійснюється, головним чином, через нагляд за сексуальністю й репродуктивним потенціалом. В першу чергу, сюди варто віднести праці Р. Прінгл [674], Д. Скаллі [701], К. Девіс [498] та Л. Бірк [451]. Відома представниця “історії жінок” і фемінізму водночас С. Бордо, деконструюючи й розвінчуючи сексистські стереотипи, поширені в історіографічному дискурсі Заходу, поставила за мету в роботі 1993 р. “продемонструвати, що вплив певних культурних уявлень та ідеологій (дискримінаційних щодо жінки – Я.П.), яким піддавані не тільки чоловіки, але й жінки.., зберігається. Жінки та дівчата часто сприймають цю ідеологію і звинувачують себе в тих небажаних спробах і сексуальних домаганнях, жертвами котрих стають. Вони викликають відчуття незручності за нашу жіночність, сором за наші тіла й відразу до себе” [457 , с. 9].

Проблематика, пов’язана з історико-політичними тлумаченнями сексуальності, все частіше стає спільним полем дослідницького інтересу представників постколоніальних і феміністичних студій. А. Соколов наводить приклад критичного розвінчання расистських стереотипів про “примітивну” сексуальність і “мавпоподібність” чорношкірих жінок, здійсненого П. Нетто на

сторінках “Європейського журналу жіночих студій” (2005 р., том 12). Історик описав випадок з т. зв. “готтентотського Венерою” (Сарою Бартман), привезеною до Лондона в 1810 р. для демонстрації “потворної” зовнішності “дикуна- монстра”. Після смерті Сарі у 1815 р. її тіло анатомував лікар Куве, який “дегуманізовував її, порівнював з орангутангом, і тим робив внесок у формування стереотипу про те, що всі африканці ближчі до тварин, аніж до людини” (цитовано за А. Соколовим [351 , с. 204]). В такий спосіб, за словами П. Нетто, в медичному й етнографічному дискурсах конструювалася “правда” про сексуальність “чорних”: “Примітивні” геніталії готтентотських жінок виступали в європейському колоніальному дискурсі вираженням “примітивних” сексуальних апетитів... Візуальними засобами підкреслювалася “відмінність” жіночої негритянської сексуальності, позиціонованої як антитеза до європейської сексуальності та норм цивілізованості” [351 , с. 205]. Подібні стереотипи імперсько-расистського світогляду нав’язували рецепцію чорношкірих жінок як хтивих і сексуально невгамовних. С. Бордо коментує ситуацію наступним чином: “Уявлення про всіх чорних чоловіків як потенційних гвалтівників за природою паралельно урівнювалося стереотипним поглядом на чорних жінок як аморальних Іезавелей, що їх жодним чином неможливо по-справжньому згвалтувати, – адже гвалт передбачає замах на особисту сором’язливість, котрої вони (чорні жінки – Я.П.) зовсім не мають” [457 , с. 9].

Значної популярності на Заході на початку 1990-х рр. набула книга-бестселер Рей Теннехіл “Секс в історії” (1989 р.), написана в руслі історико-антропологічного підходу та з активним застосуванням міждисциплінарного принципу: до уваги було взято, окрім суто історичних, дані біохімії, генетики, фізіології, психоаналітики, соціології. Американська дослідниця, задекларувавши грандіозне за масштабами завдання – показати розвиток сексуальних стосунків між людьми та їх наслідки в соціальній та моральній сферах у найширшому історичному контексті, – відтворила панораму сексуальних традицій та звичаїв у найбільших світових цивілізаціях протягом усієї історії людства. Проаналізувавши відображення сексуальної тематики в літературі, теології, образотворчому мистецтві й навіть архітектурі (!), Рей

Теннехіл спробувала пояснити, яким чином секс, тілесні потяги та сексуальність впливали у різні періоди на розвиток цивілізації: які суспільно-політичні наслідки мали трансформації сексуальності та уявлень про неї; в яких соціокультурних контекстах питання сексу набували “непропорційної” важливості; який зв’язок між гендерними стереотипами й домінуючими сексуальними традиціями в соціумі; яких змін зазнавали інтерпретації людської тілесності в залежності від панівних у той чи інший період дискурсів та моделей сексуальності[377].

Даючи доволі оригінальні, а іноді й цілком несподівані відповіді на ці та інші питання, авторка стимулювала пошук наукового інтересу до вищезначеної тематики. До числа неординарних висновків можемо віднести, наприклад, тезу про те, що здобуття жінкою сексуальної незалежності в 1970-х рр. призвело до “раптових і жорстких потрясінь” для чоловіків, котрі почали втрачати контроль над собою, зневірилися у своїх фізичних достоїнствах і масово переключалися на відео-порнографію й автоеротизм [377, с. 394].

На фоні книги Р. Теннехіл робота її колеги і співвітчизника Джеральда Ларю “Секс у Біблії” (1983 р.) виглядала занадто “прісною” і псевдо-академічною, попри доволі інтригуючу в науковому й пізнавальному сенсі тему, обрану для історико-антропологічного аналізу (відображення різних аспектів тілесного й сексуального життя людини в біблійних текстах та вплив старозаповітних уявлень на свідомість людей в минулому й сьогодні) [209].

Проблематика тілесності та сексуальності була предметом пильної уваги і в тих історичних працях, котрі присвячувалися вивченню порнографії як соціокультурного явища. Так, Лінн Хант, розглядаючи появу перших порнографічних текстів з-під пера філософів-вільнодумців як різновид світоглядного протистояння інтелектуалів-картезіанців усталеним теологічним догматам та приписам, – називає ці тексти “вмістилищем філософських ідей”, що стали “містком між тілом і душею”: сексуальні практики, в них описані, оприявлювали не так “розпусту”, як справжню природу тогочасних соціальних зв’язків [572 , с. 30]. Дослідниця відзначала, що порнографія як “література непокори” розвивалася одночасно з новим науковим дискурсом у 1650-1690 рр. (і в тісному взаємозв’язку з ним), – саме тоді у великих містах Заходу почалася

інтенсивна еволюція соціальних контактів: існування ставало більш автономним та індивідуальним і це викликало гостру потребу “концептуалізувати тіло та простір”, аби глибше усвідомити буття людини [572, с. 10-11]. Після Французької революції 1789 р., котра “загострила смак доби до сексуальності”, наклади порно-видань суттєво зросли, набувши промислових масштабів і заповонивши, як наслідок, весь континент. “Межі пристойності” під цим тиском виявилися розширеними, сексуальність довелося активно запроваджувати до медичного, філософського та природничо-наукового дискурсів [572, с. 302-304].

В подібному дусі міркував і Майкл Дженнер, стверджуючи, що однією з головних цілей порнографії, котра у край несподівано з’явилася в Європі в середині XVII ст., був опір владі та встановленим нею правилам (“Ерос повстав супроти конформізму”) [579, с. 21]. За словами Жана-Луїса Фландріна [517], за порнографічною літературою вже в кінці XVII ст. закріпився важливий культурний статус, адже вона парадоксальним чином була породжена суворістю політичної, моральної та релігійної цензури. Попри цю обставину (або саме завдяки їй), порнографічні тексти, здобуваючи велетенську популярність у найширших суспільних колах, “реабілітували” у свідомості європейців тілесність, чуттєвість та еротизм [270, с. 156]. Окремі автори навіть припускають, що головним поштовхом до популярності автобіографічного жанру та народження західного індивідуалізму став саме сплеск порнографічної літератури (а не публікація “Сповіді” Ж.-Ж. Руссо) – читаючи псевдо-зізнання “відвертих одкровенень повії, розбещених молодиків або дияволізованих злочинців”, смакуючи їхні пригоди, пересічний обиватель починав краще усвідомлювати власне -я, тілесні потреби та сексуальні нахили [270, с. 197-198].

Взявши до уваги напрацювання вище згаданих авторів, Робер Мюшамбле прийшов до висновку: дискредитувавши владу й довівши її неспроможність слідкувати за дотриманням законів, порнографія у XVIII ст. перетворила гонитву за тілесними задоволеннями на своєрідний “обов’язок” як для чоловіків, так і для жінок – стриманості вікторіанської доби передувала епоха “неймовірного гедонізму” [270, с. 173]. Але поряд з цим постала й інша

тенденція: дискурс тіла, стаючи дедалі більше світським, гнучко адаптувався до нової суспільно-політичної ситуації, щоб посилити домінування чоловіків у сексуальній та шлюбній сферах. Обґрунтування підпорядкованої ролі жінки починають шукати не в теології, а в новостворених медичних текстах, покликаних довести необхідність субординації “слабкої” статі перед “сильною” [270 , с. 181-183].

Контроль над тілом і сексуальністю та його роль у становленні західної культури та цивілізації – ще одна доволі активно розроблена в історичній науці тема. Слідом за Мішелем Фуко в 1980-1990-х рр. до неї зверталися Ентоні Флетчер [518], Робін Фокс [522], Жан-Луї Фландрін [517], Рендольф Трамбах [735], Теодоре Тарчіло [721], Людміла Йорданова [582]. Британський історик Рональд Персалл ще в 1969 р. писав про те, що у вікторіанську добу медицина вельми зухвало почала зловживати довірою неосвічених вихідців з пролетарського середовища й поступово перетворюватися на “новий різновид релігії” [661,с.54]. Його американський колега Салдер Гілман в роботі 1989 р. детально продемонстрував усі етапи процесу, в ході якого медицина у ХІХ ст. набула фактичної монополії на все, що хоч якось стосувалося тіла, та оголосила сексуальність сутністю, небезпечною для здоров’я, котру слід жорстко контролювати [541]. Вчений схильний вважати, що теоретики медицини й фізіології лише надали “наукового” вигляду поглядам тогочасної буржуазії на сексуальність [541 , с. 9]. Подібну думку знаходимо й у іншого автора: “Вони (лікарі – Я.П.) запозичують старе й добре відчуття провини в сфері сексуальності та перелицьовують його на форму здорового способу життя. Вони застерігають від надмірних витрат життєвих сил та беруть на себе функції, що їх раніше виконували духівники, – тепер керують статевим життям своїх сучасників... Секуляризація боязні гріха перемістилася у царину порад щодо гігієни” [270 , с. 219].

Вікторіанська “стурбованість тілом”, страх перед еротичною чуттєвістю викликали до життя “патологічно хворобливий вимір сексуальності” [270 , с. 231], призвели до серйозних психічних травм і фрустрацій і серед жінок, і серед чоловіків; масового характеру наприкінці ХІХ ст. набуло поширення неврозів, садизму, педофілії та мазохізму, – подібні висновки можна

кваліфікувати як “спільне місце” історичних праць, присвячених дослідженню контролю над тілом та сексуальністю в Європі ХІХ – початку ХХ ст. (до “психоаналітичної революції”, що її, власне, цей нав’язливий контроль і спровокував). Сексуальність ототожнювали з духовною деградацією, фізіологічною неповноцінністю та психічними збоченнями, – історики кінця ХХ – початку ХХІ ст. вбачають у цьому вияв “колективного медичного неврозу”, ґрунтований на перманентній тривозі та всеохопному страхові перед сексуальністю [270, с. 242].

Підсумовуючи огляд специфіки історичного аналізу сексуальності в її найрізноманітніших проявах у другій половині ХХ – на початку ХХІ ст., можемо констатувати, що переважає тенденція репрезентації цього різновиду тілесної чуттєвості в якості соціокультурного конструкту, який постійно пристосовується до домінуючих в суспільному просторі владних дискурсів, семантичних кодів та поведінкових моделей. Тілесність, осмислена через призму сексуальності, також визначається як історично-, семіотично- та культурно маркована, позбавлена якоїсь певної “природної очевидності” або незмінної “істини тіла”.

3.5. Становлення “історії тіла” як комплексного міждисциплінарного напрямку в сучасній історіографії

В ситуації становлення постнекласичної парадигми в сучасній історіографії на фоні глибокої епістемологічної кризи постмодерністських і постструктуралістських концепцій та методологій, котрі виявили український низький ступінь ефективності в царині історичної науки, все виразніше усвідомлюється потреба пошуку нових ґносеологічних альтернатив до традиційних форм і моделей пізнання й осмислення минулого. Все частіше лунають голоси про потребу інтенсивного запровадження культурологічного дискурсу до сфери історіографії, про необхідність реалізації проекту “нової культурно-інтелектуальної історії” та поглибленого аналізу дискурсивних практик та наративних моделей істориків, про пріоритетність вивчення когнітивного та рефлексивного аспектів минулого, про нове “возз’єднання”

історії з літературою в артикулюванні концепту “історіописання”, про важливість підходу до історії саме як до історії розуміння минулого [176,с.39].

Досліджуючи теоретичні засади історичного пізнання в добу пост-постмодерну, Л. Репіна стверджує: “Наприкінці ХХ століття, коли історія здійснила свій черговий оберт – “культурологічний” поворот – і в межах соціокультурного підходу було поставлено завдання розкрити культурний механізм соціальної взаємодії, відбулося перенесення значення з “заповідних територій” академічних дисциплін на формулювання й вирішення проблем, котрі постають, по суті, як трансдисциплінарні... У зв’язку з цим є всі підстави говорити про перспективи формування нових наддисциплінарних областей соціогуманітарного знання” [327, с. 40]. Принципова інтердисциплінарність історії тіла зумовлюється багатьма чинниками й має велику кількість прикладів реалізації цієї стратегії у практиці історіографічних студій.

Концептуальне культурологічне осмислення тілесності досить активно інфільтрується й до сфери історичної науки, в середовищі якої “історія тіла” від середини 1990-х рр. постала в якості окремого дослідницького напрямку, котрий інтенсивно й динамічно розвивається на засадах міждисциплінарності поряд з “гендерною історією”, постколоніальними студіями, “візуальною історією”, “історією пам’яті” та “історією довкілля”. В царині сучасної історіографії утвердилося сприйняття тіла людини як тотально заангажованого у реалізацію складних соціокультурних, комунікативних і когнітивних функцій феномену, котрий є важливим чинником історичного процесу та соціального буття. Тілесні функції невіддільні від соціального, оскільки тіло завжди включене в перебіг найрізноманітніших просторово-часових, комунікативних, перцептивних, пізнавальних, психоментальних процесів.

“Поворот до тіла” в історичній науці стимульований значною мірою масштабною культурною революцією 1968 р., яка суттєво видозмінила природу й функції механізмів соціальної взаємодії на Заході. В історичній науці міцно утвердилися уявлення про важливість досвіду, що переживається безпосередньо, про те, що історія – це наука не про минуле, а про “людей у часі” (отже, наука про абсолютно актуальне сьогодення, детерміноване “різноманітним минулим”). Легітимізація вивчення сьогодення в історичній

науці (“презентифікація” історії) залучила до історіографії політологів, культурологів, соціологів, економістів, які привнесли нові погляди, ідеї, підходи, започаткували міждисциплінарний аналіз масштабних соціокультурних феноменів, раніше затиснутих у вузьких межах якоїсь певної дисципліни. До історії стрімко залучається цілий комплекс раніше не досліджуваних тем або нових проблем, позначених як “проблеми культурної історії”, – чільне місце серед них і посідає проблематика тілесності в усіх її найрізноманітніших нюансах (сексуальність, девіації, ставлення до гріха і смерті, сімейні стосунки, тривалість життя, демографічні зміни, архаїчні ритуали тощо). Ці процеси реалізувалися в рамках єдиної стратегії – відновити статус людини (в усіх виявах її життєдіяльності) як головного суб’єкта й активного творця історії.

С. Сланічка пов’язував появу історії тіла як нового перспективного напрямку історіографії, насамперед, з роботою російського літературознавця *Міхаїла Бахтіна* (1895-1975), в якій досліджувалися тілесні форми вираження народної карнавальної культури в середньовічній Європі [349, с. 166]. Демонстрація гіпертрофованої тілесності (нестримна сексуальність, надмірність у їжі та спиртному, безсоромне привселюдне «випорожнення») під час свята і карнавалу мала символізувати вихід за межі фізичних, суспільних, політичних, моральних норм буденного життя. Тимчасове ритуальне порушення усталених ієрархій та структур соціуму не послаблювало, а навпаки, посилювало його життєздатність [349, с. 167]. Серед базових підходів до тілесності в сучасній історичній науці виділяють наступні варіанти її осмислення:

- тіло як об’єкт соціалізації;
- тіло як засіб та об’єкт комунікації;
- тіло як предмет «медикалізації» (вивчення медичних уявлень про тіло та способи його лікування);
- тіло як метафора політичного ладу або світобудови в цілому;
- тіло як носій соціальних маркерів та уявлень [349, с. 169 -170].

Після публікації в 1987 р. представниками французької школи “нової історії” фундаментального п’ятитомника “Історія приватного життя”

сформувалася традиція вивчення історії європейської цивілізації через призму ставлення в кожному окрему епоху до тіла та відчуттів тіла (традиція, досьогодні поширена в історії повсякденності) [562;563;564;565;566].

В якості нового напрямку в історіографії кваліфікує історію тіла й російський науковець А. Соколов, доводячи, що “тіло” – не лише біологічна, але й історична категорія, культурно-ментальний конструкт, комунікативна система, джерело важливих історичних символів, метафор та сенсів [351,с.191]. Визнаючи мету історії тіла, один із “піонерів” цього напрямку Р. Портер у 2001 р. писав, що вона “не є ані просто питанням статистики життєвих показників, ані набором методик розшифрування “репрезентацій”. Радше вона є закликом надати сенс їхньому взаємозв’язку. Маючи низку наявних свідчень, ми дивним чином нічого не знаємо про те, як особи і соціальні групи відчували свою тілесну сутність” [318 , с. 289]. Зауважуючи “безглуздість спроб вивчати історію тіла без посередництва мови, метафори і культури, британський науковець застерігав і від протилежної небезпеки – “ігнорування емпіричних даних семіотики і герменевтики.., теоретичні екстраполяції, яким бракує міцного історичного зв’язку з контекстом” [318 , с. 288].

Тривалий період “зневаги до історії тіла” Р. Портер пов’язує з міцно вкоріненою в західній культурі традицією приниження тілесності, витоки якої – в дуалістичній моделі людини Платона, котра віддає беззаперечну перевагу духу (ідеї) над матерією (формою, тілом) [318 , с. 285]. До “історіографічної революції” 1980-х рр. історики якщо і зверталися до тілесної тематики, то тільки в контексті політичної історії або історії культури. Від кінця 1980-х у їхньому середовищі поступово сформувалося розуміння: в багатьох випадках, де мова йде про такі культурно-історичні феномени, як злочинність, хвороби, сексуальність, повсякденність, історія сім’ї, історія медицини, тіло стає провідною категорією досліджень [352,с.206]. Як зазначав М. Дженнер в роботі 1999 р., “тіло” стало новим структурним принципом англо-американської інтелектуальної діяльності. Р. Портер три роки потому стверджував, що “історія тіла стала історіографічною справою дня” і має “яскраве майбутнє як цілісна і міждисциплінарна сфера досліджень” [318, с. 289, 309].

Конструктивістська парадигма, започаткована пізніми працями М. Фуко, зосереджена на двох базових аспектах: 1) виявлення методів, за допомогою яких політична влада керувала тілом (соціальним та індивідуальним); 2) аналіз категорій, що традиційно сприймаються як природні, первинні (біологічно закріплені), що насправді виявляються історично й культурно зумовленими, мінливими залежно від часового й соціального контексту. Перший напрямок розроблявся, насамперед, у руслі феміністичної теорії (її ми детально розглянемо в останньому розділі) та працях істориків, котрі поділяють неомарксистську критику пізньокапіталістичного суспільства. До їх числа слід зарахувати публікації Річарда Еванса [511], Корнелії Узборн [743], Дорінди Оутрам [657], Міхаїла Ігнат'єва [574] та Річарда Ван Долмена [745]. Домінування конструктивістської парадигми в підході до соматичної проблематики призвело до того, що тіло “розчинялося в мові” (дискурсах, текстах чи наративах), за образним висновком К. Байнум. Остання, виступаючи “на захист” тіла в історіографії, вбачала в ньому основу всього, що прийнято називати людським, і доводила: проблематика тілесності не зводиться до статевої чи гендерної проблематики (як в “історії жінок”) – але мусить включати в себе його “смертність і матеріальність”, питання щодо ідентичності суб’єкта історії як “індивіда з плоті та крові” [740, с. 30]. Хоча авторитетна американська дослідниця й закликала ще в роботі 1997 р. “не ігнорувати безпосередню значущість живих та мертвих тіл”, вона все ж визнає, що “принаймні деякі з багаточисленних тіл середньовіччя розчиняються в дискурсі” (за слушним зауваженням німецького історика Ф. Саразіна), – більше того, прикладів, як саме можливе осмислення “безпосередності тіла” поза дискурсом, в роботі К. Байнум так і не знаходимо [344].

Принципової важливості набуває та обставина, що з розвитком знань про людину в другій половині ХХ ст. її тіло втратило основоположне значення межі, котра відокремлює природу людини від її історії (а науки біологічно-медичного циклу від наук соціокультурного спрямування) [344,с.10]. За словами А. Рабінбаха, шкіра вже перестала бути неподоланим кордоном між внутрішнім і зовнішнім, видимим і невидимим відтоді, коли у вчених з’явилася можливість отримувати зображення внутрішніх органів. Разом з цим,

остаточно втрачають будь-яке значення застарілі метафори тіла як “машини” з центром (“мотором”) і усталеною зовнішньою межею [676]. Е. Фокс обґрунтував тезу про стрімке розмивання кордонів між біологічними й інформаційними системами в умовах мережевого суспільства [344,с.11]. Навіть імунна система, котра ще у 1980-х рр. потрактовувалася в якості механізму, що дозволяє тілу відрізнити “своє” та “чуже”, – в розрізі найновіших досліджень постає відкритою і гнучкою мережею, де зовнішнє і внутрішнє для тіла нерозривно сполучені між собою (доведено: сильна імунна система здатна творчо засвоїти й “чужорідні” тілу елементи – на його ж користь). Найновіші дослідження мозку ставлять під сумнів концепцію єдності як мислення, так і суб’єкта. Як стверджує Д. Деннет, людина “не локалізована в певному місці свого мозку, а розподілена досить широко по цьому органу” [344,с.11].

Проблеми тілесності в розрізі “дискурсивного деконструктивізму” розглядаються, здебільшого, шляхом виявлення способів, якими “влада” реалізує маніпулятивне “картографування тілесності”: нав’язує певні “техніки” та “практики” тіла, конструє тіла “психіатризовані”, “педагогізовані”, “еротизовані”, “медикалізовані” і т.д. (тіло ніби “впихається” в дискурс, закодовується в нього, а “до дискурсивна тілесність” випадає з поля зору науковця). Дослідження неповторної специфіки й унікальності живих і “недискурсивізованих” психосоматичних аспектів кожної окремої культури було витіснено на інтелектуальні маргінеси й затавровано як рудиментарно-архаїчне. “Текстуалізація” культури, механічно-догматичне ототожнення процесу створення текстів з генезою культури й соціуму (проти якого застерігав ще К. Леві-Строс) у сфері досліджень соматичних і метасоматичних феноменів істориками-прихильниками постмодерністського підходу мали наслідком переведення цих досліджень в редукаціоністський реєстр одного з різновидів академічної (отже, публічно-інституціональної) легітимізації влади – або протистояння їй (принципова схожість цих форм полягала у їх ідеологічній заангажованості).

Іншою характерною особливістю сучасної “історії тіла” є її політизація. Дорінда Оутрам іще в роботі 1989 р. писала про неможливість того, аби цей напрямок залишався ідеологічно нейтральним, оскільки “першопочатково

передбачає досить специфічний підхід до розуміння природи влади” [657, с. 7]. Цю думку розвиває й Ф. Саразін, зазначаючи, що все найбільш жорсткі дискурси диференціації в Новий час структурувалися саме навколо тілесної специфіки індивідів (тому історично й емпірично тіло аж ніяк не може бути “універсальною основою взаєморозуміння” для всього людства) [344,с.12]. Оскільки визнання культурної зумовленості тілесності стає сьогодні “прозорою очевидністю”, а тіло вже не є “безумовним вихідним пунктом” західних політичних дискурсів і практик (навпаки, перетворилося на їх місце і об’єкт), – “історія тіла”, на думку дослідника, виявляється, насамперед, політичною історією [344,с.12]. В руслі подібного підходу, тілесність, в першу чергу, – політичний чинник, котрий якнайкраще дозволяє зрозуміти: який режим влади породжує моделі дискурсу, що структурують сприйняття тілесності в культурі та варіанти її репрезентації (“Тіло людини – це прапор її людяності супроти усякої влади, яка пригноблює. Історія та влада залишають в і на тілах патологічні зміни, шрами та травми”) [344,с.12].

Саме в такому дусі тілесність аналізується в роботах представниць феміністичного напрямку в історіографії, котрі, слід відзначити, іноді видаються аж занадто заполітизованими й ідеологічно заангажованими (попри декларовану об’єктивність і відразу до будь-яких “ідеологем” та метанаративів). Безперечним позитивом, привнесеним в історичну науку працями вищезначеного напрямку, стало чітке усвідомлення думки: людська тілесність в жодному разі не наділена якоюсь трансісторичною або метафізичною субстанцією, що дозволила б сучасному досліднику відчувати або уявити фізичний досвід людини античності або середньовіччя, виходячи із власної тілесності. Ця теза червоною ниткою проходить через праці Т. Лакера [607], Дж. Батлер [468], Б. Дюдена [506].

Залучення соматичної аналітики до історичних студій зумовлено ще й тією обставиною, що політично значущі ідентифікації та самоідентифікації індивідів дуже часто здійснюються згідно до поділу за тілесними критеріями, “невідповідність” до яких (колір шкіри, форма носа або очей тощо) може кваліфікуватися як підстава для соціальної маргіналізації. Відомий англійський історик Пітер Берк, опираючись на історико-антропологічні дослідження, в

праці 2001 р. стверджував: найпоширенішим способом представлення “чужого” (“іншого”) в архаїчних соціумах і культурах була стратегія екстраполяції на його тіло монструозних або твариноподібних характеристик [465, с. 126].

Подібні ідеї ще в роботі 1991 р. обстоювали Ернесто Лакло та Шанталь Мофе [605]. Політичне “картографування” тіла виявляється не стільки його репрезентацією, скільки “виробництвом”, символічним примусом до певних тілесних практик, владно регламентованих та інституційно закріплених [344]. Про використання образів тіла як політичних символів та метафор докладно писали Юдіт Шлангер [698] та Свен Голтерман [544]. А. Соколов прослідковує, як в біографії О. Бісмарка, написаній британським істориком А. Тейлором, метафора бороди давала автору важливий матеріал для конструювання образу Бісмарка-політика [352,с.205]. Американський історик Дж. Лівсі дослідив, яким чином радикальні французькі республіканці під час революційних подій 1848 р. з метою перерозподілу політичних ролей в суспільстві використовували соматичні метафори (позиціонували себе “головою”, що без неї “народне тіло” цілковито безпорадне) [352,с.206].

Тілесні метафори також досить активно вивчаються в контексті осмислення специфіки впливу й ролі ідеологічної пропаганди на перебіг історико-політичних процесів. Наводячи приклади використання риторики тіла у сталінській пропаганді, сучасний російський автор пише: “Розділення на здорове гармонійне тіло та тіло нездорове, навіть анти-тіло, виконувало функцію ідеологічного обґрунтування необхідності очищення, звільнення від скверни” [352,с.207]. Як правило, “звироднілі”, “гнилі” та “смердючі” трупи “агентів світового імперіалізму” протиставлялися здоровим молодим тілам “залізних” радянських громадян (котрі ще й наділені “сталевою” волею до перемоги) [352,с.207].

Натомість американські історики М. Бьорлі [467] та Р. Ліфтон [620] ретельно проаналізували “расову селекцію” в нацистських концтаборах як приклади “політики тіла”, реалізованої під гаслом “оздоровлення арійської раси”. Підставою для подібних практик слугували псевдонаукові біометричні

виміри та порівняння, покликані на тілесному (фізіологічному) рівні довести психічну, розумову та моральну “неповноцінність” євреїв, циган та слов’ян.

Значний інтерес в контексті нашої тематики становить монографія саратовського історика Дмитра Міхеля “Хвороби і всесвітня історія” (2009 р.), в якій здійснено масштабний історико-культурологічний аналіз місця й ролі хвороб в історії людської цивілізації від стародавніх часів до початку XXI ст. Головна увага автора сконцентрована на демографічних, економічних і культурних наслідках хвороб та епідемій, а також на тому, яким чином в різні часи на них реагували влада, медики і пересічні громадяни [255]. Особливе місце в європейській історії Д. Міхель відводить “Великій чумі” XIV ст., що здійснила грандіозний вплив на західну цивілізацію, викликавши до життя нові культурні та релігійно-світоглядні практики, стимулювавши появу і розвиток окремих галузей промисловості. Чума спричинила кардинальні зрушення і в галузі державної політики: аби відновити соціальну рівновагу, уряди різних країн Європи запроваджували закони, що забороняли азартні ігри, проституцію, регламентували норми носіння одягу та публічної моралі [255 , с. 64].

Окрему групу становлять роботи, де висвітлюється роль “анатомічних театрів” та появи медичної анатомії. Наприклад, Джонатан Совдей описав, яким чином популярність публічних розтинів трупів від XVII ст. призвела до “дискредитації” тіла й рішучого переосмислення уявлень про його зв’язок з душею та розумом, притаманних християнській традиції. Анатомія кардинально трансформувала роль і місце людського тіла в соціокультурному, політичному й науковому дискурсах – коли ротин став буденним явищем (“принизивши” тіло таким чином), тіло вже не могло зберігати сакральний статус “образу і подоби Божої”, таємничої й недоторканної цілісності, що має воскреснути на Страшному Суді [318,с.299].

Здійснюючи симбіоз медичного, філософського й мистецько-художнього варіантів осмислення “розтятого тіла” у XVII ст., Дж. Совдей виявив і приховані еротично-вуаеристські підтексти процедур анатомування (зокрема, й те, в який спосіб англійська королева Єлизавета використала традицію публічного показу оголеності задля представлення власного тіла в якості

“квазірелігійного еротичного символу нації”). “Культура розтину” утвердила нові способи бачення тілесності, підсумовує історик [318 , с. 299-300]. Дослідженню суспільної ролі й культурних наслідків анатомії, того, як її поширення відобразилося на соматичних уявленнях європейців, присвячені книги К. Робертса й Дж. Томлінсона [685], Д. Хілмана та К. Мацціо [560], К. Лоуренса [612] і Р. Річардсон [682].

Слідом за соціологами, історики у кінці ХХ ст. також звернулися до проблематики “медикалізації” суспільства, індивіда та його тілесності. Авторитетний фахівець у цій галузі зазначає, що термін “медикалізація” в соціогуманітарному контексті тлумачиться у двох аспектах: а) зростаюча влада медичних інститутів у суспільстві, внаслідок чого вони виконують не тільки лікувально-профілактичні, але й соціально-контролюючі функції; б) засвоєння населенням уявлень і класифікацій професійних медиків, внаслідок чого окремі соціальні проблеми потрактовуються в якості специфічних хвороб або патологій [253 , с. 293]. Влада медичних класифікацій та діагнозів (здатність фізичні чи психічні розлади навантажити негативними соціальними конотаціями) справляє доволі вагомі соціокультурні наслідки. Як переконливо доводить словенська дослідниця Д. Завіржек, продіагностований фізичний або ментальний різновид інвалідності, особливо стосовно жінок або представників етнічних меншин, часто стає приводом для “репресивної соціальної мікрополітики”, включно з сексуальним та психологічним насиллям [253 , с. 294]. За словами Д. Міхеля, навіть на політкоректному Заході медичні уявлення про такі патології, як алкоголізм, інвалідність, харчові розлади, досі лишаються соціально заангажованими й не узгоджуються з етичними міркуваннями чи науковою об’єктивністю [253, с. 294].

Американський історик Ервін Аккеркнехт іще в роботі 1977 р. [430] проаналізував, як протягом Нового й Новітнього часу активізувався процес використання медицини в інтересах державної влади, зближення обох цих галузей, внаслідок якого медицина отримала дуже широкі повноваження (свою власну “часточку влади”), – а влада, у свою чергу, здобула можливість вирішувати ті завдання, котрі раніше неспроможна була охопити [430,с.249-271]. Вчений зумів пояснити, яким чином медичні інституції та окремі лікарі-

експерти обслуговували інтереси влади: судова медицина здійснювала проведення судово-медичних експертиз у розслідуванні кримінальних справ; санітарно-епідеміологічні служби використовувалися для реалізації ефективних протиепідеміологічних заходів; судова психіатрія дозволяла встановити психічний стан обвинувачених у злочинах осіб [254 , с. 144].

В подібному руслі міркував і М. Фуко, який термін “медикалізація” застосовував на позначення процесу, в ході якого медики отримали владу втручатися у приватне й публічне життя населення, контролювати окремі сторони його життєдіяльності (останнім часом, на думку мислителя, цей контроль, як елемент “біополітики” дедалі зростає) [254, с. 147]. В працях представниць феміністичного напрямку поняттю “медикалізованого” тіла приділена значна увага, насамперед, тому, що за переконанням більшості їх авторів, медицина ніколи не була гендерно нейтральною, але завжди – репресивною щодо жінки. З цієї точки зору, медики, отримавши необмежений контроль над тілами людей, самі зайнялися конструюванням “соціального тіла” й самочинно декларували, що слід вважати нормою, а що відхиленням (негативні соціальні наслідки такої діяльності цілком очевидні) [351 , с. 197].

В дослідженнях, пов’язаних з історією хвороб та специфікою “медикалізації” соціуму та індивіда, тілесність позиціонується як фон, на якому розгортається драма історії, об’єкт владного впливу не лише політичних інститутів, але й причетних до них завдяки “медикалізаторським” стратегіям лікувально-діагностичних структур, організацій та дискурсів.

Слід визнати, що серед праць, пов’язаних з соматичною тематикою, досить часто зустрічаються відверто провокативні, позначені епатажними розмірковуваннями, ігноруванням історичного контексту або “модернізаційними” підходами щодо складних історичних феноменів. Зокрема, у книзі французького дослідника Жана-Люка Енніга “Коротка історія попи” (1995 р.) висувається екстравагантна теорія, згідно з якою саме останній зобов’язана людина розвитком структур свого мозку [421]. Прикладом соціобіологічного підходу є робота Френка Салловея (1996 р.), де творчі здібності індивідів та їхня політична активність пояснюються, головним чином, біологічними факторами [719]. Френсіс Баркер, безпідставно екстраполюючи

методику деконструктивізму на окремі (довільно обрані) мистецькі твори XVII ст., стверджував, що буржуазна культура “приватизувала” тіло (яке традиційно позиціонувалося “публічним об’єктом”), зробивши його об’єктом “нарцисичного сорому”. Як джерело чуттєвості, тіло у XVII ст. “зникло”, і його замінив “текст” (“книга”) [439]. На нашу думку, тут маємо справу з обмеженим епігонством ідей Ж. Дерріди, Р. Барта й М. Фуко.

В роботах Гейла Пастера [660] та Ліндала Ропера [687] обстоюється доволі сумнівна теза про можливість універсального застосування психоаналітичних теорій З. Фрейда та Ж. Лакана до аналізу історичних і художньо-естетичних явищ ранньомодерної доби. М. Дженнер досить гостро критикує книгу Лорінди Діксон (1995 р.), присвячену вивченням уявлень про дівочу цнотливість у мистецтві та медицині “передпросвітницької” доби [503], за те, що авторка “недбало” співставляє тілесні образи з історичною реальністю, так і не змогла помітити відмінність між публічними приписами щодо пристойності й соціальною практикою, зафіксованою в джерелах [581].

У царині історичних досліджень соматичної проблематики у кінці XX – на початку XXI ст. велика увага приділяється аналізу способів репрезентації жіночого тіла в процесі цивілізаційного розвитку. За словами російського історика А. Соколова, саме жіноче тіло піддається сьогодні найбільшому тиску засобів масової інформації та реклами, що проголосили образ худого тіла жінки головним критерієм сексуальної привабливості та обов’язковою умовою для досягнення життєвого успіху й кар’єрного росту представницями прекрасної статі [351, с. 194]. Подібні маніпулятивні стратегії маскульту засвідчують думку про те, що концепт т.зв. “сучасного тіла” в індустрії виробництва образів “екранної культури” споживацького інформаційного суспільства демонструє занепад індивідуалізму і формування небезпечного різновиду соціальної колективності, центрованої довкола “тіломанії” й тотальної дискурсивізації “порногламуру”.

Т. Лакер доводив, що медики-чоловіки протягом століть експлуатували престиж науки для репресивного приниження жінки: яєчники потрактовувалися як жіночі “яєчка”, а вагіна – як “внутрішній” (увігнутий всередину) пеніс. Але на початку XIX ст. ситуація кардинально змінилася:

вивчаючи репродуктивну систему жіночого організму, біологи й медики виявили багато нового, що аж ніяк не вписувалося в “одностатеву” модель, тому в якості альтернативної (проте не менш репресивної) було запропоновано модель жінки як відмінного від чоловіка біологічного виду (“в’язня-матки”). На думку Т. Лакера, соціальні зміни справили вирішальний вплив на подібну трансформацію медичного (чи псевдомедичного) дискурсу про жіночу тілесність [607].

Значний поштовх до підвищення інтересу до тіла в царині історіографії дав т.зв. “візуальний поворот” в соціогуманітаристиці, суть якого можна передати тезою В. Беньяміна: “історія розпадається не на розповіді, а на образи”. Образи зі сфери тілесності і є найархаїчнішими і найсильнішими в людському мисленні, тому маємо всі підстави стверджувати, що “візуалізація” історичного дискурсу активізувала дослідження в галузі тілесних практик і репрезентацій як базового джерела візуальних образів, які інтенсивно експлуатувалися в якості “соціальних маркерів”, метафор “політичного тіла”, засобів політичних маніпуляцій та стратегій соціалізації, толерованих владою.

“Лінгвістичний поворот” в історіографії спричинив появу розуміння тіла як метафори і тенденцію до пошуку історичних сенсів через “розшифрування” “метафор тіла”. Значний вплив роботи Х. Вайта “Метаісторія” спричинився до усвідомлення того факту, що між історією та літературою значно більше спільного, аніж стверджували представники “ранкіанства” та соціологізаторського позитивізму, одержимі симулякром “об’єктивності”. Увага до мовно-комунікативних та лінгво-дискурсивних аспектів історіописання надала нових сенсів і стимулів для усвідомлення важливості рецепції тілесності як одного з головних об’єктів історичної науки.

Важливу роль історія тіла займає і в популярних у постмодерному історіографічному дискурсі постколоніальних студіях (postcolonial studies). Деконструктивістське розвінчування Заходу як “суб’єкту імперського дискурсу”, аргументоване викриття нав’язуваних “незахідному” світу західних моделей ідентичності та способів світоуявлення в роботах Е. Саїда, Г. Співак, Е. Сезара, М. Баля, Ф. Фенона, Г. Бгабха, Г. Тіффіна, Б. Ешкрофта осмислювалося у прямому зв’язку з соматичною проблематикою. Семантичне

нівелювання шовіністичних маскулінно-імперіалістичних ідеологем реалізується шляхом наукової нейтралізації й оприявлення численних дегуманізуючих міфологем щодо “ущербності”, “потворності” чи “монструозності” тіл, упокорених колонізаторами. Ці тіла мали наочно демонструвати, що колонізовані є “втіленням зла”, “абсолютним злом” і “ворогом традиційних цінностей”, “невиправним інструментом сліпих сил” хаосу. Тілесність підкорених – хтонічно-демонічна, стихійна, дика й некерована, тому порятунком від неї (для її ж блага!) полягає в жорстокому контролі шляхом тяжких тортур, котрі відіграють роль стримуючого чинника (символічного тавра, “міти” або “стигми”).

Ф. Фанон, обґрунтовуючи необхідність викорінення рабських комплексів пригнічених народів, вдається до тілесних метафор і порівнянь: місто колонізованого – це “скоцюрблене місто”, яке “стоїть навколішки, розпростерте”, місто колонізатора – це “сите місто, ліниве, його черево завжди переповнене гарними речами”; “товсті, безформні тіла” підкорених в очах колонізаторів зливаються в “орди чорних, коричневих та жовтих”, для опису яких більш придатна “мова зоолога”; справжнє життя для колонізованого може вирости тільки з “гнилого трупа колонізатора” [513]. Одна з ключових тез постколоніального дискурсу полягає в тому, що ера імперіалістичної експансії спричинила суттєві трансформації в самоідентифікації як колонізаторів, так і колонізованих (месіанська культуросна зверхність перших – і низькопоклонство, закомплексованість і “меншовартість” других). І ця обставина значною мірою відобразилася й на тілесному рівні (в сенсі психофізичної єдності індивіда).

Історія тіла на сьогодні може бути кваліфікована, швидше, як нове “проблемне поле” в царині соціогуманітаристики, сформоване на “передньому краї” інституціалізованих і офіційно оформлених напрямків історіографії. Але подібний “непрезентабельний” і позаакадемічний статус має і певні переваги: відсутність стереотипізованих жорстких структурних обмежень і критеріїв відкриває безмежний простір для оновлення категоріального апарату, практичних інновацій, парадоксальних концепцій та креативних “свіжих” ідей, котрі генеруються доволі динамічно і плідно. Не варто забувати й ту обставину,

що мислитель, який “відкрив” тіло й сексуальність для історичних студій – Мішель Фуко, – здійснив потужну “епістемологічну революцію” з метою утвердження “поліфундаменталістичного” мислення в інтелектуальній історії Заходу, запровадив нові продуктивні наукові стратегії, типи нарації та моделі “розкодування” маніпулятивних дискурсів “мікрофізики влади”. Саме М. Фуко поняття “техніки тіла”, вперше вжите М. Моссом, запровадив до повнокровного наукового обігу, утвердивши категорію тіла в якості історично й культурно сконструйованого соціального феномену, що без нього неможливо уявити розвиток соціогуманітаристики у другій половині ХХ ст.

Для нинішнього етапу розвитку історичного знання характерною є антропологічна переорієнтація, пов’язана зі збільшенням інтересу до чуттєво-тілесних та побутово-утилітарних аспектів буття людини, до проблем внутрішньої рецепції людиною особливостей власної тілесності. Сучасний історичний дискурс неможливо уявити без проблематизації категорій тіла, тілесності та сексуальності. Активна інтеграція культурологічної й антропологічної тематики до царини історіографічних студій стимулює дедалі більший інтерес до особливостей потрактування людського тіла у духовному, побутово-соціальному й культурно-мистецькому вимірах (особливо на фоні дедалі впевненішого утвердження тези про те, що модель сприйняття тіла є основою самоідентифікації людського -я в сучасній культурі .

Феномен тілесності сьогодні постає як об’єкт поліепістемного інтегрального осмислення, до якого прикута увага величезної кількості фахівців з найрізноманітніших галузей знання. Процес історіописання, вивільняючись із “пут” структурного аналізу, деконструктивістських “демістифікацій”, дискурс-аналізу, “зацикленості” на мові історичного наративу як “основі основ” і гонитві за резонансними теоретичними новаціями, – прямує дедалі очевидніше у напрямку до актуалізації проблем, пов’язаних із соматичною та психосоматичною тематикою. Серед тем, котрі сьогодні становлять основу історичних досліджень на Заході, домінують ті, що прямо чи опосередковано пов’язані з тілесністю: сексуальність, масові вбивства, хвороби, їжа, одяг, напої, історія медицини і контрольо-репресивних установ, злочинність, перверсії та девіантність, гендерні стосунки, індивідуальні й колективні

психоконплекси, травматичний досвід індивідуального та “колективного” тіла тощо .

Образ децентрованого й розгубленого суб’єкта, не здатного навіть у власному тілі віднайти опору для фіксації ідентичності [106,с.344], все частіше приводить сучасних істориків до думки, концептуалізованої М. Фуко ще у 1970-х рр.: тіло не наділене жодною позаісторичною сутністю, тому не може виконувати функцію понадісторичної поєднуючої інстанції – отже, не існує “вихідного пункту”, який би можна було зафіксувати “до дискурсу”. Подібний “мегаконструктивістський абсолютизм”, з одного боку, захищає свідомість фахового історика від наївних теорій про “цілісність тіла” або його “універсальні природні схильності”, – проте з іншого боку, виникає небезпека ігнорування емпіричних даних історичного пошуку, котрі не “вписуються” в риторику конструктивізму. Вивчення того, як змінюють одне одного різні соціокультурні способи “кодування” тіла, навантаження його сенсами буцімто “природними” (а насправді політично мотивованими та накинутими насильно), – досьогодні лишається одним з головних напрямків “історії тіла”.

Тілесність все більше усвідомлюється як фундаментальний чинник історичного буття людини, ключове поняття-концепт у сфері аналітичного осмислення історії людської цивілізації. В ситуації кардинальної трансформації головних механізмів і загальної структури культурного відтворення сучасності й фундаментальної зміни ролі і завдань фахових істориків у глобалізованому інформаційному суспільстві, – цілком логічно виглядає посилена увага до тілесних аспектів людського буття як ключового епістемологічного чинника, навколо якого по-новому можуть бути структуровані політичні, культурні, економічні, етнічні та інші означники.

3.6. Переосмислення людської тілесності в руслі утвердження постгуманітарної парадигми в історичній науці на початку XXI ст.

Завершення минулого століття в царині історичної науки характеризувалося інтенсивними пошуками нової гносеологічної парадигми, здатної креативно поєднати кращі здобутки “лінгвістичного повороту”, “нової культурної історії”, психоісторії, історії тіла та сексуальності, гендерної історії, візуальної історії,

нової політичної історії, інтелектуальної історії, історії метафор та концептів та інших порівняно нових напрямків (уникаючи, з одного боку, методологічного еkleктизму, а з іншого – “гіпертрофії епістемологічної акцентуалізації” (термін Т. Попової [317, с. 235]). Криза традиційних моделей історіописання в добу “постпостмодерну” гранично виразно унаочнила потребу трансформації “дисциплінарного” типу мислення, ґрунтованого на “інтелектуальному бюрократизмі” й “синдромі корпоративності”, на рефлексивний (критичний, гнучкий і “плинний”, відкритий до трансдисциплінарних контактів та кроскультурного симбіозу). Постульовані Ф. Анкерсмітом “втеча із в’язниці мови” та звільнення від “лінгводетермінізму” логічно призводять не лише до “кінця ери “теорії”, але й до переорієнтації з філософії мови до філософії свідомості й досвіду в соціогуманітаристиці. Перспективним напрямком розвитку історичної науки згаданий автор вважає відмову від “теоретичного універсалізму” на користь вивіщення “особистого досвіду минулого” [6, с. 223-234].

Описуючи ситуацію в соціогуманітаристиці в цілому й історії зокрема в першому десятилітті ХХІ ст., Ева Доманська вказує на т. зв. “парадигматичну прогалину”, за якої “нова гуманітаристика”, прагнучи адаптуватися до умов, що стрімко змінюються, рухається в напрямку “відвертання від тексту” й “повернення до матеріальності” (наслідком стає зближення та зміцнення зв’язків з природничими науками і критика антропоцентризму як “шовіністично-репресивного” дискурсу відносно докiлля й “не-людських” елементів світу) [104, с. 156-161]. Масштабний проект “деантропоцентризації гуманітаристики” й відходу від “видового расизму” кваліфікується окремими дослідниками як “постгуманітарне переміщення наших дослідницьких рамок” [664, с. 561]. Цілковитим вмотивованими виглядають твердження про те, що інституціоналізація постгуманітаристики вже відбулася: з’явилися видавничі серії, наукові часописи, університетські курси, регулярно проводяться міжнародні конференції (до участі в яких історики залучаються дедалі активніше) [104, с. 164].

Міркування про нагальну потребу створення в межах історіографії нового типу знання, котре матиме “цінності виживання” (*survival value*) і

ґрунтуватиметься на “біоетиці” й “екологічному мисленні”, веде до констатації неактуальності “конструктивістсько-інтерпретаційної” та “повстансько-емансипаційної” парадигми (що домінували в історичній науці 1970-1980-х рр.). Авангард сучасної соціогуманітаристики, як переконливо доводить відомий фахівець у галузі історії науки, від кінця 1990-х рр. більше цікавиться тваринами, речами й рослинами, аніж власне людиною; а розуміння людськості під впливом екологічних криз, масових міграцій, терактів та геноцидів радикально змінюється [104, с. 16]. Спостерігається цілком очевидне зміщення гносеологічних акцентів у бік “планетарної ідентифікації”, “локальних мікросвітів” (ідея “транскультурного локалізму”) та “екологічної гуманітаристики”, палкими прихильниками яких в сучасній історіографії є Е. Доманська, Д. Роуз, Р. Дуглас [504], Р. П’єротті й Д. Вайлдкет [665].

Американський дослідник М. Де Ланда в роботі 2006 р. [499], застосував метод т. зв. “реалістичної соціальної онтології” і наполягав на тому, що “термін “історичне” мусить включати в себе космологічну й еволюційну історію, а не лише людську. Теорія ассамбляжу може бути застосована й до соціальних одиниць...” [499, с. 3]. Для адекватного розуміння суті історичних процесів вчений пропонував досліджувати “біологічну” й “геологічну” історії, зруйнувавши кордони між природничими й гуманітарними дисциплінами, а також залучивши до аналізу ідеї, взяті з теорії катастроф, теорії хаосу та термодинаміки.

В сучасній західній історичній науці маємо справу з поступовою, але неухильною зміною парадигми розуміння природи як “навколишнього середовища” (принципово відмінного від людини довкілля) на парадигму коеволюції, пов’язану зі спростуванням антропоцентризму, на користь біоцентризму, розвитком “екологічної етики”, екологічного мислення і стилю життя. В цьому контексті відбувається переорієнтація базових історіографічних векторів: від ствердження унікальності людської істоти та історії до переосмислення їх у перспективі єдності людської спільноти з іншими “живими системами” (популяціями тварин, рослин, мікроорганізмів). Посилена увага й поважне ставлення до останніх на ґрунті холізму й синергетики веде до відмови від протиставлення “природа - культура”.

Концепція “інвайроменталізму” (*enviromentalism*), побудована на ідеї трансформації “довкілля” у “спільноsvіт” [115 , с. 12] і переходу від концепту “людської цивілізації” до “планетарної цивілізації”, здобуває все більше поширення. В результаті цієї гносеологічної та онтологічної трансформації відбувається зміщення дослідницьких пріоритетів фахових істориків: політичні, економічні, соціокультурні виміри людського буття поступаються місцем “екологічним орієнтирам”, “видовому братерству”, баченню світу в категоріях “зібрань людей і не-людей”. Реконфігурація в теорії соціогуманітаристики, пов’язана зі зміною перспективи опису історичних явищ з “вертикальної” на “горизонтальну”, веде до зростаючого акцентування зв’язків між людьми, речами та середовищем (“онтології зв’язків людей та не-людей”) [104 ,с. 171].

Внаслідок зростання впливу теорії “актора-мережі” Б. Латура, котрий проголошує традиційні уявлення істориків про природу соціуму “соціальним конструктивізмом” і “соціодетермінізмом”, утверджується теза про те, що суспільство – це результат взаємодії людей та “не-людей” (“суспільство є сконструйованим, але не соціально” [610 ,с. 22]). До термінологічного апарату фахового історика все частіше входять концепти, що семантично й типологічно перебувають “на межі” гуманітаристики й біології. Концептуальна настанова щодо заміни поняття “людське суспільство” поняттям “асоціації” (зібрання) на підставі симетричності (напротивагу ієрархії) людей та “не-людських” агентів комунікації, – логічно продовжується тезою, що матеріальний світ (світ речей) є формою буття поряд з іншими – людьми, тваринами, рослинами тощо (отже, проведення різниці між ними затавровується як “концептуалізація за допомогою онтологічних дуалізмів і негацій” [104 , с. 173]).

Представником цього підходу можна вважати професора-орнітолога з Каліфорнії Джереда Даймонда, що володіючи енциклопедичними знаннями в галузях біології, фізіології, етнології, географії, лінгвістики, етнології, кліматології, закликає до масштабної трансформації історіописання в напрямку “біоісторії” – гуманітарної дисципліни, заснованої на природничих засадах. В роботі 1997 р. “Зброя, мікроби і сталь” (в українському перекладі 2009 р. [90] чомусь назва позиціонується як “Зброя, мікроби і харч”) [502] Дж. Даймонд

пропонує перехід від “нанизування фактів” до футурологічних перспектив на підставі сумісної дії гуманітаристики та природознавства за умови, що гуманітарна історія стане “науковішою”, запозичивши у “природничих історичних наук” (до яких автор відносить астрономію та еволюційну біологію) порівняльний метод і аналіз “природних експериментів” [115 , с. 10].

Дотримуючись екологічно-холістичних гносеологічних орієнтирів і запозичених у еволюційної біології моделей розуміння складних історичних явищ і процесів, вчений зробив спробу пояснити динаміку останніх через призму біологічно-географічного детермінізму: народи й цивілізації формуються тривалим пристосуванням до природно-кліматичних, екологічних та ресурсних умов, у яких вони опинилися волею випадку (пояснити який немає ані можливості, ані сенсу) [502 , с. 5]. Біологічні системи (а людина є однією з них), на думку автора, тотально детерміновані географічним середовищем, тому головна причина успіхів мешканців євразійського континенту в ході завоювання інших теренів полягала не в писемності, ментальності або технологіях, а у сприятливому кліматично-біологічному потенціалі Євразії і в генетично успадкованому потужному імунітеті. Втрату цивілізаційного лідерства Китаєм та країнами Близького Сходу Дж. Даймонд пояснює хижацьким використанням ресурсної бази (“екологічне самогубство”). Ще одним фундаментальним чинником успіху євразійської експансії вчений називає сприятливі для виробництва харчів “біогеоумови” (“біорозмаїття”): саме тому мисливці-кочівники завжди поступалися тим, хто вмів “виробляти їжу” (землеробам) [115 , с. 11].

Про популярність і надзвичайно широкий науковий та громадський резонанс ідей Дж. Даймонда свідчить присудження його книзі Пулітцерівської премії та звання “найкращої науково-публіцистичної праці 1997 року” (про те, що вона одразу здобула статус “культового” бестселера, говорити зайве).

Однією з засадничих ідей Дж. Даймонда виступає намагання органічно пов’язати історію людської цивілізації з природною еволюцією середовища, яке людину оточувало. Для цього, як він вважає, слід трансдисциплінарно залучати до історичного аналізу напрацювання з галузей генетики, епідеміології, біогеографії, фізіології, історії техніки, лінгвістики тощо.

Дж. Даймонд стоїть на позиціях екологічної парадигми – т. зв. “інвайроменталізму”, філософії доквілля як органічного сполучення-адаптації людини і природи, – тому цілком логічним виявляється для нього визнання природничо-біологічних чинників пріоритетними у процесі соціогенезу.

Колосальне зростання популярності теорії еволюції веде до того, що з’являються спроби навіть історію літератури вивчати через її призму. В цьому плані досить характерною є назва книги американського дослідника Джозефа Керрола, виданої в 2004 р., – “Літературний дарвінізм: еволюція, людська природа та література” [481]. Розгляд людини у видовому сенсі (а не традиційному для історії соціокультурному), в контексті “однієї з форм” “глибинної історії” життя на планеті, відображається і в тому, що до інтелектуального простору популярних нині історіографічних дискусій про ідентичність та моделі “іншування” активно інтегрують теми, пов’язані з тваринами, рослинами і речами. “Іншість” (“іншування”) виражається все частіше не стільки через соціо- й антроповимірні категорії статі, раси, класу, гендеру, скільки за посередництвом органічної природи або видової (біогенетичної) належності [104 , с. 180]. З цього приводу Моніка Бакке зазначає: постановка питання про “не-людський суб’єкт” семантично деконструє антропоцентричний принцип і зупиняє “антропо-генетичну машину” [437 , с. 64].

Критику “антропоцентричного характеру” знання як “європоцентричного атавізму” віднаходимо й у працях авторитетних американських істориків Теда Стейнберга та Річарда Фольца, які в центрі уваги розташовують інтегральне бачення стосунків між людськими та не-людськими “дієвцями комунікації” та рефлексії над “історичною дієздатністю не-людських акторів” [104 , с. 183]. Р. Фольц аж надто високо оцінює вплив кліматичних змін на соціогенез: “зміни клімату можуть виявитися головним історичним феноменом нашого часу, що його історики в майбутньому кваліфікуватимуть як матрицю для осмислення усіх історичних подій нашої доби” [104 ,с. 11].

В подібному ключі міркує й головний авторитет сучасних постколоніальних студій та “досліджень над пригнобленими класами” (*subaltern studies*) Діпеш Чакрабарті, котрий в роботі 2009 р. “Клімат історії: чотири тези” для часопису

“*Critical Inquiry*”[484] постулює занепад “старого гуманістичного розрізнення” між людською та природною історіями й ту обставину, що нині люди вже перетворилися на “геологічних дієвців”, “силу природи”, наділену потужною здатністю впливу на планету в геологічному вимірі. Спільне усвідомлення небезпеки глобальних наслідків незворотних кліматичних змін або еко- чи техно-катастроф, на думку вченого, сигналізує про потребу повернення до “питань великого формату” (презирливо відкинутих постмодернізмом), в руслі осмислення людської історії як складового елементу історії життя на планеті [484 , с. 213, 222]. В подібній перспективі людина, знову ж таки, постає тільки “формою життя”, лише одним із об’єктів нового, екологічно зорієнтованого “метанаративу”. Маємо парадоксальну ситуацію: “живий класик” постколоніальних студій, котрий понад два десятиліття боровся проти “метанаративів” як квазінаукових проявів імперіалізму Заходу, прийшов урешті до констатації потреби сформувавши один із них для порятунку людської цивілізації (демонструючи при цьому неспроможність аналізу сучасності через категорії та концепти, традиційні навіть для “прогресивної” історіографії [484 , с. 199]).

Інший авторитетний учений, Домінік Ла Капра у книзі, присвяченій роздумам про межі історії в контексті ескалації насильства [604], визнає неадекватність традиційних критерій, що відокремлюють людину від тварини та світу природи загалом, і стверджує необхідність радикального парадигмального повороту в історичних дослідженнях відносин між цими чинниками буття: “Такий поворот не лише би заманіфестував розрив з антропоцентризмом, але й оприсутнив неспроможність “правильних” дискурсів – і щодо людини, і щодо тварини” [604 , с. 189].

В контексті подібних теоретико-методологічних новацій початку ХХІ ст. під впливом латурівської соціології осмислення тілесності людини в історичному дискурсі набуває принципово нового спрямування – в руслі постгуманістичної концепції, для якої людина “не є парадигматичною фігурою сучасності” [104 , с. 168]. За такого гносеологічного “ландшафту” тілесність людини позиціонується як споріднена решті матеріальних форм буття – отже жодних підстав для “особливого” її статусу немає. В ситуації неспівмірності

вироблених на сьогодні в інтелектуальному просторі історичних студій ідей з глобальними викликами сучасності (екологічного, кліматичного, демографічного, геологічного характеру) та неадекватності напрацьованих концепцій і методологій масштабам кризи початку XXI ст., – концептуалізація людської тілесності й серйозні історіософські рефлексії щодо неї втрачають евристичний потенціал і гносеологічну значимість. Тілесність “розмивається” іншими “формами життя”, “зливається” з ними в новітньому постгуманітарному дискурсі т. зв. “видового братерства”.

Підсумовуючи, слід зазначити, що в історичній науці від кінця 1970-х рр. міцно утвердилося уявлення про історичну змінність тілесності людини, варіативність її репрезентацій залежно від епохи, регіону або суспільно-політичного чи соціокультурного контексту. Дослідження генези способів і стратегій “конструювання” тіла допомагало вченим краще збагнути динаміку історичних, культурних, релігійних, політичних, демографічних, соціальних змін, а також виявити загальний алгоритм історичної специфіки становлення окремих типів людської тілесності у процесі цивілізаційної еволюції.

Доволі поширеною є точка зору, згідно з якою першим досвідом написання “історії тіла” (осмисленого в якості самостійного об’єкта соціогуманітарного аналізу) стала публікація представниками французької школи “нової історії” фундаментального п’ятитомника “Історія приватного життя” у 1987 р. Прояви тілесного буття людини стали значимим об’єктом наукового інтересу з боку істориків, які досліджували матеріально-побутові аспекти минулого та сферу повсякдення, адже саме повсякденність є, по суті, базовим простором (“хронотопом”) реалізації тілесних потреб, бажань та пристрастей. Особливо важливе місце вивчення соматичних аспектів “процесу цивілізації” посідає в історичній антропології, мікроісторії, медієвістиці та “історії метафор”.

Далеко не останню роль в структурі історичного знання другої половини XX ст. відіграло вивчення ролі “тілесних метафор”, політичних символів та образів, прямо пов’язаних з тілом людини. Усталеною є тенденція до потрактування цих феноменів як особливого (символіко-конституціоналізуючого) виміру історико-політичної реальності. Втім слід визнати, що декартівська модель “десоматизованого” індивіда досі має вагомий

вплив на історичну науку, заважаючи подальшій еволюції “історії тіла” як окремого напрямку історіографії.

В історичній науці, на відміну від філософії, протягом 1980-1990-х рр. панувала конструктивістська парадигма тілесності, започаткована теоретиками Франкфуртської школи Т. Адорно, М. Хоркхаймером та Г. Маркузе (проте свою найбільш ґрунтовну розробку ця парадигма здобула в роботах М. Фуко та представниць феміністичних студій). В основі цієї парадигми лежить теза про тілесність як соціокультурний та історичний конструкт.

Соматична аналітика в історичній науці реалізується, здебільшого, шляхом дослідження пара- та метатілесних аспектів соціального буття (через проблематизацію та вивчення пара- і метатілесних чинників цивілізаційного поступу: їжа, одяг, хвороби, способи лікування, здоров'я тощо).

В роботах сучасних істориків все частіше піднімається питання “мертвого тіла”, його ролі, місця та впливу в історичному процесі (Е. Доманська, К. Байнум, О. Джонс, П. Клок, Р. Фольц, Т. Стейнберг, Я. Годер, Б. Олсен). Тенденція ця, започаткована Б. Латуром у 1980-х рр. для соціології в контексті “повороту до речей”, інтенсивно стимулюється на початку 2000-х рр. в руслі “постгуманітарної” парадигми, зорієнтованої на принципове зрівняння у статусі тих суб'єктів історичного процесу, котрі відносяться як до живої, так і до неживої матерії.

Включення соматичної проблематики до історичних студій дозволяє залучати до наукового обігу нові джерела, раніше ігноровані або не наділені належною увагою; креативно оновити й розширити тематику досліджень фахового історика; органічно збалансувати застосування макро- та макро-рівнів осмислення – шляхом поєднання конструктивістської парадигми потрактування тілесності з емпірикою та фактажем щодо проявів “живого тіла” в цивілізаційному процесі; стимулювати інтерес до компаративістських методів на ґрунті міждисциплінарного полілогу з іншими галузями знання.

В історичній аналітиці тілесності значна роль і місце відводиться вивченню генези сексуальних практик, еротичних уявлень, різновидів репродуктивно-статевих відносин, а також найрізноманітніших аспектів впливу, що його

здійснювали ці сфери буття на перебіг цивілізаційних процесів та зміну уявлень про владно-політичні відносини.

Історична антропологія фокусує значну увагу на тілі людини й можливостях його репрезентації та функціонування в історико-культурній перспективі. Ця тенденція бере початок від феноменології Е. Гуссерля та М. Мерло-Понті, ідей еволюції тілесних практик Н. Еліаса, концепції “технік тіла” М. Мосса, праці яких історики “відкрили” для себе у другій половині 1970-х рр. Під впливом ідей названих дослідників, історична антропологія здійснює своєрідний синтез соціальних та культурно-історичних аспектів тілесності в їх “генетичному” зрізі (вивчаючи історичні форми людського буття в різних типах культури). За своїм сутнісним наповненням історична антропологія є історією змін людського сприйняття, осмисленням того, в який спосіб людина породжує «тексти культури» і як ці тексти, у свою чергу, трансформують людину на рівні соціальному (викристалізують людське в людині). Тілесність (соматичність) в історії з точки зору популярної нині конструктивістської парадигми також є «текстом культури», хоча й досить специфічним. Від середини 1970-х рр. започатковано процес «дискурсивізації» тілесності: пояснення її через призму сконструйованості дискурсами політичних ідеологем, владних впливів чи повсякденних практик.

Однією з головних особливостей сучасних історичних досліджень соматичних аспектів є їх широкий міждисциплінарний характер, спроба працювати “на межі” одразу кількох дисциплінарних парадигм і стратегій. Дуже часто залучаються теоретичні і практичні напрацювання антропології, мистецтвознавства, етнографії, лінгвістики, культурології, психології, психоаналітичної теорії, критичного літературознавства та філософії, котрі апелюють до тілесних чинників. Історія тіла – феномен, що тривалий час вперто ігнорувався фаховими істориками, а сьогодні формує впливовий міждисциплінарний дискурс. Звернення до тіла в історичних дослідженнях стимулює значну переорієнтацію в підходах до усталених понять та уявлень. Ключовим вектором концептуалізації та проблематизації тіла в сучасній історіографії є потрактування його в якості поліваріантного соціокультурного феномену, носія певних систем цінностей та норм, засобом їх кодування,

регулювання, репрезентації та трансляції як по горизонталі (у просторовому вимірі), так і по вертикалі (у вимірі часовому).

Попри окремі доволі оптимістичні твердження, мусимо констатувати, що дослідження тілесності як соціокультурного феномену з позицій історичної науки все ще не набуло інституціонального оформлення й загальнотеоретичної категоризації базових концептів. Особливо складною в цьому плані є ситуація в історіографії на пострадянському просторі. Маємо всі підстави стверджувати, що еволюція сучасної історіографії, на яку значний відбиток наклала філософія постмодернізму, нерозривно пов'язана з апеляцією до соматичних та психосоматичних феноменів.

РОЗДІЛ 4.

АНАЛІТИКА СОМАТИЧНОГО БУТТЯ ІНДИВІДА В СОЦІОЛОГІЇ XX – ПОЧАТКУ XXI СТ.

4.1. “Поворот до тіла” в соціології.

Від самих витоків свого заснування соціологія, починаючи від М. Вебера та Е. Дюркгейма, зосереджувала коло своїх інтересів на аналізі соціальних інститутів західного міського суспільства, вивченні загальної динаміки суспільного розвитку – тіло як чинник суспільного життя цілковито випадало з подібної наукової стратегії. Для класичної соціології XX ст. головним об’єктом дослідження була західна цивілізація з її запереченням природи, схильністю до прогресу і ствердження політичних прав та свобод, осмислених через призму “дзеркала розуму” (“дзеркало тіла” до аналізу реальності не застосовувалося категорично) [258, с. 11]. Соціологія розвивалася під потужним впливом дихотомії “тіло-душа” та “культура-природа”. Покладене в основу соціальних теорій XX ст. уявлення про те, що цивілізоване суспільство базувалося на інституційних заборонах вільно виявляти “життя тіла”, перешкоджало усвідомленню необхідності враховувати тілесні чинники в соціальній динаміці.

В соціології проблеми, пов’язані з тілом людини, довгий час ігнорувалися тому, що ця дисципліна цікавилася, насамперед, загальними рисами еволюції індустріальних капіталістичних суспільств, що розвивалися в напрямку раціоналізованого, бюрократизованого й відчуженого соціального порядку, при якому традиційні моделі й варіанти суспільної взаємодії замінено більш раціональними й інструментальними соціальними інститутами. В класичному веберівському визначенні основних типів соціальної дії відсутні будь-які уявлення про природно-біологічні її передумови, чи про “тіло, наділене життям”. Формування теоретико-методологічних засад і категоріального апарату соціології, здійснюване М. Вебером, Г. Зіммелем, Е. Дюркгеймом, Т. Парсонсом, В. Паретто, К. Маннгеймом, ішло за зразком економіко-правової сфери. П. Хьорст та П. Вуллі стверджували: “Соціологи завжди енергійно заперечували важливість генетичних, фізичних та індивідуально-психологічних чинників в соціальному житті людей. Цим вони посилювали й теоретично

осмислювали традиційну для Заходу опозицію природи і культури. Соціальні стосунки можна навіть трактувати як заперечення природи” [561, с. 23]. В цих словах чудово простежується вже традиційне для соціології рішуче несприйняття будь-яких різновидів соціального дарвінізму, що виживання індивідів ставив у залежність від складної взаємодії репродуктивної поведінки, оточуючого середовища та генетичної структури людського організму.

За словами Д. Левіна, поняття “живого тіла”, що активно використовувалося у феноменології та екзистенціалізмі, виявилось втраченим для соціології [618, с. 67]. На відміну від антропології, в соціології так і не утвердилася ідея тіла як моделі для системи соціальної класифікації (адже відносно модерного індустріального суспільства ця ідея не спрацювала). “Появу” тіла в соціологічній теорії, як правило, пов’язують з ранніми версіями функціоналізму, в яких тіло в якості живого організму мислилося як органічна система, котра поєднує механізми поглинання й виділення енергії. Аналогія соціальних систем з живими організмами стала важливою складовою не лише філософії Г. Спенсера, але й усієї європейської соціальної теорії кінця XIX ст. [364, с. 144].

В 1939 р. вийшла друком фундаментальна праця “Про процес цивілізації” німецького соціолога *Норберта Еліаса* (1897-1990), котрий сформулював базові ідеї “соціогенезу” та “психогенезу” і стверджував, що історія суспільства відображається у внутрішній історії кожного індивіда [110]. Намагаючись збагнути рушійні сили та ключові механізми “процесу цивілізації”, вчений прийшов до думки про контроль людини над природними імпульсами та інтеріоризацію емоцій як головні підстави загальноцивілізаційного розвитку. Тілесній проблематиці Н. Еліас приділяв особливу увагу – функції тіла стали для нього важливим предметом історії та соціології [213, с. 18]. Саме Н. Еліас першим в соціогуманітарній сфері об’єктом серйозного наукового аналізу зробив такі, здавалося б, незначні й “недостойні” речі, як манера сидіти за столом, миття, сякання, плювання, відригування, справляння “природних потреб”, “поведінка у спальні” [110].

Дослідивши тексти настановлень та повчань щодо хороших манер і публічної поведінки, вчений прийшов до висновку, дуже близького до ідей

М. Мосса, висловлених п'ятьма роками раніше: так звані “природні” функції тіла насправді мають культурно-історичний характер, детерміновані соціальними практиками, до яких індивід заангажований [213 , с. 18]. “Осанка, жести, одяг, вираз обличчя – “зовнішня” поведінка, що про неї йде мова у книзі, – це вираз внутрішнього, цілісного змісту людини”, – писав Н. Еліас [110 , с. 76], усвідомлюючи, що наукове осмислення соціокультурних вимірів тіла наштовхується в межах західної культури на велику кількість історично зумовлених стереотипів (“Ми вже втратили ту нічим не стримувану відвертість, з якою Еразм та люди його часу могли обговорювати всі сфери людської поведінки. Багато в чому ця відвертість перевищує поріг нашої терпимості. Але саме це стосується тих проблем, котрі ми обговорюємо” [110 , с. 47]).

Видатний німецький соціолог переконливо довів, що сором і відраза перед фізіологічними аспектами тілесного буття мають історичне походження. “Процес цивілізації” на Заході проходив “через тіло”, котре поставало одночасно й об’єктом, і суб’єктом цього процесу (який мав на меті придушити, загнати всередину, звести до індивідуального ті жести й навички, що ототожнювалися з “тваринною” природою). Винайдення урни для плювання, носової хустинки або виделки свідчило про соціальну кодифікацію тілесної поведінки [110, с. 162-186]. Поступово її починали приховувати та контролювати згідно з виробленими правилами “хорошого тону”: “Ці табу (щодо тілесних проявів – Я.П.) – не що інше, як обернене в ритуал чи інститут почуття небажання, прикрості, огиди, страху або сорому, почуття, яке виплекане суспільством за цілком певних обставин і яке знову відтворюється – не саме, але передусім усе ж таки й завдяки тому, що воно інституційно закріпилося в певному ритуалі, в певних формах поводження” [110 , с. 162-163].

Французька дослідниця наукової спадщини Н. Еліаса Наталі Хейніш наступним чином інтерпретує лейтмотив головної праці вченого: “Приховані глибоко всередині, подібні відчуття тіла сприймаються як природні та супроводжуються формалізацією норм поведінки. Останні, в свою чергу, визначають консенсус відносно того, які жести вважати належними, а які ні.

Згодом жести моделюють чуттєвість” [558,с.7]. Намагаючись зрозуміти механізми соціального регулювання, котрі формують тілесність сучасної людини, Н. Еліас відзначав “тотальність реєстра шоу”, що репрезентує цю тілесність: “все більше діяльність, яка першопочатково захоплювала всю людину цілковито, з усіма членами її тіла, переноситься на очі, зорові та слухові задоволення стають все більш інтенсивними, багатими, вишуканими й усезагальними” [109 , с. 167]. Для німецького дослідника домінування зорових і слухових задовольень теж є наслідком диференційованого і всебічного контролю над індивідом, результатом соціального регулювання всіх форм його буття [49 , с. 33].

Поштовхом до зацікавленості тілесністю в соціології стали впливи з боку феноменології (зокрема, теорії Е. Гуссерля й М. Мерло-Понті), філософської антропології, неофрейдизму, психосоматичної медицини В. фон Вайцеккера, загальної тенденції до антираціоналістичної (інтуїтивістської) орієнтації в західній свідомості. Б. Тернер пов’язує соціологічний інтерес до тіла з відродженням та актуалізацією ідей Ф. Ніцше й М. Хайдеггера, популярністю теорій про руйнівний вплив капіталізму на тіло “природної людини”. Важливе значення в цьому контексті відіграло й масове поширення на Заході гасел теоретиків “боротьби за тіло” (Н. Брауна, А. Лоренцера, В. Райха), котрі викривали експлуаторську природу сексуального контролю (придушення), закликали до сексуального звільнення як “виклику системі”, до “порятунку” через “діонісійську сексуальність” [364 , с. 154]. М. Рот вказував у роботі 2007 р. на ту обставину, що лінгвістичний поворот в гуманітаристиці поєднав антропологію з соціальною теорією [104 , с. 181], що не могло не відобразитися й на “статусному підвищенні” соматичної тематики в дискурсі соціології.

“Поворот до тіла” в соціології відбувся значною мірою під впливом постмодерністського “тілоцентризму”, праць М. Фуко та теоретиків фемінізму. Роботи представниць феміністичного напрямку продемонстрували, що техніки дисциплінування тіла та “медичної влади” над тілом дуже відмінні у гендерному аспекті [593], і що контроль над тілом – один з головних механізмів патріархату: жіночі тіла в західній традиції інтерпретувалися як слабкі, невизначені, м’які, незначні порівняно з твердими, сильними й

визначеними тілами чоловіків (звідси – уявлення про “паталогічність” і “ущербність” жіночої тілесності порівняно з “нормальною” та “повноцінною” чоловічою) [428]. Аналіз соціальних наслідків подібних соматичних стереотипів і патріархально-маскулінних дискурсів домінування посідає вагоме місце в сучасній соціологічній думці [593;637;658;662;740;750].

Завдяки працям провідних представниць феміністичного напрямку в соціології з'явилося (дуже поступово) уявлення про те, що визначення соціального статусу значною мірою зумовлюється формами представлення-презентації тіла в соціальному просторі. Вивчаючи специфіку естетичних смаків різних соціальних класів, П. Бурдьє в роботі 1984 р. приходиться до цікавого висновку, який виразно демонструє чіткий взаємозв'язок між тілом і соціально-класовою приналежністю: “Смак, або культура класу, що стала природженою, тобто культура інкорпорована, сприяє формуванню тілесних характеристик класу. Цей інкорпорований принцип класифікації керує всіма формами інкорпорування, вибирає й модифікує все, що тіло любить, не любить і фізіологічно або психологічно асимілює. Звідси виходить, що тіло слід безумовно визнати матеріалізацією класового смаку” [460, с. 190].

Опираючись на висновки П. Бурдьє, британський соціолог М. Фізерстоун сформулював власну теорію щодо виявлення певного соціально мотивованого “смаку” через тілесні преференції та характеристики (розміри тіла, манера пиття, їжі, жестикуляції, руху, перебування у спокої тощо). Сюди ж дослідник відносив і вибір спортивних занять: “Тоді як робітник буде займатися атлетичною гімнастикою, аби мати міцне тіло, новий середній клас прагнучиме до тіла здорового та стрункого” [299, с. 49].

Серйозною перешкодою для вивчення тіла як важливої складової соціокультурних практик і суспільно-політичних процесів є та обставина, що, за словами Д. Моргана, привілейовані позиції в соціології та філософії досьгодні посідають теорії та концепції, ґрунтовані на абстрактних розмірковуваннях, відірваних від життєвих практик конкретних людей [454, с. 127]. З іншого боку, західна соціологія розвивалася під потужним впливом дихотомії “культура-природа”, котра часто інтерпретувалася у форматі протиставлення “душа-тіло”. Тому соціальні теоретики виробили доволі

широкий спектр підходів до вирішення вказаної дихотомії – і тілесна проблематика аж ніяк не могла бути проігнорована в цьому процесі, адже одним з фундаментальних поставало питання про статус тіла людини відносно природи і культури.

Радикальний критик споживацької культури Заходу й ідеолог студентських протестних рухів, Г. Маркузе вбачав найкращий спосіб подолання вад капіталізму у “сексуальній революції”, звільненні тіла й бажань, адже вивільнення енергії лібідо здатне деконструювати нав’язувані капіталом псевдоцінності та збудовану на їх основі соціальну структуру [235]. До подібних висновків приходять і Н. Браун, для якого порятунок людини полягає у “діонісійській сексуальності”, що уможливить справжню демократизацію суспільного життя [462]. В роботах французьких соціальних філософів (Ж. Лакана, Р. Барта, Ж. Батая, С. де Бовуар та ін.), котрі справили значний вплив на розвиток соціології у другій половині ХХ ст., тіло в якості джерела ірраціональних бажань та сексуальних пристрастей поставало символом протесту проти бюрократичної надрегламентованості, ієрархізованої функціональності й абсолютизованої раціональності капіталістичного способу життя.

Одним із класиків “соціології тіла” вважається А. Франк, котрий на підставі феноменологічного підходу та ідей А. Гідденса запропонував оригінальну концепцію тілесності як певної похідної, що виникає на перетині трьох вимірів: дискурси, соціальні інститути та “природне тіло”. Дискурси автор інтерпретує як мислительні уявлення про можливості та обмеження тілесності, що формують “параметри самосвідомості тіла”. Характер дискурсів змінний та нестабільний, вони існують лише в контексті практик або у спогадах про попередній досвід тіла. Соціальні інститути чітко локалізовані в часі та просторі й виконують подвійну роль: з одного боку, вони є “похідними від тіла” (адже тілесність детермінує параметри й функціональні можливості індивідів, задіяних у функціонуванні інститутів), але з іншого боку, самі соціальні інститути мають суттєвий вплив на тілесні практики, “вихідні” відносно тіл людей, залучених до процесів комунікації (дії останніх, як правило, орієнтовані, здебільшого, на усталений інституціональний контекст).

“Природне тіло” в концепції А. Франка – це біологічне тіло людини, що “виникає з інших тіл, формується, видозмінюється, вмирає відповідно до фізіологічних законів” [525 , с. 17-19].

Типологія використання тіла в соціальному контексті, за А. Франком, складається з чотирьох вимірів, ґрунтованих на чотирьох фундаментальних методологічних питаннях: 1) наскільки передбачуваними є прояви тіла; 2) його діяльність має “компенсуючий характер”, чи продукує щось нове; 3) чи “відкритим” є тіло до взаємодії з іншими тілами; 4) наскільки людина здатна усвідомити власне тілесне буття [525 , с. 18]. На думку окремих авторів, саме публікація статті А. Франка “Повернення до тіла” в 1990-му році започаткувала справжній поворот соціології до соматичної аналітики [299 , с. 53].

З іменем британського соціолога Браяна Тернера пов’язують концепцію розгляду людської тілесності в системі соціальних функцій і соціально детермінованих завдань – концепцію “4 R” (*Reproduction, Regulation, Restraint, Representation*) [739]. Кожен з компонентів цієї матриці означає функцію, яку тіло реалізує в соціальному просторі, виконуючи суспільно значущі завдання: репродукція населення як “матеріальної бази соціуму”; регуляція поведінки та проявів тіла у просторі; приборкування тілесних потягів шляхом нормативного регулювання; репрезентація індивіда в соціумі [50 , с. 36]. Концептуальну матрицю тлумачення соціальних сенсів тілесності Б. Тернер будує на підставі наступної функціональної схеми взаємовідносин: суспільство – індивід, час – простір, внутрішнє – зовнішнє. Проте попри стрункі теоретичні конструкції вчений приходить до висновку: “Чим більше я просувався у дослідженні проблеми тіла, тим менше я був упевнений, чи розумію насправді, чим же є тіло” [739,с.145]. Придушення тілесності заради зростання виробництва і стабілізації суспільно-політичного устрою, на думку Б. Тернера, веде до самознищення цивілізації, занепаду й виродження людини, яке на індивідуальному рівні виливається в неврозах (що є наслідком панування “репресивної буржуазної культури”) [364, с. 149]. Як стверджує Б. Тернер, сучасна соціологія успадкувала від антропології ряд фундаментальних положень, пов’язаних з соматичною проблематикою, серед яких, насамперед, варто виділити наступні: тілесністю зумовлений цілий комплекс обмежень, але

в ній також закладений потенціал, що може бути ефективно реалізований в процесі соціокультурного розвитку; сексуальний потяг вступає у протиріччя з соціокультурними вимогами; реакція на “природні” факти зумовлена статтю реципієнта [364, с. 140].

Напротивагу теорії Б. Тернера американський соціолог Дж. О'Нейл в роботі “П'ять тіл” (1984) пропонував для аналізу такі варіанти тіла, як світове, соціальне, політичне, споживацьке й медичне, акцентуючи увагу на інституційності соціального буття людського тіла[655]. Тілесність в контексті подібного підходу інтерпретується в якості невід'ємного і ключового елемента соціуму. Методологічним підґрунтям цієї інтерпретації виступає концепція особистості як складової загальної “системної рівноваги”, котра забезпечує ефективність роботи системи вцілому. Теорія Дж. О'Нейла розроблена в межах структурного функціоналізму, котрий звертаючи увагу на багатofункціональності й розвитку адаптативних якостей індивіда, фокусується на “інструментальній” вагомості тілесних характеристик та їх “запрограмованості” соціальними структурами та нормами. Слід зауважити, що тривале панування структурного функціоналізму в західній соціології принципово унеможливлювало розуміння тілесності як живої, складної й онтологічної сутності, адже вказана концепція обстоювала тезу про “об'єктивізм” соціального світу (тобто, його незалежність від свідомості, пріоритетів і діяльності окремих індивідів), а також уявлення про людину як “стандартний феномен”, “річ серед інших речей” у просторі соціальних об'єктів (що його потрібно досліджувати в межах природничо-наукової парадигми, без врахування специфічного духовного наповнення) [50, с. 35-36]. Включення тілесності до соціального аналізу в ранніх варіантах функціоналізму стало можливим відтоді, коли утвердилася версія тіла як “органічної системи” (системи механізмів споживання й виділення енергії). За словами авторитетного історика соціології, “соціологи, таким чином, здобули нагоду для достатньо очевидних порівнянь між збереженням рівноваги в органічних системах і стабільністю соціальної системи в її відносинах з оточуючим середовищем. Аналогія з живим організмом, притаманна еволюціонізму Г. Спенсера, була важливим компонентом європейської

соціальної теорії” [364 , с. 152]. Один із провідних сучасних соціальних теоретиків, Е. Гідденс, здійснив розгляд “мови тіла” в підручнику з соціології у розділі, присвяченому аналізу мікросоціальної поведінки [534, с. 91-94].

Ірвінг Гофман (1922-1982), авторитетний американський вчений, котрий працював на стику етнографії соціального життя і власне соціології, хоча й не висунув оригінальної теорії тілесності, привернув увагу колег-соціологів до виключної важливості тіла у формуванні “соціальної особистості” та утвердженні індивіда в соціумі. У розроблених дослідником концепціях тіло відіграє підставову роль. Незаперечним вважається вплив праць І. Гофмана на сучасні напрямки символічного інтеракціонізму, прихильники якого усвідомили значимість соціологічного тлумачення тілесної символіки в процесі інтеракції [364, с. 146]. І. Гофман одним з перших почав вивчати міжособову взаємодію (мікросоціологію), запропонував т. зв. “драматургічний підхід” (або проект “соціальної драматургії”), запровадив до теоретико-методологічного арсеналу соціології цілий ряд нових понять, категорій та підходів [81]. Дуже перспективними та плідними для подальшої розробки виявилися поняття “ритуалів взаємодії”, “тотального інституту”, “стигми”, “фрейм-аналізу”. Всі ці категорії значною мірою передбачали залучення соматичної аналітики до осмислення важливих соціологічних процесів. Зокрема, концепція “стигми” (видима ознака тіла людини, котра для її власника є вимушеною, іноді навіть неусвідомленою, проте іншими членами соціуму сприймається “категоризуючою міткою”, що дає підстави віднести індивіда до певної групи) була розвинута в працях по соціології релігії німецького дослідника В. Ліппа, а феномен “сексуальної стигми” аналізував американець К. Пламмер [495 , с. 124].

Варто зазначити, що сам І. Гофман, визнаючи вплив на його погляди “соціологізму Е. Дюркгейма”, “міської етнографії Е. Хьюза” та “соціальної психології Дж. Міда”, завжди підкреслював пріоритетність соціально-антропологічної тематики і те, що головний об’єкт його досліджень – організація та структури повсякденного життя [55 , с. 106]. В “соціальній драматургії” І. Гофмана основою соціальної взаємодії оголошується бажання індивіда подати іншим “правильний образ себе”, що включає також і аспект

тілесної привабливості як необхідну передумову досягнення мети. В цьому сенсі тілесний компонент інтерпретується як важлива соціальна категорія, “інструмент” трансляції потрібних сенсів [543]. Зв’язок структурних та діяльнісних елементів на макрорівні якнайкраще описується правилом “фігури та фону” – один і той же тілесно-іміджевий “малюнок” може вміщувати різні комунікативні сенси залежно від контексту та фокусу суспільної уваги. В аналізі практик міжіндивідуальної взаємодії, “фреймів” і “реквізитів”, що її “форматують”, І. Гофман, користуючись беззаперечним авторитетом серед колег, ще в другій половині 1960-х рр., по суті, легітимізував тілесність в якості вагомого компонента соціологічного дискурсу. Концепція “фреймів” давала змогу методологічно об’єднати мікро- та макрорівні аналізу соціальної реальності, нівелювати розрив між макросоціальними структурами й мікроструктурами повсякденності [55 , с. 110]. “Ви маєте вийти на “природну історію” досліджуваного предмету – з фазами, структурами й паттернами – або ви просто нічого не сказали й не проаналізували”, – так пояснював автор “Аналізу фреймів” (1974 р.) свою принципову наукову позицію [55 , с. 107].

І. Гофман неодноразово підкреслював, що через тілесну активність індивід демонструє не лише емоції, але й приналежність до певного соціального прошарку, особистий життєвий стиль та цінності, вступаючи, таким чином, у взаємодію з найрізноманітнішими аспектами суспільного буття (прилаштовуючись або змінюючи їх). Особливу увагу вчений приділяв ролі тілесності в процесі самопрезентації індивіда як “актора на соціальній сцені”: в процесі маніпулювання враженнями, що їх людина справляє на інших “акторів”, тіло – його пластика, рухи, зовнішні ознаки – може виявитися як “помічником”, так і перешкодою (коли не “вписується” в толеровані стандарти привабливості) [543 , с. 145]. Головними небезпеками для індивіда під час участі в “соціальних виставах” завжди стають сором та стигматизація, – і коли в ситуації, пов’язаній із соромом, людина ще може “зберегти обличчя”, то у випадку стигматизації досягти цього абсолютно неможливо. Страх стигматизації змушує людину вдаватися до вельми небезпечних маніпуляцій з власним тілом – пластична операція, виснажливі дієти, ризиковані форми поведінки з метою відповідати “груповій нормі” [389].

Інший видатний соціальний теоретик ХХ ст. – *П'єр Бурдьє* (1930-2002), – осмислюючи специфіку функціонування західного суспільства та вплив соматичних чинників на цей процес, демонстрував гостре несприйняття міждисциплінарного поділу, що накладав обмеження на предмет дослідження та методи аналізу. Для дослідження найрізноманітніших сфер соціокультурного буття вчений поєднував підходи та прийоми з галузей антропології, соціології, політології, лінгвістики, естетики, філософії, історії. Прагнучи до комплексної інтеграції багатьох теоретико-методологічних напрямків, мікро- та макropідходів, а також синтезуючи доволі відмінні концептуальні ідеї вирішення класичних соціологічних дилем, – П. Бурдьє під впливом поглядів своїх вчителів Л. Альтюссера та М. Фуко, теорій М. Мерло-Понті, Е. Гуссерля й М. Хайдеггера не оминув увагою й тілесну проблематику.

В межах “конструктивістського структуралізму” (а саме так мислитель означив власний підхід) виявляючи глибинні зв'язки між соціальними структурами й тими способами, що ними індивіди конструюють соціальну реальність, – П. Бурдьє запровадив до наукового обігу концепцію “габітусу” – сукупності схем сприйняття, яка формується досвідом соціалізації у певній соціальній позиції та виробляє відповідні уявлення й поведінку [416]. У філософській традиції габітус означає сукупність індивідуальних тілесних навиків – хода, манера, жестикуляція – осадження досвіду конкретного індивіда в глибинах “тілесної свідомості” [20]. Але в концепції автора “Практичного смислу” це поняття набуває дещо іншого сенсу. Намагаючись подолати традиційне для соціології протиставлення соціальної структури та особистих практик індивіда, мислитель описує габітус, з одного боку, як внутрішні схеми сприйняття, оцінювання, класифікації та поділу, властиві людині, – але з іншого боку, – як інтеріоризовані соціальні відносини, засвоєні та привласнені “соціальними агентами” [20]. Габітус породжується середовищем, “класом умов існування”, шляхом їх інтеріоризації індивідом, – це результат його (індивіда) історії та соціального досвіду. Структуруючи новий досвід, здатний трансформувати вихідні ментальні структури, габітус залежить від “соціальної траєкторії індивіда” [416].

За словами П. Бурдьє, габітус є “несвідомою структурою”, системою глибоко вкорінених у психіку диспозицій, проте “забутих” і непіддаваних рефлексії (“це історія, котра стала природою, і заперечувала саме в цій якості”) [47,с.48]. Неусвідомлюваність габітусу визначається його тілесністю: базові диспозитиви “вписані” на тілесному рівні й виявляються в манері, стилі, звичках вести розмову, рухатися, триматися, підкоряючись усталеним та інкорпорованим вимогам. “Соціальний клас – це клас схожих умов, а також клас індивідів, які володіють спільним габітусом” [47 , с. 239]. Оскільки габітус продукується середовищем, схожі позиції індивідів та їхні соматичні характеристики генерують схожі габітуси членів класу або групи (як підставу “спонтанної солідарності”) [20]. Вказуючи на “пронизаність” тілесності людини відносинами влади, вчений припускає, що протиріччя між статями реалізуються не лише в певних соціальних діях, але і в тілесних рухах. Підкорений статус експлуатованих прошарків, за великим рахунком, виявляється не поступкою перед грубою силою, а результатом специфічних практик соціалізації тіла та “соматизації відносин домінування” [389]. В концепції П. Бурдьє тілесність посідає доволі вагоме місце в процесі конструювання соціальної реальності, позиціонується в якості невід’ємної складової “символічного капіталу” та “соціального ресурсу”, здатних трансформувати способи бачення світу, а, отже, і сам світ.

4.2. Концепція “технік тіла” Марселя Мосса

Величезний вплив на становлення дискурсу тілесності в соціогуманітаристиці ХХ ст. справили ідеї відомого французького антрополога й соціолога *Марселя Мосса* (1872-1950). Отримавши ґрунтовну філософську освіту в університеті м. Бордо, молодий вчений зосередив свою увагу на дослідженні специфіки відносин обміну в архаїчних суспільствах, функціях жертвопринесення, первісних формах класифікації, теоретичних аспектах магії, соціальних зв’язках у полісегментарних суспільствах, елементах і формах цивілізаційного розвитку. М. Мосс заклав підвалини для теоретико-методологічної переорієнтації зі суто соціологічного потрактування ролі релігії, ритуалів та символів до міждисциплінарного вивчення специфіки

людського мислення в контексті динаміки архаїчних культур. Згодом цей напрям дослідницького пошуку поглибив і розвинув інший видатний французький гуманітарій-універсал К. Леві-Строс. Притаманний для М. Мосса цілісний, поліфункціональний і багаторівневий підхід до аналізу суспільства мав продовження і у комплексному підході до осмислення характеристик соціального буття індивіда.

Вчений першим серед колег-соціологів та антропологів звернув увагу на ту обставину, що різним суспільствам на різних етапах їх розвитку властиві доволі специфічні фізичні (фізіологічні) тілесно-поведінкові шаблони – “техніки тіла”. (В. Подорога припускає, що тут мав місце вплив ідей З. Фрейда, викладених у “Тлумаченні сновидінь” (1900р.), щодо правил “психоаналітичної техніки” [314]).

В 1934 р. вже будучи досить авторитетним вченим, М. Мосс виступив із доповіддю про “техніки тіла” на засіданні “Психологічного товариства” в Парижі (через 2 роки текст виступу опубліковано в “Психологічному журналі” – № 3-4 за 1936 р.). Ж. Ле Гофф висловлює припущення, що саме з тієї доповіді бере свій початок історія тіла й історична антропологія зокрема [213 , с. 17]. Під “техніками тіла” М. Мосс розумів “традиційні способи, завдяки яким люди в різних суспільствах користуються своїм тілом” [267, с. 242]. Вчений переконливо доводив, використовуючи легкий стиль оповіді, численні приклади зі сфери етнології, повсякденності та власного досвіду, доволі просту тезу: методика досліджень “технік тіла” є ідеальним підходом до вивчення “тотальної людини” в історії та суспільних системах. Тіло людини для дослідника було її “першим і найбільш природнім інструментом”, а його “техніки” – “традиційними поведінковими актами”, які “варіюються залежно від відмінностей в суспільствах, вихованні, престижі, звичаях і моді” [267 , с. 244]. В такий спосіб М. Мосс намагався спростувати поширений на початку ХХ ст. позитивістський стереотип про тіло як піддаване виключно законам механіки й фізіології. Величезне різноманіття “технік тіла” він демонстрував на доволі широкому етнографічному матеріалі з життя європейських, східних і т. зв. “примітивних” народів – від “технік” ходіння, плавання і сну до “технік” формування характеру й досягнення містично-екстатичних станів свідомості.

Тілесні техніки, за М. Моссом, формуються не окремими індивідами, а суспільним вихованням, середовищем та мораллю, тому задля їх адекватного антропологічного, психологічного або соціологічного аналізу слід виходити з “потрійної точки зору”, котра має органічно поєднувати психологічні, біологічні та соціальні аспекти й методи. Поштовхом до нової теорії, за власним зізнанням автора, стали спостереження за ритмікою і пластикою рухів під час роботи медсестер у Нью-Йорку та Парижі. Дивовижна схожість рухів, на думку М. Мосса, – результат впливу американського кінематографу на повсякденну поведінку людей по обидва боки Атлантики: “Фактично, американські “техніки тіла”, завдяки кіно, стали потрапляти до нас. Цій думці я надав згодом ширше значення. Положення рук, зап’ясть під час ходіння утворює своєрідну соціальну ідіосинкразію, а не лише продукт суто індивідуальних психічних утворень і механізмів” [267, с. 246]. На підставі, здавалося б, малозначущого спостереження вчений зробив глобальні висновки щодо специфіки суспільно-історичної генези людства.

Апелюючи до матеріалів власних антропологічних студій (звичай представників африканського народу масаїв спати стоячи) та до індивідуальних спогадів, пов’язаних з бойовим досвідом періоду Першої світової війни (практика швидкоплинного сну в окопах за будь-яких обставин), – М. Мосс констатував: “Уявлення про те, що сон в лежачому положенні – цілком природний, абсолютно неточне” [267, с. 247]. Перераховуючи й коротко характеризуючи базові “техніки тіла”, дослідник продемонстрував, що всі вони обумовлені історичним розвитком і соціальним контекстом (отже, тіло має власну історію). “Спосіб сидіння має фундаментальне значення, – міркував М. Мосс, – людство можна поділити на тих, хто сидить навприсядки, і тих, хто сидить на якомусь пристрої” [267, с. 247]. “Нарешті, слід пам’ятати, що танок з обіймами – продукт сучасної європейської цивілізації. Це доводить, що цілковито природні для нас явища мають історичний характер”; “Дитина часто сидить навприсядки, ми вже не вміємо цього робити. Я вважаю, що це абсурд і недолік нашої раси, цивілізації. Все людство, окрім нашого суспільства, зберегло цю звичку” [267, с. 248], – ці сентенції наведені нами, аби краще передати стиль і дух тексту племінника й учня Е. Дюркгейма, котрий

наважився категорично заперечити традиційну для класичної соціології першої половини ХХ ст. звичку ігнорувати тілесні чинники людського буття.

Важливою новаторською для соціогуманітаристики ідеєю М. Мосса стала теза про те, що тілесність (“техніки тіла”) – не природна і спадкова даність, а комплексний наслідок тривалої взаємодії фізіологічних, ментальних та соціокультурних процесів і трансформацій. “Техніки тіла” імітуються, закріплюються, пропагуються, легітимізуються, культивуються в соціумі, іноді здатні “мігрувати” від одного соціуму до іншого. Для їх систематизуючої класифікації вчений запровадив розрізнення за статтю і віком, за досвідом і за формою передачі (способом життя). В останньому випадку акцент зроблено на тій обставині, що спосіб життя – категорія соціологічна, котра характеризує умови та особливості людської життєдіяльності, “техніки тіла” в певній соціальній групі або суспільстві вцілому, що завжди локалізовані на обмеженій території (тому вчений-соціолог або антрополог мусить дуже ретельно вивчати досвід і форми трансляції тілесних технік, з’ясовуючи, в якому співвідношенні вони зумовлені соціальним середовищем і психосоматичними особливостями індивіда).

У третьому розділі роботи, що має назву “Біографічне перерахування технік тіла”, М. Мосс пропонує іншу, емпіричну їх класифікацію за віковим поділом: 1) техніки народження й акушерства; 2) техніки дитячого періоду; 3) техніки юності; 4) техніки зрілого віку. Велика увага приділена технікам сну й бодрствування, базовими рухами останнього різновиду названо ходіння, повзання, натискування, дихання, погойдування кулаків і ліктів, біг, стрибок, спускання й підняття вгору, танок. Останній різновид “технік тіла” кваліфікується як “проміжна ланка між відпочинком і бодрствуванням, як відпочинок в русі й рух у відпочинку” [267, с. 252]. Саме в танці особливо відчутна відмінність чоловічої та жіночої технік, парний танець не притаманний неєвропейським народам – його дослідник вважає культурним продуктом європейського суспільства.

Головні висновки, що до них прийшов М. Мосс іще на початку 1930-х рр., можна лаконічно сформулювати наступним чином:

– “техніки тіла” та способи їх трансляції мають соціокультурне підґрунтя або культово-ритуальну зумовленість (тому навіть абсурдні поведінково-рухові стереотипи можуть стати загальними в певному соціумі);

– “техніки тіла”, як місце перетину і взаємовпливів соціального, психологічного й фізіологічного чинників, формуються в індивіда й адаптуються ним після формування й культурної легітимізації цих технік в соціумі (тому прогрес культури як розвиток “технік тіла” відбувається шляхом органічного поєднання суспільного та індивідуального вимірів тілесного буття);

– тіло людини необхідно розглядати в якості привілейованого об’єкту соціологічного аналізу;

– саме суспільство через використання владно-регламентованих і морально-заохочувальних стратегій має вирішальний вплив на генезу “технік тіла”, – головними механізмами виступають імітація та адаптація (індивід, як правило, свідомо й несвідомо копіює рухи, продиктовані традиціями, модою або міркуваннями престижності).

Завдяки концепції М. Мосса сучасний комплексний фаховий соціологічний аналіз має включати вивчення притаманних соціуму базових “технік тіла” як однієї з його головних складових. К. Леві-Строс в роботі “Вступ до творів Марселя Мосса” писав, що всі гуманітарні науки дуже зобов’язані цьому високоерудованому досліднику, котрий першим наважився надати максимально серйозне значення тому, “в який спосіб різні суспільства нав’язують індивіду строго визначену манеру користування своїм тілом” [213, с. 17].

Феномен, що його М. Мосс означив як “техніки тіла”, на нашу думку, цілковито відповідає концепту “тілесність” і становить його смислове осердя – як поле органічної взаємодії психосоматичних, соціокультурних та історико-політичних чинників людського буття. Таким чином, маємо всі підстави стверджувати, що теоретичні розробки вищевказаного дослідника стали важливим етапом в історії осмислення тілесності через призму соціогуманітаристики. Концепція “технік тіла” справила значний теоретико-методологічний вплив на багатьох вчених, які розробляли проблематику

взаємовпливів тіла та соціуму, зокрема, Н. Еліаса, М. Фуко, І. Гофмана, П. Бурдьє, М. Полані, М. Еліаде, В. Райха, К. Леві-Строса. Особливо показовою в цьому плані є ситуація з “політичною технологією тіла”, описана М. Фуко в контексті аналітики “біовлади” й історії “політичного тіла”. На нашу думку, вплив базового концепту М. Мосса тут більш ніж очевидний.

4.3. Теоретичний спадок представників Франкфуртської школи: “боротьба за тіло” в історії західної цивілізації

“Боротьба за тіло” стала однією з ключових тез представників т. зв. Франкфуртської школи, котрі відомі як провідні ідеологи контркультурного руху 1960-1970-х рр., – Г. Маркузе, Т. Адорно, М. Хоркхаймера, В. Беньяміна. Ці мислителі в руслі “Великої Відмови” від цінностей буржуазного суспільства поставили вимогу повернення до природних форм буття й унікального світу чуттєвого, тілесного досвіду. Термін “Франкфуртська школа” є досить умовною назвою, що її застосовують до цілого ряду соціологів, філософів, психологів, мистецтвознавців, пов’язаних з Інститутом соціальних досліджень у Франкфурті-на-Майні, заснованим у 1923 р. Найвідоміші представники цього різновиду неомарксизму (як критичної теорії індустріального суспільства) обстоювали переконання в тому, що буржуазне класове суспільство деградувало до рівня “безкласової тоталітарної Системи”, в якій роль революційних перетворень переходить від пролетаріату до маргінальних інтелігентів та інтелектуалів-аутсайдерів. Головними маніпулятивними засобами Системи вони вважали засоби масової інформації та популярну (масову) культуру, в середовищі яких спостерігається “педалювання диспозитивів сексуальності” з метою ефективнішого контролю над експлуатованим пролетаріатом.

Мислителів Франкфуртської школи (окрім згаданих вище, варто згадати Е. Фромма, Л. Льовенталя, Ф. Неймана, Ф. Поллока та Ю. Хабермаса) об’єднувало досить оригінальне, проте далеко не завжди обґрунтоване й переконливе поєднання марксизму, фрейдизму, гегельянства та ідей класичної соціологічної школи. Так, у К. Маркса вони запозичили категорії відчуження, класової боротьби та пролетаріату; у Фрейда – уявлення про несвідоме,

структуру особистості й лібідо; діалектику Гегеля трансформували в діалектичний матеріалізм або “негативну діалектику” (Т. Адорно); від І. Канта взяли методологію критики традиційного мислення, а від Д. Лукача – тезу про необхідність знищення будь-яких ідеологій як форм “хибної свідомості”. Акцентуючи увагу на руйнуванні класичних ідеалів Просвітництва й високого гуманізму в умовах “дегуманізуючої технологічної раціональності”, інтелектуали Франкфуртської школи постулювали необхідність відродження значущості індивідуального начала в соціальних стосунках і звільнення людини від будь-яких форм експлуатації, гостро критикували тоталітаризм і “авторитарну особистість” (абсолютизуючи діалектичну категорію заперечення). В домінуючій цивілізаційно-індустріальній моделі соціуму, суб’єкт, як і справжня, високоестетична культура, анігілюються, зникають і прямують до повної загибелі. “Рак культури” невідворотний в ситуації всюдисутньої “одновимірності” людини, котра “потрапила в полон тотальної запрограмованості почуттів, мислення і дій”, за словами Г. Маркузе [235, с. 27]. “Розвінчальна критика” усталених структур і моделей раціональності західної цивілізації, тотальна критика всіх феноменів суспільної свідомості як свідомості буржуазної мали на меті (принаймні, для Т. Адорно, М. Хоркхаймера та В. Беняміна) виявити сутнісний, хоча й неявний, глибинний ірраціоналізм “класичних” філософських побудов, котрі претендували на безумовну раціональність і на цій підставі – на роль базових чинників легітимації західної культури останніх століть [135, с. 19].

Подібні світоглядні, етичні й теоретико-методологічні настанови, в руслі яких філософська проблематика підмінялася соціологічною, викликали значний інтерес їх прихильників до проблеми тілесності в історії європейської цивілізації.

Одним з ключових теоретиків Франкфуртської школи вважається *Герберт Маркузе* (1898-1979) – видатний соціолог та ідейний натхненник широких антитоталітарних і контркультурних рухів “нових лівих” 1960-х рр., котрий здійснив органічний синтез ідей марксизму та фрейдизму. У книзі “Ерос і цивілізація” (1955 р.) він стверджував, що коли в примітивних спільнотах певний ступінь придушення сексуальності міг зумовлюватися необхідністю

забезпечення мінімального загального достатку, то капіталістичний спосіб виробництва завдяки новітнім технологіям продукує величезну додану вартість, але при цьому з'являється й потреба в “додатковому сексуальному придушенні” (адже капіталізм добивається максимального соціального контролю шляхом регулювання сексуальної поведінки). В подібній перспективі дієвий виклик капіталізму, котрий спотворює унікальну людську суб'єктивність і зводить до принизливого рівня “одновимірної людини”, – вчений вбачав у “сексуальному звільненні”: розкріпачення енергії лібідо становитиме безпосередню й фатальну загрозу для аскетичного виховання населення в дусі буржуазної ощадливості, поміркованості та стриманості [235].

Заклик до вивільнення сексуальності видавався Г. Маркузе єдиним виходом з ситуації, коли суспільство споживання “розбестило всіх”, нав'язало всім культ споживання та псевдопотреби. Свідомі представники контркультури можуть протиставити “неототалітарній Системі” лише “Велику Відмову” – тотальне несприйняття її цінностей.

Разом зі своїми колегами-однодумцями автор “Еросу і цивілізації” розробляв проект “нової культури”, в якій праця (головний чинник відчуження та пригнічення) замінялася грою, а звільнена чуттєвість (еротизована тілесність) ставала основою всієї системи функціонування соціальних інститутів та зв'язків. Запозичивши у фрейдизмі концепції лібідо та фундаментально репресивної ролі культури, Г. Маркузе зображав суспільну динаміку в атомарно-біологізаторському ключі. Індивід мислився ним, насамперед, “резервуаром інстинктів” (Еросу й Танатосу). На відміну від З. Фрейда, котрий доводив, що цивілізація здатна існувати тільки завдяки придушенню первинних інстинктів, теоретик контркультури вимагав скасування цієї репресивності шляхом звільнення Еросу від Логосу (розуміючи під останнім принцип раціональної організації “тотально адміністрованого суспільства”), а також перетворення праці в гру й насолоду (“нерепресивна сублімація”). “Буття індивіда за своєю сутністю, – писав Г. Маркузе, – це потяг до насолоди. Насолода – мета людського існування. Сексуальні є життєвими інстинктами” (котрі загальмовуються “репресивною цивілізацією”) [235,с.24]. Перед нами у цьому фрагменті – типовий приклад пансексуальності та

звеличення тілесного чинника, що постає первинною умовою людського єства й сутнісного виміру буття взагалі. Важливо зазначити, що книга “Ерос і цивілізація”, поряд з працями К. Леві-Строса та Н. Кон-Бендіта, стала однією з ключових робіт початку епохи “сексуальної революції”.

Теодор Адорно (1903-1969) й *Макс Хоркхаймер* (1885-1973) у книзі “Діалектика Просвітництва” (1947 р.) підкреслювали, що в західній культурі “тіло відіграло значну роль”, але, попри цю обставину, “Європа має дві історії: добре відому, описану, й історію таємну. Остання розповідає про долю людських інстинктів та пристрастей, витіснених і спотворених цивілізацією... Відношення до людського тіла від самого початку було поганим” [432, с. 231]. На думку авторів, християнство та капіталізм, об’єднавши зусилля, оголосили працю добродією, а тіло – джерелом зла. В результаті такого “синтезу” ставлення до тіла в сучасній західній культурі парадоксально-амбівалентне, поєднує любов та ненависть [299, с. 45]. Констатуючи, що історія тіла зачіпає “несвідоме західної цивілізації”, Т. Адорно й М. Хоркхаймер вважали, що “пригнобленим їх експлуатоване тіло мало уявлятися злом, а дух, якому інші мають можливість присвячувати весь свій час, – вищим благом. Такий стан справ дозволив Європі реалізувати найвищі культурні задуми. Разом з тим очевидна початкова підміна понять викликала одночасно жорсткий контроль над тілом і любов-ненависть до цього тіла, котра віками живила мислення мас і знайшла своє справжнє вираження в мові Лютера” [213, с. 22].

Це репресоване століттями тіло, врешті, обернулося “зброєю помсти”, коли викликало сплеск “новітнього варварства”. Необхідно в цьому контексті зазначити, що головним стимулом досліджувати “потаємну” історію Європи через історію тіла (котре поперемінно ставало предметом “то притягнення, то відторгнення”) для представників Франкфуртської школи виявилася екзистенційна потреба осмислити глибинні причини нацистського терору, рятуючись від якого вони змушені були емігрувати з батьківщини у 1930-х рр. Ось як вони ці причини побачили: “Людина піддавала своє власне тіло такому приниженню, що природа почала мститися за те, що людина перетворила його в об’єкт придушення, в сиру матерію. Потреба в жорстокості й руйнуванні є результатом органічного несприйняття будь-якого внутрішнього зв’язку між

тілом і духом” [213 , с. 22]. Тіло, витіснене з “відомої” історії, мислилося містичним месником за втрату духо-тілесної цілісності в людському бутті.

Поєднання у теоретичній спадщині соціологів Франкфуртської школи ідей “фрейд-марксизму” (марксо-фрейдизму), екзистенціальної феноменології та веберівської соціології заклало досить потужну і досьгодні впливову в соціогуманітаристиці критичну традицію розвінчання як фаталістично-механістського підходу “історичного матеріалізму”, так і ірраціоналістичних тлумачень людського буття в душі “філософії життя” або ідей *New Age*. Г. Маркузе обґрунтовував необхідність виявлення й дослідження “істинного”, внутрішнього, первинного шару культури, глибоко пов’язаного з психосоматичною природою людини як вільного і свідомого індивіда, здатного протистояти “одновимірним” шаблонам маніпулятивного офіційного дискурсу влади капіталу. Подібна позиція активізувала завдання осмислення унікальної специфіки людської тілесності як на ниві соціології, так і інших соціогуманітарних дисциплін.

Задекларована “франкфуртцями” ідея розвитку соціальної теорії на якісно новому рівні, відштовхуючись від “тотальної” критики всієї попередньої методології наук про людину та суспільство, вела до гносеологічної деконструкції традиційних теорій, базованих на ігноруванні важливих аспектів буття людини, до яких відноситься й тілесність. Послідовне семантичне розвінчування засад “академічної” соціальної науки, що потрактовувала події суспільного життя як щось “зовнішнє”, піддаване жорсткій класифікації й систематизації, підготувало сприятливий теоретичний ґрунт для посилення позицій “соціології тіла”. Критична теорія Франкфуртської школи щодо раціонального розуму, на думку Г. Гемонда, однаковою мірою походила від Канта, Гегеля й Маркса і мала на меті побудувати таку соціальну психологію, яка б дала відповідь на украй болюче для Європи питання (навіть досьгодні!): як блискуча епоха Просвітництва могла скотитися до жахів фашизму й антисемітизму [72 , с. 458]. Підсумки здійсненої колегами деконструкції західної раціональності підбив Т. Адорно в книзі “Негативна діалектика” (1966 р.), яка мала “найбільш притягальну силу для постмодерністів” [72 , с. 458].

Необхідно вказати й на ту важливу обставину, що теоретики Франкфуртської школи ідейно обґрунтували політичні та культурні сенси і виправдання для “сексуальної революції”, котра стала однією з ключових суспільно-політичних і соціокультурних подій в історії другої половини ХХ ст., а також суттєво стимулювала зацікавлення тілесною проблематикою в широких колах західних гуманітаріїв. Праці “класиків” постмодерністського “тілоцентризму” – Ж. Дельоза, Ф. Гваттарі, Ж. Бодріяра і особливо М. Фуко – значною мірою можна кваліфікувати як продовження “розвінчальної критики” франкфуртців.

4.4. Осмислення соціальної детермінованості тілесності індивіда в соціальній теорії постновочасного періоду

Одним з важливих теоретико-методологічних засновків у соціології кінця ХХ – початку ХХІ ст. є тенденція, започаткована ще М. Моссом та Н. Еліасом у 1930-х рр. (котра, втім на тривалий час випала з поля зору представників магістрального соціологічного дискурсу). Тенденцію цю можна кваліфікувати як дослідження соціальної детермінованості тілесності індивіда і лаконічно передати словами вітчизняного дослідника В. Косяка: “Людське тіло є продуктом соціуму, котрий диктує свої вимоги, “програмує” потрібні йому характеристики. Соціокультурний простір “опікає” тіло, контролює його, регламентує його зовнішній вигляд. В міру розвитку суспільства контроль переноситься з зовнішнього тіла на внутрішнє, на душу. В західній культурі “дресура” й репресивне ставлення до тіла здавна виступають органом заміщення вітальних переживань духовними” [186, с. 378]. Російський дослідник П. Тіщенко, використовуючи окремі положення теорії психічних передумов культурно-історичного розвитку цивілізації, доводить соціальну зумовленість переважної більшості фізіологічних функцій та форм тілесної активності (зазначаючи, разом з тим, що в тілесності органічно поєднуються індивідуально-психологічні та соціальні сенси) [367].

Канадські соціологи Артур та Марі-Луїза Крокери обстоюють думку про те, що природної тілесності в добу постмодернізму в людині вже не лишилося, тіла – тільки породження різноманітних “форм риторики” (політичної,

економічної, наукової, психоаналітичної тощо). Масштабне розгортання цих дискурсів у площині соціального, паралельно до розвитку новітніх технологій та вдосконалення “соціальної мови”, цілковито витісняють природну тілесність індивіда (точніше, те, що від неї лишилося – “панікуюче, залякане, агонізуюче тіло”) [598]. Відкидаючи традиційні припущення про референційність тілесності та соціальності, А. Крокер стоїть на позиціях семіологічної моделі розкодування нових форм “соціокультурного обміну”, в яких тіло мислиться як кардинально “продовжене й оброблене електронними технологіями” [600]. Втрату традиційних форм суб’єктивності та репрезентації в сучасній “панікуючій” культурі А. та М. Крокери прямо пов’язують із “вторгненням” у тіло людини, його “електронно-комунікативним” та біотехнологічним захопленням [601].

За словами Л. Воронкової, багато які зі своїх характерних рис людське тіло набуло у штучному середовищі – “другій природі”. Татування, маски, розмальовування, прикраси, прикріплені до тіла (або в тіло) виконували функцію соціально-групової ідентифікації [299 , с. 72]. Британський соціолог Р. Брейн стверджує, що в архаїчних спільнотах тіло виступало “поверхнею, яка легко демонструвала всім найвагомійші означники соціального статусу, сімейного становища, родової та релігійної належності, статі та віку. Якщо в сучасних суспільствах (це загально визнано) тілесна зовнішність – одяг, статура, косметика – виступають сутнісними маркерами життєвого стилю й добробуту, то в модерних спільнотах тіло було ще важливішим і повсюдно поширеним об’єктом суспільно значущої символіки” [461 , с. 6].

Часто перехід до іншого соціального статусу супроводжувався завданням тілесних ушкоджень – тема осмислення тіла як механізму демонстрації статусних трансформацій, що виступали важливими чинниками соціальної динаміки, доволі активно розроблена в соціології ХХ ст. І. Мечніков в якості тілесних символів називав такі різновиди деформацій, як підпилювання зубів, проколювання носів, губ, вух, зміну форми голови або жіночих грудей. “Не задовольняючись тим, що дала людині природа, так звані первісні люди докладали найбільш вражаючих зусиль для покращення свого зовнішнього світу, так що не залишалося жодного доступного органу, який би в того чи

іншого народу не був підданий штучним змінам” (цитовано за [299 , с. 73]). Г. Горфінкель звертає увагу, що і в сучасних суспільствах ритуали статусних змін іноді включають проведення певних тілесних процедур (хоча й визнавав, що в урбанізованих індустріальних суспільствах подібні дії мало поширені й не відіграють важливої ролі) [299 , с. 73].

Російська дослідниця А. Орлова, виявляючи соціологічні аспекти сучасної “індустрії краси”, особливе значення надає т. зв. тілесним символам, що їх визначає як штучні зміни природного стану тіла або його частин, приєднання до тіла предметів, які людина цілеспрямовано використовує для підтримки “явленого суспільству обліку: виразу обличчя й відповідного тілесного вигляду” [299 , с. 71]. А. Орлова доводить, що з розвитком цивілізації використання тілесних символів втрачає масове поширення, і його функції переймає одяг та інші речі. Первісна “пластична хірургія” принципово відмінна від сучасної, адже в архаїчних суспільствах зміни органів тіла мали цілком символічний характер і демонстрували формальний соціальний статус – їх використання демонструвалося не бажанням індивіда, а соціальною нормою, котра не передбачала альтернатив. До суспільно значущих процедур над тілом дослідниця відносить і т. зв. стигмати – знаки підкорення або приниження, що фіксуються на тілі внаслідок примусу з боку соціуму (осліплення, відрубання вух, носів, рук, ніг, таврування тощо) [299 , с. 74- 75].

Осмислюючи семіотичні можливості тілесності в контексті історії соціального маркування, А. Орлова обстоює цікаву теорію: в процесі цивілізаційного розвитку та інституціонального формування класової первісності тілесні символи та знаки-стигмати здобули суто дискримінуючи значення, адже представники суспільної еліти з метою чітко дистанціюватися від решти соціуму позначали власний соціальний статус за допомогою одягу та прикрас (підкреслюючи при цьому відсутність будь-яких стигматів на тілі) [299 , с. 76].

Російський соціальний мислитель Б. Марков, апелюючи до багатівікового поступу цивілізації та напрацювань філософської антропології, писав у роботі 1997 р. [234] про те, що всебічне соціальне культивування тіла людини, надання йому форми та змісту з метою виконання визначених суспільно

корисними функцій реалізовувалося в усі часи. Іноді це давало не зовсім очікувані наслідки: очевидно, результатом компромісу між аскетичними вимогами християнського віровчення й тілесною чуттєвістю став феномен “еротичного присмаку молитов” – як наслідок репресивного витіснення природних потягів, що їх можна вважати спробами трансформації тілесності вцілому (вчений вбачає тут зв’язок фізіологічних чинників з ментальними) [234, с. 223]. В сучасному західному суспільстві Б. Марков чітко простежує тенденцію до конструювання “нового сексуального тіла” шляхом навмисної інтенсифікації еротичної чуттєвості та продукування перверсивних проявів тілесності засобами “індустрії насолод” [234, с. 226-228]. Інший російський дослідник, Л. Жаров також розглядає тілесність, насамперед, з позицій соціального буття і зазначає: в усіх модусах функціонування тілесність людини має соціальні якості та “чуттєво-понадчуттєві” властивості – саме тому вона за своєю суттю є “соціальним способом буття тіла” [234].

Б. Тернер, досліджуючи соціальні аспекти тілесності, стверджував, що в домодерних спільнотах тіло визначалося як поверхня, котра відображає найважливіші знаки соціального статусу індивіда. Тілесна символіка сигналізувала про перехід з одного статусу в інший, як і в сучасних суспільствах, зовнішній облік тіла розглядався як сутнісний показник життєвого стилю та достатку людини. Для Б. Тернера тіло – найбільш універсальна, природна метафора соціального, невичерпне джерело алегорій суспільного порядку або невпорядкованості [364, с. 167].

Осмислюючи феномен тілесності у просторі соціальної комунікації, російський дослідник А. Горяїнов кваліфікує його як особливий різновид цілісності людини в цьому просторі і, водночас, як гарант збереження його цілісності. Тілесність, під подібним оглядом, набуває статусу соціальної цінності, діалектичної єдності духу та тіла, в якій одне не придушється іншим [80, с. 4, 81]. Стаючи цінністю соціальною, тілесність представляє вже не фізичну природу людини, а перетворюється на знак соціального, долає власні межі й отримує універсальний вимір. Під впливом соціокультурних чинників тіло людини засвоює й виробляє нові значення й сенси, трансформується із біологічного в соціокультурний феномен [80, с. 80]. В концепції І. Биховской

тілесність постає як похідне від соціального – як перетворене під впливом соціальних та культурних чинників тіло людини, що володіє соціокультурними значеннями й сенсами та виконує певні соціокультурні функції [50].

Якщо тривалий час у просторі соціальної теорії домінували дві головні точки зору на проблему ключової рушійної сили антропосоціогенезу: згідно з першою, “праця створила людину”, друга ж наполягала на вирішальній ролі комунікативної взаємодії [80 , с. 79], – то від 1980-х рр. значного поширення набуває теорія, котра акцентує увагу на здатності будувати знакові системи, безпосередньо пов’язаній з тілесністю (тіло – первинне джерело образів, символів, метафор і класифікацій). Під впливом подібних міркувань фахові соціологи все частіше зверталися до аналізу репрезентацій людської тілесності в соціальному просторі саме через призму знаково-семіотичну. Зокрема, Джулія Чен (Канада) осмислюючи соціокультурні наслідки “культу моделей” в сучасному споживацькому суспільстві, стверджує, що тіло моделі нині стало базовим культурним фетишем, способи його репрезентації “шизофренічні”, а саме воно здатне існувати тільки у візуальній площині (як символ життєвого успіху й досконалої краси, що має викликати заздрість до цього тіла й бажання обов’язково купити товар, моделлю рекламований) [407, с. 93]. В дуже схожому дусі потрактовують тілесну візуалізацію моделей С. Кляйн та В. Лісс (Канада), для яких останні, насамперед, “маски, що демонструють можливі стосунки між речами, з одного боку, й людськими бажаннями та почуттями, з іншого. Вони роблять речі живими й роблять це майстерно, перетворюючи їх буквально на учасників соціальної взаємодії” [506, с. 326]. Тіло моделі завжди є універсальним маркером успішності й ідеального бажання в маскулінній культурі, котра нав’язує жінці певну модель поведінки: виражати себе переважно на візуальному рівні, забути про голос, перетворитися на видовище, об’єкт [407 , с. 95]. Під впливом подібних шаблонів самоідентифікації, жінка, за словами Дж. Бергера, й сама сприймає себе об’єктом бачення, образом, що його має “оцінити” чоловіче око [447 , с. 47].

В інтелектуальному просторі сучасної соціології поважні позиції займає постструктуралістська теорія, яка поняття ідентичності та суб’єктивності не вважає позаісторичними, трансцендентними аспектами буття, – навпаки,

специфіка часу й місця “вписана” в індивіда й запрограмована на тілесному рівні шляхом застосування складних і часто протирічних соціокультурних дискурсів. Індивід завжди пов’язаний з соціальними і владними стосунками, представленими в дискурсі й досвіді, тому тілесність недоступна людині поза культурними репрезентаціями, – цю тезу обстоює Ф. Ротфілд, осмислюючи “об’єктність” тіл в сучасній західній культурі [690 , с. 179].

На стрімку експансію тілесних візуальних образів у пізньокапіталістичних суспільствах вказують австралійський соціолог К. Даттон [507] і британський науковець Г. Рейнгольд [680]. За словами Е. Гроша, такі образи здатні перформативно впливати на “онтологічний досвід живого тіла” шляхом інкорпорування їх до базових “тілесних схем” соціуму [547]. В контексті подібних міркувань М. Ле Дьоф формулює важливе для соціології кінця ХХ ст. завдання: “Ми маємо збагнути глибину, що належить образам, адже вони – це не те, що “я думаю”, а швидше те, “за посередництвом чого я думаю”, або інакше – “те, за посередництвом чого, як я думаю, можна визначити себе” [675, с. 115]. Аналізуючи специфіку західного “медіаландшафту”, Юджинія Коу відзначала в роботі 1994 р., що зображення азіаток рідко з’являються в американських друкованих ЗМІ (а коли й з’являються, то, здебільшого, у вигляді принизливих кліше або карикатур) [588 , с. 250]. Наслідки панування “англо-американського” фізичного типу як універсальної та гомогенної візуальної норми у ЗМІ, рекламі, масовій культурі американська дослідниця японського походження Луїс-Енн Яманака пояснює наступним чином: “Всі ми були східними дівчатами, які ніколи не бачили своїх облич у журналах, на телебаченні й у кіно... Саме відсутність наших власних зображень в журналах, літературі, кіно та популярній культурі змушувала нас хотіти стати іншими – змінити Схід на Захід” [306 , с. 87]. Тотальна візуальна перевага “західних” образів та відсутність “позитивних” японських викликали хвилювання з приводу власної зовнішності та бажання втілити у своїй плоті образи, котрі заповнили “медіаландшафт” [306 , с. 101].

Стрімка уніфікація ЗМІ та бажання провідних світових виробників зменшити витрати рекламу призвели до зміни регіональних ідеалів краси та бажаних “стандартів” тілесної “норми”; однакові рекламні образи

демонструються по всьому світу (за К. Маргрейвом [629 , с. 121]). Насиченість візуального середовища одним типом обличчя, на думку вченого, має викликати хвилювання в соціологів, адже певні риси тілесності позиціонуються як “стандарт” і “зразок”, що його слід притримуватися; згідно з цією логікою, подвійна складка “західного” ока – це “нормальна західна складка”, а от її відсутність у “східного” ока небажана (“ненормальна”) [629 , с. 121].

Застосування символічної логіки стосовно тілесності (плоті) призводить до символічного перетворення плоті на текст, який прочитується за допомогою певних “соціальних стратегій”. В контексті вище означених дослідницьких позицій, котрі сформулювалися в сучасній соціальній теорії, ці стратегії позначені значною мірою расистськими та сексистськими упередженнями, що десятиліттями експлуатувалися для легітимізації ідеї про “вищість” білої раси. Тому представники “емансипаційного” (“повстанського” за класифікацією Е. Доманської) напрямку в соціології категорично наполягають на необхідності змінити усталені на Заході “механізми соціального сприйняття” тілесності, обґрунтовують нагальну потребу прискіпливо вивчати “механіку того, як ми бачимо тіло “іншого” (для того, аби виробити епістемологічно й етично оновлені “стратегії прочитання” фізичної зовнішності у просторі соціального) [594 , с. 107]. Ця мета також передбачає деконструкцію псевдонаукової логіки, яка припускає потрактування тілесних структур чи особливостей в якості ознак характеру або оцінювальних критеріїв, – отже мова йде про семантичну деконструкцію панівних дискурсів та трансформацію тілесних образів, конструйованих “медіаландшафтом” [477].

Маємо всі підстави стверджувати: в соціальній теорії кінця ХХ – початку ХХІ ст. важливе місце посідає напрямок, котрий об’єднує роботи, що аналізують проблематику соціальної (в ширшому сенсі, соціокультурної та політичної) детермінованості тілесності людини. В сучасній ситуації поглиблення кризи пізньокапіталістичного суспільства Заходу й “парадигмальної прогалини” в соціогуманітаристиці цей напрямок розвивається швидко, динамічно й володіє значним евристичним потенціалом, враховуючи інтенсивні міждисциплінарні зв’язки його представників з представниками постколоніальних та феміністичних студій.

4.5. Соматична аналітика через призму “соціології сексуальності”

Важко не погодитися з думкою авторитетного французького дослідника про те, що вже протягом багатьох століть питання сексуальності є наріжним каменем західної цивілізації [270 , с. 292]. З точки зору соціальної теорії особливого значення набуває та обставина, що сексуальність тісно пов’язана з гендерною ідентичністю, і що в ній найбільш помітно втілена взаємозалежність між тілесно-біологічними та суспільними аспектами людської поведінки.

Французький соціолог А. Бежен, визначаючи головні чинники раціоналізації сексуальності в кінці ХХ ст., зупиняється на наступних: ментальні зміни в бік легітимації потягу до сексуального задоволення поза межами шлюбу, репродуктивних функцій та незалежно від почуттів кохання; оцінювання сексуальної активності за ступенем задоволення, що його отримують партнери; “технізація” сексу, котра дозволяє коригувати процес і спрямовувати його на досягнення максимального результату; поява великої кількості інструкторів та експертів з сексуальної техніки [22 , с. 14-26].

“Соціологія сексуальності”- субдисципліна, котра виникла на початку 1970-х рр.- виходить з міркувань про те, що секс і сексуальність формуються в просторі соціальної взаємодії відповідно до інтерсуб’єктивних сенсів, визначених як культурою загалом, так і індивідуальними схильностями або пріоритетами. З точки зору цієї дисципліни, для осмислення загальної динаміки соціогенезу важливо встановити, яким чином різноманітні соціальні практики сексуальності несуть на собі відбиток “дискурсів нормалізації”, що діють по всьому “суспільному полю” – від родини до сфери компетенції державно-правових інституцій. Доволі аргументованим виглядає припущення, що сексуальна сфера в європейській історії перетворена на “полігон боротьби за норму”, де головним критерієм проголошена соціальна корисність, а не права індивіда [334 , с. 82]. “Соціальний контроль сексуальності, прямо пов’язаний з контролем над народжуваністю й мораллю, стає фундаментальним класовим та расовим маркером, ступенем нормальності, інтегрованим у ширший набір відносин влади” [334 , с. 83].

Радикальні зміни в самоусвідомленні людини Заходу спричинила т. зв. “доповідь Кінсі”, котра дала поштовх новому сприйняттю тілесності,

розумінню суб'єкта, його базових цінностей і моделей поведінки (що, в свою чергу, тягло за собою перегляд усталених політико-ідеологічних та релігійних систем ХХ ст.). *Альфред Чарльз Кінсі* (1894-1956) – відомий американський соціолог та фізіолог, засновник Інституту вивчення сексуальності (університет Індіани) – від 1938 р. проводив масштабне соціологічне і статистичне дослідження специфіки сексуальної поведінки громадян США різних статево-вікових і соціально-професійних груп. Результатом десятирічної праці стала публікація висновків досліджень щодо сексуальності чоловіків у 1948 р. (перший том) та щодо жіночої сексуальності у 1953 р. (другий том). “Доповідь Кінсі” справила вибуховий ефект на консервативне американське суспільство, оскільки вперше описувала реальну еротичну поведінку його громадян в умовах панування репресивної пуританської моралі.

Виявилось, що попри “антисексуальну ідеологію” англосаксонської традиції, переважна більшість американців не дотримується завузьких рамок дозволеного в еротичній сфері, котрі дуже обмежували право на тілесне задоволення (і особливо для жінок). А. Кінсі, на підставі статистичних даних у спокійній, розважливій манері переконливо продемонстрував: те, що століттями вважалося гріхом, злочином, збоченням, насправді виявилось цілком пересічним, буденним явищем (мастурбація, дошлюбні й позашлюбні зв'язки, одностатевий секс, послуги повій, аборти тощо), – і це в культурі, яка, на думку вченого, була “найбільш репресивною” серед усіх великих культур [270, с. 299-300].

“Доповідь Кінсі” стала справжньою “сексуальною бомбою”, що підривала фундаментальну парадигму американської чуттєвості (патріархальний гетеросексуальний шлюб) і провокувала “війну культур”, котра комплексно охопила політичні, соціальні й релігійні виміри разом з питаннями шлюбу, тілесної “норми” та сексуальної свободи. Питання: чому правила існують, попри їх повсюдне й всезагальне порушення? – в якості відповіді викликало до життя припущення про “шизофренічну” амбівалентність американської “соціосексуальної” (неологізм А. Кінсі) моделі, що в ній конфлікт між офіційними приписами й повсякденною реальністю є необхідним системотворчим елементом загальної соціодинаміки [270, с. 307]. Важливий

вплив на подальше осмислення тілесності мала запроваджена А. Кінсі в 1948 р. шкала виявлення сексуальної поведінки, в якій замість звичного поділу чоловіків на гомо- та гетеросексуалів запропоновано сім рівнів (де, наприклад, нульовий рівень означав виключну гетеросексуальність, а шостий – виняткову гомосексуальність). Ідеї видатного соціолога сексуальності продовжили й розвинули його численні послідовники-колеги – В. Помрой, К. Мартін, П. Гебхард, А. Джонсон, Р. Шіверлі [531,с.29], які, власне, і стали провідними фахівцями в галузі “соціології сексуальності”.

Соціологи й соціальні психологи усе частіше піднімають питання про значне поширення почуттів фрустрації, провини, неповноцінності як наслідок подібних “подвійних стандартів”. Боротьба за еротичні права представників гомосексуальних меншин, стимульована “доповіддю Кінсі”, перейшла в 1960-х рр. у вимогу визнання їх тілесності “природною” (а не девіантною), а також у вимогу визнання їхнього повноправного соціального статусу. Таким чином, соціологічні дослідження тілесно-чуттєвих вимірів людського буття виявили й переконливо продемонстрували, що сексуальність – це культурна конструкція, тісно пов’язана з цінностями цивілізації, а форми чуттєвості завжди пристосовуються до панівних культурних кодів і детерміновані статтю, віком, соціальним походженням не меншою мірою, аніж суто біологічними факторами [270, с. 305].

Активізація соматичної аналітики в сучасній соціології пов’язана із посиленням уваги до т. зв. “дискурсу задоволення”, що сьогодні перетворюється на домінуючий дискурс споживацького суспільства, котрий кардинально переозначає аксіологічні, етичні, світоглядні орієнтири сьогодення, висуває до індивіда і його тілесності нові вимоги та імперативи, поки недостатньо вивчені соціальними теоретиками. Осмислення специфіки формування “гедоністичного дискурсу” в соціології здійснюється з обов’язковим залученням рефлексій над тілесністю як головним джерелом чуттєвості, бажання й насолоди.

Розробку “соціології сексуальності” як окремого напрямку започаткували американські вчені Дж. Гегнон та В. Саймон, опублікувавши у 1973 р. книгу “Сексуальна поведінка: соціальні витоки людської сексуальності” [528].

Насьогодні найбільш фаховими в цій галузі вважаються праці Іри Рейс [679], Роберта Франко та Реймонда Нунана [725], Джефрі Вікса [749], Стівена Седмана [702;703;704], Ентоні Гідденса [535] і Ребекки Планта [667].

Джефрі Вікс в роботі 2003 р. стверджує, що, попри нашу “запрограмовану” звичку думати про сексуальність як про цілком природню особливість життя, насправді сексуальні стосунки – це, насамперед, соціальні стосунки [749 , с. 9]. Послідовно обстоюючи цю тезу як лейтмотив книги, автор дослідив моральні, соціальні, політичні проблеми, підняті сучасними формами сексуальної активності, а також наслідки їх розв’язання. Робота Дж. Вікса є чудовим пропедевтичним вступом до актуальних тем соціології сексуальності, що в ньому подано достатньо ґрунтовний аналіз сучасних наукових дискусій про соціокультурне “конструювання” сексуальності (як і тілесності взагалі), про відносини між владою та сексуальністю, а також про спроби з боку державних структур раціоналізувати й регулювати останню.

Значне місце автор відводить постколоніальним і глобальним концепціям сексуальності, квір-теорії, віртуальному сексу в “мережі”, загрозі СНІДу, а також міжнародним та міждисциплінарним дебатам про “сексуальну політику” [749]. В порівнянні з першим виданням 1986 р., книга характеризується значним змістовним і тематичним доповненням. Про її популярність свідчить третє перевидання у 2009 р.

Стівен Седман в роботі 2010 р. “Соціальне конструювання сексуальності” [704] намагався осмислити політичні й соціальні наслідки того, що в процесі цивілізаційного розвитку Заходу одні сексуальні практики й ідентичності здобували привілейований статус, в той час як інші, навпаки, стигматизувалися й засуджувалися. Соціолог з’ясовує, в який спосіб та за якими критеріями протягом двох останніх століть маркувалися відмінності між “природними” й “неприродними” моделями та виявами чуттєвості, і що ставало приводом для проголошення деяких з них девіантними. Звертаючись до широкого кола проблем сучасної “сексуальної політики”, С. Седман через тематику гей- та лесбійських студій приходять до питання соціального контролю над сексуальністю, котрий має величезний вплив на масові уявлення та моральні норми (різний, втім, за інтенсивністю на різних історичних етапах).

Осмилюючи специфіку того, як західне суспільство коригує сексуальний вибір своїх членів, вчений робить помітний внесок в сучасну “соціологію сексуальності” [704].

Значний інтерес представляє й інша книга вищевказаного соціолога, видана в 1992 р. [702], де автор здійснив витончений діалектичний аналіз динаміки й характеру сучасних дискусій про сексуальність. Вчений стверджував: витoki головних суперечок в цій контроверсійній екзистенційній площині – у протистоянні двох “сексуальних ідеологій” XVIII ст. – лібертинської та романтичної [702, с. 6]. Порівнявши переваги та слабкі місця обох концепцій, С. Седман запропонував оригінальний варіант сексуальної етики, котрий виходить за вузькі межі цих концепцій і передбачає “прагматичний” підхід, ґрунтований на постулюванні сексуальної та соціальної відповідальності (“мосту між лібертинами й романтиками”). Підставою порозуміння, за С. Седманом, має стати обопільний рух до компромісу: обмеження “сексуальної свободи” слід урівноважити чутливістю до нових сексуальних трансформацій, що мають, як правило, соціальне походження [702, с. 247].

Перу С. Седмана належить і перша в соціогуманітарній галузі книга, де креативно і в дуже оригінальній манері залучено кращі теоретичні та прикладні напрацювання сучасної соціології до т. зв. квір-теорії (вивчення нетрадиційних різновидів сексуальної поведінки). В роботі здійснено спробу встановити широкі трансдисциплінарні контакти у сфері вивчення соціальних аспектів “нетрадиційної” сексуальності в усіх її проявах [703].

Оригінальну й цікаву соціологічну концепцію щодо впливу “тілесної чуттєвості” на соціум пропонує французький дослідник Робер Мюшамбле в монографії 2005 р. (український переклад видано в 2011 р.) [270]. Характеризуючи загальну соціокультурну ситуацію початку XXI ст., автор впевнено констатує, що сексуальність займає і “точно збереже своє панівне місце в нашій цивілізації”, адже ще з моменту виникнення християнства сексуальність була одним з найбільш потаємних і контрольованих явищ (бо “містила такий потенціал свободи, що ставив під сумнів перевагу душі над тілом”) [270, с. 352-353]. Ситуацію у сфері чуттєвих насолод вчений означає як доволі парадоксальну, адже, з одного боку, закони “гедоністичного ринку”,

“тиранія оргазму” (нав’язлива сконцентрованість на бажанні отримання сексуального задоволення – Я.П.) й нові норми тілесної поведінки, хоча й не є репресивними, проте настійно опікуються життям кожного громадянина. З іншого боку, чоловіки й жінки здобули завдяки зростанню індивідуалізму й відходу від релігійності небачені раніше можливості вільно розпоряджатися тілом на власний розсуд і повноцінно реалізувати бажання в умовах повної еротичної рівності між чоловіками й жінками (перетворившись на “партнерів одного роду”) [270 , с. 354-356].

На початку ХХІ ст., за словами Р. Мюшамбле, сексуальність в умовах посилення “нарцисизму” сучасної людини, спричиненого відчуттям тендітності та фрагментарності свого -я, стала одним з найбільш оптимальних шляхів до “самореалізації через іншого” й засобом відновлення “надірваного сучасністю полотна взаємин” [270 , 350, 355]. “Гнучкість сексуальності” дозволяє суб’єкту інтенсивніше включатися в комплекс емоцій і близької комунікації з соціальними партнерами, аби компенсувати в такий спосіб дезорієнтацію й відчуження: ідеалом сексуальності наразі вважається максимальна зосередженість на чуттєвості й емоційності партнера – навколо саме цього “кокона” будуються стосунки з друзями, сусідами, родичами тощо [270 , с. 354]. Характеризуючи в такий спосіб стан справ у сучасній Європі, зокрема Франції, вчений дещо по-іншому бачить соціальні наслідки “сексуальної революції” в США. Парадоксальне поєднання прагнення зберегти недоторканими норми пуританської моралі з постійним порушенням цих норм в повсякденному житті, особливо під впливом індустрії розваг, спричиняє “шизофренічний американський тиск” – екзистенційну тривогу, почуття провини, психічної розбалансованості та садо-мазохістичні потяги (у крайніх випадках). “Американський фантазм спирається на постійний страх тілесного контакту та сексуальності загалом” [270 , с. 333].

Відкриття жіночої сексуальності у 1950-х рр. і права жінки на отримання однакового з чоловіком задоволення, розвиток індивідуалізму й посилення “тілесного егоїзму” призвели до укладення нового “пакту сексуальності”, центральним пунктом якого проголошено тілесну та культурну рівність статей. В сучасній культурі, на думку Р. Мюшамбле, “право на задоволення”

перетворилося на абсолютний імператив, котрий призводить до справжньої “соціальної тиранії”: статевий акт став як ніколи соціальним, адже секс в суспільному просторі інтерпретується в якості маркера особистої успішності кожного, його тілесної та психологічної “повноцінності” [270 , с. 320, 330]. За словами американського соціолога Л. Рубін, оргазм позиціонується нині на Заході як “метафора вищої міри будь-якого задоволення”. Молоді чоловіки за подібних обставин опинилися в дуже складній ситуації, як зазначає Дж. Мосс, оскільки зміни сексуальних вимог та стандартів зруйнували підвалини традиційних кодів чоловічої поведінки, зміни у визначенні поняття мужності суттєво дезорієнтували молоде покоління чоловіків, викликали почуття “величезної психологічної незахищеності” на фоні активізації феміністичних рухів [648].

Живим класиком “соціології сексуальності” справедливо вважається британець *Ентоні Гідденс* (народ. у 1938 р.), чия праця, присвячена змінам сексуальності та еротики в ХХ ст., здобула велику популярність в середовищі соціогуманітаріїв як на Заході, так і далеко за його межами [535]. Вчений шукав відповіді на питання про те, яким чином сексуальність “прийшла в буття” і до яких змін в соціальному просторі та приватній сфері це призвело. Е. Гідденс критично підійшов до більшості інтерпретацій ролі сексуальності та еротики в культурі ХХ ст., а також припустив, що революційні зміни, внаслідок яких сексуальність міцно утвердилася в сучасному публічному дискурсі, насправді значно глибші, триваліші та складніші за своєю природою, ніж припускають соціальні теоретики (і витоки їх також слід шукати не у ХХ ст., а в періодах “довгого тривання”) [535 , с. 24].

Всі протиріччя модерної доби, на думу вченого, знайшли своє відображення у сфері тілесної чуттєвості. “Трансформації інтимності” глибоко зачепили як життя індивідів, так і глобальні процеси суспільно-політичного характеру, стимулюючи парадоксальне переплетіння емансипації та гноблення, нових можливостей і традиційних ризиків. Зміни в сексуальній сфері Е. Гідденс аналізує в контексті здобуття жінками рівних з чоловіками прав та збереження рудиментів гендерної нерівності в галузях політики й економіки, найдужче маркованих владними дискурсами, котрі виявляються найбільш

консервативними [535, с. 57]. За словами вченого, сексуальність є “ключем до сучасності”. Якщо раніше вона представлялася як “великий континент норм”, оточений “острівцями порушень”, то нині це “архіпелаг, утворений островами різної форми та розміру” [535 , с. 158].

Авторитетний соціолог запровадив до наукового обігу концепт “пластичної сексуальності” – звільненої від репродуктивної мотивації, емоційного “виправдання” статевих зносин, обов’язкової прив’язаності до гетеросексуальних стосунків і “нейтральної” (“невизначеної”) у плані вибору орієнтації. “Пластична сексуальність” набуває дедалі більшої популярності в суспільстві пізнього капіталізму як “децентрована сексуальність”, позбавлена “фіксованого суб’єкта” й незгодна за жодних обставин прийняти на себе роль об’єкта чийогось бажання. В заключній частині роботи соціальний мислитель припустив: трансформації в інтимній сфері (зміни моделей тілесності, сексуальності, бажання, насолоди) можуть здійснити руйнівний вплив на засади сучасної державної політики й суспільної моралі, оскільки кардинально змінюють пріоритети, цінності й моделі самоідентифікації, що на них тримається цивілізація Заходу [535]. Культ чуттєвості як базовий елемент культурного “коду спілкування”, забезпечивши повсюдне поширення “пластичної сексуальності” на Заході, призвів до докорінних зрушень у сфері жіночої емоційної та еротичної поведінки, особливо в США: сексуальність відокремилася від “космічного процесу життя та смерті” – жінка здобула рівні з чоловіком права на отримання задоволення й позбулася страху небажаної вагітності завдяки поширенню контрацепції [535 , с. 162, 206].

Близькою за тематикою та змістовним наповненням до книги Е. Гідденса є робота американського соціолога Майкла Кіммела, видана у 2004 р. [592]. Поєднуючи психологічні, політичні, етичні й соціальні аспекти сексуальної поведінки в сучасному світі, автор комплексно інтегрує напрацювання й методичку соціології, антропології, “жіночих” та “сімейних” студій і медіадосліджень. Результатом став трансдисциплінарний “мікс”, центрований довкола ключового питання: яким чином сексуальність виявляється “соціально сконструйованою” і чому вона завжди більше, аніж просто “фізіологічний потяг” або “природне жадання”? [592 , с. 5]. Досліджуючи найрізноманітніші

варіанти сексуальної поведінки, ідентифікації й репрезентації, М. Кімел виявляє, яких метаморфоз при цьому зазнає тілесність індивіда і як це відображається на загальному рівні “соціальної тілесності”.

В роботі Ребекки Планта, виданій у 2006 р. [667], простежується традиція, котру можна вважати класичною для “соціології сексуальності”: наголос на тому, що секс, як і тілесність, є не лише індивідуальним феноменом, але не меншою мірою соціальним та політичним [667, с. 5]. Потрактуючи сексуальність в якості “найінтенсивнішого вияву” тілесної природи людини, дослідниця пропонує соціологічне осмислення останньої саме з позиції гендерних, міжстатевих і “девіантних” відносин.

Через призму соціології досліджена проблема сексуального насильства в колективній монографії 2005 р. за редакцією Емілі Бучвальд, Памели Флетчер та Марти Рот [734]. Автори намагалися виявити корені цієї проблеми в культурних упередженнях, котрі суттєво відрізняються в середовищі різних етносів, віросповідань, суспільних прошарків та професійних спільнот. А. Дворкін, М. Месснер, І. Флорес доводять, що подібні упередження, поряд з деякими стереотипами щодо влади, престижу, статі, сексуальної орієнтації, сорому й “аморальності”, гостро потребують змін (і пропонують власні варіанти цих змін).

Хоча для опису соціальної специфіки проявів сфери тілесної чуттєвості використовується дуалістичний континуум гетеро- або гомосексуальності, як засвідчують дані величезної кількості соціологічних досліджень, багато індивідів не сприймають строгого розмежування на такі полярні категорії. На сучасну специфіку осмислення тілесності людини значний вплив справляє досить кардинальний перегляд категорії “норма” відносно сексуальної поведінки: все частіше феномени, раніше кваліфіковані як маргінальні чи девіантні, кваліфікуються в якості проявів “нормальної” реалізації еротичних бажань (на рівні масової культури, пересічних повсякденних уявлень та наукового соціогуманітарного дискурсу).

Відомий російський фахівець у галузі сексуальної проблематики Ігор Кон у межах навчального курсу “Соціологія сексуальності” розглядає тематику еротики та порнографії, соціальних аспектів статі та гендеру, соціологічні

теорії сексуальної поведінки, одностатеве кохання як соціокультурний феномен, а також стан та перспективи сексуальної освіти на початку XXI ст. [181].

В інтелектуальному просторі “соціології сексуальності” людська тілесність концептуалізується, насамперед, через категорію сексуальності, котра позиціонується як невід’ємний елемент “коду спілкування” [535 , с. 33], ключова складова самооцінки і взаємин з іншими людьми. Набуваючи в різні часи різних культурних форм і виявів, тілесна чуттєвість значною мірою визначала соціокультурну та історико-політичну специфіку, практично, всіх періодів розвитку цивілізації [270 , с. 352], залишаючись і нині “ключем до сучасності” [535 , с. 158]. Гострі наукові, публіцистичні та політичні дискусії, що велися протягом всього XX – початку XXI ст. щодо припустимих меж та моделей сексуальності, лише підтверджують тезу про соціальну значимість особистого тілесного життя, осмислення якого веде до формування “нових смислових систем” [270 , с. 353] та базових суспільно-політичних дискурсів.

З іншого боку, впливові позиції в соціології початку XXI ст. продовжує зберігати уявлення про сексуальність, тілесність та індивідуальність загалом як завжди “сконструйований об’єкт” (лінія, котра ґрунтується на “генеалогії знання” М. Фуко та феміністичних теоріях). В межах цієї парадигми сексуальність – це, насамперед, засіб соціального контролю з боку суспільних інститутів, а історичні трансформації поняття -сексуальність пов’язуються з соціально-економічними й політичними трансформаціями цих інституцій. Головна тенденція сучасності – раціоналізація й демократизація сексуальності та тілесних практик, через які вона реалізується. З точки зору феміністичної версії соціальної теорії, жодних “природних” підстав сексуальності немає – тільки дискурси, що конструюють “еротичні можливості”.

Представники соціально-конструктивістського підходу розглядають сексуальну поведінку й ідентичність у термінах “соціального виробництва”. Багато з гендерних стереотипів, що виникають у процесі соціалізації або ресоціалізації, оприсутнюються саме у ставленні до сексуальності.

4.6. “Медикалізація” тілесності людини як важлива проблема в сучасній соціології

З об’ємного комплексу проблем, пов’язаних з тілесністю, які досить активно розробляються в сучасній соціології, в окрему групу варто виділити питання, котрі стосуються “медикалізованих” тіл, інвалідності та впливу хвороб на демографічні та соціальні процеси. Серед головних ідей, навколо яких у 1970-х рр. ґрунтувалася політекономічна й соціологічна критична теорія, однією з головних була теза про перетворення медицини в XIX-XX ст. на базовий інструмент і засіб соціального контролю, більш дієвий, аніж закон та релігія [428 , с. 98].

За словами американського соціолога С. Шрама [711], “моральна влада” інституціоналізованої медицини класифікувати “норму” й відхилення від неї, а також регулювати ситуацію в соціумі, виробляла в “населення” залежність від лікарів і фармацевтів, підтримувала усталений політико-економічний лад (при цьому здоров’я громадян дедалі більше погіршувалося, а хворі активно маргіналізувалися як “небезпечні інші”). В подібному контексті варто згадати тезу про тривале замовчування тілесності в соціогуманітарних науках як наслідок бажання уникнути “біодетермінізму” медичних та інших природничо-наукових пояснень людини та суспільства [428 , с. 99]. Проте від середини 1980-х рр. ситуація кардинально змінилася: майже всі дослідження, які стосуються соціальних аспектів хвороби, здоров’я та медицини, так чи інакше фокусуються на тілесності [428, с. 101]. В просторі західної соціогуманітаристики осмислення феномену “медикалізованого” тіла започатковане працею М. Фуко “Народження клініки”(1963 р.). Останню французький історик кваліфікував як інструмент введення хворого (аномального) тіла в науковий дискурс з метою відкрити “істину тіла” шляхом його препарування, поділу на найменші складові (зробити істину оприявленою означає, в остаточному підсумку, знищення тіла) [350 , с. 34].

І. Іліч [575] детально описав стратегії “інвалідизації” індивідів та груп з боку капіталістичної системи та влади, які пропагують і легітимізують “культуру нужденності й дефектів”, витісняючи людей у становище пасивних, безпорадних і “дефективних” пацієнтів медичної індустрії. Медикалізація

бідності, інвалідності або соціальної групи, на думку авторитетних російських соціологів, тягне за собою важливі суспільно-політичні наслідки: необхідні політико-економічні структурні реформи підміняються організацією “психологічної допомоги” як різновиду каналізації соціального невдоволення; пояснення соціальних проблем зводиться до опису симптоматики поведінки або особливої “культури”, котра утримує певну соціальну групу на відведених їй владним дискурсом позиціях (що посилює ізоляцію та маргіналізацію цієї групи); низький соціальний статус тих, кого оголошено “іншими”, “особливими” або “нездоровими”, нерідко призводить до перетворення їх на об’єкти небезпечних медико-біологічних експериментів – “клінічний матеріал для дослідів” [428 , с. 99].

Важливого значення в контексті вищезначеної проблематики набуває й гендерний вимір. Так, Д. Лаптон звертає увагу на те, що в сучасному соціальному просторі “бути хворим” сприймається за ознаку “фемінності”, тому чоловіки досить часто, намагаючись довести силу і впевнене володіння власним тілом, свідомо ігнорують хворобу, не звертаються до медиків та йдуть на ризик [626 , с. 29]. Цей же автор констатує: інституалізація медицини посилила її владу над тілом, котре інтерпретується як небезпечне, неконтрольоване, таке, що може будь-коли вийти з-під контролю й завдати шкоди соціальному оточенню. Наслідком подібних тривог стають ірраціональні спроби “моральної стигматизації” окремих хвороб і страх перед “виходом тіла за свої природні межі” [626 , с. 33-38]. Д. Морріс та Х. Мікоша, застосувавши постструктуралістські методологічні моделі до аналізу “медикалізованого тіла”, відобразили, яким чином людська тілесність, піддавана болю, випробуванням, хворобам, агресії, тиску сексуальних бажань, потрапляє під приціл владних відносин, що зредуковують її сенси та перетворюють на об’єкт “біополітики” [646;637]. “Медикалізаторський” підхід до тілесності особливо посилюється наприкінці ХХ ст. перед загрозою з боку епідемії ВІЛ/СНІДу, демографічної кризи на Заході, неконтрольованого застосування новітніх медико-фармакологічних технологій, тотального забруднення навколишнього середовища, – навколо глобальної стурбованості чистотою тіла та захисту його від інфекції формується ціла субкультура, котра

“інтенсивно здійснює символічне виробництво тіла, позбавленого “бруду” й “мікробів” [428 , с. 104].

Поширеною темою в соціології 1990-х рр. була політика репрезентацій інвалідів як “екзотично-природних, расово-біологічних, безстатевих і асексуальних або гендерних та гіперсексуальних тіл” [334, с. 82]. Сексуальність інвалідів досі, здебільшого, табується й замовчується, а гендерна ідентичність подається як проблематична й маргіналізована (“інвалідна”) [334, с. 83]. “Код сексуальності” для людей з обмеженими можливостями сформувався на Заході в 1960-х рр. у руслі концепції “нормалізації”, спрямованої на створення умов для інвалідів, максимально сприятливих для їх повної інтеграції у звичайне (“нормальне”) життя. Як зазначають американські соціологи Г. Хьюдженс і С. Лонсдейл, для медичної моделі потрактування інвалідності притаманний наголос на тілесних аспектах – при цьому акцент робиться на діагнозах і класифікаціях хвороб, в той час як сама людина стає “невидимою” за своїм “незвичайним” тілом [571;624]. Запропонована як альтернативна, соціальна модель інвалідності 1980-х рр. виходила за межі медичних діагнозів, аби відшукати витoki проблем інвалідів у оточуючому соціальному середовищі, за словами Г. Романова та Є. Ярской-Смірновой, – проте впадала в іншу крайність: вилучала з предметної сфери досліджень проблематику тілесності й сексуальності [428 , с. 109].

На хвилі зростання популярності протестних антикапіталістичних та феміністичних рухів репрезентації “хворого тіла” й інвалідності активно заангажовувалися до політичного, соціального й естетичного контекстів, до сфери масмедіа й масової культури. Тіло інваліда використовувалося і в якості політичної метафори, співвіднесене з офіційною цензурою як “інвалідизуючим впливом на свободу слова” [428 , с. 109-111]. В роботі К. Чой подано приклади того, як тіла людей з обмеженими можливостями позиціонуються в образі текстів, що в них закодовані антиколоніальні, антиімперські й антикапіталістичні месиджі й символічні паралелі з деструктивно-паралізуючим впливом глобалізації на країни “третього світу” [486 , с. 327-336].

На початку ХХІ ст. увага соціологів усе частіше концентрується не лише на репресивно-негативних аспектах дискурсів “медикалізації тілесності”, але й на формах спротиву цим стратегіям політичного контролю. Люди з певними фізичними вадами використовують власні тіла як потужний засіб самовираження, здатний ініціювати та інтенсифікувати вагомі соціокультурні зміни в інформаційному просторі з метою надати голос і можливість бути почутими тим, хто ще донедавна, здавалося, ніколи не звільниться від принизливо-поблажливого або зверхньо-співчутливого ставлення до себе з боку соціуму [428, с. 113].

Стратегії “медикалізації” людської тілесності в соціальній теорії розглядаються, здебільшого, під кутом зору виявлення владних впливів та соціально-конструктивістських дискурсів, які іноді цілком очевидно, іноді в досить прихований спосіб намагаються тримати всі без виключення аспекти та модули тілесності під контролем, наглядом і опікою.

4.7. Проблематизація тілесності в контексті дослідження базових сюжетів соціології кінця ХХ – початку ХХІ ст.

Проблематизація й осмислення тілесності в інтелектуальному просторі соціології кінця ХХ – початку ХХІ ст. характеризується значним різноманіттям підходів, теоретико-методологічних передумов, напрямків та сфер наукового аналізу. Аналітика тілесності через призму соціології дозволяє суттєво і змістовно розширити предметне поле досліджень у цій галузі, включення до сфери її інтересів феноменів, котрі раніше вважалися предметом дослідження антропології, етнології, психології або філософії.

Важливе значення для генези соціології на початку ХХІ ст. має теза про те, що тіло людини (як єдність мозку, свідомості, фізичної та культурно-історичної тілесності) здійснює спонтанні зміни в оточуючому світі через власні прояви, а не просто обробляє інформацію і репрезентує її в символічних структурах [356, с. 5]. Тіло - завжди частина світу, “вмонтована” в нього, котра одночасно і створює цей світ, детермінує його відношення, сенси та структури, серед яких саме соціальні посідають ключове місце. Значної популярності набуває концепція німецького дослідника Дітмара Кампера щодо “мислення тіла” як

один із проявів тілесно-орієнтованої постнекласичної епістемології, в якій тілесне пізнання означає “живий досвід істоти, котра пізнає”, на протилежність продукуванню абстрактних сутностей чи концептів. Неспеціалізований, спонтанний і пластичний характер людської тілесності дає змогу формувати, трансформувати або деконструювати соціальні стосунки у найрізноманітніші способи, витворюючи оригінальні й унікальні моделі соціальної взаємодії.

Серед суспільно значущих наслідків глобальної демократизації політики, культури й моди, котрі ведуть до концентрації уваги на дозвіллі й споживанні життєвих благ, дослідники вказують на відчутне зростання комерційно-споживацького інтересу до тіла, турботу про збереження його в хорошій і привабливій фізичній формі, що дозволяє відтермінувати старість і смерть. Етика праці раннього капіталізму, ґрунтована на поміркованості, заощадливості, скромності й пуританській стриманості, рішуче витіснена агресивно-нав'язливою комерціалізацією сексуальності й еротичності. Останній аспект розвитку постіндустріального суспільства, в якому утвердилася доволі специфічна “біополітика” (термін М. Фуко), дедалі частіше стає предметом наукового інтересу соціологів, котрі активно залучають напрацювання культурологів, філософів, антропологів до власних наукових студій. Це, зокрема, праці М. Фізерстоуна, М. Хепворта, Дж. Десмонда, П. Мак-Данаха, С. О'Донохоу, К. Гібсона, Р. Паган, Е. Рейд, М. Гілі, М. Волфінбаргер, К. Падмор, Дж. Чен [306, с.111-113].

Важливим чинником, що стимулював залучення соматичної проблематики до сфери соціології, були все більш відчутні демографічні трансформації на Заході, де інтенсивне старіння населення і пов'язані з ним витрати на пенсійне забезпечення й медичне обслуговування вже з 1980-х рр. лягали важким тягарем на економіку й ринок праці, що ставило під сумнів перспективи соціальної стабільності. Одними з перших цю проблему підняли К. Маркідес та К. Купер в книзі “Звільнення в індустріалізованих суспільствах. Соціальні, психологічні, медичні чинники” (1987 р.) [336, с.120].

Серед проблем, пов'язаних з тілом, що досить активно розробляються в сучасній соціології, варто виділити в окрему групу питання, пов'язані з “медикалізацією” тіла та впливом хвороб на демографічні й соціальні процеси.

Так, Дж. Брумберг проаналізував значне поширення нервових хвороб та розладів (істерія, анорексія, агорафобія та ін.) у кінці XIX ст. з точки зору трансформації механізмів соціального контролю, в контексті посилення впливу медицини на мораль та в розрізі суттєвих змін у взаємовідносинах між приватним і громадським, сім'єю та соціумом, чоловіками та жінками тощо [463].

Я. Гілінській активно розробляє проблематику девіантології – соціології девіантності та соціального контролю над нею (наркотизм, проституція, самовбивства, тероризм, алкоголізм, сексуальні відхилення та інші відхилення від “норми”), – ця стратегія, безперечно, потребує посиленої уваги до тілесного виміру девіантної поведінки, визначення її біосоціокультурних причин та наслідків [73]. Авторитетні російські соціологи П. Романов, В. Круткін, Є. Ярская-Смірнова, досліджуючи “мікрорівні соціальної реальності” через призму “візуальної антропології” та широкого міждисциплінарного (іноді й трансдисциплінарного) підходу, постійно звертаються до тілесних репрезентацій та соматичних аспектів соціального буття [61]. Оголеність в жіночій моді як явище соціокультурного характеру проаналізувала Є. Шахалєва, використавши саме соціологічні методи й напрацювання. А. Орлова детально дослідила семіотичні можливості тіла людини і їх використання в індустрії краси як новому важливому соціальному інституті сучасного суспільства, що набуває все більшої ваги в постіндустріальну епоху [299]. Все частіше предметом наукових студій стає феномен соціального конструювання тіла як компонента “соціокультурного поля”, засобу символічної взаємодії, “мети споживання” й естетичного об’єкта водночас.

Особливе місце в соціологічних студіях займає гендерна проблематика. Гендерний підхід виходить із твердження, що природних, генетично закладених рис і особливостей у людини немає. Тіло та його органи не мають функціонального значення, сутність тіла суто соціальна, історично сформована, отже піддавана конструюванню і трансформаціям. Противники подібного підходу звинувачують його ідеологів у соціальному редукціонізмі і відродженні старої марксистської тези про людину як “ансамбль відносин”. Гендерний напрямок в соціології утвердив тезу про неприпустимість

дуалістичного підходу до тіла і свідомості. Увагу соціології до гендерних аспектів при аналізі соціальних процесів стимулювала поява праць чільних представниць феміністичної теорії, зокрема С. де Бовуар, Ю. Крістевої та Л. Ірігарей.

Досліджуючи особливості реалізації соціальної політики та соціального управління в СРСР у перші два десятиліття його існування, П. Романов і Є. Ярская-Смірнова акцентують увагу на тому, що ранні радянські реформи співпадали з тенденціями індустріального світу стосовно раціонального “менеджменту тіла”. Спортивно-масові заходи здійснювалися на підставі стандартизованих технік гімнастичної хореографії, що контролювала тілесні рухи великих груп людей, – ці техніки були аналогічними до контролю над тілами на фабриках, у школах, гуртожитках, казармах тощо. Соціалістична система, витискаючи ресурси з “робочої сили”, прямо залежала від тілесних практик трудящих і тому формувала їх відповідно до “потрібних” стандартів: режим праці, відпочинку і харчування, сексуально-репродуктивна поведінка, – все підкорялося вимогам політичного й економічного характеру. Нові дисциплінарні форми дозволяли елімінувати індивідуальні тілесні характеристики до вимог фіксованих критеріїв гігієни, рухів, дієти тощо. Вчорашні селяни, потрапивши до міста, в буквальному сенсі “приміряли на себе” нову ідентичність, і в ході цього процесу руйнувалися звичні повсякденні устої, трансформувалися набуті роками тілесні практики [336, с. 134]. Н. Козлова демонструє у своїй роботі, яким чином головний капітал вихідців із села – молодість і витривале тіло – “конвертувався” у капітал культурний та соціальний завдяки імітації, мімікрії та пристосуванству до “канонічних” вимог міського життя [174, с. 149-150].

В роботах соціологів, котрі перебувають на позиціях критики європоцентричної, маскуліної та імперської політики Заходу по відношенню до “підлеглих класів”, “незахідних” спільнот, жінок та представників сексуальних меншин, важливе місце займає з’ясування того, яким чином моделі ідентичності, нав’язані домінуючими соціокультурними та політико-ідеологічними дискурсами, “вписуються” в індивіда на соматичному та психосоматичному рівнях [588;629;755].

Серед актуальних проблем соціології знаходимо сьогодні значну кількість таких, котрі прямо чи опосередковано стосуються соматичних характеристик. Це й питання, який вплив здійснюють на індивіда і його оточення трансформації обличчя, що поєднують різні моделі суб'єктивності (наприклад, зміна носа або очей у “західному” стилі – практика, дуже поширена у країнах Азії). Це і проблема того, як моделі ідентичності, нав'язувані домінуючими культурними дискурсами, “вписуються” в індивіда на тілесному рівні. До цього ж переліку слід віднести цілий комплекс питань про те, як тілесні репрезентації, “гомогенні візуальні норми”, закріплюють певні соціокультурні шаблони (сексистські, остракістські, шовіністично-імперські тощо), стимулюючи почуття зверхності (гендерної, політичної, релігійної, соціальної) або, навпаки, неповноцінності.

Напрямок соціологічних досліджень, безпосередньо пов'язаних з соматичною проблематикою, є аналіз соціально-психологічних наслідків масового захоплення практиками трансформації тілесності за посередництвом пластичної хірургії [306, с. 97]. Найбільш продуктивним вважається підхід, котрий розглядає цю проблему через призму складної і протирічної динаміки влади, спокуси й задоволення, що переплітаються в косметичній хірургії, в контексті соціального, політичного й історичного дискурсів. Це, зокрема, роботи А. Балсамо [438], С. Бордо [457], К. Девіс [498], К. Морган [445] та К. Падмор [306], написані під очевидним впливом праць М. Фуко та представниць феміністичного напрямку. В. Ебін акцентує увагу на тому, що хоча пластичні операції здаються “фізично зовнішніми”, адже змінюють лише поверхню тіла, вони тісно пов'язані з “внутрішньою”, екзистенційно-онтологічною проблематикою завдяки “символічному соціальному резонансу” [508, с. 97].

К. Падмор наголошує на взаємозв'язку косметичної хірургії з “внутрішнім тілом” індивіда, що надає особливого сенсу поєднанню тілесних практик і ментальних уявлень про ідентичність. Дослідниця аналізує широкий діапазон найрізноманітніших соціологічних та культурологічних ідей щодо проблеми “краси”, котра “конструюється” шляхом трансформації людиною власної плоті, – але найбільшу увагу приділяє блефаропластиці – операціям на очах, мета

яких полягає в хірургічних змінах рис обличчя, що вказують на етнічну приналежність [306]. Слід сказати, що ще в 1970-х рр. вийшла серія публікацій, де стверджувалося: трансформації обличчя, в результаті яких поєднуються різні “концепції суб’єктивності”, справляють значний вплив на індивіда та його соціальне оточення [621]. За словами К. Маргрейв, “частково завдяки широко розповсюдженому впливу західного телебачення, кіно й модних журналів, західна зовнішність почала вважатися досконалою в деяких східних суспільствах і особливо серед японців, багато з яких перейняли західні види спорту, зачіски та соціальні практики. Деякі намагаються відійти від свого культурного оточення іще далі, змінюючи зовнішність за допомогою операцій на носі або повіках, аби підвищити своє соціальне або професійне становище. На Гавайях і у країнах Заходу, де значну частину складають іммігранти зі Сходу, операції зі зміни східної зовнішності на західну тепер є дуже поширеними” [629, с. 120].

Як зазначає К. Падмор, австралійський пластичний хірург Лео Рознер іще в статті 1982 р. писав, що “в міру посилення західного впливу нас все частіше просять змінити азіатську форму носа та повік. Хоча пацієнт просить зробити його схожим на європейця, мова, як правило, йде про пом’якшення всіх специфічних азіатських рис” [306, с. 100]. Наслідки подібного “візуально-образного шовінізму” американська дослідниця Ю. Коу зображає наступним чином: “ступінь, до якого американки азіатського походження засвоїли, що суспільство негативно оцінює їхні природні риси, краще за все ілюструється таким фактом: ці жінки почувають себе більш упевнено в соціальній комунікації завдяки простій зміні форми повік (тобто, завдяки мінімальній трансформації свого тіла), що їй інші можуть навіть не помітити” [588, с. 258]. На підставі подібних фактів та міркувань П. Котлер, П. Чендлер та Л. Браун приходять до висновку, що індивідуальні вчинки неможна розглядати поза контекстом системи, яка використовує рекламні образи задля конструювання структур та категорій стилю життя [597]. Ф. Джеймсон в роботі 1991 р. доводив: у пізньокапіталістичних суспільствах естетичні трансформації нерозривно пов’язані з техніками маркетингу продуктів масового споживання [578], – тому справжньою метою поширення тілесних “ідеалів краси панівної

культури” є бажання перетворити певну категорію споживачів реклами в цільовий ринок для маркетингових стратегій [306 , с. 108]. Попри критику з боку інтелектуалів (соціологів, психологів, культурологів), котрі викривають расистське й сексистське підґрунтя багатьох тілесних образів-шаблонів, присутніх у рекламі, – вплив соціокультурних стереотипів досі дуже великий: багато жінок із азійською зовнішністю наважуються на блефаропластику, яка “звільняє” від тілесних означників азійського походження, саме тому, що реклама нав’язала негативні асоціації між цими означниками й такими небажаними рисами, як пасивність, тупість, хитрість та консервативність. В той же час “західні” тілесні означники асоціюються з розумом, активністю, винахідливістю та впевненістю в собі [441,с.12].

К. Барнс наполягає на тому, що рішення про зміну зовнішності в бік “озахіднення”, як правило, демонструють реальну соціальну владу дискурсів домінування, котрі пов’язують розумові й психічні здібності з тілесністю. Якби ці рішення були вільними, існував би й рух із “Заходу” на “Схід” (тобто робилися б операції зі зміни “західної” зовнішності на “східну”). Проте рух помітний тільки в одному напрямку, отже вибір робиться під певним соціокультурним тиском, – у світі панує естетика асиміляції, а не різноманітності, одним із найхарактерніших виявів якої є сфера “соціалізованої” тілесності. Тілесна “екзотика” позиціонується в подібній перспективі як небажане відхилення, прояв небезпечної і незрозумілої “інакшості” [441 , с. 13].

Рішення, пов’язані зі зміною тілесності шляхом пластичної хірургії, приймаються, здебільшого, не на підставі індивідуального вибору, але в контексті складних соціополітичних та історичних обставин, що опосередковують сприйняття індивідом себе та інших членів соціуму. Ця лаконічна теза в цілому відображає загальні висновки праць тих західних соціологів, котрі досліджують соціокультурні наслідки косметичної хірургії, що стала потужною індустрією сучасної цивілізації.

В контексті зростання популярності на початку 2000-х рр. так званих “досліджень навколишнього середовища” окремі автори вважають за можливе виділяти “соціологію простору” в якості окремої субдисципліни (А. Філіпов,

2008 р.) [382]. Хоча нам подібний підхід не видається достатньо переконливим, мусимо визнати, що від середини 1990-х рр. під впливом екологічних рухів дослідження навколишнього простору як категорії, котра відіграє певну роль у конструюванні простору соціального, суттєво активізувалися в середовищі американських та британських соціологів.

Від початку 1990-х рр. в соціології спостерігається справжній спалах інтересу до соціальних аспектів індустрії розваг, що в них людина задіяна усім своїм єством, емоційно, ментально й тілесно. Потужний розвиток технологій та інфраструктури перетворюють глобальний туризм у надзвичайно прибуткову індустрію, дослідженням якої займаються нині десятки соціологів (серед яких в контексті нашої тематики слід виділити, насамперед, Дж. Уррі [741;742], Ф. Кейнкроса [474], З. Баумана [444], Л. Ленсека і Г. Бослера [616], С. Ахмеда [434], Д. Маккенела [627], Дж. Леннона та М. Фолі [617], С. Вейджола та Е. Джокінена [747]). В умовах “загибелі дистанції” й переходу від міцної та стабільної сучасності до “тікучої, прискореної та рідкої” реальності [444], масштаби туристичних мандрівок “у плоті” не поступаються “віртуальним подорожам” в Інтернеті, між ними, за словами Дж. Уррі, існують складні переплетіння, а відмінності все швидше зникають [378 , с. 136]. Практика “тілесних” (на відміну від віртуальних) подорожей досягає велетенського розмаху – світ охоплений глобальним процесом “виробництва” та “споживання” місць (цікавих для туризму – Я.П.).

Сучасний британський дослідник підкреслює, що туризм – це, насамперед, “тілесні” переміщення індивідів, котрі зіштовхуються з іншими тілами, об’єктами та фізичним світом у всій різноманітності чуттєвого сприйняття. Туризм обов’язково передбачає рух “у плоті” та форми тілесного задоволення – ця обставина привертає особливу увагу соціологів, які вивчають специфіку сфери розваг [378 , с. 140]. На думку М. Шеллера [706], тіла, що “колекціонують” чуттєві враження, пов’язані з цілим рядом перформативних практик. Тіла мандрівників не “дані” й не зафіксовані у просторі, перебувають у постійному русі, аби “пропустити” крізь себе цей рух, природу, бажання і смаки. Встановлюються складні взаємозв’язки між тілесними відчуттями та “соціокультурними чуттєвими ландшафтами”, опосередкованими мовою та

дискурсом [378 , с. 140]. Американський соціолог Дж. Джил підкреслює, що для повного сприйняття навколишнього простору в процесі руху тіла мандрівника особливої ваги набуває “механіка простору”, яка розкривається завдяки тактильним контактам, кінестетиці (відчуттям руху, що їх фіксують м’язи, суглоби, сухожилля тощо) [537].

Кінестетична чутливість в сучасному суспільстві, доводить Дж. Уррі, інтенсифікується й урізноманітнюється новітніми технологіями, які надають людині нові можливості, дозволяють на рівні тілесних відчуттів потрапляти углиб зовнішнього світу або охоплювати його “згори”. “З’єднання” людей з технологіями та об’єктами виробляють тривалі та стійкі форми мобільності, котрі “розширюють” пізнавально-тактильні можливості тіла індивіда [378 , с. 141]. На думку американських соціологів Д. Бодена й Г. Молоча, одним з базових спонукальних мотивів для подорожей “у плоті” є “потреба у близькості”, відчуття “необхідності” безпосередньо бути присутнім у конкретних місцях, стати їм “тілесно співпричетним” (співпричетність передбачає в даному контексті можливість доторкнутися, побачити, почути, відчутти смак і аромат) [452].

Натомість британський дослідник Дж. Рінг вважає головним мотиватором туризму непереборний потяг відчутти, що тіло “живе, природне й молоде”, оскільки здатне подолати складні маршрути і “злитися” з екзотичним топосом, географічно й онтологічно віддаленим від дому й роботи [683]. Бажання людей повноцінно пережити соціально значимі події, долучитися до них тілесно і в такий спосіб відчутти “інтенсивну співпричетність” приводить у рух величезні маси людей і створює “просторово-часові моменти глобального ущільнення”, коли події локалізуються в “унікальних місцях, що здобувають унікальність саме завдяки неповторним подіям” (за М. Роучем) [686]. Інтенсивне пробудження плоті, рух тіл, котрі чинять спротив рутині повсякденності, по суті, створює “соціальні просторово-часові центри уваги”, надає їм унікальності (змінюючи при цьому соціальну ієрархію простору). Висловлюючи вищенаведене припущення, Н. Льюїс говорить про перетворення й реконфігурацію географічного та соціального простору “глобальними

потоками” людей, спраглих до тілесних вражень, здатних відродити або посилити чуттєвість, привабливість і бажання жити повноцінно [378,с.143].

Міркуючи, в які способи в сучасній туристичній індустрії обігруються презентації тілесності (особливо “екзотичної” або “автентичної”), Дж. Десмонд пише, що туризм передбачає не лише “тіло, що дивиться й рухається”, але й “тіло-на-яке-дивляться”; однією з головних рис глобального туризму нині є “тілесність, котру споглядають” (під час виконання танцю, ритуалу, обряду тощо – Я.П.) [501]. Гонитва за новими чуттєвими враженнями (значне місце в якій посідає і т. зв. “секс-туризм”), підсилена масованим проникненням засобів медіа в туристичне середовище, має вже сьогодні відчутні соціальні наслідки: територія повсякденного життя трансформується відповідно до “туристичних” моделей, як і значні сегменти навколишнього середовища; практично кожне місце наразі отримує шанс, за словами М. Парра, зайняти свою нішу в новому глобальному поділі світу, ґрунтованому на “економіці знаків” та домінуванні гедонізму.

Підсумовуючи вищенаведені міркування, можемо констатувати, що в контексті соціологічних досліджень індустрії розваг (і, зокрема, туризму) тілесність виступає важливим соціальним чинником, котрий значною мірою впливає на маркування та семіотичну реконфігурацію соціального простору й географічного середовища, змінює поведінкові стереотипи й моделі соціалізації, стимулює перехід (принаймні тимчасовий) до нових життєвих стилів. Отже, тілесність здатна здійснювати й соціально детермінуючі функції, а не бути лише об’єктом соціокультурних маніпуляцій. Зростаючий вплив медійних технологій посилює й інтенсифікує обидва ці різноспрямовані процеси.

Одним з найновіших підходів до осмислення тілесності в соціальній теорії є інформаційний підхід, згідно з яким тіло – це, насамперед, пластична, відкрита, динамічна, складна та нелінійна (в синергетичному сенсі) інформаційна система, котра існує в часі та просторі. Під кутом зору вказаного підходу, тіло в процесі кодування, отримання й обміну інформацією піднімається над рівнем “природної данності” й перетворюється на тілесність як соціально-культурне явище, залежне від особливостей соціального простору й часу свого існування

[80 , с. 54]. Як система, котра саморегулюється, тілесність постійно потребує інформації про зовнішнє середовище і про свій власний стан – інтенсивність інформаційного обміну між “внутрішнім” простором тілесності та “зовнішнім” навколишнім простором відображається на внутрішніх процесах у тілі людини [320 , с. 226].

Величезний об’єм матеріалів про інформаційні процеси в організмі людини на генетичному й молекулярному рівнях дозволяє соціальним теоретикам екстраполювати ці дані й на сферу соціальної комунікації, тілесно опосередкованої, з одного боку, але й такої, що здатна суттєво корелювати специфіку тілесного буття індивіда та соціуму. Застосування інформаційного підходу (як одного з пріоритетних в сучасній постнекласичній парадигмі) до соматичної аналітики у руслі соціальної теорії дає підстави для висновку про тілесність як багаторівневу інформаційну систему, тісно пов’язану з зовнішнім світом, котра має певні кордони, залишаючись, втім, принципово відкритою для енерго- та інфо-обміну. Інформаційні процеси, як особливі різновиди кодування, передачі, зберігання, відтворення й перетворення сенсів, здатні справляти вирішальний вплив на тіло людини: блокування інформаційно-комунікативної взаємодії з соціальним середовищем спричиняє, як засвідчують численні наукові експерименти, трансформацію структур “внутрішнього тілесного простору” в напрямку дезінтеграції його на суб’єкта й об’єкта (а це, у свою чергу, становить загрозу для цілісності і психічної стабільності індивідів, колективів та соціальних мереж) [80 , с. 56]. В сучасних соціологічних дослідженнях все частіше доводиться брати до уваги дані природничих дисциплін про те, що ДНК не є абсолютно незмінною програмою розвитку організму (клітини здатні модифікувати структуру ДНК) [54 , с. 107-109], а також висновки, що не лише кількісні, але й якісні характеристики інформації (якість її інтерпретації та використання) істотно впливають на характеристики тілесності [132].

Інформацію індивід не отримує в “чистому вигляді”, але завжди пропускає її через внутрішні, тілесні “фільтри”. Тілесність може бути адекватно осмислена тільки в контексті пережитого досвіду соціалізації, котрий включає в себе знаково-символічні форми. Становлення “соціальної тілесності” людини

завжди передбачає інтенсивний досвід соціальної комунікації, що дозволяє об'єднати внутрішні та зовнішні аспекти тілесності в єдину структуру [80 , с. 67].

Цілком обґрунтованим є твердження про те, що тілесність на початку XXI ст. опиняється в центрі дискурсу соціальної політики. Г. Льюїс, Г. Х'юджес та Е. Сарага [619] з цього приводу констатують: “Тіла інвалідів, “етнічні” тіла, тіла дітей, сексуалізовані тіла, старі тіла, нужденні тіла, тіла в небезпеці, тіла в ризику, – всі вони нині перебувають в осерді соціальної політики”. Є. Ярская-Смірнова та П. Романов виділяють декілька окремих самостійних традицій вивчення тілесності у вищезначеній сфері – це, насамперед, дослідження “політики харчування”, праці в галузі обслуговування (з акцентом на тілесній спроможності робітників), різних способів реалізації політики “раси”, інвалідності та сексуальності, управління тілом в персональних патронажних послугах [335].

Розгляд тілесності при аналізі соціальної політики, вищезначені науковці вважають дуже переконливим та плідним при використанні феноменологічних та критичних підходів до інтерпретації тілесного досвіду окремих категорій людей, які перебувають у сфері дії соціальної політики, а також до викриття відносин влади й нерівності в тих практиках та регламентах, що започатковувалися з метою досягнення соціальної справедливості [335 , с. 174].

Попри впевненість окремих дослідників у тому, що “соціальна теорія тіла” вже сформувалася в якості самостійного напрямку соціології [299 , с. 59], ми не поділяємо подібного висновку, вважаючи його дещо передчасним. Більш продуктивною, на нашу думку, є теза про те, що, попри значний об'єм публікацій, присвячених соціології тіла, цей напрямок поки-що лишається на периферії гуманітарних наук [389]. Соціологія тіла вивчає специфіку людської тілесності в контексті соціальної взаємодії та глобальних культурно-історичних змін. Як правило, виділяють три базові тематичні блоки:

- роль тілесності в процесах соціальної комунікації (з акцентом на ідеї тіла як об'єкту маніпуляцій, пов'язаних з утвердженням влади);
- символічні значення тіла в культурі та соціальному просторі;

– вплив соціальних чинників на “конструювання тіла” й залучення його до динамічної системи суспільних відносин [389].

В соціології тіла на початку ХХІ ст. спостерігається різноманіття концептуальних підходів при незначній кількості емпіричних досліджень. Серед найновіших публікацій у цій галузі варто відзначити роботи К. Шиллінг [708;709], К. Креган [495], А. Хоусона [570].

Одним з важливих напрямків сучасної соціології є теорія “соціальної тілесності”, представники якої, враховуючи соціальну детермінованість людського буття, намагаються з’ясувати ступінь і характер впливу суспільно-економічних та соціально-стратифікаційних чинників на тілесність індивіда. Акцент при цьому робиться на “соціально організованих формах тілесності”, тобто, на тілесній організації людини в структурах соціального простору. Найбільш поширений підхід у цьому контексті можемо сформулювати наступним чином: суспільство є найважливішим універсумом для індивіда, воно “соціотехнічно” входить не лише у його свідомість, але й безпосередньо “присутнє” на рівні тілесності.

4.8. Метаморфози тілесності в уречевленому соціальному просторі: концепції “соціології взаємозв’язків” і “повороту до речей” Брюно Латура

Від середини 1970-х рр. і майже до кінця 1990-х рр. в соціальних науках панувала інтерпретаційно-конструктивістська парадигма (термін польської дослідниці історії науки Еви Доманської), ґрунтована на засадах постмодерністського критичного мислення з його текстуалізмом, наративізмом, деконструкцією, дискурсивно-семіотичним аналізом та радикальним запереченням будь-якої “нетекстуалізованої” дійсності. Центральним пунктом цієї парадигми можна вважати положення про світ як текст (наділений текстуальною природою) [104, с. 11]. Проте від кінця 1990-х – початку 2000-х рр. ця парадигма стрімко почала втрачати своє домінуюче положення у зв’язку з цілим рядом як наукових, так і соціокультурних чинників, серед яких, насамперед, слід виділити кризу традиційного антропоцентризму, ліберального гуманізму, зміцнення зв’язків між соціогуманітарними, природничими й технічними дисциплінами, появу т. зв. “нового емпіризму” й “нового матеріалізму” (в руслі яких “повернення до матеріальності” прямо

пов'язувалося з “відверненням від тексту” – як у варіанті логоцентризму, так і в деконструктивістській редакції) [104 , с. 161].

Д. Кул та С. Фріст в роботі 2010 р. стверджують, що лінгвістичний “радикальний конструктивізм” з його “алергією на реальне” спричинився до ігнорування “емпіричних форм дослідження”, “матеріальних процесів та структур” [652 , с. 6]. Як альтернатива пропонується новий гносеологічний підхід, в контексті якого картезіанське розуміння матерії як абсолютно пасивної відкидається на користь розуміння її як активної, непередбачуваної, неінтенційно дієздатної форми “перманентного становлення” (за словами С. Лурі й С. Кембер) [576 , с. 24]. Значний вплив на стан справ у соціальній теорії справляє проект “деантропоцентризації гуманітаристики”, котрий супроводжується на початку 2000-х рр. радикальною трансформацією свідомості в бік створення нової системи цінностей, базованої на засадах “економічного мислення” й “не-лише-людської екологічної спільноти” [104 , с. 163].

В руслі вищезазначеної епістемологічної ситуації вичерпаності “інтерпретативно-конструктивістської” парадигми, зосередженої на аналізі дискурсів соціальної реальності та ідентичності, до адекватного вимогам часу осмислення механізмів соціальних змін дедалі активніше залучаються підходи, умовно кваліфіковані, як “новий емпіризм” або “новий віталізм” [347, с. 247]. Серед подібних підходів найбільш значимою та популяризованою можемо вважати “теорію актора-мережі”, розроблену провідним сучасним французьким соціологом *Брюно Латуром* (народився у 1947 р.). Початки цієї теорії сягають ще 1980-х рр. – саме тоді видано перші резонансні роботи вченого – але остаточне оформлення її припадає на початок 2000-х рр. Концепція Б. Латура пропонує нове розуміння соціальної комунікації як певного типу поєднання-взаємодії людських та не-людських чинників [610], виходить за усталені межі “антропоцентричної” соціології, зосереджуючи дослідницьку увагу на “не-людських суб’єктах” (речах, середовищі, інституціях, тваринах). Французький дослідник обстоює думку про дієздатність “не-людських чинників” і констатує традицію “постгуманістичного переміщення інтерпретаційних рамок” в контексті “повороту до речей”. В роботі 2004 р. [611] він задекларував перехід

до “другого емпіризму”, ґрунтованого на аналізі середовищ (світів), які різні “актори” вносять до мережі в процесі віднаходження цілісності (*assemblage*). В “соціології взаємозв’язків” Б. Латура головним об’єктом осмислення стають “колективи”, сформовані переплетінням і переформатуванням зв’язків між людьми, речами, простором – рівноцінними й рівноправними “дієвцями” світу “реального соціального” [610, с. 51-53].

Перегляд базових соціологічних концептів автор книги “Ми ніколи не були сучасними” прямо пов’язав із “емансипацією матеріальних об’єктів”, зрівнянням їх у правах із суб’єктами-людьми в інтелектуальному просторі своєї соціологічно зорієнтованої теорії “симетричної антропології”. Людська тілесність під цим оглядом, фактично, екстраполюється на зовнішній світ, оскільки головними тілесними характеристиками – здатністю до дії та комунікації – наділені тексти та речі: всі включені до мережі “актанти” перебувають “в руках” одне одного, виступають посередниками-“медіаторами” і, паралельно з цим, зберігають автономність. В “генералізованій симетрії” Б. Латура об’єкти *тілесно присутні* в соціальній комунікації на правах повноцінних суб’єктів. Навіть неодухотворений текст розглядається “симетрично” до автора чи реципієнта в якості самостійної “дієвої особи” (“актанту”) і наділяється здатністю діяти – оскільки діяти для Б.Латура означає опосередковувати дії інших [212, с. 81-98].

Як слушно зазначає В. Вахштайн, мислитель наділяє “правом голосу” всяку матеріальну річ або текст, залучені до інтероб’єктивних відносин за принципом “взаємного делегування”: хоча текст і “не володіє тією ж протяжністю, просторовістю, пластичністю, темпоральністю”, що й людська тілесність, – він здобуває самостійний “буттєвий” статус в мережі соціальної комунікації, “діє”, як і тіло людини (хоча й у інших формах та модальностях). Як бачимо, для Б. Латура межі людської тілесності не мають принципового значення і принципової відмінності від “тілесності” речей або простору, адже все тотально “пов’язано з усім” (“Взаємодія людей не обмежується їх тілами, які присутні в одному часі та просторі, пов’язані взаємною увагою та спільною діяльністю...” [212, с. 89]). “Дислокуючи взаємодію шляхом асоціації з не-людиною, ми долаємо межі сьогодення, межі нашого тіла, можемо здійснювати

взаємозв'язок на відстані, – міркує соціолог і вдається до образно-метафоричного порівняння: Подібно до вівчаря, все, що я маю зробити – це делегувати дерев'яному паркану завдання охорони моєї отари – лише в цьому разі я зможу відійти перепочити поряд із псом. Хто діє в той час, коли я сплю? Я, тесля (котрий цей паркан виготовив – Я.П.) і паркан... Паркан не є продовженням моєї руки або мого пса. Він існує поза мною. Це самостійний актант” [212 , с. 87]. Отже, всі “актанти” “отілеснені” в інтерактивній мережі взаємоопосередковуючої дії – “Я, тесля і паркан”.

Важливо вказати й на ту обставину, що, на думку Б. Латура, комплексна соціальна взаємодія існувала “задовго до появи людини” [212 , с. 82]. Вдаючись до біологічних паралелей з історією комах та приматів, вчений обстоює доволі несподівану тезу: “історія про наше походження, олюднення наших тіл і душ... визначається тонкою тканиною комплексних соціальних взаємодій, матриці яких існували за декілька мільйонів років до нашої появи. Слово-гібрид “соціо-біологія” змінює своє звичне значення на протилежне, коли взяти до уваги, що життя людини було занурене в соціальний світ протягом такого тривалого часу. Ми стаємо все більш людяними – у фізичному та інтелектуальному сенсах – в міру прилаштування до нашого первинного навколишнього середовища, утвореного комплексною соціальністю” [212 , с. 83]. Тілесність людини, керуючись подібною логікою, є біологічно зумовленою (сконструйованою) не тільки у сенсі фізичному (матеріальному), але і в сенсі соціокультурному.

Авторитетна польська дослідниця історії науки Е. Доманська виокремлює в якості головних причин, котрі стимулювали “поворот до речей” в соціогуманітаристиці загалом і в концепції Б. Латура зокрема, наступні гносеологічні тенденції: 1) бажання відійти від домінуючої ролі людини у світі й утвердити “не-людських інших” (речі, тварини та рослини) в якості рівноправних з людським видом форм існування; 2) розуміння матерії як активної й “живої сили” (й відмова в цьому контексті від дихотомії “розум-тіло”); 3) потрактування речей як “іншого людини”, що беруть вагому участь у співтворенні людської ідентичності, стають її гарантами й “легітимізаторами”; 4) осмислення речей не тільки через призму їх “товарної корисності” в категоріях споживацького суспільства; 5) відмова від текстуалізму й

нарративізму на ґрунті ностальгії за “реальним” [104 , с. 184-185]. Під впливом теорії “актора-мережі” розуміння дієздатності т. зв. “не-людських” істот у соціології суттєво змінилося. Говорячи про те, що суспільство вже не можна розглядати в межах “антропоцентричної гуманітаристики” (але в якості зібрання (колективу) людей і не-людей), проектуючи суб’єктивність на речі, – Б. Латур пропонує колегам вивчати соціальний простір як цілісність “світів”, що їх різні “актори” вносять до “мережі” [104 , с. 195]. При цьому девізом слід вважати тезу: “Нічого не можна побудувати без не-людських істот, і саме це від початку я хотів сказати” [610 , с. 92]. Цікавим і доречним вважаємо порівняння теорії Б. Латура та автора “антропологічної теорії мистецтва”, британського археолога Альфреда Гела [532].

Концепція Б. Латура є вагомим свідченням на користь доволі поширеної в соціогуманітаристиці 2000-х рр. тези про те, що “не-людина є парадигматичною фігурою сучасності” [104, с. 168], а концептуалізація людської тілесності все більше “розмивається” серед “в-тілюваних” матеріальних об’єктів в інтелектуальному просторі сучасних соціологічних (і соціогуманітарних вцілому) студій. В подібній перспективі людина мислиться не лише творцем і споживачем речей, але й об’єктом впливів предметно-речового середовища, а її тілесність – як усе більше детермінована взаємодією з речами.

Підсумовуючи, варто зазначити, що однією з ключових характеристик, котрі визначають розвиток сучасної соціології, є проблематизація тілесності й розвиток тілесно-орієнтованої епістемології, що дозволяє долати обмеженість позитивістсько-раціоналістичного підходу. Все частіше предметом досліджень стає питання, як ставлення людини до власного тіла впливає на ступінь і особливості її соціалізації. Оскільки саме в тілі фокусується людська універсальність (за Б. Тернером), тіло є універсальною підставою, простором і джерелом соціальної комунікації. На розвиток соціології в 1970-1980-х рр. значний вплив справили соціальні теорії, спрямовані на критику капіталістичної культури, християнської апологетики придушення бажань та патріархально-маскулінної репресивної політики щодо виявів сексуальності (теорії, в яких тілу відводилася одна з ключових ролей).

Тіло індивіда досить часто ставало об'єктом боротьби між різними соціальними теоріями, що претендували на здобуття контролю над встановленням нормативів і критеріїв прийнятності – культурної, політичної, естетичної, медичної (в усіх випадках мова заходила про легітимізацію та соціальне маркування одних тілесних практик і маргіналізацію й засудження інших).

Тілесно-орієнтований підхід в соціології фокусує увагу на тілесній організації людини як істоти соціальної, на тому, якою мірою специфіка соціальних відносин залежить від людської тілесності, її функціональних особливостей та культурно-історичної зумовленості. Головні сенси тілесності з погляду соціології початку ХХІ ст. можна представити наступним чином:

- “внутрішній” простір соціалізації та комунікації, відкритий до інтерсуб'єктивних взаємин з людьми та “не-людськими” учасниками цієї комунікації;

- соціокультурний “інструмент” трансляції інформації, “засіб” комунікації, завдяки якому людина передає великий об'єм інформації для оточуючих;

- феномен, тотально детермінований структурою політичних, соціальних, культурних, економічних відносин, залежний від них і ними “сконструйований” та керований;

- “ідеальний об'єкт споживання” у просторі гедоністичної західної культури;

- первинне джерело соціальних знаків, символів і метафор (засіб символічної взаємодії – тіло як текст);

- універсальна форма запису соціальної пам'яті, необхідної для розуміння сутності й механізмів функціонування соціуму, влади й комунікації;

- об'єкт ритуальних трансформацій як маркерів переходу до іншого соціального статусу (в яких тіло використовується в якості механізму демонстрації статусних, суспільно значущих змін).

В сучасній соціології помітний неабиякий інтерес до стратегій соціалізації, сексуалізації, дисциплінування, віктимізації, медикалізації, маргіналізації та стигматизації тілесності у просторі соціокультурної комунікації.

Дослідження тілесності в соціології здійснюється, головним чином, у руслі “соціоцентризму”, абсолютної переваги суспільних структур над природними передумовами буття індивіда. Уявлення про “соціальну стигматизацію” тілесності як одну з моделей соціалізації індивіда набули значного поширення як у соціологічних студіях кінця ХХ ст., так і в соціогуманітаристиці загалом.

Значне місце в соціології кінця ХХ – початку ХХІ ст. відводиться вивченню головних чинників, особливостей, механізмів та наслідків тілесної соціалізації та інкультурації, їх динаміки, базових цінностей та змін на різних етапах соціогенезу й у різних соціокультурних контекстах. Під тілесною (соматичною) соціалізацією при цьому розуміється процес вироблення, трансляції, засвоєння і трансформації цінностей, знань і навичок, пов’язаних з тілесним буттям людини. Ретельно досліджується також вплив на репрезентативні образи тілесності повсякденних уявлень, стилю життя, соціально-економічного ладу, системи соціальних інститутів.

Об’єктами соціологічного осмислення від кінця ХХ ст. дедалі частіше стають особливості формування уявлень про межі й атрибути тілесності, знаково-семіотичні та символічні інтерпретації тілесності, функціональні та ціннісно-орієнтовані підходи до її вивчення; “дисциплінування” та “споживацьке уречевлення” тіла людини в соціальних практиках; інструментальне й маніпулятивне використання соматичних характеристик індивіда в масовій культурі; трансформація й цілеспрямоване формування конкретних моделей і стилів тілесної поведінки у відповідності до певних політично або соціально легітимізованих систем цінностей, норм та ідеалів.

РОЗДІЛ 5.

РЕЦЕПЦІЯ ЛЮДСЬКОГО ТІЛА ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНОГО ФЕНОМЕНУ В КУЛЬТУРНІЙ АНТРОПОЛОГІЇ ТА КУЛЬТУРОЛОГІЇ

5.1. Вивчення соматичної тематики у просторі культурної антропології

Розвиток сучасного антропологічного знання базується на усвідомленні єдності біологічних та етнокультурних характеристик людини, що і становить, власне, сутність концепту “тілесність”. Насьогодні як в англо-американській, так і в російській науковій думці переважає бачення антропології як єдиної дисципліни, поділ якої на “культурну” та “соціальну” виглядає гносеологічним атавізмом. Зокрема, Ю. Резнік послуговується поняттям “соціокультурна антропологія”, А. Белік використовує термін “культурна (соціальна) антропологія” [24, с. 24]. Авторитетний російський історіограф М. Кром стоїть на дуже близьких позиціях, стверджуючи, що французьку і британську “соціальну антропологію” та американську “культурну антропологію” можна об’єднати під спільною назвою “етнологія” [197]. Становлення вищезначеної дисципліни пов’язують з остаточним розмежуванням на рубежі ХІХ-ХХ ст. на фізичну (біологічну) антропологію, котра вивчала расово-фізіологічні відмінності, та культурну антропологію, зосереджену на порівняльно-історичному дослідженні соціокультурних спільнот у тісній взаємодії з археологією та мовознавством.

В антропології проблеми, пов’язані з людською тілесністю, займали і продовжують займати надзвичайно важливе місце, особливо в теоріях, присвячених архаїчним ритуалам, космологічним уявленням та соціальному структуруванню. За словами Б. Тернера, проблематика тілесності увійшла в антропологію на фундаментальному онтологічному рівні, адже ця дисципліна концентрувала дослідницький пошук у напрямку концептуальної взаємодії по лінії “природа/культура”, де тіло уособлює одну з центральних теоретичних проблем. Вчений пояснював інтерес антропології до тіла, насамперед, тим, що воно виступає системою класифікації, “природним” джерелом соціальних метафор (“глава держави”, “органи влади” тощо) [364, с. 143].

Людське суспільство, за словами Е. Дюркгейма, є не штучною конструкцією розуму, а “системою активних сил”, результатом еволюційного процесу, що поєднує в собі біологічні, культурні та соціальні феномени. Всі тілесні функції невіддільні від соціального життя, від повної включеності тіла людини в усі форми просторово-часових, комунікативних, перцептивних, психосоматичних і символічно-пізнавальних процесів [364, с.145].

В контексті подібних міркувань російський дослідник А. Белік обстоює тезу щодо “програмуючого” впливу культури на людський організм (культура формує тілесний розвиток індивіда), показує складну взаємодію “біології” людини та її культурних координат [24 , с. 20]. Витоки означеної теоретико-методологічної домінанти віднаходимо вже у працях засновників і першопрохідців культурної антропології – Е. Геккеля, А. Кребера, А. Редкліфа-Брауна, Р. Хеддона, А. Бастіана, Б. Маліновського. Так, Т. Вайц у книзі “Антропологія природних народів” (1872 р.) здійснив спробу об’єднати біологічний, психологічний та культурно-історичний підходи до аналізу людських спільнот. Антропологію вчений розумів у якості “загальної науки про людину”, котра синтезує дві галузі знання: “анатомію, фізіологію, психологію людини, з одного боку, й історію культури з усіма близькими до неї науками, з іншого” [368 , с. 33]. Як бачимо, сучасна міждисциплінарність в антропології є поверненням до її витоків.

Один із британських класиків культурної антропології, **Броніслав Маліновський** (1884-1942), у своїй головній праці “Наукова історія культури”, виданій посмертно у 1944 р., доводив, що для пояснення багатьох культурних феноменів необхідно досліджувати прояви тілесності (котрі значною мірою визначають культуру): “Якщо ми хочемо розібратися у проблемах і складностях культурної поведінки, то мусимо пов’язати її з органічними процесами, що відбуваються в тілі людини” [232 , с. 151]. Відповідно до власної теорії “включеного спостереження”, Б. Маліновський кілька років жив серед аборигенів островів Тробріан (1915-1918), вивчаючи їх повсякденний побут і особливу увагу приділяли сексуальним практикам і поведінці тубільців. Теорія британського вченого є на сьогодні ключовою в методології культурної антропології, а його книги “Секс і придушення в первісному суспільстві”

(1927) та “Сексуальне життя тубільців Північно-Західної Меланезії” (1929 р.) – беззаперечною класикою цієї дисципліни.

Е. Дюркгейм та М. Мосс, чий внесок у розвиток культурної антропології (як, втім, і соціології) важко переоцінити, переконливо довели, що в основі поділу в архаїчних спільнотах на роди, клани та племена лежать природно-біологічні, “тілесні” чинники (котрі, власне, й були основою для будь-яких класифікацій та стратифікації) [299, с. 64]. Інший класик антропології, К. Херц, першим відзначив ще у 1907 р. важливість символіки правої та лівої рук для розвитку первісного мислення. Функціональну асиметрію тіла людини вчений розглядав у якості ключового структурно-класифікаційного принципу: “ліворукість” асоціювалася з демонічністю, стихійністю, злом та руйнуванням, а “праворукість” ототожнювалася з протилежними початками креативного характеру [559].

Слід також зазначити, що значний вплив на дослідження соматичної проблематики, як і на розвиток соціальної антропології, мали ідеї структуралізму 1950-1960-х рр., теоретики якого вважали, що в живому досвіді людини вміщується своєрідний “код”, за посередництва якого структурується реальність. Прихильники структуралізму були впевнені в ефективності дослідження соціокультурних явищ саме як структур (структура мови, дії, соціальних інститутів, родинних стосунків, гендерних відносин тощо), але при цьому вони виносили суб’єкта діяльності за межі наукової рефлексії. В результаті проблема суб’єкта, особистості, їх унікальної ролі в історії була не виправдано ігнорована протягом певного періоду (до т.зв. “антропологічного повороту”). “Терор схематизації” доповнювався в структуралізмі “лінгводетермінізмом” і тенденцією розглядати всі без виключення культурні феномени як акти комунікації (зокрема, У. Еко доводив: всякий комунікативний акт перенасичений соціальними та історичними кодами й залежить від них). Проте слід зазначити, що далеко не всі структуралісти поділяли подібні “радикальні стратегії”. Зокрема, *Клод Леві-Строс* (1908-2009) – видатний інтелектуал ХХ століття, котрий одним із перших запровадив тілесну проблематику до дискурсу антропології і водночас вважається творцем структурної антропології – застерігав від небезпеки логоцентризму: “Спроба

розглядати мову як логічну модель, котра може допомогти нам ... зрозуміти структуру інших форм комунікації, цілком рівнозначна погляду на мовну діяльність як на джерело цих форм” [215, с. 90].

Саме тілесність у її біологічному вимірі через систему кривно-родинних зв'язків стає основою, що зафіксує соціальне розшарування в архаїчному суспільстві. Вказане твердження є одним з ключових положень культурної антропології. Міркуючи про роль тілесності в культурі, *Григорій Тульчинській* (народ. у 1947 р.) вказував на фундаментальну роль тілесності в процесі пізнання і творення сенсів: “з епістемологією тактильних відчуттів пов'язана й семіотика знаку як мітки, рани, завданої в історичному початку культу і культури процесом жертвоприношення і знакового “захоплення” власності як прообразу письма, умовного нанесення міток на поверхню живого тіла, котре пізніше метафорично замінювалося шкірами тварин і рослин (пергамент, папірус, папір)” [374, с. 50]. Іншими тілесно-тактильними передумовами культурогенезу і соціогенезу вчений вважав процес очищення (підкреслює роль “чистоти” в системах виховання й культово-релігійних практиках) і ту очевидну для нього обставину, що тілесна чутливість лежить в основі таких соціально структуруючих феноменів як влада, насилля, жертва, страждання і сакральність (підсвідомість також тілесно зумовлена, має свою “протяжність”, тобто, тілесність) [374, с. 52].

Аналізуючи культурно-антропологічні сенси тілесності, Г. Тульчинській писав, що кожна людська спільнота прагне впорядкувати буття, вибудувати його ієрархію і структуру – як правило, за принципом протиставлень - добро/зло, порядок/хаос, профанне/сакральне, чисте/нечисте у тричленній моделі “інфернальне – земне – небесне”. Впорядкування здійснювалося шляхом побудови міфів про існування певного сакрального, трансцендентного і впорядковуючого містичного центру, що завжди виносився за межі фізичного світу. Ієрархія завжди мислилася як необхідна умова переходу від нижчих станів і статусів до вищих, запорука стабільності космосу і захист від хаосу та абсурду. В процесі освоєння, “олюднення” навколишнього світу людина вдавалася до метафоризації того, що було для неї найзрозумілішим і найближчим – свого власного тіла. Людина робила це і тоді, коли намагалася

надати трансцендентному статусу реальності, зрозумілої для неї, і в тих ситуаціях, коли її метою було надання сакрального сенсу профанному світу повсякденного буття (“нереального” без легітимізації з боку “вищої сили”, несправжнього і беззмістовного).

Річард Генрі Тауні (1860-1962) в роботі “Релігія і виникнення капіталізму” (1926 р.) дослідив, як функції окремих частин людського тіла використовувалися в теорії досягнення суспільної рівноваги. Вже неодноразово було відзначено, що постійно зростає кількість наукових антропологічних праць, присвячених тому, як “тіло Христа” стало фундаментальною метафорою Церкви, а згодом – моделлю для побудови перших торгових корпорацій та політичних інститутів [722, с. 141].

Відомий британський антрополог **Мері Дуглас** (1921-2007) розглядала тіло в якості *класифікаційної системи*, досліджуючи реакцію людини на різні прояви неврегульованості, хаотичності й дезорганізації в соціальному і природному оточенні. Головним типом реакції ставало створення систематичної класифікації та вироблення структуротворчих категорій, здатних відновити порядок і гармонію [105]. Людське тіло, за словами Б. Тернера, протягом усієї історії виступало головним засобом класифікації, оскільки воно є найбільш універсальною, природною й усвідомлюваною індивідом метафорою, невичерпним джерелом алегорій порядку і непорядкованості. Але саме М. Дуглас зуміла культурологічний аналіз тілесності зробити центральним пунктом власної антропологічної теорії, використавши ідею меж тіла як метафору соціальної системи для пояснення великої кількості моделей поведінки індивіда в соціумі (від архаїки до сучасності) [105, с. 139].

Книга М. Дуглас “Чистота й небезпека” (1966 р.), котра вважається однією з найвагоміших в сучасній антропології та соціології, присвячена виявленню відмінностей між священним і профанним, “чистим” та “нечистим” у різних суспільствах в різні часи. Дослідниця стверджувала, що закони юдейського “кашруту” (ритуальні харчові заборони) не були ані примітивними дієтично-оздоровчими практиками, ані довільними приписами задля перевірки відданості євреїв Богу; справжнє їх призначення – підтримання символічних кордонів. В передмові до перевидання свого головного тексту в 2002 р.

М. Дуглас висунула припущення: “дієтичні закони складним чином відтворювали тіло як жертвний олтар і навпаки” [504 , с. 7]. Британська дослідниця кваліфікувала тіло базовим засобом класифікації протягом всієї історії людства, основним “кодом” культури. “Соціальне тіло” диктує способи, якими сприймається тіло біологічне. Класифікації соціального статусу значною мірою залежать від моделей представлення тіла в соціальному просторі, – а фізичний досвід тіла завжди залежить від соціальних категорій, через які він пізнається [504, с. 65].

Тіло є своєрідною “соціальною структурою”, як переконливо доводить М. Дуглас, віддзеркаленням цілого ряду соціальних тенденцій, котрі здійснюють суттєвий вплив на те, як “ми сприймаємо фізичний бік нашого ества і як його контролюємо, як ми використовуємо тіло і як обходимося з ним, як ми володіємо тілом і як ставимося до нього” [105 , с. 99]. При цьому, на думку дослідниці, можна виокремити деякі спільні уявлення щодо тілесних репрезентацій навіть у тих культурах, котрі виглядають дуже різними. Так, зокрема, “передній бік тіла завжди більш респектабельний і представляє більшу цінність, аніж задній, а незначна дистанція під час контакту з іншою людиною завжди розглядається як ознака близьких і неформальних стосунків з нею” [105 , с. 109]. Важливе значення для антропологічних студій має і та обставина, що людське в архаїчних культурах виконувало символічну функцію стандарту, мірила чи еталону в найрізноманітніших сферах людської діяльності. Осмислена в подібному контексті, тілесність переходить від рівня біологічного тіла на рівень “соціального тіла”, що виступає вже не природним, а культурним феноменом [105, с. 124].

Дотичною до вказаної тематики є й інша значуща в методологічному плані проблема культурної антропології – проблема “тілесного канону”, прийняття якого індивідом сигналізувало ідентифікацію себе з певною соціальною групою, готовність узгоджувати власну тілесну поведінку зі стандартами цієї групи. В якості подібного штибу нормативно-визначальної тілесної практики американський антрополог Амаурі Тальбот наводить приклад звичаю, поширеного в багатьох місцевостях Західної Африки: батьки віддавали своїх доньок на цілий рік до спеціального помешкання, де вони мусили багато їсти й

мало рухалися, аби відповідати уявленням про “ідеальний” тілесний канон жінки – товсту і бліду [50, с. 24].

Важливим методологічним засновком сучасної культурної антропології є уявлення про те, що людські інстинкти, як біологічні функції тілесності, лежать в основі тілесних і соціальних потреб людини, відіграють ключову роль у формуванні соціуму (тому тілесність і соціальність є взаємопов’язаними багатовимірними та багатоаспектними іпостасями людини, що їм властива багатогранна сукупність зв’язків). В сучасній антропології важливе місце займає аналіз теорій еволюції, що їх можна конструктивно застосувати до вивчення процесу антропо- та соціогенезу. Доволі поширеним вважається підхід, згідно з яким невід’ємною складовою соціогуманітарного знання про людину є екологічна й медична антропології, представники яких органічно використовують дані поведінкової біології (етології людини) для створення цілісної концепції індивіда як “єдиної функціональної одиниці” (а не істоти з “подвійною” природою).

Важливе місце в культурній антропології відводиться вивченню соціокультурної зумовленості релігійних норм, уявлень і практик та їх ролі в процесі культуро- й соціогенезу. І тут соматична проблематика стає предметом пильної уваги дослідників. Так, ще в середині ХХ ст. *Мірче Еліаде* (1907-1986), досліджуючи релігійні “картини світу”, через їх призму навіть історичне буття потрактовував як різновид ієрофанії – “оприявлення священного” (за аналогією з теофанією – “втіленням божества у світі”) [420, с. 17]. За допомогою тілесних образів, символів і метафор маркувалося й оприявлювалося і сакральне, і профанне – з іншого боку, тіло людини уявлялося як простір одночасної взаємодії та протистояння цих бінарних сфер. Одним із головних завдань сучасної антропології є виявлення та осмислення тих способів, що їх використовували люди при конструюванні моделей світобачення й розбудові соціальних структур, а згодом владно-політичних інститутів.

Вітчизняна дослідниця О. Муха, виявляючи механізми трансформації способу трактування тіла від античної до середньовічної доби у зв’язку з появою нового суспільного ідеалу (людини-аскета) на противагу ідеалу героя, –

з'ясувала, що відбулася радикальна зміна психотехнічних стратегій тілесної реалізації релігійної поведінки, що ішла від “міфологічного екстазу” до “релігійної аскези” як принципово відмінного способу тілесного доручення до святості [268, с. 10]. Авторка також виявила поліваріантний характер інтерпретації смерті в контексті християнської аксіології, новий формат паритетного співвідношення душі та тіла в контексті життєвої та “потойбічної” перспектив середньовічного релігійного мислення. Проводячи екстраполяцію середньовічного трактування тіла у сучасну інтелектуальну традицію, О. Муха доводить: в уявленні інтелектуалів середньовіччя поняття плотськості однаковою мірою стосувалося і душі, й тіла, адже “плоть” мислилась станом гріховності, котрий проникає в обидва компоненти людської особи [268, с. 10].

Далеко не останню роль відіграє соматична аналітика в контексті культурно-антропологічного осмислення таких ключових для цивілізації феноменів, як жертва та сакральне. У 1972 р. в Парижі вийшла друком книга авторитетного вченого *Рене Жирара* (нар. 1923) “Насилля і священне”, де була представлена оригінальна антропологічна концепція щодо універсальності ритуалу жертвопринесення для всіх первісних форм релігії [123]. Цей ритуал, на думку автора, є за своєю глибинною сутністю сакралізацією колективної агресії стосовно індивіда, оголошеного “цапом-відбувайлом”. Суспільні стосунки еволюціонували від перманентного повторення первісного акту агресії колективу проти індивіда-батька й подальшого переживання почуття спільної провини (що трансформувалася у встановлення соціальних нормативів).

В роботі *Роже Каюа* (1913-1978) “Людина та сакральне” (1949 р.), котра порушує проблематику складної діалектичної взаємоопосередкованості сакрального та профанного, добра і зла, гріха та святості, детально розглядається важливість сексуальних практик, пов'язаних з ритуалом і культом. “Статевий акт вивільняє енергію, здатну збудити всі інші види енергії, що виявляються у природі: оргія чоловічої сили, приводом до якої є свято, допомагає його функціонуванню самим фактом заохочування й відновлення космічних сил” [162, с. 152]. Інцест як ритуальне зневаження небезпеки надає сміливцю містичної потуги, робить його невразливим для ворога, дозволяє

тілесно відчуті “двозначну силу сакрального”; “загальна розпушта (під час первісної оргії – Я.П.) омолоджує світ, стимулює життєдайні сили природи” [162 с. 67, 158]. Три найбільші злочини, які зазіхають на сакральне і порушують космічну гармонію, також пов’язані з соматичними аспектами: поїдання плоті тотемної істоти, оволодіння “забороненою” жінкою та вбивство члена роду (племени) [162, с. 9].

Все частіше до наукового осмислення через призму культурної антропології залучаються такі феномени повсякденної сфери, як сімейні стосунки у традиційній народній культурі українців у ХІХ-ХХ ст. Зокрема, *Марія Маєрчик* зазначає, що інститут сім’ї є одним з головних у мережі соціальних інститутів, де відтворюється чоловіче домінування. Тому такі елементи соціальності, тісно пов’язані з тілесною проблематикою, як статевий поділ праці в родині, обов’язкова гетеросексуальність, гендерування сексуальності (чоловіча активність – жіноча пасивність), відсутність контрацепції, аборти, жіноча смертність, рівень народжуваності тощо, – мають розглядатися з залученням кращих здобутків фукіанської теорії дискурсивних влад, аналізу гендерних режимів й соціального конструкціонізму [225, с. 22]. Натомість *Оксана Кісь* більше схиляється до тези щодо потрактування поділу соціальних ролей у шлюбі через біологічні, соматичні чинники статі: “Завдяки своїй біологічній статі, жінка більше ніж чоловік залучена до репродуктивного процесу і саме це традиційна культура розглядає як засадничу передумову соціальної ролі матері” [478, с. 168]. Подібні думки пов’язані з міркуваннями про природність статі й соціальну конструйованість гендеру на основі статево-рольового підходу, де соціальна роль статі потрактовується одночасно і як культурно-дискурсивний, і як біологічний феномен [225, с. 21].

Прояви домашнього насильства (згвалтування, фізичні покарання, “профілактичні” побиття) й репресивного контролю за жіночою тілесністю, пояснення соціальних змін психосоматичними явищами, еротичними імпульсами, сексуальними потягами, гормональними сплесками чи індивідуальними рефлексамі, – ось феномени, які створюють широке поле для наукового осмислення у сфері культурної антропології. Специфіка дослідження соматичної проблематики у вищезначеній царині полягає, насамперед, в

тому, що вона розглядається в тісному зв'язку з проблематикою свідомості, духовного життя людей різних епох, особливостей їх світоуявлення та самопредставлення [225, с. 22].

Іншою важливою проблемою, котра традиційно розробляється в культурно-антропологічних студіях, є проблема тіла людини як знаково-комунікативної системи, “джерела” символів і метафор, активно експлуатованих у політичній, соціальній, релігійній, етно-національній сферах. Напрацювання в галузях семіотики, лінгвістики, психології, політології, історії концептів ефективно застосовуються з метою поглибленого осмислення ролі соматичних чинників у процесі культуро- та соціогенезу. Використання соматичної фразеології в мовленні, на думку Л. Фадєєвої, свідчить про те, що в ході історичного розвитку людина навчилася абстрагуватися від власного тіла як основного інструменту пізнання (фразеологізми відсилають не до тіла конкретного індивіда, а до тіла символічного, яке в різних контекстах репрезентується по-різному) [381, с. 134]. Російські вчені Д. Гудков та М. Ковшова, доводячи універсальність соматичного коду і його центральне положення в культурі вцілому й семіотичній системі зокрема, пишуть: “Саме людське тіло визначає параметри первинного виміру простору і, відповідно, часу й базові архетипічні опозиції “далеко-близько”, “свій-чужий” та ін. Тіло у своїй сукупності, як і окремі його частини, можуть розглядатися як первинна основа концептуалізації світу (як зовнішнього для людини, так і внутрішнього). Рефлексія над власним тілом, його кордонами і будовою стає джерелом як сприйняття та опису простору..., так і універсальних метафор, котрі давно забулися в якості тропів (ніс корабля, атака в лоб, вушко замка тощо)” [85, с. 72].

В цьому сенсі особливий інтерес становить праця чільної представниці т. зв. “есхатологічної антропології” *Аннік де Сузнель*, котра осмислює феномен людини через проведення широких аналогій між структурою людського тіла й міфічним Древом Життя, віднаходить і розкодує символіку функцій та органів тіла в давньоєврейській мові, намагаючись довести глибоку спорідненість (або й єдність) містичних знань стародавніх культур і релігійних систем [360]. Висновки дослідниці дуже близькі до висновків відомого російського вченого Владіміра Топорова: “Склад людини, її плоть в решті-решт

пов'язуються з космічною матерією, яка, втілившись, лягла в основу стихій і природних об'єктів” [360,с.56].

З плином часу, за словами А. де Сузнель, побутово-утилітарні значення назв частин тіла людини набували метафоричних, символічних та аксіологічно-оцінювальних інтерпретацій. Символіка людського тіла в міфопоетичній традиції дуже плинна, динамічна, полісемантична і змінювана залежно від наративного чи світоглядного контексту, адже “внутрішній світ”, відтворений у міфах та символах, “сам по собі розгортається у своєрідну спіраль, кожен виток якої змушує оповідь резонувати на тому рівні свідомості, який читач здатний збагнути” [360, с. 13].

Французький антрополог *Жан-Поль Гільяні* в книзі “Алфавіт людського тіла” [74] проводить широкі аналогії, порівнюючи будову тіла людини, його складових елементів (м'язів, шкіри, кісток тощо) зі специфічними особливостями функціонування та внутрішньої семантико-морфологічної структури єврейського алфавіту, а також символікою давньокитайських, індійських та тибетських сакральних текстів. Віднаходячи паралелі між усталеними соматичними стереотипами та глибинними сенсами символів і чисел, закодованих у старовинних знакових системах, автор доводить єдність походження культур, релігій та базових часово-просторових орієнтирів.

Праці антропологів Р. Брейна “Декороване тіло” (1977 р.) [461] та Т. Полхемуса “Соціальні аспекти людського тіла” (1978 р.) [668] присвячені дослідженню того, в який спосіб в архаїчних спільнотах тіло позиціонувалося в якості основоположного об'єкта суспільно значущої символіки. Тіло представлялося поверхнею для фіксації й демонстрації іншим знаків соціального й сімейного статусу, релігійних переконань, статевовікових характеристик (через татування, шрами, навмисні деформації, прикраси тощо). Перехід від одного соціального статусу до іншого, більш престижного пов'язувався, як правило, з ритуальними трансформаціями тіла. Навіть у сучасному світі існують ритуали, в яких тіло використовується як інструмент чи механізм демонстрації змін у статусі (досі невикорінені приклади “дідівщини” в армії).

Зокрема, австралійський антрополог *Роберт Брейн* дуже скрупульозно дослідив, що люди готові зробити з власним тілом заради підкреслення певних релігійних, класових, статево-вікових, етнічних, класових, магічних або емоційних особливостей. У дещо “старомодній” описовій манері автор ретельно зафіксував елементи “тілесної мови”, репрезентованої у татуюванні, косметичних засобах, кольорових орнаментах, нанесених фарбами на шкіру. Потяг до трансформації, прикрашання “природного тіла вчений вважав універсальною позачасовою характеристикою людини, незалежно від раси, а також переконливо продемонстрував на численних прикладах, як багато сенсів і семіотичних кодів може вміщувати в собі “тілесний декор”. Універсальним, на думку Р. Брейна, є й використання трьох головних кольорів, що ними, як правило, розмальовували тіла – червоного (асоціювався з кров’ю, життям та енергією), чорного (смерть, небезпека, сором, страх) та білого (духовність, чистота, надія – і водночас, привиди та духи предків). Одним з головних висновків праці можна вважати тезу про те, що західне суспільство досі не звільнилося від одержимості культом краси “косметичних обрядів та ритуалів” [461].

Результатом проведення серії наукових симпозіумів на тему “Мистецтво тіла” в Каліфорнійському університеті на початку 1980-х рр. стала публікація колективної праці за редакцією американського антрополога *Арнольда Рубіна* “Мітки цивілізації: мистецькі трансформації людського тіла” [691]. Робота представляє собою збірку статей, малюнків, фотоматеріалів, зосереджених довкола феноменів пірсингу, шрамування, татуювання – тих варіантів декоративних змін тіла, в які вкладалися глибокі соціальні й культурні значення протягом кількох тисячоліть цивілізаційного розвитку людства. Антропологи й етнографи проаналізували численні та найрізноманітніші способи, завдяки котрим люди в різні епохи прикрашали свої тіла. Лейтмотивом книги слід вважати визнання мистецтва тілесних трансформацій значущою складовою соціокультурного буття індивідів в історії. В подібному ключі написані роботи С. Гілберта [538] й В. Пітс [666].

Російський дослідник І. Івін, посилаючись на колективну монографію групи американських антропологів, видану в 1977 р. за редакцією Дж. Блекінга [742],

вважає за можливе констатувати існування “антропології тіла” в якості однієї з дисциплін, котрі входять у загальне русло соціальної (культурної) антропології. Виходячи з того факту, що тіло людини включене у виробництво багатьох найскладніших соціокультурних та пізнавальних функцій і є частиною соціального життя, – представники вищезначеного напрямку займаються вивченням усіх сфер соціального життя, де так чи інакше проявляються значущі тілесні функції, котрі визначають розвиток окремих соціокультурних процесів та феноменів [724]. Проте згаданий автор не досить переконливо аргументує свою позицію і не подає бодай побіжної вказівки на роботи, що їх він міг би зарахувати до царини задекларованої ним і Дж. Блекінгом дисципліни [133].

У 1989 р. на засіданні Американського фольклористичного товариства було сформульовано термін “*bodylore*” (“тілологія”, “тілознавство”) на означення нової дисципліни, яка би мала синтетично поєднати дослідження тілесних дискурсів та практик у різних культурах, базуючись на кращих напрацюваннях критичної теорії, культурології, семіотики, психології, когнітивістики, філософії, літературознавства, психоаналізу, антропології та історії. Через призму такого гіпердисциплінарного мега-підходу, як здавалося його ініціатором, з’явилися б оптимальні перспективи для аналізу тіла людини як “культурного артефакту”, а не природного об’єкту, засадничої підстави людського буття, котра якнайповніше репрезентується у своїх соціальних характеристиках (і завдяки саме їм) [754]. Осмисленню “соціальної історії втілення” (*a social history of embodiment*) мав ефективно прислужитися фольклорно-етнологічний підхід до вивчення “мови тіла”, тілесних ритуалів та заборон, практик і репрезентацій. Авторка терміну, **Кетрін Янг**, головне завдання нової дисципліни вбачала у подоланні класичного для західного мислення дуалізму “тіло/розум” (об’єкт/суб’єкт, матеріальне/абстрактне, природа/культура, гротеск/класика), – шляхом дослідження виняткової ролі тіла в соціальній комунікації та творенні соціальних смислів [754, с. 4]. Попри амбітні наміри групи американських фольклористів та антропологів, вищезначений проект так і не було реалізовано.

Надзвичайно важливе місце в культурній антропології посідає історія створення інструментів, зброї, метричних систем, виробничих технологій – котра є одночасно й історією формування людської тілесності, “конфігурацій суб’єктно-об’єктного членування” [179, с. 68].

Більшість концепцій тіла, що виникли у ХХ ст. мають синтезний філософсько-антропологічний характер. Методологічною передумовою комплексного культурно-антропологічного аналізу є залучення до нього соматичної проблематики. При цьому тіло розглядається, насамперед, у якості соціокультурного конструкту, що вміщує в собі знаки й сенси суспільної структури, але разом з цим здатний суттєво її коригувати. З точки зору культурної антропології, людина комплексно поєднує в собі тілесно-біологічні й соціокультурні сутнісні складники; її існування зумовлене взаємодією і взаємовпливом тілесності й соціальності на всіх рівнях індивідуального буття (попри ту обставину, що на різних етапах історичного розвитку можуть виникати суперечності між тілесним і соціальним).

5.2. Культурні сенси людської тілесності: погляд з точки зору культурології

Культурно-антропологічне розуміння тіла людини якнайкраще можна передати словами російської дослідниці *Єлени Золотухіної-Аболіної*: “Людське тіло, на відміну від тіл тварин, одночасно вписане в систему культурних відносин і тому практично ніколи не розглядається в якості суто фізіологічного об’єкту. Та й не об’єкт воно взагалі: для індивіда його власне тіло є кордоном, котрий відокремлює його -Я, самість світу – від світу зовнішніх об’єктів, це своєрідна межа, що визначає відмінність “мене” від “не-мене” [131, с. 85]. В подібному ключі мислить і *Михаїл Колеснік*, кваліфікуючи тіло як “живий інструмент вільної волі, втілене джерело творення або руйнування у межах не лише природного, але і штучного соціокультурного середовища” [179, с. 10]. Контекст культури обов’язково зумовлений “антропною присутністю”, а людина реалізує пізнання не тільки за допомогою духу, але й за посередництвом свого тіла [179, с. 11]. Попри те, що окремі автори констатують “дефіцит культурологічного осмислення людської

тілесності”, її ролі та значення в культурному просторі [50 , с. 151], ми категорично незгодні з подібним тлумаченням.

Важливе місце в культурологічному осмисленні природи тілесності займає проблема взаємопов’язаності та взаємодетермінованості психічного, розумового, духовного та фізичного начал в людині. Російський дослідник Б. Шалютін доводить тілесну зумовленість свідомості шляхом аналізу “внутрішнього орієнтаційного процесу”, котрий опосередковує контакти організму людини з навколишнім світом. В цьому процесі “суб’єктивна реальність виявляється не суто інформаційною, а інформаційно-емоційною, навіть емоційно-інформаційною реальністю” [410 , с. 167].

Згідно з засадами холістичного підходу, надзвичайно поширеного в сучасній культурології, тілесність людини – це одухотворений матеріально-чуттєвий мікрокосм, сутнісно пов’язаний з усією світобудовою (“символічне втілення духу”, духо-тілесна єдність) [179, с. 14]. Культурологічна думка початку ХХІ ст. піддає гострій критиці раціонально-механістичні, природничо-наукові та абстрактно-ідеалістичні потрактування тіла як “репресивно-обмежувальні” й “телеологічно-детермінуючі”, пропонуючи натомість розгляд тілесного буття індивіда в якості самостійної і відкритої області пізнання [179 , с. 27].

Дослідженню тілесної проблематики в “культурних студіях” від початку 1980-х рр. сприяло включення до їх теоретико-методологічного інструментарію елементів синергетичного підходу, який виявився доволі ефективним для осмислення стратегічної нестабільності, нелінійності та конфліктності тогочасної культури Заходу. Синергетика – наука про самоорганізацію складних систем, а застосування її методів у культурології передбачало акцентування уваги на аналізі складних механізмів самоорганізації культурних феноменів. За словами відомих теоретиків синергетичного підходу *Іллі Пригожина та Ізабелли Стенгерс*, “сучасна наукова картина світу зазнає радикальних змін у бік множинності, темпоральності та складності... За своїм характером наш Всесвіт плюралістичний, комплексний... Одні процеси при існуючому рівні знань припускають опис за допомогою детермінованих рівнів, інші вимагають застосування міркувань вірогідності” [321 , с. 37].

Синергетичний підхід зобов'язує вченого при аналізі соціокультурних процесів враховувати не лише їх власну динаміку, але і складні опосередковані впливи на культуру з боку інших, “позакультурних” чинників, серед яких людська тілесність посідає одну з провідних позицій. Через призму синергетичної теорії з її наголосом на нелінійності мислення складні системи, котрі самоорганізуються і саморозвиваються (культура, індивід, влада, нація тощо), розглядаються як відкриті до взаємодії з середовищем на підставі “нелінійних зворотних зв'язків” (відносно яких “жорсткі” причинно-наслідкові пояснення часто виявляються малоефективними).

В руслі синергетичної концепції соціокультурний розвиток виступає в якості нелінійного і недетермінованого телеологічного процесу, що в ньому періоди стабільного поступу (т. зв. аттрактори) чергуються із “зонами біфуркації” (кризових розривів), наслідком чого стає цілий спектр альтернативних варіантів еволюції або деградації. Важливою особливістю синергетичної парадигми культури та соціуму є визнання фундаментальної ролі випадковостей в періоди біфуркації (кардинальної перебудови системи та її переходу до нових станів).

Завдяки концепції “регулюючих параметрів розвитку” синергетичний підхід дозволяє наблизити співпрацю природничих й соціогуманітарних дисциплін в аналізі культурних феноменів, що вже стало міцною традицією в гуманітарних студіях кінця ХХ – початку ХХІ ст. За словами Л. Лєскова, декартівський принцип дуалізму духу та тіла зумовив методологічне відставання суспільствознавчих наук, що виявилось однією з головних причин політичних криз ХХ ст. [217, с. 31].

Досить оригінальну культурологічну концепцію тілесності пропонує *Сергій Денісов*. Порівнюючи біблейські та філософські стратегії спасіння, він стверджує, що “тіло тісно пов'язане з душею, яка може з'єднуватися з тілом зовнішнім чином, а також здатна регулювати людську тілесність, ніби зростаючись із тілом, вживлюючись у його внутрішні структури. Таким чином, в тілесності можемо виокремити внутрішнє й зовнішнє тіла” [94, с. 185]. “Зовнішнє тіло” – це фізичний облік, манери поведінки, жести, пози, вибір одягу, що їх регламентують як влада, так і душа людини. “Внутрішнє тіло”

формують органічні відчуття, емоції, пристрасті та потяги, переживання й афекти. На думку С. Денісова, “зовнішнє тіло регулюється естетичними та юридичними нормами, а внутрішнє – етичними нормами й відповідальністю”. У зв’язку з цим, еволюція тілесності мислиться процесом переорієнтації регулювання і контролю із зовнішнього тіла на внутрішнє [94 , с. 187], – висновок, до якого приходять російський вчений, дуже близький до міркувань М. Фуко про специфіку влади і контролю в новочасній Європі. Аналізуючи концепцію С. Денісова, його колега з Омська визначає тілесність як “динамічну цілісність внутрішнього й зовнішнього тіла”, котра виявляється не стільки природним, скільки культурним феноменом, продуктом культурного розвитку [179, с. 19].

Попри величезний інтерес до соматичної проблематики в культурології, авторитетний фахівець у цій галузі *Іріна Биховская* відзначає: “термін “тілесність” не може бути віднесений до усталених і загальноприйнятих понять.., відсутність його в широкому науковому обігу і пов’язана з цим відсутність узгодженості в його тлумаченні призводить до необхідності уточнення кожного разу” [50 , с. 107]. Ніби на підтвердження цієї думки, український культуролог *Олександр Івашина* застерігає від невинного й необачного ототожнення категорій тіло та тілесність: “Тілесністю може вважатися, наприклад, матеріальність мови. Така матеріальність була центральною темою радикальних літературних практик, наприклад, сюрреалістів, П. Целана, А. Арто, оберіутів” [148, с. 144]. У постструктуралізмі, міркує вчений, під тілесністю розуміли найпростіші й найдостовірніші елементи досвіду, при цьому наголос робився на важливості матеріального “носія” для знака й на значущості “взаємопереходу сенсу і нонсенсу” (“Тілесність мови – це несеміотична основа самого означника, письма та голосу”) [148, с. 145].

Складною теоретико-методологічною проблемою в культурології досі лишається питання щодо розмежування понять “тіло” та “тілесність”. Є. Золотухіна-Аболіна пропонує в роботі 2006 р. наступний варіант: “якщо тіло – це організм, плоть, обмежена шкіряним покривом, то тілесність включає в себе також одяг, макіяж, зачіску, аксесуари, м’язову розвинутість та багато

іншого” [131 , с. 85]. Доволі поширеною в сучасній культурології є наступна позиція: тілесність є реалізацією культури в тілі. “Тіло фізичне в нас одне, тілесність, навпаки, багатоманітна й полісемантична. Вона включає в себе тілесний досвід адаптації, реагування, комунікації та практику самоактуалізації людини в навколишньому природному й соціокультурному середовищі. Відповідно трансформація тілесності пов’язана зі змінами цього середовища” [179 , с. 23]. На думку В. Розіна, категорію “тілесності” до соціогуманітарного дискурсу було запроваджено саме під впливом культурології та семіотики, які відкрили, що в різних культурах тіло розуміється й відчувається по-різному (а поняття “біль”, “хвороба”, “організм” – не стільки “природні” стани тіла, як “культурні та ментальні концепції, котрі привласнює, формує і переживає людина”). Отже, тілесність – це “новоутворення, конституйоване поведінкою..., реалізація певної культурної і семіотичної схеми (концепту)” [330 , с. 152].

Значну увагу культурологів у 1970-1980-х рр. привертала специфіка дослідження того, як “природні” на перший погляд ознаки тілесної поведінки при уважному погляді виявляються “артефактами”, похідними від соціонормативних структур. Типовою у цьому відношенні є праця К. Гаульхофера, присвячена вивченню історії “положення ноги”, де автор переконливо продемонстрував зв’язок цієї “природної” особливості з культурними уявленнями про форми “достойної” поведінки і про “правильну” та красиву тілесну поставу індивіда в громадських місцях [50 , с. 126]. Інший німецький дослідник, Г. Люшен, показав, як такий, здавалося б, елементарний різновид тілесно-моторної діяльності, як манера ходити, може виявитися детермінованим соціально-політичними чинниками [224]. В цьому сенсі класичною для “культурних студій” слід вважати тезу: канони тілесної поведінки значною мірою залежать від концепції людини, покладеної в основу тої чи іншої культури (або й узагалі є похідними від неї) [50 , с. 135].

Фундаментальну роль для культурологічного осмислення тілесності на початку ХХІ ст. відіграє та обставина, що ця категорія, за словами М. Можейка, позначаючи “*факт присутності людини у власному тілі*” (курсив наш – Я.П.), сконструйована в контексті традиції, яка долає потрактування суб’єкта в якості трансцендентального і запроваджує до сфери філософської

проблематики такі феномени, як сексуальність, афект, перверсії, смерть тощо [264, с. 825]. Вказані феномени в проблемному полі культурології кінця ХХ – початку ХХІ ст. виявляються базовими, основоположними і сенсоутворюючими, особливо враховуючи апокаліптично-есхатологічні настрої після “подій 11 вересня” та фінансово-економічної кризи 2008 р., поглиблені масштабною кризою Євросоюзу 2011-2012 рр. Змінені стани свідомості як наслідок доведення тіла до “межової ситуації” (больового порогу, виснаження тощо), біль та насилля як соціокультурні явища, зв’язок сексуальних девіацій з суспільно-політичними трансформаціями й культурно-естетичним контекстом епохи, – ось далеко не повний перелік тем і сюжетів, прямо пов’язаних з тілесністю людини, котрі активно аналізуються і переосмислюються в сучасній культурології. Важливе місце в цій дисципліні посідає розробка тематики, що стосується відмінного ставлення до тіла й тілесного досвіду у західній та східній світоглядних і філософських традиціях (зокрема, в контексті виявлення перешкод для міжкультурної комунікації).

Запровадивши до наукового обігу концепцію “поліфонічного тіла”, російський дослідник культури *Вадім Руднєв* у монографії 2010 р. виявляє специфіку взаємозв’язків між реальністю й шизофренією в культурі ХХ ст. [338].

Культурологічне осмислення феномену влади також досить часто передбачає звернення до соматичної проблематики. Відомий російсько-американський культуролог *Міхаїл Ямпольскій* (народ. у 1949 р.), продовжуючи лінію, започатковану Е. Канторовічем, і осмислюючи метаморфози влади в період переходу від абсолютної монархії до демократії, в роботі 2004 р. на матеріалах західноєвропейської історії від пізнього середньовіччя до Французької революції дослідив поступове послаблення “магії” тіла монарха й перенесення влади від нього до безособової структури відносин між співгромадянами (“соціального тіла”). Владу автор аналізує, насамперед, з точки зору її “тілесних” репрезентацій, візуалізованих форм її представлення. Детальний теоретичний розгляд метаморфоз влади здійснюється шляхом осмислення символізму “сакрального тіла” (через ордалії

та міти), його ритуального жертвопринесення й редукції до алегоричної “монструозності”, виключення з соціуму та ізоляції від нього [427].

М. Ямпольській послідовно аналізує етапи генези “фізіології символічного” саме через виявлення способів встановлення символічного зв’язку між тілом правителя, з одного боку, та ката, тварини і єврея, з іншого. В цьому й полягала базова стратегія “зnelюднення” й маргіналізації монарха у свідомості підданих, реалізована у практичній площині з метою легітимізації його страти й “відторгнення” від спільноти, раніше підвладної йому. Якщо в добу середньовіччя, за словами вченого, тіло правителя мислилося символом і носієм влади одночасно, то поступове руйнування “спочатку аналогового і трансцендентного вимірів символу, його матеріалізація у формах виключності з комунікації надають символічному підкресленню фізіологічний аспект. Кров усе менше прочитується як символ жертви й очищення, але все більше як липка, тепла рідина, в якій зараження і скверна проявляються на суто біологічному рівні” [427 , с. 754, 758]. Натомість “тіло народу” описувалося через “квазібіологічні” метафори як органічна єдність настільки високого рівня, що не потребує голови (короля) для свого нормального функціонування. Подібного роду “біологічну політологію”, ґрунтовану на “органоморфній моделі”, вперше обстоював ще у 1791 р. французький соціальний мислитель Бійо-Варенн [427 , с. 638].

Визначаючи ключові положення “культурології тілесності”, українська дослідниця *Ольга Гомілко* стверджує, що культура, по суті, є продуктом тілесних вимог, сутнісно пов’язана з людською тілесністю й невід’ємна від неї [77 , с. 136, 150]. В ході аналізу ролі цієї категорії в реалізації базових культурних диспозицій вчена констатує: “Онтологічна значущість тілесності полягає саме в тому, що людське тіло (в сукупності соматичних, вітальних, психічних потреб та якостей людини) – це активний початок культури, один з її головних дієвих чинників, через який конститується сама культурна реальність... Уся дійсність людського світу, і передусім речове середовище, створюване людиною, розбудовується навколо людського тіла – його потреб, вад, можливостей, потягів. Весь світ речей можна декодувати через слабкості, вимоги чи примхи людської тілесності” [77 , с. 136].

Навіть цивілізацію О. Гомілко кваліфікує як “неорганічне тіло” людини, що продовжує і посилює живу тілесність шляхом компенсації її вад та слабкостей. Форми та еволюцію таких культурних феноменів, як одяг, житла, взуття, посуд тощо – “неорганічних продовжень людського тіла” – неможливо зрозуміти поза осмисленням специфіки тілесності людини [77 , с. 136-137]. В культурі індивід “входить” у своє тіло (як і у свідомість), власними зусиллями здобуває його, – саме тому, доводить авторка “Метафізики тілесності”, без проблематизації тілесності й без цілеспрямованих зусиль на її формування (перетворення організму на тіло людини) не існує культури взагалі [77 , с. 138].

Попри те, що Ольга Гомілко є доктором філософських наук, її монографія [77], на нашу думку, представляє найкращий у вітчизняній та один із кращих у світовій культурології взірець глибоко інтелектуальної аналітики людської тілесності. Авторка розробила власну оригінальну концепцію цього феномену, ключовими поняттями якої виступають такі категорії, як флеш-імідж, головні культурні сенси та диспозитиви тілесності, тілесна схема та тілесний образ. В епістемологічних межах вказаної концепції одним з базових висновків є теза про те, що “вся культурна реальність може розглядатися як втілення сублімованої тілесності” (“відгук на потреби та специфіку тіла”), а всі форми культури – як “репрезентації тілесності” [77 , с. 148].

Головна проблема, навколо якої сьогодні точаться дискусії культурологів та антропологів, що займаються дослідженням тілесності людини, зводиться до питання: як мислити безпосередність тіла поза дискурсами (за О. Івашиною) і чи можливо це взагалі [148 , с. 150]. Український культуролог, розвиваючи ідеї Ф. Саразіна, акцентує увагу на трьох принципових моментах: стирання відмінностей між біологічними та інформаційними системами (втрата тілом статусу кордону між “внутрішнім” для людини та “зовнішнім”); усвідомлення того, що тіло зовсім не є універсальною підставою для взаєморозуміння та злагоди між представниками різних культур; тілесність не наділена жодною трансісторичною субстанцією – отже, немає ніякої можливості для сучасного вченого-гуманітарія пізнати (або хоча б уявити) тілесний досвід людей минулого [148, с. 150]. Особливої гостроти й актуальності ці питання набувають у “мережевій” культурі “віртуального споживання”,

фундаментально вкоріненій не в реальних речах (товарах), а у віртуальних знаках, іміджевих символах та ідеях.

У вимірі культурологічному О. Івашина вбачає дві потенційні перспективи для вивчення тілесності: виявлення способів кодування тіла та наслідків їх застосування; осмислення “досвіду”, отриманого індивідом через власне тіло. Перша перспектива тісно пов’язана з політичною історією та метафориною, а також з усвідомленням того факту (одна з аксіом сучасного культурологічного дискурсу), що т. зв. кодування (картографування, семіологізація) тіла виявляється не стільки репрезентацією, скільки “виробництвом реальних тіл” [148 , с. 153-154]. Аналізуючи погляди, ідеї та концепції провідних мислителів ХХ ст. стосовно соціокультурних вимірів тілесності, вітчизняний культуролог скрушно констатує, що сьогодні в гуманітаристиці домінує конструктивістська концепція як “остання істина історії тіла”: тіло не самототожне біологічній “природі”, не існує жодної “вихідної точки”, яку можна було б зафіксувати ще “до появи дискурсу”. Подібні ж уявлення екстраполюються на культуру загалом та навколишнє середовище – “все, від статі й культури до ландшафту, легко піддається змінам за волею людини, тому що все являє собою лише конструкцію, створену людиною” [148 , с. 152]. Визначаючи існування “досвіду плоті”, який “не передсформований дискурсивно”, що його неможливо “розчинити в дискурсі” (наприклад, інтенсивні біль та задоволення), питання щодо можливості культурно-текстуальної репрезентації подібного досвіду через символічні структури (які “ніколи не бувають соматогенними”) О. Івашина залишає відкритим [148 , с. 156-158].

Важливою проблемою сучасної культурології є тематика тілесного канону, актуалізована у зв’язку зі зростанням міждисциплінарної зацікавленості концептом “тілесної свідомості”. Одним з найбільш продуктивних визначень категорії “канону тіла” вважаємо наступне: “соціально-історичний показник, модель, зліпок, обмежений часом і простором існування в певному культурному ареалі, що накладається на сукупність рухливих чуттєво-перцептивних тілесних технік, властивих людині. Явище тілесного канону є ключем до будь-якого символізму, оскільки відображає людське тіло, трансформоване у знаки” [206 , с. 42]. Осмислюючи генезу тілесних образів у

західноєвропейській культурі від античності до сьогодення, українська дослідниця *Ірина Кучма* стверджує, що ці образи завжди формуються під впливом владного дискурсу, котрий проявляється у тілесних категоріях та практиках ідентифікацій, з ними пов'язаних. Історію європейської культури вчена схильна розглядати як “історію тілесних канонів” шляхом виділення культурних періодів, протягом яких тілесність або домінує в дискурсі, або, навпаки, витісняється на його маргінеси [206, с. 42].

Саме “канон” постає в якості узагальненого образу тіла, утвореного домінантними тілесними образами культури, і йому властиве “серійне відтворення”, – доводить І. Кучма, – адже саме він створює “ефективні механізми комунікації та формує поле розуміння, оскільки “надає індивіду символічного виміру, за допомогою якого він може бути повноцінним співучасником даної культурної ситуації” [206, с. 41-42]. Необхідність ретельного вивчення тілесного канону кожної культурної епохи пояснюється тісною взаємопов'язаністю між соціальними й тілесними практиками, котрі формують історично відмінні типи тілесності, а також тією обставиною, що в процесі онтогенезу людське тіло “перетворюється на текст, згусток соціальної пам'яті, одночасно залишаючись і згустком природної (генетичної) пам'яті” [206, с. 41].

Специфіка взаємовідносин по лінії “людська тілесність – технічні засоби” на початку ХХІ ст. стала однією з центральних проблем “культурних студій”. Американський історик культури та “філософ техніки” *Льюїс Мемфорд* (1895-1990) ще в роботі 1967 р. “Міф машини. Техніка і розвиток людства” розглядав цивілізацію як “соціотехнічну систему”, в якій люди – лише стандартизовані та взаємозамінні компоненти. Техніку Л. Мемфорд кваліфікував не у якості інструментального засобу, але активного суб'єкта реальності, що трансформує людину на всіх рівнях за своєю подобою [649]. Вчений писав: “Людина володіла одним основним універсально-цільовим інструментом, який був важливішим від усіх інших, а саме – її власним, керованим розумом, тілом ... Тіло, котре створене не тільки для якогось певного різновиду діяльності, саме завдяки своїй неймовірній лабільності та пластичності більш ефективно при використанні як свого власного зовнішнього середовища, так і багатих

внутрішніх психічних ресурсів” [649 , с. 227]. Отже, першим технічним інструментом і прото-моделлю для усіх наступних було саме тіло людини.

Л. Мемфорд іще в 1934 р. висунув ідею т. зв. “мегамашини” – першопочаткового архетипного образу колективного соціального механізму, людиновимірної моделі для спеціалізованих за галузями машин та механізмів. Російський культуролог В. Ніколін, розвиваючи концепцію американського автора, пише, що “мегамашина є суспільним механізмом управління, який змінює культуру людини й передвизначає її форми”. Його колега і співвітчизник у власному дослідженні детально показує, що тілесність людини, як і її соціальне буття, значною мірою технічно зумовлена, більше того – нині прямо залежить від технічної реальності (від тренажерів та соляріїв до віртуального сексу й зміни статі) [179 , с. 40-41].

Теза про тісний зв’язок людини з технікою через особливості власної тілесності стала однією з засадничих аксіом культурологічного дискурсу після публікації у 1964 р. резонансної книги канадського мислителя-універсала *Маршала Маклюена* (1911-1980) “Розуміння медій”. Вчений доводив, що всі електронно-технічні засоби комунікації (як, втім, і всі технічні засоби загалом) є тільки глобальним розширенням нашої власної тілесності назовні (наприклад, колесо – продовження ноги, а окуляри – ока тощо). Проте, з іншого боку, М. Маклюен зауважував: “Будь-який винахід і будь-яка технологія являє собою зовнішню проекцію, або самоампутацію наших фізичних тіл, і таке розширення назовні вимагає нових пропорцій або нових рівноваг між іншими органами й розширеннями тіла... Використання або сприйняття всякої нашої проекції в технологічну форму з необхідністю означає прийняття її всередину себе... Саме тому ми, щоби взагалі користуватися цими об’єктами, маємо слугувати їм – цим розширенням нас самих – як богам або в деякому роді святим” [228 , с. 54-55].

Екстраполюючи функції електронних медій на тіло людини і здійснюючи цю ж операцію у зворотному порядку, канадський мислитель використовував доволі колоритні соматичні метафори: “В електричну епоху ми носимо на собі, як власну шкіру, все людство” [228 , с. 57]. Люди мусять ретельно осмислювати наслідки реалізації своїх бажань, оскільки “наша центральна нервова система,

технологічно розширившись назовні, заангажує нас у життя всього людства і вживлює в нас весь людський рід” [228 , с. 6]. Погляди М. Маклюєна поділяє багато сучасних теоретиків культури (виник навіть окремий напрямок медіафілософії – “маклюєністика”). Зокрема американські вчені *Ніл Постман* [670] та *Уільям Ірвін Томпсон* [727] досліджували у 1980-х - на початку 1990-х рр. як тіло людини потрапляє в пастку технологій, контрольованих великими корпораціями (“електронними латифундіями”), яким чином простежується глибинний внутрішній зв’язок між занепадом “цивілізації грамотності” та біологічною кризою, спричинений агресивним тиском кіберпростору (“пастки для свідомості”). Однією з провідних тенденцій медіафілософії на початку ХХІ ст. залишається осмислення того, як “фізіологія телебачення”, реалізуючи функцію “отупляючої гомогенізації”, впливає на свідомість і тілесність індивіда [108, с. 168-170]. У. Томпсон пояснював вплив електронних комунікацій через соматичні метафори: телебачення для нього – це, насамперед, система нервових закінчень, генерованих численними паралельними лініями інформаційних потоків [108, с. 170].

Окремим напрямком “культурних студій”, реалізованих у трансдисциплінарному руслі, є комплексний аналіз концептуалізацій “медіальної природи” людського тіла і його взаємодії з новітніми електронними мережами (фрагментація тіла медіатехнологіями, абстрагування і “спустошення” його в медіареальності). Як доводили П. Вірільйо, Ж. Бодріяр, М. Степанов, акцентування тілесності в медіареальності насправді обертається її інструменталізацією, функціоналізацією та маргіналізацією [356 , с. 19].

Виявлення “тілесних підстав” соціальної комунікації допомагає виразніше збагнути її культурно-історичну й медіальну зумовленість. Перспективним напрямком для подальших досліджень є вивчення “режимів тілесності”, що функціонують в сучасній інформаційній цивілізації, дослідження їх соціокультурної та суспільно-політичної вмотивованості, а також впливу на соціально значущі сфери культури. Цікавим підходом виглядає також концептуалізація медіальної природи людського тіла, фрагментація тіла медіатехнологіями, “витіснення” тіла медіареальністю як домінуючим режимом функціонування сучасної культури.

Розвиваючи теоретичні напрацювання М. Маклюена для осмислення взаємопов'язаності телетехнологій, тілесності та віртуальної реальності, Д. Міхель пише, що “проблема електронних комунікацій сьогодні переростає в проблематику телетехнологій. Під телетехнологіями слід розуміти широкий комплекс електронних засобів, покликаних здійснювати різноманітну роботу миттєвого перенесення на будь-яку відстань в межах землі багатопрофільних повідомлень, керівних сигналів і соціально значущих сегментів тілесної присутності. Комп'ютеризовані телетехнології зламу ХХ-ХХІ ст. перестали бути просто засобом повідомлення, деконструюючи здатність виступати в ролі оперативного інструменту перетворення відомої нам реальності” [258,с.137]. Всюдисутність і могутність технічних та електронно-комунікативних ситем призводить до значного зниження природної тілесної активності індивіда, що її доводиться стимулювати штучно [179 , с. 43].

З цього приводу інший російський культуролог, П. Тіщенко, вважає вже доконаним фактом панування сучасних біотехнологій над біологічним тілом та самосвідомістю людини. Перераховуючи всі можливі різновиди втручання технологій у тілесне буття (як “бодібілдинг” – виробництво тіла), вчений стверджує, що тіло під цим тиском стає “артефактом”, “витвором культури” [366, с. 37]. Технологічні трансформації, спрямовані на раціонально-прораховане “будівництво тіла”, залишаються поза етичним, естетичним і духовним контекстами, тому індивід зіштовхується з психологічним дисбалансом неузгодженості біологічного, соціокультурного й суто технологічного аспектів у просторі власного тілесного буття. Пошук варіантів вирішення цього протиріччя – одна з головних проблем культурології початку ХХІ ст.

Український культуролог І. Кучма в роботі 2000 р. доводила, що дослідження тілесних репрезентацій нерозривно пов'язане з вивченням технологій, адже останні виробляють “реальний досвід переживання”: “Тіло постає як єдине ціле з машинними технологіями у реальному часі існування, тому в концепції Комунікативного Суб'єкта ми робимо акцент не на свідомості, а на тілесності” [206 , с. 48]. Технології, за словами дослідниці, виникають як продовження нашого тіла тому, що “опредмечують” існуючі

бажання [206 , с. 48]. Схожу думку зустрічаємо й у роботі російського вченого А. Мітрофанова, котрий констатував: технології розщеплюють індивіда на множини “прирощених автоматів тіла, які утворюють свій власний тілесний конгломерат, що поєднує виробництво бажань та об’єкти бажань. Цим вони створюють комунікаційне тіло, яке не має форми тіла, але при цьому сяє скрізь, вимогливе та змушує на себе працювати” [250 , с. 128]. Телебачення А. Мітрофанов кваліфікує як “прирощування мертвого ока” (камери) до тіла глядача [206 , с. 48].

Людина стала першою і єдиною живою істотою, котра “приміряла” якості машини на власне тіло; ще до появи перших машин-роботів було сфабриковане “тіло-робот”, – таку парадоксальну думку висловлює Д. Міхель. Дослідник стверджує, що тіло робітника в сучасній компанії апріорі потрактовується як машина, й до нього застосовують не дисциплінарні рішення, а суто технічні (за помилку робітника не будуть “виховувати” – просто звільнять, як “бракований механізм”) [258 , с. 76-79].

Вагоме місце в культурології посідають дослідження, пов’язані з модою, дизайном та рекламою, які в сучасній культурі виступають фундаментальними механізмами конструювання світоглядних та естетичних стереотипів мислення і в такий спосіб впливають на вибір моделей тілесної поведінки індивіда, його тактильно-соматичну орієнтацію в “індустріальних ландшафтах” [75;169;219;305;329]. Цілком обґрунтованим виглядає досить характерне для вказаних досліджень твердження про те, що дизайн і реклама стимулюють виробництво нових технік тіла, розширення кордонів людської тілесності (внаслідок ідентифікації індивідом себе з річчю, предметом споживання як “доповнюючим елементом внутрішньої світоглядної цілісності”) [179 , с. 80]. П. Родькін не просто кваліфікує дизайн однією з технологій проектування соціокультурної реальності й тілесного буття людини, але вбачає в “тотальному дизайні” самодостатню й унікальну “філософську систему, в якій найпомітнішою є своєрідна практична космологія” [329 , с. 70]. М. Колеснік помічає парадоксальну особливість: завжди перебуваючи у конкретній “системі речей” як втіленні певної стратегії дизайну, людська тілесність впливає на

навколишнє предметно-речове середовище – але одночасно сама потрапляє під вплив речей, розвивається і трансформується [179 , с. 82].

Доволі поширеною темою в сучасній культурології є розгляд семіотичних можливостей людської тілесності, її знаково-символічного та метафоричного потенціалу. Тіло або окремі його елементи виступають головними і найбільш поширеними метафорами політичного, культурного та соціального характеру. В подібному розрізі тіло індивіда осмислюється, в першу чергу, як специфічна знакова система, котра функціонує в межах інших знакових систем і усталених традицією символічних значень. Пізнання людини як істоти тілесної в подібній перспективі набуває характеру відчитування культурних знаків, що ними тіло марковане [76, с. 16]. З одного боку, тілесність як соціокультурний феномен конструюється значною мірою владно-політичними впливами (ідеологією), світоглядними орієнтирами та морально-етичними цінностями соціуму, його релігійно-культовими й повсякденними практиками. Проте з іншого боку, тіло людини справляє потужний вплив на всі перераховані сфери суспільного буття і свідомості (ця обставина дедалі виразніше усвідомлюється сучасними культурологами). Тілесні образи були й залишаються головними репрезентантами сенсів і значень, константами для верифікації змінних уявлень про простір та час.

Тіло як засіб комунікації – ще один доволі актуальний напрямок культурологічних студій, в якому наголос робиться на тому, що тілесність є, власне, ключовою “умовою можливості комунікації”, а також містить у собі значний масив невербальних засобів для здійснення цієї комунікації [76 , с. 311]. Головні висновки наукових робіт подібного характеру можна сформулювати наступним чином: тілесність детермінує значною мірою контекст розуміння й мислення у процесі спілкування (уможливлює інтерсуб’єктивне порозуміння); тіло безпосередньо залучене до спілкування, а “тілесні маніфестації” настільки ж важливі для комунікації, як і вербальні або матеріально-предметні її засоби [76 , с. 312].

До праць культурологічного спрямування, котрі досліджують “мову тіла”, варто віднести публікації Д. Коена [191], Г. Крейдліна [195], І. Жеребкіної та С. Жеребкіна [120], А. Байбуріна [13], Г. Кабаковой [154], Д. Мак-Нейла [434],

М. Варгас [746], Б. Мак-Вей [636], М. Мейснера та С. Філпот [639], А. Коваль і А. Тьям [173]. Так, російські культурологи С. Грігор'єва, Н. Грігор'єв та Г. Крейдлін у 2001 р. опублікували “Словник мови російських жестів” [82], де переконливо продемонстрували, що навіть у межах однієї культури певні жести можуть набувати різних сенсів у залежності від ситуації або контексту (при цьому автори “Словника” описали широкий діапазон значень тілесних жестів, характерних як для “народної”, так і для “високої” культури в Росії). Втім, як зазначає Г. Кабакова, укладення повного тезаурусу жестів народів світу – завдання утопічне й нереальне [154 , с. 7].

Осмислення тіла в якості культурного об'єкту, котре активно практикується культурологами від кінця 1990-х рр., наштовхується доволі часто на серйозні методологічні труднощі: в багатьох дискурсивних моделях тіло наділялося дуже відмінними естетичними, семіотичними й онтологічними сенсами. Так, Г. Кабакова стверджує, що інтерпретація структури тіла при аналізі текстів різних типів ускладнюється тією обставиною, що в мові (як і в культурі загалом) різні його частини отримують різні статуси. При цьому дослідниця опирається на розробки лінгвістів, зокрема Н. Арутюнова, й відзначає дискретність людського тіла, окремі елементи якого здобувають самостійний статус в якості функціональних деталей або “топографічних одиниць” [154 , с. 9].

Т. Цив'ян, аналізуючи складність і полісемантичність лексем, пов'язаних з тілесністю, в індоєвропейських мовах, закликає культурологів до більш коректних і точних уявлень про “словник і граматику тіла” (що допоможе виявити “семіотичне місце” тіла в моделі світу) [405 , с. 47]. Поєднання в російській лексемі “тело” дуже різних, іноді взаємовиключних ознак, на думку авторки, проблематизує однозначні відповіді на принципові для культуролога питання: де починається і де закінчується тіло? Де проходять його культурні межі? Яким є статус окремих елементів тіла відносно одне одного та щодо цілого? [405 , с. 41-43].

О. Велічкіна розглядає тіло як досконалий музичний інструмент, в якому закладені головні життєві ритми (пульсу, дихання, пересування у просторі) і який зорганізовує невербальну звукову діяльність людини [58 , с. 161-174].

Наводячи численні приклади “тілесно-інструментальної нероздільності” на матеріалах з російського фольклору й народної музичної культури, вчена приходить до висновку про зв’язок людського тіла з музичним інструментом як складний і багаторівневий феномен, одночасно символічний та “інструментальний” (“тіло служить моделлю й вимірювальним “приладом” для виготовлення інструменту”). Тіло може осмислюватися як музичний інструмент, а інструмент – як тіло [58 , с. 174].

Культурологічний аналіз тілесності дуже часто зосереджується на виявленні культурних сенсів соматичних аномалій, трансформацій “природної” тілесності в художньо-літературних текстах, а також на феномені “фрагментованої тілесності”. Швейцарська вчена О. Буреніна, досліджуючи “органопоетику” – зображення анатомічних аномалій в мистецтві модернізму, – стверджує, що ці аномалії в культурі авангарду виступали одним з головних напрямків пошуку нових художніх сенсів. Зокрема, “тілесна надлишковість” потрактовувалася як ознака впорядкованості та креативності, а “тілесна недостатність” асоціювалася з руйнівним началом і стихійністю [48 , с. 300-321]. “Зміна класичної парадигми, – за словами О. Буреніної, – котра відбулася на початку ХХ ст., започаткувала в художній культурі інші стратегії репрезентації людської тілесності, уможлививши появу поезики фрагментарної тілесності. Фрагмент людського тіла як тип зображення, в якому вміщене не все тіло суб’єкта, а тільки одна його частина – палець, рука, голова, око й т. д., – вигравав у цілого, здобував владу над цілим і тим самим виходив за межі фрагмента в традиційному сенсі, ставав пластичним образом нового, некласичного цілого” [48 , с. 323]. В центрі уваги робіт А. Пескова [307], Л. Трубецкой [370], А. Строева [359], А. Віноградовой [63], Л. Юргенсон [423], Ж.-К. Ланна [208] – тілесні образи й метафори тіла, активно використовувані в художній літературі. Культурно-символічну рецепцію міського простору як “велетенського тіла”, поширену в Європі від кінця ХІХ ст. (“антропоморфний погляд на місто”), аналізують французькі культурологи К. Гальміш та Д. Бештель [68] і російський вчений С. Неклюдов [291].

Осмислення простору як категорії соціокультурної неможливе без паралельного осмислення людської тілесності в онтологічному й культурно-

історичному сенсах. Відомий американський культуролог *Ганс Гумбрехт*, міркуючи про “виробництво присутності” в сучасній культурі, особливу увагу приділяє “перевідкриттю” людського тіла, котре, власне, й уможлиблює “ефект присутності” в реальності (остання для дослідника завжди є “соціальною конструкцією” або “соціальною істиною”, що її поділяє певна людська спільнота, проекцією свідомості, стосовно якої існує соціальний консенсус) [86]. Аналіз загальних тенденцій розвитку гуманітарних наук протягом останнього тридцятиліття, автор спрямовує головний епістемологічний пафос книги на реабілітацію ефектів чуттєвої, тілесної присутності у процесі пізнання культури, ігнорування яких робить наш досвід сприйняття культури неповним.

Досліджуючи досвід “втрати себе”, своєї тілесності атлетом у “сфокусованій інтенсивності” спортивної події, котра дає відчуття не опосередкованості й неповторної миттєвості присутності не лише учасниками змагань, але і глядачам, – Г. Гумбрехт приходить до висновку: недійний простір відеотрансляції спортивних видовищ створює ефект “злиття” з тілами атлетів “колективного тіла” глядачів, як присутніх на стадіоні, так і тих, чия увага прикута до телеекранів чи моніторів [548]. Виникає ситуація ототожнення функцій натовпу (спортивних уболівальників) із функціями медій: перебування в колі глядачів на стадіоні мобілізує уяву, яка живиться телевізійними образами й ракурсами, “монтуючи” їх по-своєму. Медіа-трансляція, як вважає культуролог, уможлиблює ілюзію тілесно-чуттєвого занурення у гру, котра поєднує жадання краси з жаданням перемоги [239, с. 22-23].

Українська дослідниця Світлана Матвієнко проводить інтелектуальні паралелі між роздумами М. Мак-Люена про “новий шлюб” тіла й розуму в медійну епоху (коли саме тіло і стає, власне, ключовим “повідомленням”), ідеями Ж. Дельоза про становлення “нового тіла” в добу постмодерну (котра подолала “розлучення” тіла й розуму, здійснене модернізмом) та концепцією “виробництва присутності” Г. Гумбрехта. Авторка висуває припущення про домінування “кіно-ока” в просторі сучасної медіа-культури, коли кіно- та відеомедії переважають за силою, ефектом і значенням досвід реальної присутності у процесі сприйняття (навіть тоді, коли візуальна подія доступна живому, тілесному зорові) [239, с. 22].

Щодо питання співвіднесеності та співмірності тіла і простору, тіла й матеріальних артефактів значний інтерес представляє праця американського дослідника *Річарда Сеннетта* “Плоть і каміня” (1996 р.) [705], в якій автор осмислює історію виникнення та функціонування міст у тісному зв’язку з соматичною проблематикою: як міські громадяни одягалися, харчувалися, купалися, займалися коханням, що вони бачили й чули в щоденному побуті. Вчений досліджує історію європейських міст з точки зору функцій людського тіла і властивостей психосоматичного сприйняття простору. Так міське життя описується у фізіологічних термінах (судини, артерії), із застосуванням політичних категорій (раси, класи, прошарки) та використанням лексики, більш притаманної побутовій сфері, аніж культурологічним чи антропологічним студіям.

Планування міського простору, архітектурну своєрідність, транспортні комунікації Р. Сеннетт потрактовує шляхом дослідження того, у який спосіб тілесність та концепти тіла осмислювалися, приміром, в античних Афінах та Римі, або середньовічних Парижі й Лондоні. “Тілесні” метафори, що ними щільно заповнений текст книги, допомагають більш виразно й наочно збагнути специфіку архітектури, міського дизайну та соціальної історії, про які веде мову автор. Важливе значення надається тому, в який спосіб жінки та чоловіки поводитися у публічно-громадському просторі та приватних помешканнях. Дослідження того, як мешканці античних Афін відчували оголеність і безтурботно її демонстрували, історик прямо пов’язує з архітектурно-конструктивними обрисами міста, специфікою політичного життя й гендерної нерівності. Віра давніх римлян у геометричну довершеність людського тіла, на думку Р. Сеннетта, зумовила оригінальну своєрідність імперської столиці (а християнська концепція плоті – архітектурне планування середньовічних європейських міст). В заключному розділі мова йде про те, яких трансформацій зазнавали міста західної цивілізації в міру подолання язичницьких і християнських уявлень модерними науковими концепціями тіла людини [705].

Зв’язок між простором і тілесністю людини осмислюється і в роботі авторитетного французького мислителя *Анрі Лефевра* “Виробництво простору”. Автор досліджує, як міська архітектура сприймається пересічними

людьми в повсякденному побуті, пройшовши через психосоматичні “фільтри”, котрі нівелюють “семантичні розриви” між психічним і соціальним, теорією і практикою, метафізикою та реальністю [613]. В архаїчних культурах, очевидно, простір уявлявся як велетенське тіло, органічно переплетене з тілами людей, а будь-який ландшафт – це продовження тілесності. Саме з об’ємності тіла, як вважає І. Кребель, постали культура, суспільство, історія, в яких першопочатково тіло людини було гармонійно вписане в тіло світу – космос. Цим і пояснюється цілісність архаїчної культури, її монолітність та синтетичність (напротивагу розірваності та фрагментарності культури сучасної) [194, с. 60].

В культурології ХХ століття категорія тілесності розглядалася в широкому смисловому діапазоні – від тіла людини до “тіла” всієї культури (причому вони обидва мисляться як взаємопов’язані і взаємоопосередковані, адже “культура антроповимірна, а людина – культуровідповідна” [178 , с. 24]). Людська тілесність завжди перебуває в культурному контексті і покладена в основу всіх рівнів буття індивіда. Сучасний інформаційно-комунікативний простір центрований довкола тілесності та візуальності як ключових принципів своєї організації.

В масовій культурі Заходу від кінця ХХ ст. тілесно-візуальні маркери самоідентифікації та соціокультурної репрезентації індивіда вже витіснили духовно-етичні в якості основних. Візуально-тілесне мислення стало головним різновидом пізнання природного й соціального середовищ. Яким чином масова культура та активно рекламовані нею революційні біотехнології трансформують свідомість та тілесність сучасної людини, і до яких соціокультурних наслідків це призводить у глобальному вимірі, – саме ці проблеми на сьогодні розглядаються у статусі ключових в інтелектуальному просторі культурології.

5.3. Проблематика “віртуального” (кібернетичного) тіла в культурології кінця ХХ – початку ХХІ ст.

Дискусії навколо проблематики т. зв. “віртуального тіла” у просторі соціогуманітаристики (й соціології зокерма) від кінця ХХ ст. набувають все

більшої популярності, особливо у зв'язку з масовим поширенням Інтернету як визначального чинника багатьох аспектів сучасного економічного, соціального, культурного та політичного життя. Головними характеристиками, що ними наділяють “віртуальну особистість”, як правило, визначають безтілесність (редукцію тіла до семіотичних маркерів), анонімність, розширення можливостей самоідентифікації (вибір будь-яких характеристик, масок, ролей, “тіл”). На цю обставину звертають увагу Г. Рейнгольд [680], Г. Ріва й Ф. Девід [684], І. Сінха [712], С. Тьоркл [736] та Є. Горний [78]. Як зазначає останній із згаданих авторів, в дискусіях щодо віртуальної особистості використовується, здебільшого, теоретичний апарат постструктуралізму, де особистість описується в дусі “теорії масок” як “децентралізоване утворення”, множинне, тікуче, сутність якого утворюють дискурсивні практики, нав'язані суспільством та культурою [78]. Осмислення специфіки “особистості в кіберпросторі” включає аналіз подібних дискурсів, що постають в якості “конструктивних принципів” побудови “віртуальної особистості”. Вказана риса притаманна роботам Д. Белла [446], Б. Колко й Л.Накамури [595], В. Харкорта [553], Дж. Волмарка [752], Е. Гріна й А.Адама[545], А. Крокера та М.Вейнстейна [602].

Якості віртуального середовища, такі як нематеріальність, безтілесність, пластичність, дозволяють створювати будь-які форми і значення, уподібнюючи це середовище “чистому розуму”, позбавленому жодних ознак втіленості. Нейтралізація опозиції між реальним та нереальним (тілом-свідомістю) в категорії віртуальності зближує “віртуальну особистість” з твором мистецтва, довершеним текстом, позбавленим матеріального носія [384]. На активне залучення тіла користувача в “людино-машинні” стосунки у просторі віртуальної реальності вказує російський дослідник П. Браславській в роботі 2003 р. [41] і обстоює думку про “унікальні можливості тілесної репрезентації” у віртуальних світах (адже формується нова культурна модель людського тіла – “тіло-інтерфейс”). В межах цієї моделі головними функціями тіла проголошуються трансляція сигналів від зовнішніх подразників до мозку та підтримка його життєдіяльності. Логічним наслідком подібного “межового інструменталізму” відносно тіла стає його відчуження від “власника”, розвиток

“технобіології” та прогресуюча “ендокolonізація” тілесності технічними пристроями. Посилення технічно опосередкованих способів та рівнів взаємодії між людьми й машинами несе реальну загрозу децентрації суб’єкта, втрати кордонів між зовнішнім та внутрішнім, природним та штучним, своїм і чужим [41,с.14]. В контексті нашого дослідження доречно вказати на тенденцію в спеціальній літературі встановлення спільних рис між технологією віртуальної реальності та картезіанським раціоналізмом: Р. Декарт ще у XVII ст. закликав не довіряти відчуттям і повністю усунути тіло з процесу пізнання [41,с.14].

У процесі побудови т. зв. “віртуального тіла” дослідники вказують на кілька принципово важливих характеристик: “віртуальна особистість” означає нейтралізацію між “реальним” та “нереальним”, адже статус її існування неможливо визначити; “віртуальне тіло” складається виключно зі знаків та дій його “користувача” без жодних референцій з тілом фізичним (по суті, воно є комплексом знаків, котрі змодельовані в електронному середовищі, що виступає носієм цих знаків) [78].

Досить цікавий та неординарний погляд на вказану проблему запропонувала австралійсько-американська дослідниця *Елізабет Рейд* у роботі 1998 р. [326]. Авторка стверджувала, що соціальні структури ґрунтуються, здебільшого, на стереотипах стосовно тілесних характеристик людей, котрі нас оточують – вже стало традицією “обговорювати тіла інших і ототожнювати певний тип особистості з певним фізичним обліком” [326, с. 205]. Кожен член західного соціуму значною мірою залежить від стабільності своєї зовнішності і здатності інших членів приписувати цій зовнішності значення – отже, тілесна символіка скріплює внутрішню структуру суспільства й надає форму його культурі [326, с. 205]. На цьому фоні велетенською перевагою “кібернетичного тіла” виглядає його перманентна відкритість до трансформацій та реінтерпретацій – гендер, сексуальність, ідентичність, тілесність втрачають свою “очевидність”, стають невизначеними. Межі, окреслені культурними обрисами тіла, у віртуальному оточенні позбуваються чіткості або зникають взагалі. Тіло звільняється від фізичного обліку й занурюється в “царство символів”, стає різновидом “чистого сенсу”, проте одночасно і втрачає будь-який сенс (адже позбавлене референта) [326, с. 205].

Власники “кібернетичних тіл”, створюючи їх собі у вигляді персонажів “світів багатьох користувачів” (аббревіатура *MUD – Multy-User Dimensions*), отримують унікальний досвід особистості за межами фізичного світу, оскільки існують у просторі, де ідентичність визначає сама себе, а не запрограмована наперед соціумом та вихованням. Вдаючись до “віртуальної косметичної хірургії” учасники мережевої комунікації позбуваються “автентичної” тілесності, замінюючи її “маскою” ельфа, гнома, тварини, гібрида чи мага. Важливим соціальним наслідком подібних практик (до яких слід долучити ще й варіативність статі) є “звільнення віртуального світу” від дискурсів та категорій влади, котра завжди опирається на людську тілесність (культурні чинники якої – “велика тріада” гендеру, раси та класу – категорично вилучається з віртуальної сфери) [326 , с. 208].

MUD-системи утворюють власне соціальне середовище, контакти між членами якого, попри її віртуальність, можуть супроводжуватися глибокими почуттями й емоційною насиченістю (що вважаються ознаками “реальної” тілесності та сексуальності). Кібер-секс – найбільш емоційний і збуджуючий різновид мережевого спілкування – ґрунтується на повному розумінні культурних символів, знаків і натяків, що ними обмінюються “коханці” [326 , с. 217]. З цього приводу дослідниця “кібернетичної сексуальності” зазначає: “У вузьких каналах комунікації людське тіло представлене у плоті, навантаженій культурними сенсами; це відбувається в результаті кодування культурних очікувань за допомогою лінгвістичних маркерів. Бажання в кібер-просторі втрачає зв’язок з фізичним тілом, тріумфально підтверджуючи ідею, що найважливіша ерогенна зона людини – її мозок” [678 , с. 339].

М. Хейм, осмислюючи “еротичну онтологію кібер-простору”, погоджується з тезою про “текстуальність (в мережі – Я.П.) як стриптиз”: текстова природа кібер-комунікації, звільняючи користувачів від “пут” конкретної тілесності, уможлиблює гру з будь-яким або у будь-якому з обраних тіл. Кібернетичні тіла в багатьох аспектах виявляються кращими від реальних, а кібер-секс перетворюється на оновлений різновид “концентрованої еротики”, парадоксальним чином поєднаної з романтичною ідеалізацією статевих стосунків [556].

Попри те, що користувачі MUD-систем, граючи з кордонами тілесності та сексуальності, постійно їх долають на користь бісексуальності, мультисексуальності або гермафродитизму, – на думку Е. Рейд, вони насправді жодним чином не відмовляються від ознак тілесності, а тільки грають з ними, відокремлюють символи від їх реальних референтів і переносять значення цих символів на віртуальних персонажів [326, с. 219]. Тілесність, таким чином, нікуди не зникає і в кібер-просторі – просто піддається тимчасовій семантичній обробці (лишаючись онтологічною підставою численних “масок”, іміджів та вифантазованих образів). В аналогічному ключі міркує й російський соціальний мислитель В. Подорога, для якого “віртуальна плоть” – тільки наслідування тілесного образу. Хоча “віртуальна плоть” ніби витісняє сліди чуттєвості фізичного тіла, “реальне нікуди не зникає, тепер воно співпадає з віртуальним, але це співпадіння відкриває нові перспективи тестування Реальності” [313, с. 332]. Враховуючи тотальну залежність мережевих тілесних образів від образів реального, немає жодних підстав говорити про “звільнення від тіла” в мережі [313, с. 332].

В сучасних культурних студіях проблема статусу людської тілесності у просторі віртуальної реальності виглядає однією з найбільш складних, спірних та контрверсійних, оскільки соціокультурна концептуалізація тіла значною мірою визначається й опосередковується стрімким розвитком електронно-інформаційних технологій. Останні формують нові тілесні практики, кардинально переозначаючи усталене культурне маркування тілесності. Доволі поширеним є підхід, згідно з яким взаємодія людини з комп’ютером розглядається як специфічна тілесна практика, що її значення і наслідки виходять далеко за межі прикладних аспектів “людино-машинного інтерфейсу” (як особливий різновид моторики по лінії “людина-комп’ютер”) [70].

Проте значно частіше в середовищі сучасних соціальних мислителів лунають застереження щодо різкого посилення внерухомленості та просторової обмеженості тілесності людини, яка заглиблюється у “віртуальний світ” і, знаходячи “кібернетичне тіло”, змодельоване за власними смаками та перевагами, безповоротно втрачає етичний і онтологічний сенс свого існування, а також органічні зв’язки з соціумом, культурою, природним

середовищем. Відкритим лишається фундаментальне питання: чи стане “віртуальна тілесність” продовженням і доповненням фізичного тіла людини, чи навпаки, перетвориться на агресивний засіб його редукції, нівелювання та “семіотичної ліквідації”. Моделювання “кібернетичної тілесності” починається з заперечення зв’язку між фізичним тілом та особистістю й логічно веде до онтологічного й аксіологічного скасування категорій статі та сексуальності, які поки що посідають фундаментальне значення в соціальному світі.

5.4. Теорія Жана-Люка Нансі про “фрагментованість” тілесності індивіда в сучасному суспільстві Заходу

Французький культуролог *Жан-Люк Нансі* (народився у 1940 р.), котрий є автором оригінальної теорії суспільства як “буття-разом” (*entre-en-commun*), значне місце відводив тілесній проблематиці. Так, у книзі “*Corpus*” (1992 р.) [650], написаній під впливом ідей М. Хайдеггера, М. Бланшо, Ж. Батая, Ф. Ніцше й Ж. Дерріди, мислитель, аналізуючи поняття, котрі становлять концептуальний смисловий каркас західної цивілізації, акцентував увагу на тому, що у французькій мові слово *-sense* (“сенси”) має ще і значення “відчуття” (“орган відчуттів”) [290 , с. 29]. Для Ж.-Л. Нансі тілесність безпосередньо забезпечує процедури формування сенсу – отже, аби зрозуміти причини постмодерної кризи всіх смислів і цінностей, слід актуалізувати питання щодо специфіки людської тілесності в сучасності. Одна з ключових тез вченого полягає в тому, що всякий текст, як матеріалізація думки, в глибинному сенсі завжди спрямований до тіла як “останньої межі”, за якою вже нічого немає (останньої межі смислів) [290 , с. 30].

В західному суспільстві тіло було й залишається вмістилищем (*corpus*’ом) знань: “тіло не передує сенсу як його темна передісторія або доонтологічне свідчення. Ні, воно дає йому місце, абсолютним чином”, тіло – це “образ, піднесений в дар іншим тілам, цілий *corpus* образів, що простягаються від тіла до тіла” [290 , с. 156, 158]. Будучи мислителем “постметафізичної зорієнтованості” (за Д. Міхелем), Ж.-Л. Нансі пише, що у свідомості західного суспільства тіло вже не асоціюється з гріховністю, – воно “врятоване” й позиціоноване як здорове, спортивне “тіло для насолоди”. Але разом з цим

вчений зазначає, що суспільство Заходу остаточно втратило первинний досвід тіла (нині це привілеція “третього світу”, котрий ще зберігає відчуття “живої тілесності”, не зредукованої до дискурсів або “технік тіла”) [290, с. 30]. Європейці, повіривши в “історію про гріх” на початкових етапах свого цивілізаційного становлення, втратили зв’язок з ландшафтом і через це утвердилися в переконанні про “відчуженість” від власного тіла. Під цим кутом зору, історія Заходу є історією відчуження від тіла й перетворення його на відособлений об’єкт [252, с. 79]. Тіло кинуте напризволяще й позбавлене смислу, воно “немислиме” в межах західної філософії (в цьому й полягає слабкість суспільства, об’єднаного на її засадах) [290, с. 36].

Тілу немає місця в “технічно раціоналізованому просторі” Заходу, тому воно фрагментується, дискурсивізується, невпинно описується та класифікується. Захід зосереджений на процесах спостереження, пізнання й описування тіла, але не на самому тілі, за словами Ж.-Л. Нансі [290, с. 32]. Все, що лишається від тотальності тіла – дискретно розділені “плоть” релігійних вірувань, “сексуальність” гедоністичних практик, “шкіра” як об’єкт косметичних маніпуляцій, “м’язи” як предмет культуризму та спортивної медицини, “обличчя” як видимий символ статусної респектабельності. Спостерігаємо парадоксальну ситуацію: величезний об’єм інтелектуальної продукції, сфокусованої на соматичній проблематиці, насправді не допомагає її зрозуміти, а лише приховує й заплутує ще більше. Втім, подібний досвід “приховування тіл” є однією з визначальних рис цивілізаційного розвитку Європи: тіла довгий час залишалися “в лікарнях, на заводах і цвинтарях”, нинішня їх семіологізація – тільки інша версія “приховування” [290, с. 32]. По суті, роздуми мислителя сфокусовані на процесі поступової трансформації тілесності на артефакт цивілізації; автор “Corpus” у категорично протиставляє природну цілісність тіла людини технологізації цього тіла, перетворенню його на різновид механізму як в дискурсі науки, так і у практичному вимірі застосування біотехнологій. Ж.-Л. Нансі констатує: “Еко-технічні тіла – це створіння іншого роду, стиснуті зусібч, стиснуті всією сукупністю мас в них самих, поперек них та між ними, підключені, ехографовані, рентгенографовані, одні впоперек інших, тіла, котрі передають коливання своїх ядер, контролюють свої дефіцити,

прилаштовуюються до власних збоїв, компенсують власну неповноцінність..., зростаються, злипаються, змішуються, пронизані мільярдами тіл, з яких жодне не в змозі утриматися в рівновазі на якомусь певному тілі, – і все ці тіла, що ковзають, розімкнуті й поширені всюди, пересажені, обмінані на інші... Жодної цілісної психіки, замкненої у своїй наповненості чи пустоті” [290 , с. 111].

В сучасному суспільстві Заходу “письмо про тіло” витіснило власне тілесність. Знання про конкретні тіла ігноруються на користь дискурсів про “соціальне тіло” або “тіло населення світу”. Філософія “мережевого суспільства”, дуже популярна нині, зосереджена на циркуляції нестримних інформаційних потоків, тому тіло в ній також цілковито ігнороване (адже воно “фрагментує” потік – письма, інформації, енергії, – вносить у нього дискретність) [252 , с. 85]. Ідеї Ж.-Л. Нансі про долю тілесності в умовах сучасної цивілізаційної ситуації поділяє значна частина соціологів, філософів та культурологів, котрі, поділяючи “постметафізичну” зорієнтованість, водночас критично налаштовані щодо класичного раціоналістично-механістичного наукового дискурсу в соціогуманітаристиці.

Підсумовуючи, слід сказати, що проблематика тілесності в культурології досліджується, здебільшого, через її включеність до семіотичних “полів” та домінуючих дискурсів масової культури, політики, релігії, літератури, сексуальних та гендерних практик, ідеологічних, етичних та епістемологічних стереотипів. Комплексна онтологічна й антропологічна значущість тіла, його фундаментальна системоутворююча роль в культуро- й соціогенезі викликають до життя величезну кількість моделей вивчення та стратегій осмислення й переосмислення проблем і сюжетів, пов’язаних з тілесністю. Доволі помітне місце серед них займає дослідження сексуальних і еротичних аспектів минулого, їх місця в потоці історичних процесів.

Дослідження метасоматичних тем і сюжетів – історія одягу, їжі, хвороб, косметики, гендерних відмінностей, сексуальності, метафор “політичного тіла” – вимагають суттєвого посилення уваги фахових культурологів до способів репрезентації тіла в культурах, його “маркування” і “картографування” в культурах сучасних та архаїчних. Важливим об’єктом рефлексії фахових

аналітиків культури є також вивчення сутності та специфіки функціонування сформованої масовою культурою індустрії конструювання “тілесних іміджів” та поліпшення зовнішності й фізичних кондицій індивідів.

З точки зору культурології кінця ХХ – початку ХХІ ст. тілесність потрактовується як певна “дискурсивна практика”, наділена широким діапазоном специфічних і змінних культурно-символічних сенсів, без розуміння яких неможливо збагнути своєрідність культурогенезу в ту чи іншу епоху. А історію цивілізації можна аналізувати як історію еволюції домінантних тілесних практик, схем та образів, що формуються в комунікативному просторі культури (детермінуються ним, але водночас здійснюють помітний вплив на цей простір).

В інтелектуальному просторі “культурних студій”, як і в соціології, інтенсивно зростає кількість публікацій, присвячених не лише різноманітним стратегіям трансформації тілесності, але й стратегіям її соціалізації, сексуалізації, колонізації, віктимізації, маргіналізації, медикалізації, дисциплінування, спокушення в контексті соціокультурної комунікації.

В поле зору культурологів потрапляють, здебільшого, тіла “протезовані”, “естетизовані”, “панікуючі”, “сексуалізовані”, “технологізовані”, “зникаючі”, “стигматизовані” тощо – тіла, які стали наслідком культурного проектування й моделювання (свого роду “серійними і масовими” виробами конс’юмеристського суспільства). Тілесні моделі та модуси, котрі виконують функцію категоризації та стилізації індивідів, визначають “норми” самопроектування особистості через вибір одного із запропонованих тілесних іміджів, – всі ці аспекти тілесного буття є на початку ХХІ ст. важливими об’єктами “культурних студій”.

В медіафілософському напрямку культурологічних студій тілесність людини мислиться як універсально-концептуальна сітка сенсів і значень, котра структурує навколишній світ та інформаційний простір. Для пояснення явищ зі сфери медій (інформаційно-комунікативних технологій) активно використовуються тілесні образи, метафори та порівняння.

Динаміка та характер змін в усвідомленні людської тілесності, з точки зору культурології, є похідними від змін домінуючих культурних цінностей, кодів та

матриць у різні історичні епохи. Звідси – необхідність співвіднесення культурологічного аналізу тілесності з загальною динамікою соціокультурного розвитку. Соматична поведінка окремих індивідів може бути пояснена тільки в контексті їх соціальної та культурної приналежності, способу життя і “картини світу”, що її вони поділяють.

Таким чином, в центрі соматичної аналітики, практикованої в культурології у другій половині ХХ ст., – те, яким чином рецепція тіла опосередковується соціокультурними характеристиками, котрі суттєво впливають і на суб’єкта рецепції, і на сам процес теоретичних рефлексій над тілесністю.

РОЗДІЛ 6.

СОМАТИЧНА АНАЛІТИКА В КОНТЕКСТІ СТАНОВЛЕННЯ НОВИХ МІЖДИСЦИПЛІНАРНИХ НАПРЯМКІВ У СУЧАСНІЙ СОЦІОГУМАНІТАРИСТИЦІ

6.1. Тілесність у просторі “жіночих студій”

Еволюція західної цивілізації, за М. Фуко та Ю. Хабермасом, ішла шляхом раціоналізації, уніфікації й маргіналізації гетерогенних елементів, які не вписувалися в струнку цілісні теорії “проекту модерну” [106, с. 119]. Тілесність людини в подібній перспективі і в дусі картезіанського дуалізму мислилася як природна стихія, протиставлена духу та свідомості й тому не варта серйозної уваги з боку гуманітаріїв (і аж до 1980-х рр. подібний підхід переважав у соціогуманітаристиці). Жінка також сприймалася, здебільшого, через призму тілесності, залежності від тіла та його інстинктів. До того ж до середини ХХ ст. жінки, за рідкісними виключеннями, були позбавлені можливості заявити про себе в науковому середовищі.

Незаперечним сьогодні вважається той факт, що фемінізм відіграв роль своєрідного епістемологічного каталізатора, який у період глибокої кризи позитивістської історіографії зробив важливий внесок у справу виявлення механізмів влади, виключення, придушення або маргіналізації окремих дискурсів історично пізнання (котрі не вписувалися в офіційно санкціоновану владними інституціями парадигму науки про минуле). “Жіночі студії” утверджувалися як відкритий, здатний інтегрувати досягнення інших дисциплін (насамперед, антропології, філософії та літературознавства) напрямок, що кидав виклик традиційним стратегіям пізнання, заперечивши уявлення про “одвічну й позаісторичну жінку” і претендуючи на створення нової епістемологічної моделі [380].

Ідейним та теоретико-методологічним підґрунтям “жіночих студій” 1960-1970-х рр. стала феміністична критика, котра, за словами однієї з її чільних теоретиків *Джудіт Феттерлі*, є “політичним актом, ціль якого – не інтерпретувати світ, а радикально змінювати, заховаючи свідомість читачів

до сумніву в тому, що вони читають” [516 , с. 8]. Відповідно до цього, головною метою декларувалося завдання “стати читачем, котрий чинить спротив, а не смиренно погоджується, – і в такий спосіб почати процес вигнання чоловічого духу, що був нам нав’язаний” [516 , с. 22]. Питання тілесності та (особливо) сексуальності відігравали ключову роль у демістифікації західного мислення як “фало-логоцентризму” шляхом протиставлення йому альтернативної стратегії – “пансексуалізованої думки”, центрованої довкола уявних переваг жіночого начала.

Фемінізм, вибудовуючи ідеологічно-смісловий ланцюг “жінка – тіло – політика – пригнічення”, фундаментує досить потужний і впливовий в сучасному світі напрям дослідження як тілесності, так і політики. Феміністична критика доволі переконливо показала, що контроль над тілом – це один з найефективніших інструментів патріархату. Жінка “замуровувалася” в набір дихотомій, в якому вона поставала в якості непомітної, мовчазної, неважливої категорії природи, “низької тілесності”, згустку емоцій на контрасті з культурою, мисленням і розумом (ідеальним втіленням яких поставав білий гетеросексуальний чоловік-протестант з середнього класу [662, с. 41]).

Представниці феміністичного напрямку (С. де Бовуар, Ю. Крістева, С. Хардінг, Л. Ніксон та ін.) виходили з твердого переконання: соматична тематика завжди набуває політичного характеру, оскільки саме навколо тіла розгортаються владні стосунки в патріархальних суспільствах. Тілесний дискурс, на думку Л. Ірігарей та Е. Сісу, має на меті приховати страх Заходу перед фемінним і спрямованість до збереження контролю над тілом жінки [351, с.200]. Коли С. Кофман здійснює аналіз фрейдистських текстів з метою виявлення репресивної концепції жінки, чи коли Л. Малві вивчає специфіку кінематографічної продукції Голівуду задля виділення дискримінаційно-маскулінних візуальних стратегій, – ці інтелектуальні пошуки завжди реалізуються з виразним акцентом на проблематизації соціокультурних стереотипів щодо “виробництва жіночого” в “чоловічій”, тілесно зорієнтованій “фало-логоцентричній” традиції Заходу.

Західна традиція аж до періоду “гендерного повороту” 1980-х рр., актуалізованого феміністичним дискурсом, стояла на позиціях гендерного

дуалізму, базованого на бінарних протиставленнях, ґрунтованих на уявленнях про принижений статус жінки, сутність якої асоціювалася з нижчим, ірраціональним, слабким, непередбачуваним, стихійним, фривольним – негативними конотаціями відносно позитивних чоловічих рис, таких як вищість, раціональність, сила, надійна передбачуваність, впорядкованість, серйозність. Можемо констатувати, що жінки в якості самостійного суб’єкта цивілізаційного процесу та об’єкта філософського пізнання, фактично, не існувало в інтелектуальному просторі як Заходу, так і Сходу (останній, до речі, до сьогодні не подолав ганебну практику культурної, соціально-політичної та евристичної дискримінації жінки).

Дослідники неодноразово відзначали, що у феміністичних концепціях, які справили значний вплив на “жіночі студії”, було сформульовано два головні підходи щодо ролі тілесних чинників у конструюванні гендерних відмінностей в європейській культурі. Суть першого з них – “соціального конструктивізму” – полягала у твердженні: фізіологічні статеві відмінності тільки опосередковано впливають на статус жінки, а будь-які “біологічні” інтерпретації жіночої тілесності завжди детерміновані суспільно-політичними дискурсами. Другий підхід – “біологічний есенціалізм” – потрактував фізіологічні особливості тіла жінки як реальні характеристики, що визначають вороже й агресивне ставлення до неї у світі, яким керують чоловіки [351, с. 201].

“Жіночі студії” стимулювали перетворення “фемінології” (науки про жінок) на “гендерологію” – дисципліну, котра вивчає специфіку соціокультурних стосунків між представниками обох статей. Якщо категорія “стать” пов’язана з біологічними особливостями, то “гендер” (від латинського *-gens* – “рід”) означає соціально детерміновані ролі та ідентичності жінок і чоловіків, котрі залежать не від біологічно-статевих відмінностей, а від соціальної організації. “Гендерні студії” від 1980-х рр. значну увагу зосереджують на тілесній проблематиці, адже розглядають тілесний канон не як природну даність, а як вияв соціальних, політичних, художньо-естетичних уявлень про маскулінність та фемінність. У просторі “гендерних студій” важливе місце посідає аналіз того, яким чином тілесно-статеві відмінності осмислюються, інтерпретуються,

символізуються та позиціонуються залежно від культурних чи соціально-політичних аспектів.

Поняття -гендер, а також його залежність від статі складає одну з головних проблем феміністичної теорії, отже, має значний вплив на “жіночі студії”. Намагаючись чітко розділити поняття -гендер і -стать, *Маргарет Мід* стверджує, що гендер означає соціально-культурну детермінованість статевих ознак людини, а стать – це природна здатність жіночого й чоловічого як “фемінного” та “маскулінного” [77, с. 242]. Тобто, стать інтерпретується як поєднання природно-біологічних, психофізіологічних ознак, а гендер – як результат соціокультурних та історичних репрезентацій статі. Проте більш поширеним і впливовим у феміністичному дискурсі є інший підхід, започаткований Сімоною де Бовуар: гендер – це ідея-конструкт, відповідно до якого людське тіло “вибудовується” як чоловіче або жіноче (стать, у цій перспективі, – тільки “мовна фікція”, за якою не стоїть жодна природна сутність) [77, с. 242].

Джоан Скотт писала, що “академічні феміністи” концентрували увагу на політико-ідеологічній проблематиці; проте досить скоро, від середини 1970-х рр., “жіночі студії” відмовилися від політичної заангажованості, дистанціювались від ідеологічної боротьби і суттєво розширили коло досліджуваних тем і сюжетів. Саме “гендерний поворот” кінця 1980-х рр. став декларацією остаточного розриву з політикою – гендер прийнято було потрактувати як нейтральний, позакон’юнктурний термін. Шлях еволюційної генези “жіночих студій”, за Дж. Скотт, можна побачити в переході від фемінізму (політики) до гендеру (позаідеологічного фахового аналізу) [348, с. 60].

Важливе значення в цьому процесі *Пенелопи Корфілд* надає тій обставині, що гендерна історія й досі перманентно трансформується, долає термінологічні бар’єри в широкому соціогуманітарному контексті, засадничо протистоїть консервативності, догматизму та статичності [493, с. 246]. Щоправда, далеко не всім подобається деполітизація “жіночих студій” та їх поворот до гендеру й академізму. Своєрідну “зраду ідеалів” вбачає в цьому процесі *Елен Шоултер*, бідкаючись про те, що ж станеться з фемінізмом, коли помре жіночий рух,

“жіночі дослідження” перетворюються на “ще одну академічну дисципліну”. Доречно в цьому контексті згадати й думку Ж. Дерріди, висловлену ще в 1984 р., про те, що “нейтральної інтерпретації історії жіночих досліджень не існує. Історія відіграє в них активну роль” [348, с. 59-60].

Досить часто у спеціальній літературі, присвяченій історичним дослідженням соматичної проблематики, зустрічається твердження про те, що одним з головних імпульсів цього напрямку історіографії була саме “історія жінок”. Відшукуючи власні оригінальні теоретико-методологічні засновки, формуючи категоріальний апарат і дослідницький інструментарій, представниці “жіночої історії” як важливої частини “жіночих студій” проголосили відмову від “фаллоцентричної” моделі мислення і задекларували потребу наділити жінку як повноправного суб’єкта історії власними “голосом” і “поглядом” (це мало би стати ефективним шляхом до утвердження специфічного “жіночого” погляду на світ, суспільство та історію). Впливовою на сьогодні є традиція ототожнювати гендерну історію з історією жінок і вписувати її в загальний контекст еволюції фемінізму. Щоправда, досі тривають дискусії навколо питання: чи слід кваліфікувати гендерну історію як особливий новаторський напрямок постмодерністської історіографії, синтезно поєднаний з метаісторією, історичною семіотикою та усною історією, – а чи вона представляє всього-лиш “політичну” стратегію з метою вмонтувати феміністичну парадигму в царину академічної історії (науково й епістемологічно легітимізувати ідеологію фемінізму) [379].

Фемінізм обстоював тезу про перевагу у сприйнятті світу чуттєво-тілесного досвіду, котрий у жінок буцім-то тонший і глибший, аніж у чоловіків (за словами *Ірини Жеребкіної*, “жіноча комунікація зі світом – це комунікація фізичного тіла з фізичним світом речей”) [186, с. 52]. Як зазначає сучасний український вчений, у теорії фемінізму тіло постає, насамперед, гендерним тілом, причиною всіх людських бід і приводом для експлуатації жінки – тому його необхідно трансформувати, надавши фемінному тілу маскулінічних рис і властивостей [186, с. 51].

Одним з головних об’єктів критики феміністичної теорії 1960-1970-х рр. була фрейдівська концепція жінки як “неповноцінного чоловіка”, одержимого

“заздрістю до пеніса”. Варто зазначити, що чільні представниці вказаного напрямку – Люс Ірігарей, Сара Кофман, Юлія Крістева, Елен Сіксу, Шошана Фельман, Джудіт Феттерлі, Елейн Шоуолтер – розпочали свою діяльність з перегляду й деконструкції класичних засад фрейдизму, виявлення в них внутрішніх протиріч та самозаперечень. Напротивагу тому, що концепція З. Фрейда віддавала явну перевагу чоловічій тілесній організації та сексуальності, феміністично зорієнтовані дослідниці обстоювали примат жіночого начала. Зокрема, *Елен Сіксу* в роботі “Інвективи” [490] протиставляла невротичній фіксації чоловіків на “фалічній моносексуальності” жіночу “бісексуальність”, яка приймає і визнає “іншість” всередині власного -Я (тому їй і відводиться привілейоване положення в житті й літературі). *Сара Кофман* і *Люс Ірігарей* на підставі декларування “вищості” жіночої тілесності й сексуальності над “невротичною” чоловічою сформулювали “нову міфологію” жінки, ґрунтовану на ідеї спорідненості її з “землею-матір-природою” (“Матір’ю-Матерією”) та уявленні про містичну подвійність й принципову невизначеність жіночої сексуальності [135, с. 144].

Натомість самототожність чоловічої свідомості оголошувалася “як сексуальною, так і політичною фантазією, яку деконструє динаміка бісексуальності й риторична взаємооберненість чоловічого та жіночого начал” (за словами Ш. Фельман) [515, с. 31]. Зусилля теоретиків фемінізму спрямовувалися у 1970-1980-х рр., головним чином, на перевертання традиційної ієрархії чоловіка й жінки шляхом доведення того, що жінка займає не маргінальне, а центральне становище відносно чоловіка. Базовим аргументом цієї теоретичної схеми виступали міркування щодо тілесно-сексуальної “особливості” жінки. Навіть своєрідність жіночого художньо-естетичного досвіду пов’язувалася зі специфікою сексуальності – для Е. Шоуолтер сприйняття літературного тексту залежало від здатності пізнати його “сексуальні коди” – підстави “духовно-біологічної відмінності” між жіночою та чоловічою психікою [710, с. 25]. Важливо зазначити: традиційно надважливе для західного мислення духовне начало в межах вказаної стратегії “демістифікувалося” як елемент “маскулінного домінування” й визнавалося

таким, що цілковито детерміноване статевим началом (а то й узагалі ототожнювалося з ним) [135, с. 147].

В “жіночих студіях” немає повної згоди в питанні визначення сутності людської тілесності: якщо для *Джудіт Батлер* тіло завжди є похідним від конструктивістських дій влади, котра активізує “пасивну природну матерію” [469], то Е. Гросс вважає його джерелом творчої сили, здатної породжувати з себе культурні феномени і трансформувати навколишнє середовище [547]. Аналіз праць С. Бордо [457], Дж. Брумберг [463], Дж. Вуд [753], Дж. Геллоп [529], Е. Мартін [630] та Ш. Сулейман [718] демонструє доволі широкий спектр поглядів та інтерпретацій, щоправда серед них домінують, звичайно ж, вищеозначені в нашому дослідженні тенденції.

Аналізуючи “надмірний ентузіазм” з приводу переосмислення й розмежування статевих і гендерних відмінностей у фемінізмі, німецький історик Ф. Саразін висловлює думку: він часто призводить до “настільки радикально конструктивістського погляду на тіло, що живі тіла суб’єктів, котрі говорять і діють, в остаточному підсумку не можуть не виглядати настільки штучними та довільними конструктами, як ізольована модель м’яза в лабораторії фізіолога” [344,с.12]. Варто відзначити, що з позицій фемінізму навіть такий, здавалося б, банальний атрибут повсякденності, як дієта, набуває серйозної політико-ідеологічної ваги: як форма “тілесного дисциплінування”, що тривалий час була й залишається впливовою практикою влади в соціумі, адже “запрограмує” жінку на досягнення ідеалів, бажаних чоловікам [451, с. 185].

Досить продуктивним є науковий підхід української вченої О. Гомілко до проблематики тілесності у феміністичній теорії. Дослідниця стверджує: попри те, що ця проблематика є центральною у фемінізмі, представниці останнього здійснюють “концептуальну десоматизацію” людини, оскільки обстоюють “відмову від тіла як одного з визначальних, найсуттєвіших і вирішальних чинників людського буття” [77, с. 117-118]. Аналізуючи класичні тексти визнаних авторитетів фемінізму, О. Гомілко приходить до висновку про його “відмову від тіла” на тій підставі, що в теоретичних побудовах фемінізму тіло редукується або до його соціальних функцій (конструктивістська версія), або

до біологічно-природних особливостей (есенціалістський напрямок) [77 , с. 126].

Відштовхуючись від тези Л. Макней, що категорія тіла є “центральною для феміністичного аналізу гноблення жінок”, її колега-однодумець Дж. Батлер доводить, буцім-то не існує жодних “природних” функцій чи “тілесних очевидностей”, – тільки “матеріалізація соціально-культурних норм” (отже, тілесність є не органічною властивістю буття жінки, а лише “нав’язаною їй соціальною роллю”) [77 , с. 119, 122]. Думка Л. Ірігарей про те, що жіноча стать містить в собі й чоловічу, розшифровується, швидше, не як їх органічне поєднання, а як взаємна анігіляція (взаємознищення), семантична й онтологічна деструкція [77 , с. 124].

Закликаючи звільнити жінку від природи, а її тілесність від біологічної детермінованості на репродуктивний цикл, представниці “жіночих студій” доклали максимальних зусиль до розвінчання панівних схем і архетипів “патріархальної культури” Заходу, тотально репресивних щодо жінки. Доволі поширеною є тенденція пов’язувати інтенсифікацію “жіночих студій” з “тілоцентризмом” постмодернізму [373] та з особливостями трансформації сучасної споживацької культури [351, с. 195]. Гендерні студії також значною мірою відчули вплив зазначених тенденцій. Зокрема, *Адріана Річ*, аналізуючи причини “соматофобії” серед жінок і юних дівчат (невдоволення власним тілом через його невідповідність нав’язаним уявленням про “норму”, яка б відповідала “правильній” гендерній ідентичності), – писала: “Я не знаю жодної жінки, для якої її тіло не становило б фундаментальну проблему” [451, с. 30]. За словами І. Кучми, “промовляючий” дискурс влади гіперсексуального жіночого тіла особливо помітний у рекламній продукції, спрямованій, здебільшого, на жіночу аудиторію (тіло-фетиш, об’єкт “вуаеристської втіхи”)[206, с. 44]. Від жіночого тіла вимагається випромінювати сексуальні імпульси та максимально відповідати патріархальним типам привабливості – саме в такий спосіб реалізується “мобілізація маскулінного бажання” у жінки, нав’язуються їй “маскулінні позиції прочитання тексту” (за Р. Малвеєм). Тобто, жінка під впливом агресивних рекламних образів-шаблонів починає надавати

сенс вчасному існуванню через призму “чоловічого” погляду та комерційних стратегій індустрії розваг.

Значний імпульс до розвитку “жіночих студій” надав т.зв. “лінгвістичний поворот”, котрий спричинився до того, що акцент у вивченні жіночого тіла як об’єкту агресії та насилля (тіла “віктимізованого”) змістився у бік виявлення способів інкорпорування його образів до царини владно-політичних стосунків. Так, *Кетрін Девіс* констатувала, що “жіноче тіло стало текстом, який може бути прочитаний як культурологічне твердження про гендерно-владні стосунки. Турбота про єдність у тілесних практиках жінок поступилася місцем зануренню в багатоманіття культурних значень, що ними жіноче тіло може бути наділене... Акцент змістився з розгляду влади як сили для експлуатації, придушення й маніпулювання до вивчення поширення м’яких процесів дисциплінування й нормалізації за посередництвом культурних репрезентацій” [510, с. 11].

В цьому контексті доволі цікаву думку висловила *С’юзен Хетті* в роботі 1999р., міркуючи про наслідки переходу від “одностатевої” моделі репрезентації жіночої тілесності до “двостатевої”: “Протягом століть жінок зображали як сексуально невгамовних спокусниць чоловіків, котрі в іншому разі жили би цнотливо. “Двостатева” модель подає жінку як істоту, яка мало цікавиться сексом, натомість дуже зацікавлена родинними турботами і відносинами загального характеру. В подібному розрізі жінки мали тільки відповідати на сексуальні домагання, але аж ніяк не ініціювати їх. Чоловіки ж, навпаки, позиціонувалися як хижакі, що їх сексуальні потреби диктуються біологічною детермінованістю, тому їх неможливо вгамувати. Ця нова чоловіча ідентичність слугувала дуже зручним виправданням насильству з боку чоловіків” [554, с. 10]. Переконливі аргументи супроти маргіналізації жінок у західному дискурсі знаходимо в роботах дослідниць, що їх однаковою мірою можна віднести як до ідеологічно заангажованого феміністського табору, так і до наукового напрямку “жіночих студій”, – Маргарет Шилдрік [707], Лінди Бірк [451], Белли Хукс [568] тощо.

На початку XXI ст. “жіночі студії” розвиваються дуже динамічно і креативно, застосовуючи нові техніки аналізу, новий методологічний

інструментарій, оновлені форми трансляції власних напрацювань у широке поле соціогуманітаристики, нові варіанти міждисциплінарної та трансдисциплінарної комунікації. Проте досьгодні невирішеними залишаються питання щодо остаточності їх розриву з фемінізмом як ідеологічно-політичною протестною парадигмою та щодо здатності до створення власної епістемологічної стратегії. “Жіночі студії” досить активно взаємодіє з постколоніальними студіями, новою культурною історією, візуальною історією, історією дискурсів та історією тіла.

Щодо останнього напрямку, слід зазначити, що потужним імпульсом до його виокремлення в середовищі історіографії була саме активізація та концептуалізація “жіночих студій” під впливом феміністичного руху на Заході. Обидва напрямки доволі часто піддавалися критиці у плані їхньої неможливості бути ідеологічно нейтральними й об’єктивними, адже від часу своєї появи і відповідно до ключових теорій їхніх “батьків-засновників” обстоювали досить специфічний підхід до осмислення природи влади. Їхнє становлення відбувалося під потужним і, практично, одночасним впливом фрейдизму, неофрейдизму, неомарксизму, постмодерністських концепцій “тілоцентризму” й розвінчання “логоцентризму”, нової літературної критики та “сексуальної” революції (повний набір антибуржуазних або (та) антитрадиціоналістських протестних ідейних напрямків).

Ідейне та теоретико-методологічне підґрунтя фемінізму, покладене в основу “жіночих студій”, спричинилося до серйозного критичного аналізу й дискусійного обговорення фундаментальних питань про онтологічний статус людського тіла та його відношення до природи та культури. Проте варто зауважити, що тілесність у феміністичній теорії не досліджувалася сама по собі, але завжди в контексті вивчення політичних, правових, соціокультурних, релігійних практик “конструювання” статі та сексуальності з метою виявлення ролі й місця жінки в історії цивілізації.

В “жіночих студіях” тілесність (незалежно від статі!) розглядається через призму стратегії її “закріпачення” панівними схемами й семантичними кодами репресивної “патріархальної” культури, пронизаної цінностями “чоловічої ідеології”, “маскулінного шовінізму” та логікою “репресивної раціональності”.

За подібних обставин тіло постає у фемінізмі засобом і зброєю в боротьбі супроти нав'язаної “пріоритетності чоловічого начала”, пов'язаної з “фалологоцентризмом” як насиллям впорядкованої думки над “живою та змінною Матір'ю-Матерією”.

Декларуючи бажання звільнити жінку, її тілесність та сексуальність від “маскулінних дихотомій”, представниці “жіночих студій” парадоксальним чином приходять до семантичної “відмови від тіла”, заперечення його в якості фундаментальної підстави людського буття. Подібна стратегія зближує фемінізм з постгуманізмом, яскравим прикладом чого є т. зв. “кіберфемінізм” *Донни Гаревей і Шили Сендовал*[552].

Попри ту обставину, що “жіночі студії” ніколи не були монолітним явищем зі спільним теоретичним базисом, можна констатувати факт значного філософсько-світоглядного й методологічного впливу на них екзистенціалізму, фрейдизму (в усіх його версіях) та постструктуралізму, ідей М. Фуко, Ж. Лакана й Ж. Дерріди – мислителів, котрі значну увагу приділяли соматичній проблематиці.

6.2. Соматичні аспекти “візуальних досліджень”

Важливе місце серед міждисциплінарних соціогуманітарних студій посідають т. зв. “візуальні студії”. “Візуальний поворот” в галузі соціогуманітаристики другої половини 1980-х рр. пов'язаний з тим, що візуальність (образна доступність, наочна репрезентативність) перестала потрактовуватися як вторинний або узалежнено-підпорядкований вимір культурної практики. Посилений інтерес до повсякденності й візуальної культури в широкому сенсі (а не лише в її художньо-образному реєстрі) спричинився до того, що візуальність наразі стає ключовим модусом функціонування культури в добу “пізнього капіталізму” й “мережевого суспільства”, в якому реальне все інтенсивніше ототожнюється з віртуальним, артефакти витісняються симулякрами, а тексти – гіпертекстами (структурованими на засадах тотальної інтертекстуальності). Заміна дискурсу “гламуром” веде до зростання зацікавленості тілесно-сексуальними аспектами

соціального буття, постулює тіло в якості “альфи й омеги” всіх сенсів, цінностей та значень.

Один із провідних теоретиків “візуальних студій” В. Дж. Мітчелл писав у роботі 1995 р. [643] про “переворот” в гуманітарних науках, пов’язаний зі спалахом інтересу до візуальної культури в широкому сенсі, – дослідження кіно, телебачення, інших явищ масової культури “суспільства спектаклю” через їх базові “візуальні репрезентації”. Даючи відповідь на питання “чим є візуальна культура?” вчений у програмовій статті з аналогічною назвою акцентував увагу на культурній сконструйованості всякої “візуальної реальності”, що її слід “прочитувати”, розкодовувати й інтерпретувати, як і літературний текст [643 , с. 207].

“Візуальна історія” (“історія образів”) як один із різновидів “візуальних студій” викристалізувалася у 1980-х рр., хоча перші праці представників цього напрямку з’явилися ще у 1970-х рр. [379]. Вчені намагалися довести, що канони художньої досконалості, як і закони досконалості тілесної, зумовлені історично та детерміновані значною кількістю чинників позамистецького характеру. Британський дослідник Майкл Баксандаля, аналізуючи “соціальну історію образотворчого стилю” на прикладах італійського живопису XV ст., стверджував, що завданням історика є повернення до “погляду часу” (культурно-специфічного способу бачення, притаманного епосі створення мистецьких артефактів): “Частина розумового багажу, за допомогою якого людина впорядковує свій візуальний досвід, є мінливою, і багато з цього мінливого багажу залежить від культури, тобто визначається суспільством, яке вплинуло на його досвід” [445 , с. 253].

В подібному дусі міркував і Айвен Гаскелл, доводячи, що сенс візуального матеріалу з часом змінюється; інтерпретації суттєво відрізняються, залежно від хронологічного та культурного контексту (тому сучасні нам можуть виявитися надто суб’єктивними й модернізованими) [69 , с. 256]. До царини соматичної аналітики все активніше залучається вивчення візуальних матеріалів, здійснюване поза межами мистецтвознавства, котре традиційно позиціонується як “аісторичне”. Френсіс Гаскелл в роботі 1993 р. “Історія та її образи: мистецтво та інтерпретація минулого” констатував дедалі глибше усвідомлення

істориками необхідності якнайширшого використання візуального матеріалу (“неминучість візуального”). На думку дослідника, вчені в цій сфері мають акцентувати увагу на специфіці процесу створення і споживання мистецьких цінностей або артефактів “народної культури” як соціальної, економічної та політичної діяльності [69, с. 262]. До авторів, котрі працюють у вказаному напрямку, слід, насамперед, віднести Дж. Елкінса[509], М. Голі[567], В. Стойчита[717], М. Баксандаля[445], Д. Фрідберга[526], Л.Нід [651], С.Зуффі[758], Е. Люсі-Сміт [625].

Дослідження в царині “візуальних студій” включають праці істориків, мистецтвознавців, антропологів, філософів, культурологів та представників інших соціогуманітарних дисциплін. Особливої актуальності на початку ХХІ ст. набула тема візуальної зорієнтованості сучасної “тілоцентричної” масової культури, ґрунтованої на соматичному світогляді в поєднанні з “постраціональністю” й інтенсивним техніко-технологічним освоєнням природи [179,с.96]. Візуальні дослідження вийшли далеко за межі естетики чи мистецтвознавства і постають сьогодні в тісному міждисциплінарному співробітництві з дискурс-аналізом, антропологією, соціологією, історією, ставши своєрідною “соціальною теорією візуальності”. За словами *Альміри Усманової*, для досліджень цього різновиду інтерпретація візуального тексту настільки ж важлива, як і значення “екстратекстуальних” параметрів його виробництва та функціонування – історичних, соціальних, економічних тощо. Візуальна культура, на думку дослідниці, справляє величезний вплив і на соціальне життя, адже людська ідентичність формується у “візуальному полі”, яке її оточує (образи стимулюють волю і бажання, за В. Беньяміном) [379]. Концептуальні поняття суспільно-політичного дискурсу оволодівають людською свідомістю тією мірою, якою вони підсилені візуально – через символи, образи, емблеми тощо. В цьому розрізі завданням “візуальної історії” є аналіз образів як соціальних об’єктів, гендерних, статусних і політичних маркерів, активних “співучасників” соціокультурного процесу. Візуальний досвід індивіда формується економічними умовами його існування, політичними та соціальними стосунками, місцем у владній ієрархії соціуму, доводить російська дослідниця [379].

Розвиток цього напрямку неможливий без вдумливо-філігранної аналітики тілесних репрезентацій та самоідентифікацій індивідів. Так, в феміністичних студіях важливе значення для розуміння того, як жіноче тіло стало головним об'єктом агресії й насилля, має відповідь на питання: в який спосіб образи тіла жінки були залучені до владного дискурсу домінування. В цьому контексті варто відзначити книги *Розіки Паркер* і *Грізельди Поллок* [220] та *Лінди Ночлін* [654].

Французький вчений *Алексіс де Бек*, аналізуючи тілесні метафори в суспільно-політичному й візуальному дискурсах Французької революції, прийшов до висновку про те, що популярні в народі образи деградовано-звироднілого й розбещеного “тіла влади” мали великий вплив на збурення протестних настроїв (тому аналіз публічно й репрезентативно візуалізованої тілесності надзвичайно важливий для розуміння народної ментальності тієї епохи) [435].

Осмислення тілесності нерозривно пов'язане з вивченням культурно-історичних аспектів сексуальності, одягу, прикрас, оголеності та сприйняття оголеного тіла в соціумі. Вже на початку ХХ ст. з'явилися перші альбоми-монографії з історії зображення оголеного тіла в мистецтві, проте “прекрасні тіла”, в них представлені, були, в переважній більшості, жіночими [180, с. 12]. Пояснити цю тенденцію доволі нескладно: жінка була об'єктом чоловічого погляду тому, що перебувала у приниженій і упокореній відносно чоловіка суспільній ролі, соціально, культурно й політично від нього залежала. У феміністичній науковій літературі вже доволі ґрунтовно проаналізовані соціальні передумови репрезентації оголеного тіла жінки як відносини влади в образотворчому мистецтві Заходу [379].

Однією з найкращих спроб осмислення оголеності в мистецтві як важливої культурної складової зробила американська дослідниця *Кеннет Кларк* в праці 1956 р. [491] (російський переклад вийшов аж у 2004 р.). Авторка констатувала, що “сучасне мистецтво показує навіть більш ясно, аніж мистецтво минулих часів, що оголена натура не просто зображає тіло, але за аналогією співвідносить його з усіма структурами світу, котрі стали частиною нашого образного досвіду” [491, с. 418]. Ці слова можуть кваліфікуватися як

характеристика цілого ряду робіт, присвячених дослідженню культурно-мистецьких сенсів оголеності та моделей її репрезентації, котрі вийшли друком у наступні десятиліття.

Першою книгою, присвяченою мистецьким репрезентаціям оголеного чоловічого тіла, була монографія *Маргарет Волтерс* “Оголений чоловік” (1978 р.) [748]. Слідом за нею подібні публікації стали доволі поширеним явищем у 1990-х рр. [431; 450; 476; 492], щоправда написані вони, здебільшого, в руслі гомосексуального дискурсу. Дослідження вищезначеної тематики гальмується з причини міждисциплінарної неузгодженості: досить часто історики мистецтва ігнорують антропологічні й соціально-історичні матеріали, а “класичні” історики й антропологи недооцінюють суто мистецтвознавчу специфіку.

До сфери “візуальних студій” варто віднести, на нашу думку, й книгу всесвітньо відомого російського фахівця з проблематики тілесності та сексуальності *Ігоря Кона* “Чоловіче тіло в історії культури” (2003 р.) [180]. Автор зосередив увагу на тому, як варіювалися художні образи та канони зображення чоловічого тіла в різних культурах залежно від епохи (аргументуючи свої висновки величезним ілюстративним матеріалом – від палеолітичних розписів до сучасної реклами). Осмислюючи, яким чином змінюються чоловіки та їх уявлення про себе в сучасному світі, де вони вже втратили колишню владу й гегемонію, І. Кон на підставі аналізу значного масиву антропологічної, історичної, релігієзнавчої та філософської літератури виявляє і демонструє етапи еволюції чоловічого тілесного канону, одягу, відчуття сорому, ставлення до оголеності, ритуальної та побутової поведінки у різних куточках світу (проте з акцентом на європейському регіоні).

Огляд починається з репрезентації чоловічого тіла у найдавніших цивілізаціях Азії, Африки та Центральної Америки, а завершується аналізом канону маскулінності й використання оголеності в сучасній масовій культурі. Окремі розділи присвячені історії становлення жіночого та гомоеротичного поглядів на чоловіче тіло [180 , с. 274-297, 368-383]. Аналітика візуальних репрезентацій дозволяє автору зробити цілий ряд цікавих культурологічних висновків, серед яких особливий акцент робиться на тому, що візуально-

естетична об'єктивізація чоловічого тіла (ставлячи перед суспільством багато нових проблем і викликів) є лише одним з багатьох аспектів та наслідків руйнування звичних гендерних стереотипів, послаблення поляризації “фемінного” й “маскулінного” і плюралізації стилів та способів життя [180 , с. 406].

До проблематики негативного впливу візуальних образів звертався у працях 1980-х –першої половини 1990-х рр. німецький соціолог та антрополог Дітмар Кампер, відомий завдяки розробленій ним концепції “мислення тілом”. Разом з Пітером Слотердайком він відкрив новий різновид насилля в сучасній масовій культурі – “насилля візуального образу”, світлини, відео репрезентації (на думку вченого, вони “примушують до сидіння”, спокою, пасивності – це і є базова форма новітнього капіталістичного примусу й упокорення) [341 , с. 18]. Д. Кампер не проводив відмінностей між текстом та образом, між письмом та “візуальним повідомленням”, ставлячи знак рівності між фотографом та письменником, – проте, активно використовуючи тілесні метафори як ознаки власного неповторного стилю (де шрами поставали знаками, а рани “чудесами”), мислитель прискіпливо аналізував найтонші нюанси усіх можливих варіантів “насилля візуального образу” в соціокультурному просторі [341 , с. 26, 28].

Робота *Оксани Булгакової* – професора Стенфордського університету, однієї з найвідоміших дослідниць візуальної культури – “Фабрика жестів” (2005 р.) є хорошим прикладом розгляду дискурсу тілесної поведінки у відображенні російського, радянського та пострадянського кінематографу [46]. Авторка дуже ретельно аналізує, як кіноперсонажі жестикулюють, ходять, їдять, сидять, вступають у “тілесні контакти”. На цій підставі їй вдається реконструювати культурні сенси жестів, виявити, яким чином “незнакове” (при поверховому погляді) стає “знаковим” і важливим; яким чином у ході історичної генези трансформувалася оцінка різних типів тілесної поведінки; яку роль у російсько-радянському кінематографі відігравала театральна традиція жесту.

Наприклад, як стверджує О. Булгакова, сякання носа рукою в 1910-ті рр. було рисою вульгарного простака, у 1920-1930-ті рр. – “вітально-природного” героя-робітника (на відміну від “манірного буржуя”), а у 1990-ті сприймалося

як ознака “свого хлопця”, що протиставлявся у масовій свідомості вихованому “чужому” [46 , с. 20]. Осмислюючи екранні образи через виявлення співвіднесеності між поширеними в культурі певного періоду “техніками тіла” й “кінотіла”, навиків їх демонстрації перед камерою, моделювання нових жестів та їх зв’язок з “тілесною пам’яттю” на індивідуальному й колективному рівнях, – вчена аналізує кінофільми як “особливі моделі поведінкових кодів” і намагається простежити їх витoki в “семіології жесту” культури “срібного віку”, в літературі, театрі, живописі та побутовій поведінці початку ХХ ст.

З точки зору “візуальних досліджень” О. Булгакова виявляє, як “позбавлений жестів” та “твариноподібний” кінообраз пролетаря початку століття перетворився на позитивного (“фізіологічного”) персонажа перших радянських фільмів; яким чином “андрогінні” образи декадентського мистецтва були наділені рисами “чужого тіла” “непманів” та інопланетян у кіно 1920-х рр.; завдяки яким художнім засобам вибудовувалася “екранна іконографія” комуністичних вождів, паралельно до “демонізації” “ворожих елементів” [46].

Сергій Корольов у роботі “Ландшафти й тіла: забуті світи радянського спорту” [184] досліджує, як спортивні споруди та комплекси змінювали ландшафти радянських міст і як, у зв’язку з цим, пропаганда занять спортом трансформувала уявлення про ідеальні образи тіл молодих людей (семіотично “легітимізовані” владою й тогочасною офіційною пропагандою засобами кіно і плакатного живопису). “Канонізацію” в СРСР 1930-х рр. двох видів спорту – футболу й боксу – автор пов’язує із соматичною специфікою: обидва зосереджені на ударі, відверто агресивній “маскулінній” тілесній дії (“Саме у футболі удар стає абсолютним тілесним актом, який стирає відмінності між окремими органами”) [184]. Автор доводить, що спорт в Радянському Союзі в сенсі культурологічному був, насамперед, способом самоствердження влади, який реалізувався шляхом тілесно-візуальних політичних маніпуляцій, покликаних утвердити у свідомості громадян образ “колективної тілесності”, “колективного тіла” як “частини глобальної працюючої мегамашини”. В радянському просторі домінував образ “стрункого, голодного, м’язистого тіла, придатного до виснажливої праці”. Це тіло, за словами С. Корольова, “створюється, загартовується, виковується багатогодинними фізичними

вправами на катках і пустирях, згодом на плацу і в казармах, хоча за великим рахунком, породжується.., новим простором бездушної технологічної раціональності, яка стимулює попит не просто на певного типу індивідуальні тіла, але на фізичні тіла, котрі можуть бути перетворені в єдине колективне тіло й інвестовані у глобальні проекти влади” [184].

Так, завдяки аналізу панівних в офіційній пропаганді спортивних “образів тіла”, вчений робить висновки про соціокультурну природу та домінуючі маніпулятивні стратегії радянської влади у довоєнний період.

Група авторитетних російських дослідників (Т. Дашкова, В. Круткін, Л. Малес, П. Романов, А. Усманова, Є. Ярская-Смірнова тощо) вважає надзвичайно ефективною науковою стратегією аналіз соціальної реальності саме через призму “візуальної антропології”, котра репрезентується як нова і продуктивна епістемологічна модель [61]. Слід зазначити, що сьогодні в Росії дуже активно відбувається утвердження й інституціоналізація візуальної антропології, що ґрунтується на переході від позитивістського до інтерпретативного аналізу візуальних матеріалів, пов’язаних з модерним суспільством в усьому багатоманітні його контекстів.

Використовуючи семіотичні прийоми декодування образів, П. Романов та Є. Ярская-Смірнова ретельно досліджують візуальні форми, що були частиною політичного дискурсу соцреалізму, вивчають особливості процесу виробництва й рецесії образів, котрі значною мірою детермінували повсякдення радянських людей, вбудовані в ідеологічну “вісь координат” системи “розвинутого соціалізму”. Досліджуючи становлення “візуального словника”, котрий формував видовищність та образність радянського стилю, на думку С. Ушакіна, історію Росії попереднього століття можна уявити як історію “оптичних режимів цивілізації”, яка поставила під сумнів саме існування вододілу між видимістю та очевидністю [61,с.5]. *Візуальна антропологія* сьогодні постає як один з найбільш актуальних і популярних напрямків трансдисциплінарних студій, що поєднує одразу декілька підходів до аналізу візуальних технологій (від живопису до цифрових світлин), правил і способів їх використання з метою вивчення феноменів візуальної культури як соціально детермінованої практики.

В контексті нашої тематики слід зауважити, що поширені й офіційно толеровані в культурі образи тіла справляли значний вплив на способи самоуявлення й тілесної саморепрезентації живих людей, стиль життя чи манеру поведінки. Візуальні образи дуже часто (навіть головним чином) пов'язані з тілесністю. У сфері постколоніальних студій (що їх можна кваліфікувати як комплексний трансдисциплінарний історико-культурологічний напрямок) особлива увага приділяється вивченню тілесних образів “імперського” тіла та тіла “тубільного” як “показників цивілізованості”, ідеологічно модельованих і політично детермінованих.

В умовах домінування візуальної культури, за словами М. Колесніка, з її орієнтацією на видовищність, емоційність та афективність, тіло набуває небаченої раніше самоцінності. В сучасному суспільстві соматичне (тілесно-візуальне) вираження соціокультурних сенсів явно переважає над раціонально-духовним – “тілоцентризм” зведено в ранг світоглядного принципу, у відповідності до якого тілесність здобула “субстанціональний статус” і стала головною характеристикою масової культури в постіндустріальну епоху [179 , с. 5]. Саме під впливом “візуально-тілесної символізації” формується внутрішній світ сучасної людини, доводить російський автор, – домінування “візуального мислення” в поєднанні з тілоцентризмом в масовій культурі створює передумови для розвитку нової, “тілесно-зорієнтованої” естетики, центрованих довкола технологічних принципів дизайну [179 , с. 27].

В контексті переважання візуально-символічних орієнтирів тілесність людини починає трансформуватися від природного начала до штучної й технологічно зумовленої форми буття. Оскільки візуальність передбачає вираження смислу через зовнішню форму, підсумовує М. Колеснік, це значить, що вона тілесно опосередкована, а візуальне мислення в масовій культурі набуває гносеологічного статусу [179 , с. 39, 62].

Через призму “візуальних студій” людська тілесність розглядається як соціокультурний конструкт, детермінований базовими моделями візуальної репрезентації в соціумі. “Зрима форма візуально-тілесної цілісності” індивіда уможлиблює досягнення єдності біологічного, соціального та культурного тіл [179 , с. 82]. В роботах окремих авторів спостерігається тенденція до

ототожнення тілесності та візуальності як “чуттєво-емоційних” форм буття на протилежність “розумно-духовним”. Активізація “візуальних студій” у кінці ХХ ст. була пов’язана з візуально-соматичною орієнтацією конс’юмеристської культури постіндустріальної доби.

6.3. Рецепція людського тіла через призму “інтегрального підходу” та концепції “тілесної природи свідомості”

Значної популярності у другій половині 1990-х рр. набув т. зв. інтегральний підхід (так, в США його прихильниками є багато відомих вчених і політиків, серед яких А. Гор та Б. Клінтон) – концепція осмислення людини, суспільства й науки, котра охоплює всі сфери людської діяльності й реалізується в епістемологічних межах холістичної філософії, методологія якої розроблялася іще від кінця 1970-х рр. Кеном Уїлбером, Ервіном Ласло, Уільямом Ірвіном Томпсоном, Жаном Гебсером, Майклом Мерфі та іншими відомими теоретиками інтегрального руху. Метою концепції проголошено “синтетичне об’єднання” відкриттів у психології, соціології, філософії, релігієзнавстві, природознавчих науках, теорії систем, містичних і “трансперсональних” практиках з метою створення “теорії всього” (мегасистеми знання про Всесвіт і людину, котра б органічно інтегрувала в єдине ціле різні точки зору, дисципліни, методології і стратегії наукового пошуку).

Засновником “інтегрального підходу” прийнято вважати американського вченого-ерудита *Кена Уїлбера* (народився в 1949 р.), котрий у 1977 р. видав книгу “Спектр свідомості”, де зробив спробу примирити філософські системи Сходу з західною психологією, звівши їх до єдиного “діапазону свідомості”. В 1995 р. вчений опублікував книгу “Стать, екологія, духовність”, що мала, за задумом автора, дати поштовх до кардинального переосмислення сучасних теоретичних і практичних парадигм науки. В подальших роботах, які здобули значний резонанс в інтелектуальних колах США (“Коротка історія всього” (1996 р.), “Одруження розуму й душі: інтеграція науки та релігії” (1998 р.), “Теорія всього” (2000 р.), “Інтегральна духовність” (2006 р.), вчений послідовно інтегрував у єдину систему різні точки зору на Всесвіт, на протилежність традиційним (“вузьким”, за його словами) наукам. Поняття “Космос” в цій

системі включало в себе усі прояви буття, як матерію, так і свідомість. У 1998 р. К. Уїлбер заснував Інтегральний інститут – дослідницький центр по вивченню наукових та соціальних проблем в межах інтегрального (“нередукціоністського”) підходу, через призму якого переосмислюється практично все: духовність, бізнес, психологія, політика, екологія, мистецтво тощо. “Всесекторна і всерівнева” модель пізнання (аббревіатура AQAL) й теорія “спіральної динаміки”, розроблені К. Уїлбером, використовуються як практичні методології оптимізації системи управління в деяких установах державного сектору США.

Проте ідеї, сформульовані вище згаданим вченим, не були такими вже й оригінальними – ще в 1975 р. американський вчений у галузі фізики елементарних частинок та теорії систем **Фрітц Капра** (народився у 1939 р.) опублікував роботу “Дао фізики” з підзаголовком “Дослідження паралелей між сучасною фізикою та східним містицизмом”, в якій доводив: фізика й метафізика ведуть до знання, цілком ідентичного за своєю природою (за принципом “між усім існують приховані зв’язки”)[479]. Головною ідеєю його книги “Належність до Всесвіту” (1991 р.) була теза про те, що нові парадигми в науці та релігія разом пропонують концептуально споріднений “видатний суміщаючий погляд” на природу світу й людини. Ф. Капра закликав інтелектуалів Заходу відмовитися від лінійного мислення й механістичних уявлень як рудиментів XVII ст. і перейти до відкритого сприйняття нових міждисциплінарних теорій, серед яких особливо виділяв “теорію складних систем, що самоорганізуються” Еріха Янча та “теорію живих систем” (остання сьогодні перебуває ще у стадії розробки, аби стати теоретичним каркасом для екології на підставі методологічного синтезу гештальт-психології, кібернетики й загальної теорії систем) [108 , с. 214]. Вчений вказував на необхідність створення “нової психології” та “нової біології”, а також на “згубний вплив” декартівської дихотомії духу та тіла як “головної причини цілого ряду соціальних, екологічних та культурних криз сучасного світу” [479 , с. 5].

Тіло людини, на думку Ф. Капри, має вивчатися в руслі органічного, “екологічного” світогляду східних вчень, згідно з яким світ постає єдиною системою, що складається з неподільних компонентів, котрі перебувають у

взаємодії та невинному русі (а сама людина – невід’ємний елемент цієї системи) [50, с. 9]. В роботі 1997 р. дослідник стверджував, що в науці вже відбувається парадигмальний поворот – від фізики до природознавства, – який супроводжується зміною системи цінностей у напрямку до “екологічного мислення” й “парадигми навколишнього середовища” [480].

Тілесна свідомість, – доводив Ф. Капра у книзі “Павутина життя” [480], – не лише організовує саму себе, але й сама на себе посиляється, будується шляхом самореференції. Механізм самопідтримки, збереження власної тожсамості живою системою вчений означив як “мережевий паттерн”. “Отілеснена” свідомість “не обробляє інформацію, але навпаки, створює певний світ у процесі пізнання” [480, с. 295] – тобто, свідомість, детермінована тілесністю, не просто здобуває інформацію із зовнішнього середовища, але і створює нові зв’язки всередині себе, зв’язки між собою та середовищем (“вбудовуючись” таким чином в середовище).

В 1992 р. відомий на Заході дослідник психофізичного потенціалу людини та один із основоположників трансперсонального підходу (він же – засновник популярного в США Інституту інтегрального розвитку особистості “Есален”) **Майкл Мерфі** опублікував книгу з доволі претензійною назвою “Майбутнє тіла: дослідження подальшої еволюції людини”. Автор доводив, що потенціал людських можливостей – практично безмежний, наводячи та класифікуючи у книзі, котра одразу стала бестселером, близько десяти тисяч випадків проявів екстраординарних здібностей людини. Відштовхуючись від базових ідей концепції “інтегрального розвитку”, Мерфі вважав, що вже невдовзі настане “наступна стадія людської еволюції”, результатом якої буде “глобальна трансформація людини”. В книзі, що її називають “біблією трансперсональної психології”, величезна увага приділена взаємозв’язкам свідомості та тіла (осмисленим через призму “соматичного усвідомлення” і “саморегуляції”) [245].

Автор обґрунтував тези про детермінованість когнітивних та комунікативних здібностей “тілесними структурами, станами і процесами”; про взаємовпливи між нервовою, ендокринною та імунною системами тіла; про схожість і неперервність розвитку тварини, людини і екстраординарних

людських можливостей (трактуючи цей процес через феномен “еволюційного стрибка”) [245, с. 63-94]. Зібрані ним дослідні дані “польових” досліджень щодо “паранормальних” тілесних проявів, М. Мерфі співставляє з інформацією про “тілесні перетворення” (перевтілення) в даоських легендах про безсмертних, ритуально-культових практиках “розчленування та воскресіння” в шаманів та християнською доктриною “тіла Христа” [245, с. 263-277]. Значна увага у книзі приділена містично-релігійним, гіпнотичним, аутотренінговим, спортивним, бойовим, психоделічним, медитативним, йогічним практикам трансформації тілесності та психосоматичних станів індивіда (левітація, телекінез, нерухомість кінцівок і атрофування чутливості в моменти релігійного екстазу, “стигмати”, “світіння” та “священні рідини” тіл святих, “зворотний біозв’язок” тощо) [245, с. 471-680].

Доволі близькою до концепції тілесності людини М. Мерфі з її акцентом на потенційно безмежних (аж до виходу за межі фізичних законів простору і часу) можливостях тіла як єдності матеріального й духовного (інформаційного) субстратів є теорія *Дінака Чопри*, викладена у книгах-бестселерах “Квантове цілітельство” (1989 р.) [488] та “Безсмертне тіло, вічний розум: Квантова альтернатива старінню” (1993 р.) [487]. Американський дослідник індійського походження, синтезувавши положення Веданти, Бхагавад-гіти, вчення Джидду Крішнамурті та досвід власної медичної практики, прийшов до дуже “антинаукового” (з позицій класичної науки) висновку: біологічне старіння тіла – результат культурного і ментального програмування, “функція соціального кондиціонування”, тому цей процес можна “перепрограмувати”. Д. Чопра на підставі новітніх відкриттів у квантовій механіці, котрі, на його думку, цілковито узгоджуються з буддизмом махаяни та індуїстською концепцією Брахмана, стверджував, що глибинна природа тіла людини, як і матеріального світу загалом, – нематеріальна, це пустота, в якій циркулює інформація та енергія (котрі в сумі утворюють свідомість – людини і світу). В процесі творення буття свідомість “матеріалізується” у фізичну реальність. Тіло людини – перетин полів інформації та енергії, “математичний привид”, “амплітуда вірогідності для подій у просторі-часі” (“квантовий суп, що безкінечно тече у просторі”) [108, с. 141, 145].

Серед оригінальних міждисциплінарних теорій, котрі від кінця ХХ ст. поступово здобувають визнання в академічних колах соціогуманітаристики, варто згадати й “гіпотезу Геї” Дж. Лавлока, вихідним положенням якої є твердження про цілісний характер планетарного “біосу” як глобального чинника, здатного цілеспрямовано змінювати параметри планети Земля. Епістемологічно “спорідненою” із вказаною теорією є концепція В. Казначеева щодо застосування корпускулярно-хвильового дуалізму до людини і всього живого загалом [297 , с. 4].

На дуже близьких гносеологічних та онтологічних позиціях сформовано й т. зв. “тілесно орієнтований підхід” у епістемології та когнітивістиці, ґрунтований на уявленні стосовно “тілесної природи свідомості” (*embodied mind*). Цей комплексний міждисциплінарний напрямок соціогуманітаристики інтенсивно розвивається від кінця 1980-х – початку 1990-х рр., його представниками є такі відомі на Заході вчені, як Рендал Бір, Роберт Брукс, Тімоті ван Гелдер, Антоніо Дамазіо, Енді Кларк, Жорж Лакофф, Патті Маєс, Еріх Прем, Еван Томпсон, Єлена Князева та ін. “Тілесно орієнтований підхід” виник внаслідок залучення до сфери когнітивістики синергетичного підходу, в межах якого свідомість людини розглядається цілісно, холістично й системно, – увага фокусується на “отілесненості” процесу пізнання, на “тілесних детермінантах” пізнавальної активності людини [171 , с. 42].

Родоначальником вищевказаного напрямку прийнято вважати чилійського нейрофізіолога **Франсіско Варелу** (1946-2001), котрий ще на початку 1970-х рр. разом зі своїм колегою **Умберто Матураною** (народ. у 1928 р.) запропонував концепцію “автопоезису” – “самовиробництва” життя (дисциплінарно-тематичну галузь, до якої вона може бути віднесена, визначають по-різному, але найчастіше – “нейрофізіологічний варіант еволюційної епістемології” [633]). Головні положення цієї концепції близькі до ідей філософів, що працювали в межах еволюційної епістемології – К. Поппера, Дж. Кемпбелла, К. Лоренца, Р. Рідля, Ф. Вукетича. Але через нестандартність та сміливість думок, висловлених чилійськими вченими, добитися публікації своєї головної книги англійською мовою їм вдалося тільки у 1980 році – через десять років після її написання (та й то лише завдяки підтримці відомого кібернетика Х. фон

Фьорстера та авторитетного соціального теоретика Н. Лумана) [633]. Нині теорія “автопоезису” ефективно застосовується у надзвичайно широкому діапазоні наукових досліджень – від нейрофізіології до феноменології соціокультурних процесів.

Базові положення концепції “автопоезису” виглядають наступним чином: 1) за своєю сутністю життя є пізнанням, а живі системи – когнітивними системами; 2) живі системи завжди автономні, операційно замкнені, визначальною для них є функція самопідтримки (саморозбудови); 3) людське пізнання завжди тілесно зумовлене (“людина пізнає, але її здатність пізнавати залежить від її біологічної цілісності” [633, с. 5]); 4) живі системи є “історичними системами”, релевантність їх поведінки визначається їх минулим досвідом [633, с. 27]; 5) процеси життя відбуваються за принципом коеволюції “автопоетичних систем” та їх оточення. Людина змушена постійно “будувати себе”, “виробляти” власну ідентичність і на біологічному (тілесному), і на духовному рівнях (“автопоезис” перекладається як “само-виробництво”). Інтенсивний тілесний досвід – необхідна складова процесу пізнання, базова умова його можливості. Саме завдяки цьому реалізується структурне взаємопов’язання суб’єкта й об’єкта, їх невідокремлюваність: “Ми, людські істоти не існуємо в природі, природа виникає з нами й ми самі виникаємо з нею, оскільки ми самі пояснюємо той спосіб, завдяки якому існуємо” (за Ф. Матураною) [170, с. 40].

Пізнання – це не просте відображення світу, а “самовідтворення внутрішніх відносин живої системи, яка пізнає”. Людина не “відображає” зовнішній світ шляхом когнітивної рефлексії, але, пропускаючи й “фільтруючи” через власну тілесність сигнали, отримані з цього світу, створює власну його модель: “Осмислення процесу пізнання... примушує нас усвідомити, що світ, який бачить кожен з нас, не є насправді цим світом, – лише певним світом, котрий ми створюємо разом з іншими (у процесі пізнання – Я.П.)” [240, с. 216]. Таку фундаментальну онтологічну сутність, як любов Ф. Варела й У. Матурана теж пояснюють через тілесно-фізіологічні аспекти: “Любов – це біологічна динаміка з дуже глибоким корінням. Це емоція, котра визначає в організмі

динамічну структурну схему, сходинку до взаємодії, що може призвести до операційних когерентностей соціального життя” [240 , с. 218].

Взаємодію “когнітивного агента” з оточуючим середовищем за посередництва єдності тіла-свідомості автори концепції “автопоезису” осмислюють в дусі синергетики. Суб’єкт і об’єкт пізнання взаємно стимулюють одне одного, перебувають у стосунках ко-детермінації (співтворення), змінюються у когнітивній дії та завдяки їй. Для розвитку уявлення про структурну єдність “тіла-свідомості” та середовища його пізнавальної активності Ф. Варела запровадив до наукового обігу поняття “енактивації” – “вдієвлення” (вростання) людини у світ: “Світ, який мене оточує, і те, що я роблю, аби виявити себе в цьому світі, невідокремлювані. Пізнання є активною участю, глибинною ко-детермінацією того, що видається зовнішнім, і того, що видається внутрішнім” [171, с. 44]. В контексті вищезначеної концепції людина постає як самоорганізована цілісна істота, котра постійно прагне розширити межі власної свідомості й тілесності і в такий спосіб творить себе як особистість (ніколи не зупиняється в цьому процесі).

Російська дослідниця *Єлена Князева*, розвиваючи феноменологічну концепцію тілесності М. Мерло-Понті та теоретичні міркування Ф. Варели й У. Матурани, обстоює власну теорію щодо тілесної природи свідомості, в якій наголос зроблено на тому, що тіло, свідомість та середовище їх активності пов’язані одне з одним “петлями кругової, циклічної причинності” [170;482]. Дослідниця стверджує необхідність врахування тілесних детермінант духовної діяльності й пізнання, цілісного підходу “тіло-свідомість”: свідомість отілеснена (втілена), а тіло одухотворене (оживлене духом) – тілесність урухомлює дух, і навпаки [170 , с. 31].

В центрі уваги робіт Є. Князевої та її вчителя С. Курдюмова – “сукупний і всепроникний зв’язок тіла та свідомості, усіх рівнів пізнання, нерозривний зв’язок пізнання з дією, пізнання через діяльність у середовищі та через взаємодію з тим середовищем, яке формує істоту, що пізнає, і яку вона (ця істота – Я.П.) видозмінює під себе” [170 , с. 49-50]. Самоорганізація “втіленого розуму” / “одухотвореного тіла” виявляється в тому, що, маючи певну тілесну організацію, людина здатна когнітивно засвоювати, візуально сприймати, чути

й відчувати навколишній світ. В той же час інші живі істоти, наділені іншою тілесністю, засвоюють і будують власне середовище, співвимірне можливостям їхньої тілесної організації: кожна жива істота формує своє оточення (екологічну й когнітивну нішу) відповідно до власної тілесно-когнітивної природи [170, с. 47].

Думку про те, що пізнавальна активність індивіда створює середовище, котре його оточує, знаходимо і в роботі американського вченого Д. Легранда, присвяченій осмисленню сенсомоторного сенсу тілесного -Я (2006 р.) [614]. Дослідник пише, що тіло людини – “той пункт, в якому реалізується конвергенція дії та сприйняття... На рівні тілесності володіти до рефлексивною самосвідомістю означає практично відчувати когерентність дії та сприйняття” [614, с. 117].

Квантовий підхід до проблеми тілесності пропонує М. Плохова [310], виявляючи, яким чином тіло індивіда “вбудовується” в мережу традиційних соціокультурних сенсів і цінностей та пристосовується до їх нових різновидів. Дослідниця демонструє, як завдяки досвіду володіння власним тілом суб’єкт пізнання здійснює когнітивну комунікацію зі світом, котрий “представляє себе за посередництва тілесних утворень” [310, с. 71].

Застосовуючи мову синтетичної тілесно-об’єктної онтології як міждисциплінарної галузі постнекласичної науки для компаративістського аналізу “онтологічних профілів” різних історичних епох, російський вчений В. Буданов в роботі 2008 р. запропонував проект “квантово-синергетичної антропології” задля осмислення “синтетичних світів тілесності” [44]. Постулюючи народження “нової конструктивної міждисциплінарності” на базі синергетики та холістичної парадигми, філософ у термінах теорії інформації та “динамічного хаосу” виділяє сім рівнів тілесності людини: 1) “тіло соматичне” (матеріальне); 2) “тіло енергетичне” (енергетика зв’язків між елементами організму); 3) “тіло рефлекторно-емоційне” (тіло рефлексів); 4) “алгоритмічне тіло” (тіло здорового глузду, розсудку); 5) “інтуїтивне тіло” (креативне або інформаційно-резонансне); 6) “тіло когерентності”; 7) “тіло волі” [44, с. 62-67].

В той же час, аналізуючи феномен людини як істоти “мультитемпоральної” – котра перебуває одночасно в багатьох онтологічних часах та ієрархічних

рівнях, – В. Буданов акцентує увагу на “кордонах переходів” між тілами, коли з живого тіла народжується соціальне тіло, а вже з нього відповідно, культурна практика й традиція. Відповідно до цього, вчений пропонує ще один варіант градації тілесності індивіда: 1) тіло біокосмічне; 2) тіло біосоціальне; 3) тіло історичне; 4) тіло культури; 5) тіло діяльності (практика і вміння); 6) тіло дії (стилі, темперамент і навички); 7) тіло свідомості-реакції; 8) тіло атемпоральне (змінені стани свідомості, афекти) [361 , с. 68]. Завдяки задекларованій градації дослідник прослідковує етапи самоорганізації антропогенезу в “потоках матерії, енергії та інформації”, підсумовуючи: “Тіло культури темпоральних онтологій є аналогом тіла психо-ментального в онтології станів: через нього людина усвідомлює власне буття і розвивається як особистість” [44 , с. 69].

Широкого розголосу в середовищі гуманітаріїв у другій половині 1990-х рр. набула праця американського мислителя *Майкла Талбота* “Голографічний Всесвіт” (1995 р.), де синтезовано оригінальні гіпотези фізика-теоретика Девіда Бома й нейрофізіолога Карла Прібрама [361]. Вчений висловив власне бачення моделі Всесвіту, в якій останній постає гігантською голограмою, де навіть найдрібніша часточка містить у собі інформацію про загальну картину буття. Матеріальний світ не має власної реальності, а є проекцією глибинних рівнів світобудови, – в подібній перспективі цілісна система “психіка-тіло” не здатна провести принципове розрізнення між “нейронною голограмою”, котру будує мозок після контактів з реальністю, та картиною, викликаною уявою індивіда [361, с. 138]. Тобто, у свідомості кожної людини закладено можливість трансформувати своє тіло, керуючи ним за допомогою думки: “Мозок здатний наказувати тілу й матеріалізувати свої образи. Образи, котрі створюють образи. Два дзеркала, що безкінечно відображають одне одного. Такою постає природа взаємовідносин психіки й тіла в голографічному всесвіті” [361, с. 132]. Посилаючись на роботи величезної кількості науковців (психіатрів, медиків, нейрофізіологів, фізиків тощо), М. Талбот обстоює “холістичний” погляд на людське буття, згідно з яким свідомість та тіло постійно взаємодіють і “занадто тісно” пов’язані між собою, аби досліджувати (або лікувати) їх окремо [361 , с. 71-221].

До дуже схожих висновків приходять і прихильники т. зв. фрактальної теорії, вперше розробленої французьким вченим *Бенуа Мандельбротом* у 1975 р. Фракталом названо “структуру, котра складається із частин, що у певному сенсі подібні цілому” [66, с. 214]. Структура фрактального світу не статична, в ній відбуваються постійні зміни у напрямку спонтанної самоорганізації високого рівня. В подібному контексті, як доводять С. Смейл та Ю. Фомін, тіло людини – відкрита система, яка має властивість самоподібності на різних рівнях внутрішньої ієрархії (за принципом “голограми”) і містить у собі складну множину нелінійних фракталів “золотого перетину”. Тіло людини є, по суті, комплексним поєднанням багатьох структурно-функціональних ланок, сполучених у багаторівневу мережу, де інформаційна складова кожної окремої клітини впливає на решту клітин і організм вцілому [25, с. 43]. З точки зору фрактальної теорії, усі фізіологічні системи й органи людини теж є “нелінійними фрактальними структурами”, а все тіло загалом – “інформаційно-розпорядницькою системою”, що ними керує [25, с. 97].

До традиції осмислення “тілесної природи свідомості”, на нашу думку, варто віднести й одну з найбільш резонансних публікацій рубежу віків у галузі соціогуманітаристики – книгу *Дж. Лакоффа й М. Джонсона* “Філософія у плоті. Втілений розум і його виклик думці Заходу” (1999 р.) [606]. Задекларувавши мега-грандіозне завдання – радикально трансформувати усталені традиції західної філософії (насамперед, положення про незалежність свідомості від тілесного первня), – автори масштабно залучили напрацювання суміжних із філософією дисциплін, проте в результаті прийшли до висновків, дуже подібних до тих, котрі ще півстоліття тому висували М. Мерло-Понті й А. Уайтхед: “Найважливішим є не тільки те, що наше тіло й мозок детермінують, що саме ми здатні категоризувати, – вони ж визначають, які категорії ми у змозі залучити до рефлексії, і яку структуру вони (ці категорії – Я.П.) матимуть... Справді важливим є те, що унікальна природа наших тіл структурує нашу здатність реалізувати концептуалізацію та категоризацію” [606, с. 257].

Відомий німецький соціолог, мистецтвознавець та антрополог *Дітмар Кампер* (1936-2001), синтезувавши проблематику й методологію німецького

романтизму, французького постструктуралізму, філософської герменевтики, соціології масової культури та медіааналітики, запропонував власну концепцію “мислення тіла” [158]. Ретельно аналізуючи соматичну тематику, межі болю, всесилля візуально-тілесних образів, “знаки” та “мову” тіла, здатність уяви формувати тілесні схеми, – німецький мислитель зосереджував увагу, насамперед, на досвіді “мислення тіла”, що означав для нього “не про тіло думати – за визначеними абстрактними зразками, а думати тілесно” [585 , с. 276]. Цей досвід передбачав гносеологічне й епістемологічне одночасне “утримування” в полі зору двох протилежних можливостей: мислення тілом (об’єкт) та мислення тіла (суб’єкт) [341 , с. 18].

За словами М. Степанова, котрий здійснив реконструкцію концепції німецького вченого, понятійним еквівалентом “мислення тілом” є тілесне пізнання, що стало предметом тілесно-орієнтованої постнекласичної епістемології. Згідно з Д. Кампером, тіло людини функціонально відкрите, володіє високим ступенем свободи – воно завжди “живе індивідуальне тіло”, котре належить “тілесності культури”. Саме тому “мислення тілом” – це перед-суб’єктне мислення тілесності, форма свідомості, яка завжди тілесністю спрямовується і визначається [356 , с. 5-7].

Тіло в концепції Д. Кампера – первинний “медіум”, включений до перебігу культурно-історичних процесів, що уможлиблює континуальність людського буття (оскільки активно опосередковує й виробляє середовище існування, простір та сенси). Відповідно до цього, ключовим принципом мислення тіла виступає “філогенетичний надлишок”, закладений у “неспеціалізованому”, пластичному тілі, у здатності індивіда вийти за свої біологічні межі [356 , с. 12-13]. Через призму заснованої німецьким вченим “трансдисциплінарної історичної антропології” живе тіло людини – підстава всього, чим вона є і що вона робить. Проте з іншого боку воно стає й досить складною проблемою – осмислюючи сучасну екзистенційну ситуацію, Д. Кампер відзначає “зникнення тіла” у візуальних образах, агресивно нав’язуваних зусібч медіатехнологіями [585].

Здатність індивіда уявляти, мислити пластично й розкуто за подібних обставин атрофується і виснажується (як і здатність переживати інтенсивні

емоції). Гаряче заперечуючи проти редукції індивіда до свідомості й “генетичного коду”, а також проти “зникнення тіла в образі”, Д. Кампер стверджував: для порятунку сучасної культури здатність і сила уяви мусить бути відновлена та гносеологічно реабілітована в інтелектуальному просторі в якості “мислення тіла”. Лише в такий спосіб можливо ефективно протистояти “насиллю абстракції та формалізації”, а також закласти підвалини адаптованої до сучасних реалій парадигми “живого” людського тіла [357 , с. 108].

Німецький дослідник обґрунтовував ідею “тілесної революції у способі мислення”, котра звільнить індивіда із “в’язниці образів” (ним же необачно розмножених), врятує від “насильства візуальності” [157 , с. 28]. Подібна “революція”, на думку Д. Кампера, дозволить прорвати “континуум уявлюваного” й відродити простір та час, які “через нерозумність були піддані забуттю” [357 , с. 112]. Позиціонуючи мислення в якості різновиду тілесного досвіду й намагаючись власною концепцією відродити “науку як пристрасть”, вчений в останній своїй книзі (2001 р.) передбачав кардинальну трансформацію інтелектуального горизонту Заходу – від замкнутості, бінарності, аутичності й монологічності традиційної думки, до множинності, пластичності, варіативності, полілогічності, плюральності, багатоальтернативності “тілесно відкритого мислення” [584]. “Мислення тіла розташоване по іншій бік монотеїзму Розуму, по іншій бік бінарності звичайного розуму людини, а також по іншій бік від потрійності рефлексії та діалектики” [584 , с. 46], – вихід із завузьких рамок традиційного раціоналістичного підходу Д. Кампер вбачав саме в руслі вищезначеного варіанту комплексної інтелектуально-інтуїтивної діяльності.

Концептуально близькими до вищевказаних ідей і теорій є погляди американського лінгвіста і психолога *Стівена Пінкера*, викладені ним у книзі-бестселері “Мова як інстинкт” (1994 р.) [308]. Взявши за основу ідеї Чарльза Дарвіна (котрий першим висловив подібне припущення) та Ноама Хомського (який доводив існування т. зв. Універсальної Граматики – єдиної для всіх рас і культур “протомови”, покладеної в підґрунтя будь-якої мови, – “ментального коду” або “мислекоду”), – психолінгвіст із Гарварда стверджував: “мова – це складна, спеціалізована навичка, котра самостійно розвивається в дитини й не

потребує усвідомлених зусиль чи систематичних настанов” [308 , с. 11]. Обстоюючи тезу про “мову як інстинкт”, С. Пінкер вважав, що в мозку людини існує спеціалізований набір генів, які “допомагають увести в дію цей інстинкт” [610, с. 36]. Природу “граматичного гена” автор намагався визначити кібернетично, проте змушений констатувати: місцезнаходження цього гена у хромосомі навряд чи вдасться виявити, як і специфіку його впливу на структуру мозку [308, с. 113].

Як бачимо, запропонована гіпотеза, кардинально відмінна від класичної тези про мову як результат культурогенезу й, по-суті, пропонує розглядати її як феномен соматичного характеру, генетично трансльований від покоління до покоління на тілесно-біологічному рівні.

Підсумовуючи найбільш характерні твердження в межах парадигми тілесного пізнання (тілесно-орієнтованого підходу), одна з найбільш авторитетних його представниць Є. Князева, виділяє такі положення:

- пізнання “тілесно навантажене”: інтелект потребує тіла й виникає у взаємній грі мозку, тіла й навколишнього середовища;
- специфіка пізнання зумовлюється, значною мірою, будовою “тіла, що пізнає”, його конкретними функціонально-фізіологічними особливостями, здатністю до сприйняття й переміщення у просторі;
- тіло та свідомість перебувають у відносинах взаємно-циклічного детермінування, психосоматичні зв’язки виникають за принципом нелінійної циклічної причинності;
- структури сприйняття й мислення залежать від “синергій тіла”, від сенсомоторного досвіду, який корелюється з певними нейронними структурами;
- “тілесні схеми”, котрі визначають взаємодію живого тіла з середовищем, є динамічними й рухомими – фіксують “просторовість ситуації”, що постійно змінюється;
- тілесне пізнання – це завжди рух і дія: “знання не пасивно отримується організмами як когнітивними агентами, але активно будується ними” [171 , с. 44-46].

Констатуючи, що в контексті тілесно-орієнтованого підходу “мислячий розум є тілом у русі”, Є. Князева висловлює базові сенси цього підходу наступним чином: “Мозок, тіло і свідомість (психіка) людини (живої істоти) розглядається як єдина система... Динамічний процес сприйняття та мислення реалізується за посередництвом тіла, оскільки тіло певним чином розташоване, локалізоване, контекстуалізоване у світі, вбудоване в нього. Іншими словами, організм (тіло – розум) і навколишній світ утворюють єдину систему... Сприйняття є не просто процесом, котрий відбувається в мозку, а певним різновидом вмілої активності тіла, що вбудовується та вдієлюється у середовище, ним освоюване” [171, с. 42-43].

Тілесно-орієнтований підхід виник в руслі постнекласичної епістемології з використанням окремих напрацювань нейрофізіології, нейробіології, когнітивістики, лінгвістики та нейролінгвістики, історичної антропології, культурології та психології. Концепції тілесності, розроблені в межах традиції “тілесної природи свідомості”, спрямовуються до інтегративного комплексного трансдисциплінарного діалогу (навіть полілогу).

Попри домінування вищеозначених концепцій та ідей у міждисциплінарному просторі сучасної соціогуманітаристики, від кінця 1990-х рр. все більшої популярності набувають теоретичні розробки протилежного характеру. Так, Олег Базалук – голова Міжнародного філософсько-космологічного товариства і прихильник “нової космологічної концепції” – стверджує, що зараз тіло “відходить на другий план”, і на фоні його “деградації” стрімко розвиваються можливості мозку. Інтенсивний розвиток техніки, з іншого боку, спричиняє онтологічну ситуацію, в якій “взагалі відсутня потреба у фізично розвиненому організмі” [343]. За словами професора Базалука, вже сьогодні психіка багатьох людей “повноцінно живе не в реальному, а у віртуальному світі” – отже, психіка й надалі “намагатиметься реалізувати свій творчий потенціал напряму, а не через посередництво тіла” [343]. Детальніше подібні погляди ми розглянемо в наступному параграфі роботи.

6.4. Проблематизація “постлюдської” тілесності у трансгуманізмі

Проблематика постлюдської тілесності активно розробляється у трансгуманізмі – радикально новому підході в руслі футурології, котрий ґрунтується на переконанні, що людський вид (у сучасному “форматі”) є не завершенням еволюції, а її початком. Представники трансгуманізму вважають свою доктрину логічним продовженням класичного гуманізму, його наступним етапом відповідно до викликів сучасності. Задля покращення становища людини в оточуючому світі вони закликають “покращувати”, вдосконалювати людську фізіологію шляхом використання новітніх технологічних досягнень, які дозволяють вийти за межі того, що традиційно вважається людським. К. Хейлз кваліфікує трансгуманізм як “метанаратив про перетворення людського в позбавлене тіла постлюдське” (і радить скептично поставитися до такої “метанарації”) [403, с. 46].

Норберт Віннер ще в 1954 році висунув припущення, що людину можна буде “транслювати, як повідомлення, телеграфом”. *Ганс Моравек* в роботі 1988 року обґрунтував можливість завантажити зміст людської свідомості у пам’ять комп’ютера. На думку видатного фізика сучасності *Стівена Хокінга*, людство перебуває на початку нової ери, коли буде здатне самостійно ускладнювати внутрішній код ДНК, не чекаючи “повільних результатів біологічної еволюції” [555]. Характеризуючи сучасний стан розвитку цивілізації як “протобіотехнічний”, *Міхал Енштейн* передбачає початок експансії людини поза межі власного тіла, перспективи перетворення тіла в цифровий промінь чи інформаційний потік [422, с. 25-27].

Попри той факт, що окремі ідеї трансгуманістів виглядають доволі екстравагантними (досягнення повного контролю над біохімічними процесами в організмі задля звільнення від хвороб, синтез живого та штучного інтелекту тощо), все більше серйозних вчених і соціальних мислителів сприймають їх всерйоз, вступаючи в наукові дискусії й обговорення. Витоки цих ідей окремі дослідники вбачають в концепції “надлюдини” Ф. Ніцше, “філософії олімпізму” П. де Кубертена, теорії Тейяра де Шардена, ноосферній думці ХХ ст., представленій К. Ціолковським, В. Вернадським, А. Чижевським, В. Купревичем, яких об’єднувало розуміння людини як істоти “незавершеної”,

що їй “потрібно подолати свою недосконалу й протирічну природу” [186, с. 93]. Про подальшу еволюцію людини мріяли філософи Ф. Вілард, С. Корсаков та Н. Фьодоров.

Термін “трансгуманізм” був запроваджений до наукового обігу в 1957 р. відомим біологом *Джуліаном Хакслі* у книзі з промовистою назвою “Нові пляшки для нового вина”, де виклав базові засади синтетичної теорії еволюції. Цікава деталь – Дж. Хакслі був першим генеральним директором ЮНЕСКО та засновником Всесвітнього фонду дикої природи. Цей вчений називав трансгуманістами людей, що постійно самовдосконалюються, здобувають нові вміння та здібності. В 1966 р. американський футуролог Ферейдун М. Есфендіарі (відомий під “псевдо” FM-2030) назвав “транслюдину” (transhuman) “першим проявом нових еволюційних істот”, потенційним кроком на шляху до “постлюдини” (posthuman). Головними рисами “транслюдини” мають бути покращення тіла імплантатами, штучне розмноження, безстатевість та “розподілена індивідуальність” [459, с.11-15].

“Словник трансгуманістичної термінології” дає наступне визначення транслюдини – “той, хто активно готується стати постлюдиною. Той, хто достатньо поінформований, аби побачити в майбутньому радикально нові можливості, хто готується до їх реалізації й використовує всі існуючі можливості задля самовдосконалення” [37].

Трансгуманізм інтенсивно поширював свій вплив на рубежі ХХ-ХХІ ст. Сьогодні існує дві впливові міжнародні трансгуманістичні організації – Всесвітня асоціація трансгуманістів (World Transhumanist Assotiation) та Інститут Екстропії (Extropy Institute), – котрі регулярно видають онлайн-часописи і влаштовують науково-практичні конференції. Серед найбільш відомих представників цього напрямку варто згадати філософів Макса Мора (провідний теоретик трансгуманізму, засновник Інституту Екстропії, від 2010 р. – генеральний директор американської кріонічної фірми “Алькор”), Ніка Бострома (засновник Всесвітньої асоціації трансгуманістів (1998 р.), в 2005 р. призначений директором Інституту Майбутнього Людства у Оксфорді), Девіда Пірса, Джеймса Хьоджеса, “батька кріоніки” Роберта Еттінгера, Олександра Болонкіна, Гелена Рейнолдса, Бориса Юдіна, футурологів Ганса Моравека та

Реймонда Курцвейла [458,с.245]. З іменем останнього пов'язана теорія “технологічної сингулярності” – передбачення стрімкого науково-технічного прогресу на ґрунті кіборгізації людини та впровадження штучного інтелекту. В 2009 р. разом з Террі Гросманом він видав світовий бестселер “Трансцендентність: дев'ять кроків до хорошого життя вічно” [603], де передбачав наступні радикальні трансформації людської тілесності: в 2030-ті рр. наномеханізми вдасться встановити прямо в мозок і таким чином вводити й виводити сигнали з клітин мозку напряму – це уможливить ефект віртуальної реальності “повного занурення”, до якої вдасться залучити всі без виключення органи чуттів; в 2040-ві рр. людське тіло зможе приймати будь-які форми, утворювані великою кількістю “нанороботів”, внутрішні органи будуть замінені кібернетичними аналогами значно кращої якості, аніж біологічні; в 2045 р. на планеті почнеться незворотний процес її трансформації на єдиний гігантський біокомп'ютер (прогнози на наступний період футуролог робити не наважився з огляду на непередбачуваність процесів “сингулярності”) [603].

Про те, наскільки серйозно сприйняла подібні ідеї світова наукова громадськість, свідчить створення в 2010 р. Університету сингулярності, очоленого Р. Курцвейлом, співзасновниками якого виступили NASA та Google. Всесвітньовідомими представниками трансгуманізму є також Джон Холл, Ерік Дрекслер, Ральф Меркл, Кетрін Іджис, Грег Берч. Хоча в трансгуманізмі існують окремі течії, все ж можна виділити деякі спільні ідеї, котрі їх об'єднують[458,с.245]. Окрім вище вказаних, сюди варто віднести бачення світу як простору взаємодії між інформаційними структурами й матеріальними об'єктами (вперше задеклароване “батьком кібернетики” Норбертом Вінером ще в 1948 р.); тезу про те, що когнітивні системи, котрі дозволяють людині вирішувати практичні завдання, локалізуються не лише в людині, а й у складній взаємодії в середовищі, де діють як людські, так і інформаційно-енергетичні чинники (теорія кібернетика Едвіна Хатчінса, сформульована в процесі дослідження специфіки функціонування навігаційних систем океанічних лайнерів [573]); уявлення про прогрес людства, пов'язаний не з тим, що людина стала розумнішою, а з тим, що зуміла побудувати більш витончене й “розумне” середовище навколо себе [403 , с. 375]. Дж. Баркоу, Л. Космідес та

Дж. Тубі в роботі “Пристосований розум: еволюційна психологія і генерування культури” [440] доводять, що інформаційні технології відіграють не меншу роль у формуванні сучасного світогляду, аніж функції мозку.

Альтернативні варіанти “перезапису” свідомості в інший, альтернативний до тілесного формат кардинально змінюють уявлення про тіло як єдиного носія розуму, відкривають широкі перспективи динамічного партнерства між людиною і комп’ютером, проте остаточно нівелюють традиційну для європейської думки тезу про “ліберального суб’єкта гуманізму”, суверенного в питанні панування над природою [403, с. 374].

Постлюдина – це гіпотетичний образ майбутньої людини, яка відмовилася від звичайного людського обліку внаслідок впровадження досягнень інформатики, біотехнології, медицини. Термін запроваджений трансгуманістами в 1999 р., хоча ідея про те, що людина – не вінець еволюції живих істот, а лише перехідна ланка, висловлена була ще Ф. Ніцше. Стрімкий науковий розвиток в усіх сферах стимулював досягнення в галузі анатомії і фізіології, котрі, за словами М. Степанова, впритул наблизились до аналітичного розчленування тіла й переходять до синтезу «штучної» тілесності [355, с. 124]. Логічним наслідком еволюції генної інженерії та нанотехнологій стає “остаточне визнання тіла в якості протезу” [45, с. 10], що, фактично, унеможлиблює повернення до “живого”, цілісного тіла (адже протез семантично ототожнюється з фрагментованим, розтягим, реконструйованим – отже неживим тілом).

В подібній ситуації перспективи кіборгізації людини виглядають невідворотним наступним етапом еволюції людства – антропоцентризм, схоже, невдовзі буде замінено електронно-мережовим кіборгоцентризмом. *Мічіо Кайку* в роботі 1997 року прогнозував, що до 2030 року людина засвоїть телепатію в результаті злиття можливостей живого тіла й комп’ютера, створення контактних лінз із доступом в Інтернет, “вирощування” запасних органів. Професор Джун Лі з Канзаського університету обіцяє найближчим часом завершити розробку проекту щодо підключення до нейронів мозку оптоволоконних кабелів товщиною в нанометри – фантастична ідея

підключити Google до мозку напряду поступово набирає реальних обрисів [155, с. 257].

Постлюдина мислиться як нащадок людини, модифікований настільки кардинально, що людиною вже вважатися не може. За словами *Ніка Бострома*, постлюдина володітиме розумовими й фізичними властивостями значно вищими, аніж “немодифікована” людина; тіло її не руйнуватиметься віком і хворобами, завжди наснажене молодістю й енергією; втоми, суму або роздратування постлюдина відчувати не буде – проте позитивні емоції переживатиме значно яскравіше і повніше (в широкому діапазоні насиченості) [458, с.250]. Постлюди можуть виявитися повністю штучними створіннями зі штучним інтелектом або результатом великої кількості змін і вдосконалень природи людини чи “транслюдини” (молекулярна нанотехнологія, генна інженерія, нейроінтерфейс, програми для управління інформацією, когнітивні технології, ліки від старіння тощо). У постлюдській редукції людська тілесність постає надзвичайно поліваріантною. Завдяки досягненням у галузі пластичної хірургії, косметики, дієтології, фармацевтики, фітнесу, трансплантології, протезування кінцівок і внутрішніх органів (на межі кіборгізації), – тіло в уяві пересічної людини постає як своєрідний “костюм для душі”, що його можливо багаторазово видозмінювать, вдосконалювать, оновлювать, “латать” і “прасувать” для і засобами моди, мистецтва, спорту тощо.

У нових наукових напрямках, таких як футурологія, глобалістика, альтернативістика, котрі є варіантами цивілізаційного підходу, концепт постлюдського тіла посідає одне з ключових положень в процесі пошуку нетрадиційних способів обґрунтування проєктивних моделей майбутнього. Г. Моравек обґрунтовує неймовірні перспективи “біонічного злиття” людей з машинами, коли людина поступово переноситиме свою свідомість із тіла у корпус робота, не втрачаючи її [644]. Створені завдяки досягненням комп’ютерної революції нейронні мережі, настільки ж потужні, як і мережі нашого мозку, вмонтовані в механічні тіла з кремнію та сталі, потенційно зможуть жити вічно. Постбіологічний (постлюдський) світ – “це світ, де людську расу змело лавиною культурних змін, а її місце захопили її ж власні

штучні нащадки”, – підсумовує вчений перспективи “надприродного добору” [155, с. 173-175].

Багато розмов у науковому світі точилися щодо близьких перспектив “четвертої стадії комп’ютеризації”, коли з Інтернетом можна буде спілкуватися як з розумною істотою, вдасться створити “штучний інтелект”, а еволюція “глобальної павутини” перетворить земну кулю на “величезну голову, мозок, сповнений інтелекту” [155, с. 70-71]. Подібні перспективи багатьма сучасними дослідниками кваліфікуються як небезпечні симптоми руйнації культури й особистості. С. Жижек наголошує на тому, що в “екранній реальності” “дигітального сцієнтистського всесвіту” людина перетворюється на жертву власного жаху і побожності перед “розумною” машиною, внутрішні процеси якої недоступні людській уяві. Вчений проголошує тотальну кризу людської тілесності, знерухомленої “магічним екраном інтерфейсу”: безреферентна “реальність заекрання” випереджає, деформує й денатуралізує людину й навколишнє середовище [121, с. 8-9]. П. Вірільйо похмуро описує драму “розщеплення” людини у кібер-просторі: “Відтепер людина може бути перетворена на певний спектр або дух, який займається сексом на відстані. Це справді жахливо, бо розщеплюється найінтимніше, найважливіше у стосунках із реальністю... Одного прекрасного дня віртуальний світ може витіснити реальний” [166].

Нова інформаційна культура “реальної віртуальності” (М. Кастельс) (Культура 2.0) переносить фундаментальні зміни і сенси в електронно-мережевий світ зі світу фізично-тілесного, формуючи динамічно-відкриті альтернативи останньому. Технології створюють новий вимір буття людини, ґрунтований на онтології “можливих світів”, ведуть до появи нового виду людських істот – *homo irretius* (омережевлена людина) (термін Е. Бендика) або *homo virtualis* (за С. Хоружим) [412]. Тіло людини в концепціях віртуальності та кіберпростору все частіше розглядається як “знаковий агрегат”, сукупність інформаційних процесів, що відбуваються на всіх рівнях організму. І мова йде не про “кінець людини”, а про початок перетворення її матеріально-біологічних (тілесних) компонентів у інформаційно-енергетичні. Як зазначає К. Хейлз, “постлюдське ставить інформаційну модель вище від її матеріального втілення,

наше втілення в біологічному субстраті варто розглядати швидше як історичну випадковість, а не як невідворотність” [403, с. 24-25].

Американсько-російський культуролог М. Епштейн, котрий найбільш послідовно відображає ідеї трансгуманізму в російськомовній науковій літературі, пропонує розширити вчення про людину до вчення про “живі та штучні форми розуму”, перейти від антропології до “гуманології” (фактично, ліквідувавши першу за “неактуальністю”). Дослідник доводить, що люди в сучасному “церебрально відкритому суспільстві” – “біологічна протоплазма технічної цивілізації.., носії прото-інтелекту, прото-машини, названі “організмами”. Ми – несміливі дебютанти на сцені технотрансформаційної цивілізації” [422, с. 183]. Характеризуючи подібні настрої та ідеї, російський антрополог С. Смірнов констатує, що людину “принижують, фактично знищують”, а антропологію ліквідують “за непотрібністю”, адже ця дисципліна вивчала людину як частину біосфери й останню форму її еволюції – натомість для “гуманології” людина є частиною техносфери, в якій звичні людські форми зникають. В подібній перспективі людина потрактовується як “зникаючий вид”, а її тілесність – як предмет археології та етнографії, “символ життя, яке зникає”: “Ми маємо говорити вже не про людину, а про деяких гуманоїдів, різні форми та види гуманоїдного життя, що поміж них звична людина – тільки один із видів” [5, с. 92-93].

Концепцію “постлюдської персонології” як логічне завершення проєктів “традиційної метафізики, філософської антропології і культурології” висунув у 2002 р. російський філософ і культуролог Г. Тульчінській. Опираючись на ідеї постмодерного “тілоцентризму” (“кордони ідентичності особистості не співпадають з шкірно-волосяним покривом”), він висуває тезу про широкі перспективи “відкриття несуттєвості антропоморфного, людського” й “розлюднення” сучасної культури: “Гуманізму, схоже, місце поряд з економізмом та націоналізмом – формами обмеженої гуманності. Гуманітарність постає персонологією вільного духу. Перспектива – постлюдська персонологія” [372, с. 638].

Інтерес до проблеми постлюдськості викликаний констатацією маргінальності, розщепленості, знеособленості людини, втрати нею цілісності й

самототожності, постульованих інтелектуалами постмодернізму. К. Хейлз стверджує, що люди вже перетворилися на постлюдоство внаслідок наступних обставин: інформація втратила своє “тіло”, була концептуалізована як сутність; культурне й технологічне конструювання кіборга вже стало однією з доміант соціокультурного процесу цивілізації; у всеохоплюючому кібертичному дискурсі людина (“ліберальний суб’єкт гуманізму”) просто-таки розчиняється, випадає на маргінеси [403]. За словами Н. Загурской, постлюдина – це така форма людської істоти, яка актуалізується в ситуації вичерпаності не лише ліберального автономного суб’єкта, але й розщепленого індивіда. Опинившись на межі між ними, постлюдина здатна використовувати позитивні якості, притаманні іншим формам [124, с. 249-250].

Подібну тезу знаходимо й у роботі О. Гомілко: концепт постлюдськості розмиває і скасовує відмінності щодо класу, раси, статі, гендеру всередині самої людяності, забезпечує можливість взаємопроникнення цих відкритостей; постлюдське тіло формує “ритміку резонансів і втручань одного в інше”. Постлюдська тілесність, на думку авторки, не протиставляється людській, а лише артикулює інший проект людського тіла, умови реалізації якого вже структуровані в заданій традиційною культурою “формі людяності” [76, с. 296]. Ідея “постлюдськості”, на думку О. Гомілко, постала до життя як концептуальне переосмислення й рішуче заперечення домінуючих парадигм, наративів і конструктив-інтерпретацій реальності з повним набором їхніх норм, стандартів та ідентифікаційних маркерів [76, с. 385]. Опозиційний характер постлюдськості, втім, не заважав відкритості тіла до соціальної реальності – воно маргіналізується, колонізується, конструюється за правилами певних субкультур, стає “чимось іншим”, копіює “іншого”, стрімко втрачає власну ідентичність (адже постмодерністи переконали, що жодна “природна” ідентичність неможлива апріорі). Постлюдська тілесність як інтелектуальний феномен доводить до логічного завершення вектор постмодерної деконструкції: постлюдське тіло – просто оновлена версія “звичайного” людського тіла, що не вписується в жоден із соціальних стандартів, адже захоплене радикальним самоконструюванням, кидає виклик тому, яким воно “має бути” (з точки зору дискурсів влади) [76, с. 385].

У подібній ситуації, на думку трансгуманістів, раціональною стратегією виявляється кіборгізація тіла як оптимальний шлях модернізації та поліпшення його функціональності. *Кіборг* – це гібрид людини й машини, наділений можливістю долати перешкоди, непідвладні людському тілу. У плані осмислення еволюції наукових концепцій варто зазначити, що традиція опису людини як неймовірно складної машини давно й міцно вкорінена в інтелектуальній історії Заходу. У видатній праці Т. Гоббса “Левіафан” людина постає саме в цьому ракурсі, позбавленою свободи як можливості морального вибору. Але разом з цим британський мислитель зазначав, що людина, діям якої не заважатимуть фізичні обмеження, буде вважатися вільною [362, с. 126].

Термін “кіборг” запровадили вчений-аеронавт М. Клайнс та клінічний психолог Н. Клайн в роботі “Кіборги та космос” (1960 р.) як означення “саморегуляційної системи людина-машина”, людини, технічно підсиленої з метою використання її в космічних польотах, необхідних для виживання людства. У новій дисципліні – кіборг-антропології – досліджується потенціал порятунку цивілізації завдяки кіборг-технологіям та можливості панування людини над природою за допомогою злиття в її тілі органічної й машинної систем[227,с.195].

У концепції представниці феміністичного напрямку *Донни Гаревей* кіборг постає як первинна метафора дослідницьких шляхів подолання як природних, так і соціальних протиріч, бінарних дихотомій і фіксованих меж. Дослідниця намагається використати “прикордонне” змішування понять для розробки нових способів політичної діяльності, демонструючи, в який спосіб бажання розділити протилежні аспекти існування стає, практично, неможливим для реалізації. Д. Гаревей використала термін “кіборг” і як метафору для постмодерного суб’єкта, і як ефективний концептуально-методологічний засіб для дискредитації усталених кордонів узагальнюючих теорій і дискурсів влади-знання, і як новий ефектний “політичний міф” фемінізму для легітимізації складних історичних побудов суспільної диференціації. Подібні погляди розвинула Ш. Сендовал у роботі “Кіборговий фемінізм та методологія пригноблених” (1995 р.), увівши до наукового обігу термін “кіберфемінізм”. На зовсім інших позиціях стоять Дж. Габілондо, А. Крокер та О. Стоун, котрі

вважають, що кіборг – це насправді панівна позиція суб’єкта, що їй віддає перевагу транснаціональний капітал, “рекомбінантний знак”, стимульований споживацьким укладом пан-капіталізму. Вчені застерігають від того, що розвиток теоретичних засад “кіборг-суб’єктивності” може стимулювати появу нових маніпулятивних владних структур [227, с. 194].

Уявлення про постлюдську тілесність розвиваються, як правило, в контексті аналітики кіберпростору, в якому культурною домінантою стає простір, а не час, а комунікація реалізується, практично, миттєво. Планування перспектив технологічного розвитку часто виявляє стихійність і непередбачуваність технічного проектування майбутнього, в якому існує реальна загроза редукції природних феноменів до електронно-інформаційних артефактів. Вже сьогодні доволі часто лунають голоси щодо можливості (й потрібності!) переведення тіла людини в нематеріальний, інформаційно-енергетичний режим функціонування, що дозволить досягнути розмивання кордону між реальністю й уявою в площині тотально гіпертрофованої віртуальної реальності. Одним із варіантів постлюдської тілесності, на думку окремих авторів, може стати десексуалізована генетично модифікована істота, яка редуплікується шляхом клонування і в такий спосіб уникає смерті, фокусуючись на нових, невідомих раніше відчуттях і задоволеннях [458;459].

Авторка резонансної книги з епатажною назвою “Як ми стали постлюдством” (1999 р.) Кетрін Хейлз розуміє “постлюдське” не в якості “усунення” людського, але в якості його масштабного розширення, коли індивід виходить за межі тілесності через систему електронних підсилувачів, трансформаторів, подовжувачів (що уможливають перетворення тіла в інформаційне поле, не обмежене кордонами простору і часу). “Постлюдське насправді не означає кінець людського. Воно означає лишень закінчення певної концепції людини... як автономної істоти, яка реалізує власну волю через індивідуальну дію і вибір... Мова йде не про те, щоб відмовитися від тіла, залишити його позаду, але про те, аби поширювати втілену свідомість найрізноманітнішими специфічними, локальними, матеріальними шляхами, що не може бути досягнуте без електронних протезів” [403, с. 286-291].

Активними критиками концепції постлюдської, окрім вже згадуваних П. Вірільйо, М. Маклюєна та С. Жижека, виступають В. Кутирєв, М. Степанов, Д. Кампер, Ж. Бодріяр та Ф. Фукуяма. Ж. Бодріяр саму людину в мережевому суспільстві розглядав у якості функціонального розширення технологій [34 , с. 29]. Безупинне посилення і вдосконалення біотехнологій, за М. Степановим, обертається “дурною безкінечністю” протезів, – вже людина не протезується, а сама стає протезом [355 , с. 127]. Славою Жижек переконаний: “Ми ніколи не станемо віртуальними істотами, які вільно плавають між різними віртуальними світами: “реальне життя” нашого тіла і його смертність – ось основний горизонт нашого існування” [122]. Коли в результаті занурення у віртуальний світ комп’ютерних мереж порушується досвід відчуття людиною тіла як свого власного, останнє перетворюється на непотрібний додаток. Вчений означає цей процес зведення влади людини над власним тілом до чистої видимості терміном “медіатизацією” і передбачає його невідворотність: завдяки неврологічним імплантам, здатним передавати сигнали віртуальної реальності прямо до мозку, оминаючи органи чуттів, людина отримує змогу долати межі тілесності. “Нейронні імплантанти дійсно перетворюють нас на “мозок у діжці”, відрізаючи від будь-якого безпосереднього сприйняття реальності” [122], – ось безрадісний фінал виходу за межі тіла.

В резонансній праці 2002 р. “Наше постлюдське майбутнє”[402] Френсіс Фукуяма, припускаючи, що невдовзі люди свідомо візьмуться за трансформацію власного біологічного ества (аби не лишати його в руках “сліпих сил природного добору”), прийшов до висновку: “Постлюдський світ може виявитися значно більш ієрархічним і конкурентним, аніж наш сьогоднішній, тому сповненим соціальних конфліктів. Це може бути світ, в якому остаточно втратиться будь-яке поняття “загальнолюдського”, бо ми змішаємо гени людини з генами стількох видів, що вже не розумітимемо ясно, що ж таке людина... Ми не зобов’язані вважати себе рабами невідворотного технологічного прогресу, коли цей прогрес не слугує людським цілям. Істинна свобода означає свободу політичної спільноти захищати цінності, котрі їй дорожчі від усього, – і саме цією свободою ми повинні сьогодні скористатися стосовно біотехнологічної революції” [402 , с. 308].

Російський філософ В. Кутирєв у монографії “Філософія трансгуманізму” (2010 р.) [205] визначив його суттю повну відмову від ідентичності існуючого Homo Sapiens на користь “люденів, нелюдей, трансх’юманів”, визнаних “більш досконалими істотами” (заради іморталізму – безсмертя). Гостро критикуючи подібні ідеї як “антропофагію”, вчений доводить, що причиною виродження сучасної людини та її природної тілесності є експансія пізнавально-інформаційних, біо- та нанотехнологічних підходів до світу, об’єднаних у спільну парадигму “універсалізації технологічного конструктивізму”. Ідеї та діяльність у практичній площині щодо реалізації проекту “постлюдина”, на думку В. Кутирєва, відображають загальний вектор руху людства на шляху Mortido – втрати здатності любити й потягу до смерті [205]. Єдиним способом захистити людську тілесність дослідник бачить свідоме обмеження застосування технологій, повернення до “феноменологічного реалізму”, а також т. зв. “коеволюцію можливих світів” (з визнанням пріоритетності адекватної людській природі “феноменологічної реалізації” одного з них) [205, с. 2].

Ідеї трансгуманізму й постлюдськості стали результатом глибокої світоглядної кризи антропоцентризму, одним із наслідків якої була поява філософії постмодернізму, яка утвердила уявлення про тілесність як соціокультурно-історичний конструкт (а не природно-біологічну даність). Акцентувавши увагу на гаслі “тіло не є долею”, представники трансгуманізму обстоюють концепцію тілесності як малозначущого аспекту людської ідентичності, що його можна змінити або кардинально модифікувати в разі потреби. Ця концепція постулює онтологічне, етичне й гносеологічне знецінення тілесності людини та її сексуальності в якості ключових маркерів суб’єктивності та ідентичності. Відрив свідомості від тілесності (перенесення свідомості до іншого “матеріального носія”); довільний вибір сексуальної та гендерної ідентичності (аж до повної відмови від них як категорій тривалої фіксації); ослаблення тілесно-духовних відмінностей між статями, доведене до “конструювання соціальної парасексуальності”; заміна сексуальності “безстатєво-вегетативним” клонуванням, – всі ці ідеї, постульовані трансгуманістами, означають агресивну відмову від тілесності як

фундаментальної основи людського буття, ключової передумови пізнання та свідомості, базової підстави людської суб'єктивності та ідентичності.

В сучасних соціогуманітарних студіях, пов'язаних з вивченням трансформації уявлень про тіло людини в умовах інтенсивного розвитку мережевого суспільства й віртуального кіберпростору, – дослідження тілесності реалізується, здебільшого, в контексті медійно-комунікативних, знаково-семіотичних або електронно-інформаційних феноменів і процесів.

Сприйняття тіла індивіда, насамперед, як результату історико-культурно-семіотичного процесу (а не природно-біологічного), стимулює різноманітні теорії “постлюдської” або кіборг-тілесності, що мають компенсувати психічну, фізичну й соціальну “ущербність” живої плоті (шляхом імплантації високотехнологічних “нано-протезів”). Великої популярності в масовій культурі, за посередництвом якої вони впливають і на серйозний науковий дискурс, набувають концепції футурологічного характеру щодо можливості (а то й необхідності) переведення тіла людини в нематеріальний, інформаційно-енергетичний режим функціонування, що дозволить досягнути руйнування кордонів між реальністю й уявою, простором і часом, минулим і майбутнім. Автори радикальних концепцій трансгуманізму висувають ідеї щодо повної відмови від тіла на користь буття індивіда як “інформаційної структури” у мегапросторі глобальних надшвидкісних електронно-комунікаційних мереж.

6.5. Тілесність індивідуальна та “соціальна” як об’єкт досліджень у галузі біополітики

Активізація соматичної аналітики в політологічних дослідженнях кінця ХХ – початку ХХІ ст. значною мірою пов'язана з процесом взаємозближення природничих та соціогуманітарних наук в руслі постнекласичної парадигми знання, ґрунтованої на “антропному принципі”, синергетиці, холістичних уявленнях, теорії систем. Важливою складовою цієї парадигми є уявлення про фундаментальну спорідненість всього живого на планеті та принципову подібність соціуму до “спільнот живих організмів” (А. Олескін характеризує цю епістемологічну тенденцію як “біоцентричну (біополітичну)” ідеологію сучасної науки) [297 , с. 5]. Такі явища глобалізованого світу, як клонування

тварин (перспективно екстрапольовані й на людину), генна інженерія, модифікація соціальної поведінки людини нейрохімічними препаратами, нейролінгвістичне програмування, безсумнівно доводять, що сфери біології та фізіології сьогодні набувають важливого суспільно-політичного значення, сенсу та впливу. Знання про людську тілесність в подібній перспективі можуть суттєво допомогти у виробленні адекватних вимогам часу нових політичних ідей та культурних цінностей.

Незаперечним в сучасній соціогуманітаристиці залишається той факт, що повноцінний розгляд концептуальних теоретичних і практичних проблем і завдань, пов'язаних із феноменом політичної влади, абсолютно неможливий без серйозного осмислення тілесної (соматичної) проблематики, її важливості для сфери політичного. Адже *homo politicos* є завжди *homo somaticos*. За словами П. Бурдье, “тіло є здійсненна політична міфологія, інкорпорована й перетворена у владну диспозицію” [47, с. 136]. Тілесні практики, стилі, постави, пози, жести – завжди наслідки певних політико-ідеологічних настанов чи орієнтирів, неодмінно навантажені значною кількістю соціальних сигніфікацій та політичних значень (або, принаймні, підтекстів і невідрефлектованих інтенцій). Суспільно-політичні дихотомії, ієрархії, антагонізми й субординації мають стійку тенденцію до відображення в репрезентаціях тіла.

Як стверджував Н. Ауберт, чинник тілесного, природного начала буття людини набуває дедалі більшої ваги в організації управління суспільними процесами: “нова управлінська система повинна передусім дати можливість реалізувати “нарцисичну енергію” кожного індивіда”. Пов'язана з тілесністю вітальна “антираціональність” розглядається як дієва альтернатива дискредитовано-рудиментарній і недієвій в умовах інформаційного “мережевого” суспільства бюрократичній раціональності [50, с. 177].

Сучасний політичний дискурс дуже уважний до виявів тілесності: влада об'єктивується в комунікативному ряді тілесних метонімій, зміна політичного стилю подається як зміна жесту, фізичний стан глави держави інтерпретується (вже традиційно) як стан самої влади. Цим пояснюються перманентні нав'язливі підкреслювання топ-політиками своєї фізичної сили, зовнішньої

привабливості, енергійності, витривалості й сексуальності (як правило, імітованих і симульованих). Елементи тілесності в якості політичних конструктів демонструють гіперперсоматизацію політичної влади в сучасному світі. Як стверджує Г. Орлова, об'єктивуючись в континуумі “тілесне-вербальне”, «політичне тіло» виявляється дискурсивним виробом влади і базовим плацдармом політичної комунікації водночас. Присутність «політичного тіла» має структуруючий вплив на політичну реальність – його відсутність виявляє “сигніфікативну немічність” політика (адже саме з політичним тілом нерозривно пов'язані фактурна ідентичність, емблематичний досвід і харизма політика – а то й взагалі є похідними від нього) [301]. Тіло правителя в якості надзвичайно ефективного інструменту соціальної комунікації надає віртуальному, переповненому симулякрами і медіа-подіями світу сучасної політики ефекту реальності. Досконалість “технік тіла” публічних діячів досить часто лягає в основу їх “політичного капіталу”: тілесні конструкти, включені в політичний дискурс, переконливо “виробляють реальність” [301].

В політичній науці 1960-1970-х рр. сформувалася тенденція до переорієнтації від дослідження владних інститутів до переважаючої зацікавленості поведінкою “політичних акторів” – звичайних людей (котра, власне, й зумовлює динаміку й характер політичних процесів). На хвилі “сексуальної революції” та бурхливого розвитку контркультурних рухів важливість тілесного виміру індивідуального й колективного буття ставала дедалі більш очевидною [672]. Американський політолог *Пітер Корнінг* (народ. у 1935 р.) значну увагу приділяв “еволюційно-біологічним витокам” політичних систем і стверджував: “Політика ... виникає в процесі еволюції людини значно раніше появи спеціалізованих інститутів управління... Політична поведінка була важливою передумовою еволюції мови й розквіту культури. Політика була невід'ємною складовою прогресивної еволюції людського суспільства, вона навіть не є унікально-людським явищем” [494,с.52]. Феномен політики дослідник виводив із перед-людських моделей “соціальної” поведінки, що їх людина отримала у спадок від своїх попередників з тваринного світу на біологічно-генетичному (отже, тілесному)

рівні. “Кібернетичне” визначення політики П. Корнінга включало прояви “соціальної комунікації” у бджіл, вовків, мавп, левів, шимпанзе і бабуїнів.

Інтерес до соматичної проблематики серед політологів був викликаний також поширенням “соціального біологізаторства” (А. Еспінас, У. Семнер, Д. Морріс, К. Арді) або “соціал-дарвінізму” в другій половині 1960-х рр., витоки якого, окрім вульгарно інтерпретованої концепції Ч. Дарвіна, іноді вбачають в ідеях австрійського неофрейдиста Вільгельма Райха (1897-1957). Глобальні політичні проблеми, такі як забруднення екосистеми, порушення демографічного балансу, перенаселення в країнах “третього світу”, також спонукали до більш пильної уваги до політичних вимірів тілесності й тілесних аспектів політики. В 1990-х рр. з’являлися численні наукові публікації, присвячені геополітичним наслідкам поширення біотехнологій (що їх почали кваліфікувати в якості невід’ємного атрибуту т. зв. “шостого економічного укладу” – останньої стадії еволюції постіндустріального західного суспільства, – поряд з глобальними інформаційними мережами і штучним інтелектом) [297, с. 124]. Про набуття тілесністю все більш вагомого значення в політичній теорії (зокрема, в політичному прогнозуванні й політично зорієнтованій футурології) свідчить широке обговорення в середовищі політиків та політологів на міжнародному рівні проблематики “генетичного маніпулювання” ДНК з метою зміни спадковості живих організмів (включно з людиною) – важливого компонента “оперативної матриці” “нової економічної ери”: виявлення й моделювання генетичних чинників людської поведінки, генна терапія, розшифровування, каталогізація і зберігання генетичної інформації, синтез комп’ютерних і генетичних технологій, монопольний контроль над генетичними розробками з боку транснаціональних корпорацій тощо. Логіка заміни природної біо-різноманітності “монокультурою” найефективніших і найменш вибагливих до умов середовища “генетично модифікованих об’єктів” у сільськогосподарському виробництві може привести до спроб євгенічного “вдосконалення” людської тілесності задля виживання “найбільш пристосованих” (заможних, розумних тощо). Останнє припущення активізує дискусії в середовищі політологів та філософів щодо необхідності вироблення базових засад “біоетики” (“екологічної етики”), в межах якої пропонується

розширити сферу дії людської моралі, залучивши до неї “усіх членів біологічного співтовариства” – від “індивідуальних тварин і рослин до їх видів, а також річок, ландшафтів і всієї екосистеми планети” [113 , с. 115].

Важливе місце проблема тілесності посідає в біополітиці – концептуалізованому міждисциплінарному проєкті, спрямованому на інтеграцію наук про життя (генетики, екології, еволюційної теорії, біології в цілому, фізіології) до сфери політичного. Появу біополітики в якості самостійної наукової дисципліни пов’язують з публікацією роботи американського політолога *Лінтона Колдуелла* “Біополітика: наука, етика та соціальна політика” (1964 р.) [475], а також зі значним зростанням важливості та значення наук про життя в соціальній, економічній і особливо політичній сферах у другій половині ХХ ст. У 1970 р. інший американський політолог, *Томас Торсон* , обґрунтував у окремій монографії необхідність взяти еволюційну біологію за основу для нової політичної теорії [729], розвиваючи ідеї, викладені в статті А. Соміта [713], котрий вважав оптимальною й більш дієвою саме “біологічно-зорієнтовану” політологію. Центральним питанням біополітики було питання про місце людини в планетарному різноманітті життя (про зв’язок, спорідненість і взаємозалежність “людини тілесної” з усім “біосом”). Дві найбільші сучасні школи біополітики сформувалися у другій половині 1970-х рр. в США (Л. Колдуелл, А. Соміт, Т. Віджел, Р. Мастерс, П. Корнінг) та в Західній Німеччині (Х. Флор, П. Майєр, В. Тьоннесман).

“Філософським фундаментом” цієї дисципліни вважається уявлення про людину як “продукт біологічно-еволюційного розвитку”, частку “єдиної планетарної біо-різноманітності”. Витоки політичних проблем людства теоретики біополітики шукають не стільки в соціокультурних чинниках, як у первісних, досвідомих, “тілесних”, поведінкових тенденціях, успадкованих від тваринного світу (саме в такий спосіб пояснюється расизм, націоналізм, геноцид, агресивність до “чужих” тощо). Значний вплив на біополітику справила і продовжує справляти етологія – різновид біології, присвячений вивченню поведінки тварин, – один з фундаторів якої, Оскар Хайнрот, стверджував: “Тварини – це украй емоційні люди, що мають дуже низький інтелект” [79 , с. 86].

А. Сміт та С. Петерсон, перебуваючи на позиціях натуралізму й дарвінізму, доводили, що природа заклала в людину, як і інших “соціальних тварин”, на рівні нейрофізіологічному вроджену схильність до формування ієрархічних структур, базованих на жорсткому домінуванні з боку “вожака”, – тому демократія – лише “штучний конструкт розуму”, аж ніяк не притаманний людині на рівні тілесно-фізіологічному (цим, мовляв, і пояснюється слабкість і відносна рідкість демократичних режимів навіть у ХХ ст.) [714].

Категорично відкидаючи картезіанські уявлення про людину як “безтілесне око духу” й абстрактний розум, теоретики біополітики в якості аксіоми постулюють тезу про фундаментальний вплив тіла на свідомість, – адже субстрат мислення (мозок) є тільки частиною тіла, підвладного законам фізіології. На цій підставі доволі поширеним явищем стала співпраця нейрофізіологів з відомими біополітиками (найбільш відомий випадок – тісна взаємодія американського нейрофізіолога М. Газзаніга з політичним теоретиком Р. Мастерсом) [298]. До соматичних чинників, котрі суттєво впливають на політичну й соціальну поведінку (особливо на діяльність політичних еліт), відносять стрес, втому, хвороби, психосоматичні відхилення, гормональний дисбаланс, вживання алкоголю й наркотичних речовин. Р. Мастерс переконливо продемонстрував у роботі 2001 р. [631] взаємозв’язок між забрудненням середовища важкими металами та зростанням кількості імпульсивних злочинів та неконтрольованих нападів агресивної поведінки в різних регіонах США.

Біополітичний підхід до тілесної проблематики безпосередньо пов’язаний з концепцією біоцентризму як “вищого прояву антропоцентризму”, що постулює необхідність збереження природних екосистем, котрі підтримують стійкість оточуючого середовища з метою порятунку людства. Виявлення “фізіологічно-біологічних” витоків політичних систем (як у процесі еволюції людиноподібних мавп і гомінідів постали до життя людські політичні структури?) передбачає відповідь на питання про роль генетичних чинників у цьому процесі та вплив фізіологічних характеристик на політичну поведінку і прийняття політичних рішень [297,с.46].

Тілесність людини в контексті біополітики пояснюється через нерозривний зв'язок з “біосом” – “планетарним різноманіттям життя”, часткою якого є людина. Подібна концепція дуже близька до “філософії життя” й ідей “віталізму” і в той же час становить, фактично, повну протилежність уявленням М. Фуко і Ж. Бодріяра про природу влади й механізми функціонування сфери політичного. Один із провідних російських фахівців у галузі біополітики, *Александр Олєскін* доводить, що XXI ст. стане “століттям біології”, адже ця наука вже здобула статус “не тільки природничої, але й соціогуманітарної дисципліни”. Біополітика, на його думку, – результат двох зустрічних епохальних для сучасної культури процесів: соціалізація й гуманізація біології та біологізація соціогуманітаристики (що передбачає включення біологічного знання в орбіту останньої) [297,с.7]. Отже, можемо прогнозувати зростання дослідницького інтересу до соматичної аналітики і в межах вище зазначеної дисципліни.

Маємо всі підстави констатувати, що у сфері біополітики сформувалася тенденція дослідження владно-політичної проблематики, сфокусована на тілесності людини (точніше, на виявленні форм і ступеня реалізації в різні часи політичного контролю над “соціальним тілом” та тілесністю окремих індивідів). В контексті зазначеного підходу тілесність постає в якості перманентно експлуатованого головного об’єкта застосування маніпулятивних стратегій, спрямованих на досягнення максимального домінування у сфері політичного (яка анексує всі сфери людської життєдіяльності в єдину синкретичну мега-систему).

Продуктивним, проте слабко розробленим у сучасних біополітичних студіях, є підхід щодо вивчення впливів політичного ладу й політичної ідеології на трансформацію індивідуального чи “соціального” тіла та зміну уявлень щодо них. Подібний підхід знайшов своє відображення в роботі А. Цой, яка стверджує, що результатом спалювання в Німеччині в добу середньовіччя великої кількості красивих, емоційних жінок як “відьом” стало те, що німецькі жінки сьогодні, здебільшого, некрасиві та стримано-холодні [406 , с. 63]. Політичні трансформації, котрі відбулися на теренах колишньої Російської імперії після 1917 р., призвели до утвердження пріоритету

“ідейно/фанатичної та безлико/інфантильної масової тілесності цілих поколінь”, ідеальних характеристик “типової” радянської людини, таких як конформізм, покірливість, оптимізм. “Перебудова” в СРСР стимулювала та прискорювала зміни способу життя, деідеологізацію й деградацію свідомості, і, як наслідок, – різко змінила “тілесність населення” [406 , с. 63, 65]. Дослідниця висуває цікаву, проте слабо обґрунтовану тезу: сучасними проблемами колективної людської тілесності активно займається геополітика, оскільки геополітичні процеси безпосередньо впливають на зміни як колективної, так й індивідуальної тілесності. З точки зору геополітичного аналізу можна констатувати, на думку А. Цой, що “кордони тілесності” держав, практично, ліквідовані на користь безперервного й безперешкодного функціонування транснаціональних просторів та корпорацій; вільне переміщення робочої сили шкодить розвитку національних культур; “генетичне змішування за прискореною програмою” призводить до єдиної “сировинної бази” з масовою “зомбіфікацією” населення через ЗМІ та систему освіти. Вказані тенденції ведуть до зміни характеру й сенсу соціальної поведінки людей і трансформації їх тілесності [406 , 63-65].

В подібному ключі міркує й С. Чувін, розглядаючи три рівні напрямків трансформації людини в сучасних геополітичних реаліях як “еволюційно закономірні”, проте, здебільшого, деструктивні: біологічні (мутації, хвороби, втрата природних якостей), морально-психологічні (девіація, наростання агресивності й інфантильності, “посттрадиційна” мораль) та соціокультурні (перевантаження інформацією на психосоматичному рівні) [409].

Прикладом фахового біополітичного аналізу, спроектованого на історичні реалії , може слугувати робота сучасного українського дослідника В. Бурлачука [49], який пропонує розглядати формування ідеї держави в середньовічній політичній думці як процес “розширення” королівського тіла до масштабів усієї території, на якій живуть його піддані. Тіло короля символізувало єдність держави, ставало метафорою суспільства як сукупності тіл індивідів, що зливаються в єдиний соціальний організм. Політичні мислителі європейського середньовіччя обґрунтовували концепцію ототожнення тіла монарха й тіла

держави уявленнями про “подвійне тіло” короля – смертне та безсмертне (останнім і є, власне, держава) [49, с. 27].

Доволі переконливим виглядає твердження про те, що з початком Нового часу влада не припиняла винаходити все нові й нові “політичні технології тіла” [49, с. 29]. Формування в цей період “нової національної тілесності”, що цементується спільністю крові, мови та традицій, стало органічним продовженням-еволюцією концепту “сакрального тіла короля” (саме він надихав появу нових концепцій єдності соціуму). Політичне тіло республіки у ранньомодерній Європі поставало результатом договору, наділеного ознаками божественної легітимізованості, з волі якої народжувалася нова тілесність як певне колективне -я, що мало суверенне життя й волю. Відтоді держава тлумачилася, насамперед, різновидом асоціації, завдяки котрому соціум здобував тіло й душу, – поза цим «колективним актом» держава не мала ані тіла (території), ані душі (громадянського обов’язку і волі) [49, с. 29].

Зростання політологічного інтересу до тілесної тематики пов’язане з тією обставиною, що дедалі активніше тіло використовується з метою демонстрації певної політичної позиції або задля здобуття статусно-іміджевих переваг на ниві політичної боротьби. Так, серед вітчизняних суспільствознавців і гуманітаріїв розгорнулася широка дискусія стосовно методів і стратегії руху “Фемен”, представницями якого вуличний акціонізм з оголенням позиціонується як важливий політичний чинник завоювання свободи (сповнений, проте, амбівалентних соціальних сюжетів з найрізноманітніших приводів, щодо яких досі немає узагальнюючої базової інтерпретації при спробі їх “перекладу” мовою соціологічного, політологічного, а чи культурологічного аналізу). “Оголені” акції протесту в соціальних мережах стають дедалі популярнішою формою вияву політичних переконань та інструментом боротьби за них. Так, єгипетська студентка Магда Алія аль-Махді восени 2011 р. “підірвала” Twitter та Facebook, опублікувавши в мережі власні фото в стилі “ню”, аби завдати удару по “насильству, лицемірству й сексуальним домаганням, широко розповсюджених у єгипетському суспільстві й арабському світі вцілому” [247]. Ініціативу Магди підтримало близько п’ятдесяти ізраїльтянок, розгорнувши в соціальних мережах і в пресі справжню “оголену

революцію”, згодом до них приєдналися туніська та іранська актриси – Надя Бостах та Голшифте Фарахані, – з метою виразити в такий спосіб гостре невдоволення політичним ладом у своїх країнах. Протягом 2011-2012 рр. в Інтернеті дуже активно зростала кількість сайтів, де люди викладали власні оголені фото, аби висловити таким чином солідарність з “оголеною революцією” в мусульманських країнах. Це явище набуло настільки масового характеру, що вже встигло від початку 2012 р. привернути увагу багатьох соціологів та політологів. Зокрема, чиказький професор Едвард Лауманн стверджує: “Публічне оголення може бути потужним символічним актом громадської непокори й відмови від домінуючих культурних вірувань та існуючого політичного ладу” [247, с. 31-32]. У зв’язку з цим, важливою соціо-політичною темою стає питання щодо реакції суспільства на оголення окремих його членів як акту демонстрації політичної непокори [247, с. 32].

В просторі сучасної біополітики сформувалося уявлення про тілесність людини як базовий елемент політичної системи суспільства, осердя структури “влада – підпорядкування” (у зв’язку з чим окремі автори навіть припускають перспективи перетворення “історії тіла” на один із варіантів політичної історії [344,с.11]). Сформульовано концепт “політичної анатомії” тілесності, без врахування якої неможливим залишається ефективно осмислення природи та механізмів суспільно-політичних інститутів, влади та політичної комунікації. Неабияке значення в цьому контексті має й теза про тіло людини як універсальну форму запису соціальної пам’яті, що визнається базовим елементом колективної та індивідуальної самоідентифікації у сфері політичного.

Отже, підсумовуючи, слід зазначити, що процес комплексного міждисциплінарного соціогуманітарного вивчення людської тілесності може бути описаний як процес вироблення базових засад і головних положень трьох гносеологічних парадигм: конструктивістської, парадигми духотілесної цілісності та постгуманітарної парадигми. Конструктивістська парадигма означає тілесність поза її природно-біологічними аспектами, як соціокультурний “конструкт”, тотально детермінований соціальними, історичними й політичними вимірами.

В руслі *парадигми духотілесної цілісності* тілесність людини концептуалізується як унікальна онтологічна сутність у природі та світі, органічно пов'язана з усіма іншими формами життя, проте (на цьому акцентується особлива увага!) принципово від них відмінна – не за принципом “вищості”, а на підставі своєї неповторної властивості бути поєднанням свідомості (мислення, духу) та матерії (біологічного тіла, плоті) – полярних начал з точки зору класичної філософії. Унікальність ця полягає у тому, що, з одного боку, тілесність має свої межі (об-межена в часі та просторі), піддавана законам симетрії, механістичної біофізики та лінійності (як і решта феноменів живої природи). Проте з іншого боку, тілесність мислиться як пластична, динамічна, відкрита, нелінійна інформаційно-комунікативна система, що її в жодному разі неможливо звести до суми функціонально-біологічних властивостей.

Вказану особливість, котра принципово вирізняє людську тілесність зі сфери біологічного життя інших видів істот на планеті, інтелектуалам-гуманітаріям дуже важко пояснити й термінологічно означити, навіть коли вони намагаються запозичувати поняття або теорії з негуманітарних дисциплін (квантової фізики, теорії систем, кібернетики, нейрофізіології тощо). Тому їм доводиться користуватися “ненауковим” поняттям зі сфери метафізики – поняттям “дух” (що дає підстави їхнім опонентам для звинувачень у телеологізмі, креаціонізмі, містицизмі, ірраціоналізмі, нефаховості й т. д.). Актуальність і популярність означеної парадигми посилюється, унаочнюється та інтенсифікується зростаючою кількістю фіксації “паранормальних” (екстраординарних) явищ у природі та людському бутті, що їх ніяк неможливо пояснити, лишаючись на позиціях традиційно-позитивістських уявлень про наукову об'єктивність (телекінез, ефект плацебо, одужування тяжко хворих завдяки “візуалізації” та “самонавіюванню”, телепатія, гіпнотичні стани, досвід “клінічної смерті”, спогади про “минулі життя” тощо).

Вказана традиція, на нашу думку, має витоки у християнській ідеї “обоженого” тіла як “образу та подоби Божої”, тіла, здатного долати фізичні обмеження й виходити у “інші виміри” (духовно-екзистенційні). В межах парадигми *духотілесної цілісності* спостерігаємо відхід від

конструктивістських, семіотичних, соціо-біологічних, “соціологізаторських” та “біологізаторських” підходів до соматичної тематики, притаманних науковому дискурсу 1960-1980-х рр., та активізацію кардинально нових підходів, сформованих у межах негуманітарних дисциплін (проте під їх значним впливом): фрактальна теорія, синергетична та космологічна концепції, теорія “біоінформаційного програмування”, холістичний підхід тощо. Проблематизація тілесності в подібних контекстах сприяє формулюванню нових дослідницьких завдань та зверненню до тих аспектів, що залишаються поза дискурсивним полем традиційних домінуючих теорій.

В контексті *постгуманітарної парадигми*, котра є альтернативною до попередньої в поясненні феномену людської тілесності, увага акцентується на відносинах між людськими і не-людськими “дієвцями” у процесі реалізації технологічного прогресу, біополітики та біовлади. Утвердження постгуманітарної парадигми виглядає послідовним продовженням і теоретичною реалізацією постульованих постмодернізмом гасел подолання европоцентризму, логоцентризму, відмови від будь-яких ієрархій, розмивання кордонів між центром та периферією, “смерті суб’єкта” і “смерті автора”.

Осмислення людської тілесності, в процесі якого ще залишилося так багато проблем, “білих плям” і протиріч, замінюється (витісняється) дослідженням “модних” феноменів – “кібертілесності”, “віртуального тіла”, “постлюдського тіла”. Втрата тілесністю онтологічного статусу тягне за собою зменшення гносеологічного інтересу до неї та епістемологічного потенціалу. Паралельно до збільшення популярності постлюдської (неантропоцентричної) парадигми людина втрачає статус головного об’єкта соціогуманітарного пізнання, а її тіло вже не мислиться унікальним онтологічним виміром буття й універсальним перехрестям біологічного, духовного та соціокультурного чинників.

ВИСНОВКИ

У висновках сформульовано теоретичні положення й узагальнення головних результатів дисертаційного дослідження:

1. Внаслідок проведеного аналізу з'ясовано, що в історичній науковій літературі досі відсутнє комплексне бачення етапів генези і становлення соматичної аналітики в соціогуманітарних дисциплінах кінця ХІХ – початку ХХІ ст. В той же час виявлено, що проблематика людської тілесності від 1960-х рр. викликала величезний науковий інтерес у філософів, соціологів, антропологів, істориків, культурологів та представників цілого ряду міждисциплінарних напрямків, зорієнтованих на пізнання людини й соціуму.

На підставі проведеного наукового пошуку вважаємо за можливе виділити *два основні історіографічні періоди*: 1) 1880-1980-ті рр. ; 2) 1990-2000-ні рр. Перший історіографічний період поділявся на два етапи, в якості *першого* з яких варто кваліфікувати етап 1880-1960-х рр. Хронологічні межі *другого етапу* відносяться до 1970-1980-х рр. *Другий період* вивчення історії появи та розвитку концепцій, теорій та ідей, пов'язаних з осмисленням тіла людини як соціокультурного феномену, розпочався у 1990 р. і триває досі. Праці фахових істориків займають поки-що досить незначне місце серед публікацій істориків філософії, соціологів та культурологів, де хоча й доволі поверхово та лаконічно, все ж аналізуються ключові етапи становлення дискурсу тілесності в західній соціогуманітаристиці.

2. Джерельна база дослідження цілковито охоплює увесь діапазон питань і змістовно-тематичних блоків, задекларованих у завданнях, і є достатньою для всебічного вивчення й розкриття теми та досягнення мети дисертаційної роботи.

Методологічну основу дослідження становлять теоретичні напрацювання провідних світових фахівців у галузі соціогуманітаристики, котрі особливу увагу присвятили виявленню та ґрунтовному міждисциплінарному осмисленню особливостей тілесного буття індивіда та соціуму, – М. Фуко, М. Мосса, М. Мерло-Понті, Р. Барта, О. Гомілко, В. Косяка, Ж. Бодріяра, Д. Міхеля, І. Биховской. За основу дослідницького інструментарію було взято принципи

історизму, об'єктивності, доповнюваності, міждисциплінарності та системності.

З урахуванням того, що соматична гуманітарно-зорієнтована аналітика постала й функціонує в інтелектуальному полі одразу декількох дисциплін, їй притаманний методологічний релятивізм та засаднича поліпарадигмальність, – в роботі застосовано цілий комплекс загальнонаукових, конкретно-наукових, спеціально-історичних та міждисциплінарних методів.

Серед методів, використаних автором, слід, насамперед, виділити порівняльно-історичний, ретроспективний, дискурс-аналіз та контент-аналіз.

3. Встановлено, що історична еволюція наукової соціогуманітарної думки про людську тілесність пройшла ряд окремих періодів, котрі суттєво відрізнялися масштабами усвідомлення й постановки завдань, глибиною їх осмислення й особливостями вирішення. Такі напрямки, як “нова філософія тілесності”, “соціологія тіла”, “історія тіла”, “антропологія тіла”, “онтологія тіла” тощо сформувалися завдяки переходу від окремих знань і накопичення фактажу до комплексних узагальнень, усвідомленої необхідності тісних взаємозв'язків з іншими галузями науки. Цей гносеологічний процес великою мірою визначався інтенсивним впливом соціально-економічних, культурно-світоглядних та політичних чинників, які на одних етапах допомагали, а на інших, навпаки, заважали критично переосмислювати застарілі погляди й теорії, ставити під сумнів ідеї визнаних авторитетів, продукувати концептуально нові теоретико-методологічні підходи до соматичної проблематики.

В рамках запропонованої історіографічної періодизації кінця ХІХ- початку ХХІ ст. в історії дослідження людської тілесності як соціокультурного феномену можна виділити наступні хронологічні періоди:

1) *Кінець ХІХ ст. – 1980-ті рр.* В межах цього періоду варто виокремити два етапи: перший припадає на 1880-1960-ті рр., а другий – на 1970-1980-ті рр. “Повернення до тіла” шляхом подолання декартівського принципу десоматизації започатковане працями Ф. Ніцше та З. Фрейда, котрі першими в інтелектуальній історії Заходу потрактовували тілесні феномени як фундаментальні чинники соціо- й культурогенезу. Згодом ця тенденція була

розвинута у феноменологічному та екзистенціалістському дискурсах. “Психоаналітичний переворот”, здійснений З. Фрейдом, кардинально змінив напрямок і специфіку дослідження тілесності, перемістивши акцент на сферу сексуальності. У такий спосіб закладено традицію осмислення тілесності людини з обов’язковим урахуванням цього її аспекту.

Особливу роль на *першому етапі* відіграли роботи М. Мосса й М. Мерло-Понті. Перший з них довів, що “техніки тіла” (моделі тілесної поведінки) мають соціокультурну зумовленість, і тому мусять розглядатися в якості привілейованого об’єкта соціологічного аналізу. Заслугою М. Мерло-Понті стало потрактування тілесності як “первинного джерела сенсів” та висунення ідеї щодо “тілесної свідомості”. В історичній науці першого етапу варто відзначити праці М. Блока, Е. Канторовіча та Р. Гізея, де переконливо обґрунтовано непроминушу важливість соматичних аспектів для суспільно-історичних і владно-політичних вимірів буття.

Другий етап припадає на 1970-1980-ті рр. – постмодерністський чи постструктуралістський етап у розвитку західної соціогуманітаристики, який характеризується посиленою увагою до тілесності (власне, ця категорія постала в якості фундаментального філософського концепту саме у постмодерністському дискурсі). В роботах мислителів постмодернізму як “філософії нової тілесності”, центрованої довкола заміни “логоцентризму” “тілоцентризмом”, тілесність перебирала на себе функції свідомості, поставала гарантом “справжності” суб’єкта в “гіпертекстуалізованій” реальності. Концепції “текстуалізованого тіла” Р. Барта, “тіла без органів” Ж. Дельоза й Ф. Гваттарі, “дисциплінованого” й “сексуалізованого” тіла М. Фуко, праці Ж. Бодрієра, Ж. Дерріди й авторів феміністичного напрямку утвердили соматичну проблематику у статусі ключового об’єкта осмислення для інтелектуалів-гуманітаріїв.

Саме на цьому етапі сформувалася і здобула пріоритетну гносеологічну значимість конструктивістська парадигма в підході до тлумачення тілесності та сексуальності – не як “природних” данностей, але як соціокультурних “конструктів”, “продуктів” соціального, історичного й політичного впливу та контролю. Вивчення стратегій, форм і методів контролю над тілесністю,

започатковане М. Фуко, від кінця 1970-х рр. стало важливим предметом наукового аналізу в роботах філософів, соціологів, істориків, антропологів, а також представників суміжних соціогуманітарних дисциплін. Загалом перший період характеризувався тим, що фрагментарне й несистемне прирощення наукових знань про соціокультурні виміри соматичного буття людини в кінці XIX – першій половині XX ст., вже від 1960-х рр. замінюється інтенсивним збільшенням і структурним оформленням наукових концепцій та ідей щодо вказаного феномену.

2) *Другий період* датується 1990-2000-ми рр. Цей період був пов'язаний із загальною кризою постмодернізму й інтенсивним пошуком альтернативних теоретико-методологічних підходів та когнітивно-гносеологічних моделей. У якості базових альтернатив до конструктивістської парадигми осмислення тілесності в інтелектуальному просторі Заходу постали до життя парадигма духотілесної цілісності та постгуманітарна парадигма.

4. Встановлено, що процес комплексного міждисциплінарного вивчення людської тілесності в галузі соціогуманітаристики у XX – на початку XXI ст. може бути описаний як процес вироблення базових засад, категорій, понятійного апарату й головних положень трьох вищевказаних парадигм.

Парадигми ці нами означені досить умовно, оскільки цілком аргументованими виглядають твердження про “парадигмальну прогалину” в гуманітарному знанні сьогодення, а концепції, теорії та ідеї, котрі лягли в основу вищеозначених меганапрямків, характеризуються досить часто незавершеністю, внутрішньою протирічністю й непослідовністю.

В контексті парадигми духотілесної цілісності тілесність людини концептуалізується як унікальна онтологічна сутність у природі та світі, органічно пов'язана з усіма іншими формами життя, проте принципово від них відмінна – не за принципом “вищості”, а на підставі своєї неповторної властивості бути поєднанням свідомості (мислення, духу) та матерії (біологічного тіла, плоті) – полярних начал з точки зору класичної філософії.

Сенс цієї унікальності полягає у тому, що, з одного боку, тілесність має свої межі (об-межена в часі та просторі), піддавана законам симетрії, механістичної біофізики та лінійності (як і решта феноменів живої природи). Проте з іншого

боку, тілесність мислиться як пластична, динамічна, відкрита, нелінійна інформаційно-комунікативна система, що її в жодному разі неможливо звести до суми функціонально-біологічних властивостей.

В межах парадигми духотілесної цілісності спостерігаємо відхід від конструктивістських, семіотичних, соціо-біологічних, “соціологізаторських” та “біологізаторських” підходів до соматичної тематики, притаманних науковому дискурсу 1960-1980-х рр., та активізацію кардинально нових підходів, сформованих у межах негуманітарних дисциплін (проте під їх значним впливом): фрактальна теорія, синергетична та космологічна концепції, теорія “біоінформаційного програмування”, холістичний підхід тощо. Проблематизація тілесності в подібних контекстах сприяє формулюванню нових дослідницьких завдань та зверненню до тих аспектів, що залишаються поза дискурсивним полем традиційних домінуючих теорій.

В руслі постгуманітарної парадигми, котра представляється нам альтернативною до попередньої в поясненні феномену людської тілесності, увага акцентується на відносинах між людським і не-людським в контексті технологічного прогресу, біополітики та біовлади. “Постгуманістичний” підхід має всі ознаки відродження дихотомічного розуміння тілесності, коли натуралізм і гіперсоматизм екологістського штибу призводить до відчуження духу та деперсоналізації індивіда.

В умовах зростаючої популярності постлюдської парадигми людина втрачає статус головного об’єкта соціогуманітарного пізнання. Її тілесність вже не мислиться унікальним онтологічним виміром буття й універсальним перехрестям біологічного, духовного та соціокультурного чинників. Ми стоїмо на порозі нової “десоматизації”, вираженої в “біологізації” (“екологізації”) людини коштом “соціалізації” й “олюднення” “не-людських” форм буття. Іншу небезпеку становить трансгуманізм, представники якого розробляють варіанти реалізації проекту “постлюдської” тілесності, котра обов’язково має витіснити “традиційне” тіло як атавізм.

5. Поняття тілесності, концептуалізоване в сучасній гуманітарній постнекласичній епістемології, дає змогу відмовитися від класичних дихотомій західного мислення (суб’єкт – об’єкт, тіло – дух, свідомість – матерія, зовнішнє

– внутрішнє), а також семантично деконструює уявлення про самототожність і самодостатність суб'єкта пізнання.

Усі найбільш значимі епістемологічні повороти в соціогуманітаристиці ХХ ст. – онтологічний, антропологічний, лінгвістичний, матеріальний, мікроісторичний, візуальний – прямо чи опосередковано реактуалізували увагу до соматичної проблематики й давали поштовх до її переосмислення та концептуалізації на нових засадах і в руслі нових теоретико-методологічних підходів.

Гуманітарно-зорієнтоване вивчення тілесності людини, її соціальних трансформацій, зміни уявлень про тіло в науковому й культурно-історичному дискурсах суттєво активізує міждисциплінарні дослідження на мультипарадигмальних засадах в інтелектуальному просторі соціогуманітаристики кінця ХХ – початку ХХІ ст.

6. Одним з головних фундаментальних підходів до осмислення тілесності в сучасній постнекласичній соціогуманітаристиці є синергетичний підхід, що акцентує увагу на нелінійності мислення, подоланні класичних бінарних дихотомій та стиранні кордонів між природничими й соціогуманітарними дисциплінами. Тілесність з позицій синергетики аналізується як складна система, що самоорганізується і прагне до віднаходження рівноваги у взаємодії з середовищем та обміні енергією й інформацією з ним. Синергетика постулює остаточну відмову від декартівського дуалізму та десоматизації й виявляє перспективи появи нової, синтезуючої епістемологічної моделі.

7. Тілесно-орієнтований підхід до аналізу людського мислення в постнекласичній епістемології акцентує увагу на тілесній організації суб'єкта пізнання, виходить із тези про те, що процес пізнання залежить значною мірою від соматичних характеристик і функціональних особливостей індивіда. Дослідження Ф. Варели, А. Дамасіо, М. Джонсона, Дж. Лакоффа, У. Матурани доводять, що пізнання здійснюється не мозком чи свідомістю, а всім тілом людини, як єдністю свідомості, природно-біологічного та культурно-історичного вимірів тілесності. Тіло не просто обробляє інформацію, отриману із зовнішнього світу, та трансформує її через знаково-символічні структури, але і вносить спонтанні зміни у світ, “реструктурує” його за власною “системою

координат”. Людська тілесність, таким чином, здатна до “коеволюції” з навколишнім середовищем.

Отже, спостерігаємо тенденцію до кардинальної зміни векторів: від статусу повністю підпорядкованого розуму джерела фіксації людської універсальності (традиція новочасної філософії) тілесність еволюціонувала в науковій думці кінця ХХ ст. до привілейованого статусу ключового чинника людського буття, що здійснює вирішальний вплив на систему культурних цінностей, політичних ідей та соціальних норм (базових суспільних матриць). Подібна тенденція дає підстави окремим авторам робити висновок про “тілоцентризм” сучасної філософії і соціогуманітаристики в цілому.

8. В *історичній науці* від кінця 1970-х рр. міцно утвердилося уявлення про історичну змінність тілесності людини, варіативність її репрезентацій залежно від епохи, регіону або суспільно-політичного чи соціокультурного контексту. Дослідження генези способів і стратегій “конструювання” тіла допомагало вченим краще збагнути динаміку історичних, культурних, релігійних, політичних, демографічних, соціальних змін, а також виявити загальний алгоритм історичної специфіки становлення окремих типів людської тілесності у процесі цивілізаційної еволюції.

Прояви тілесного буття людини стали значимим об’єктом наукового інтересу з боку істориків, які досліджували матеріально-побутові аспекти минулого та сферу повсякдення, адже саме повсякденність є, по суті, базовим простором (“хронотопом”) реалізації тілесних потреб, бажань та пристрастей. Особливо важливе місце вивчення соматичних аспектів “процесу цивілізації” посідає в історичній антропології, мікроісторії, медієвістиці та “історії метафор”.

Далеко не останню роль в структурі історичного знання другої половини ХХ ст. відіграє вивчення ролі “тілесних метафор”, політичних символів та образів, прямо пов’язаних з тілом людини. Усталеною є тенденція до потрактування цих феноменів як особливого (символіко-конституціоналізуючого) виміру історико-політичної реальності. Втім слід визнати, що декартівська модель “десоматизованого” індивіда досі має вагомий вплив на історичну науку,

заважаючи подальшій еволюції “історії тіла” як окремого напрямку історіографії.

Соматична аналітика в історичній науці реалізується, здебільшого, шляхом дослідження пара- та метатілесних аспектів соціального буття (через проблематизацію та вивчення пара- і метатілесних чинників цивілізаційного поступу: їжа, одяг, хвороби, способи лікування, здоров'я тощо).

Включення соматичної проблематики до історичних студій дозволяє залучати до наукового обігу нові джерела, раніше ігноровані або не наділені належною увагою; креативно оновити й розширити тематику досліджень фахового історика; органічно збалансувати застосування макро- та макро-рівнів осмислення – шляхом поєднання конструктивістської парадигми потрактування тілесності з емпірикою та фактажем щодо проявів “живого тіла” в цивілізаційному процесі; стимулювати інтерес до компаративістських методів на ґрунті міждисциплінарного полілогу з іншими галузями знання.

В історичній аналітиці тілесності значна роль і місце відводиться вивченню генези сексуальних практик, еротичних уявлень, різновидів репродуктивно-статевих відносин, а також найрізноманітніших аспектів впливу, що його здійснювали ці сфери буття на перебіг цивілізаційних процесів та зміну уявлень про владно-політичні відносини.

Значне місце в *соціології* другої половини ХХ ст. відводилося вивченню головних чинників, особливостей, механізмів та наслідків тілесної соціалізації та інкультурації, їх динаміки, базових цінностей та змін на різних етапах соціогенезу й у різних соціокультурних контекстах. Під тілесною (соматичною) соціалізацією при цьому розуміється процес вироблення, трансляції, засвоєння і трансформації цінностей, знань і навичок, пов'язаних з тілесним буттям людини.

Об'єктами соціологічного осмислення від кінця ХХ ст. дедалі частіше ставали особливості формування уявлень про межі й атрибути тілесності, її знаково-семіотичні та символічні інтерпретації, функціональні та ціннісно-орієнтовані підходи до її вивчення; “дисциплінування” та “споживацьке уречевлення” тіла людини в соціальних практиках; інструментальне й маніпулятивне використання соматичних характеристик індивіда в масовій

культури; трансформація й цілеспрямоване формування конкретних моделей і стилів тілесної поведінки у відповідності до певних політично- або соціально легітимізованих систем цінностей, норм та ідеалів.

В *культурній антропології* протягом ХХ ст. у якості головних моделей осмислення тілесності людини утвердилися наступні:

а) тілесність як знакова система (“поверхня” для демонстрації знаків соціального статусу, релігійної або етнічної приналежності);

б) тілесність як класифікаційна система (в контексті котрої межі тіла тлумачаться в якості метафор соціальних структур або їх окремих компонентів);

в) тілесність як головний елемент і об’єкт культово-ритуальних практик (пов’язаних з переходом до іншого вікового чи соціального статусу через ритуальні трансформації тіла).

В інтелектуальному просторі сучасних культурно-антропологічних студій тіло людини виступає у двох головних сенсах: як об’єкт символізації і як місце перехрещення соціокультурних зв’язків. З другої половини ХХ ст. у культурній антропології все більш очевидною ставала вагома роль тілесних чинників у культуро- та соціогенезі, в процесі накопичення та трансляції соціокультурного досвіду людства. В подібній перспективі утверджується теза про тілесність як вмістилище базових культурних сенсів, індивідуальних та колективних надбань, цінностей та світоглядних орієнтирів. Соматичні виміри людського буття позиціонуються в якості засадничого елемента в структурі соціального простору, осердя соціально значущої ієрархічної системи “влада – підпорядкування”.

Для *культурології* характерним є уявлення про тіло людини як модель усього навколишнього світу, котра поєднує сакральне і профанне та виступає онтологічним посередником між ними. Діяльністю людини по створенню культури й облаштуванню світу змінює і її власну тілесність, наповнюючи ціннісним, естетичним та символічним змістами. З точки зору культурних студій, в процесі людської діяльності тіло з “природної матерії” перетворювалося в носія ключових культурних характеристик та суспільних норм. Концепт “тілесність” є однією з базових теоретико-методологічних

категорій філософсько-антропологічного спрямування, котра дає змогу найефективніше та найоб'ємніше збагнути головні сенси, цінності та критерії сучасної масової культури, центрованої довкола “тілоцентризму”.

9. Одним з головних імпульсів до актуалізації філософського осмислення людської тілесності стало її включення до гносеологічного руслу однієї з найважливіших проблем західного мислення новочасного й модерного періодів – проблеми дуалізму духу та тіла. “Повернення до тіла” прямо пов'язувалося з процесом втрати цією світоглядно-епістемологічною настановою привілейованого положення в інтелектуальному просторі західної цивілізації. Значна увага до соматичної проблематики в роботах чільних представників “антикартезіанської традиції” (С. К'єркегора, Ф. Ніцше, З. Фрейда, К. Маркса, М. Мерло-Понті) була характерним показником виходу європейської філософії на якісно новий рівень розвитку.

У другій половині ХХ – на початку ХХІ ст. дедалі активніше постають нові філософські напрямки соматичної аналітики, такі як “онтологія тілесності”, “аксіологія тілесності”, “метафізика тілесності”, “герменевтика тілесності”, “антропологія тілесності” тощо (котрі, щоправда, ще не здобули інституційного оформлення й належного теоретико-методологічного обґрунтування). Дуже продуктивним і перспективним виглядає підхід до вивчення історії філософії через призму аналізу в ній варіантів концептуалізації тілесності (в Україні цей підхід започаткувала О. Гомілко).

Головною тенденцією у філософському дискурсі тілесності другої половини ХХ – початку ХХІ ст. є широкий міждисциплінарний підхід (з залученням даних не тільки соціогуманітарних, але й технічних та природних наук), що реалізується в напрямку утвердження мультипарадигмальності, гносеологічної відкритості, радикального урізноманітнення дослідницьких стратегій та екстраполяції полів досліджень.

Переорієнтація уваги з духовно-ментальних на тілесно-чуттєві аспекти людського буття у філософії Заходу у другій половині ХХ ст. означала глибоку епістемологічну, онтологічну та світоглядну трансформацію західного мислення, що спричинила значні зрушення в ментальних засадах, моделях

пізнання, інтерпретації цілого ряду усталених і фундаментальних концептів, категорій та критеріїв філософування.

Важливе місце у філософських студіях кінця XX – початку XXI ст. відводиться тим загрозам, що їх несуть людській тілесності (а отже, й цивілізації вцілому) забруднення екології, гена інженерія та біотехнології, перспективи т. зв. “постлюдськості”, “віртуалізація” в умовах інформаційного мережевого суспільства реального простору міжособистісної комунікації. Необхідність дати адекватну відповідь на ці та інші виклики й загрози тілесності індивіда значною мірою й визначає магістральні напрямки розвитку сучасної філософської думки.

10. Дослідження проблематики тілесності та сексуальності в соціогуманітаристиці Заходу дало потужний стимул для епістемологічного переосмислення базових підходів, шляхів та методологій, стратегій і напрямків наукового пошуку. З іменами Е. Фукса, М. Фуко, Ж. Бодрієра, Б. Латура, Ж. Дерріди, в науковому доробку яких тілесна тематика займала надзвичайно вагоме місце, пов’язані фундаментальні зміни в мисленні західної цивілізації XX – початку XXI ст.

Класичною для гуманітарної думки пізньомодерної доби можна вважати рецепцію тіла людини в якості фундаментальної підстави мислення, найбільш універсальної і природної метафори, невичерпного джерела алегорій порядку і невпорядкованості, семіотичної основи для побудови найрізноманітніших суспільно значущих класифікацій, ієрархій та структур. Подібні уявлення сформувалися в контексті тотального розчарування західних інтелектуалів у можливостях людського розуму, ідеї еволюції та прогресу й появи на цій основі “некласичного” типу раціональності. У вказаній перспективі зародилося сприйняття тілесності в якості опредметненої сукупності соціальних відносин та цінностей.

Серед головних тем, що їх досліджує постмодерна соматично зорієнтована гуманітаристика, варто відмітити, насамперед, комунікативні, онтологічні та гносеологічні аспекти тілесності; тілесність як інформаційна система; зв’язок тілесності з мисленням; остаточне подолання механістичного принципу дуалізму розуму та тіла; соціальна детермінованість тілесності, її

заангажованість соціокультурним буттям; естетичне освоєння тілесності – виявлення канонів прекрасного через дослідження досконалих пропорцій людського тіла (“золотої перетину”).

Саме в постмодернізмі виникла й остаточно сформулювалася категорія тілесності, що не зводилася до біологічного тіла, а мислилась як простір екзистенційної взаємодії чуттєвого й надчуттєвого, плоті та духу, соціального й індивідуального, ідеального й матеріального. Фундаментальна складова соматичного буття людини – сексуальність – тлумачилась як результат поступово сформованих у західній культурі дискурсивних і соціальних практик, котрі виявлялися при ретельному історико-філософському аналізі наслідком еволюції системи нагляду й контролю над індивідом.

Серед потужних наукових і культурних наслідків, до яких призвела “експансія” тілесної тематики до царини соціогуманітарних дисциплін, варто виділити наступні: стрімка активізація процесів інтердисциплінарної інтеграції; інтенсивні трансдисциплінарні взаємовпливи, взаємозапозичення тем, методів, підходів та способів мислення; трансформація епістемологічних матриць під впливом посилення позицій “тілоцентризму” в науці й масовій культурі; перетворення концепту “тілесність” на одну з ключових гносеологічних категорій; утвердження поліпарадигмального синергетичного підходу в соціогуманітаристиці, що руйнує кордони між дисциплінами й відкриває великий діапазон варіантів синтезу на якісно новому гносеологічному рівні.

11. З широкого кола історичних причин, котрі уможливили “поворот до тіла” в соціогуманітарних дисциплінах у ХХ ст., насамперед, слід вказати наступні:

- руйнування на зламі ХІХ-ХХ ст. традиційних, усталених віками суспільних, повсякденних і політичних структур та пов’язана з цим кардинальна зміна варіантів самоідентифікації, ціннісних орієнтирів, світоглядних уявлень і способів рефлексії над собою та світом (поява психоаналізу, панфізіологізму й “еротизованої невротичності” в якості об’єктів масового поширення);

- посилення хаотично-кризових і деструктивно-катастрофічних тенденцій у першій половині ХХ ст. (світові війни, геноциди, панування тоталітарних

режимів, масові вбивства, “велика депресія” тощо) активізували інтерес людини до себе самої та до засадничих підстав власного духотілесного буття;

- публікація “доповіді Кінсі” у 1948-му й 1953-му рр., автор якої переконливо продемонстрував “подвійні стандарти” у сексуальній сфері “пуританського” суспільства США, зняв табу з багатьох тем, які раніше сором’язливо оминалися в наукових працях (оскільки стосувалися сексу, еротики, тілесних потреб індивіда);

- “бум тілесності”, пов’язаний із контркультурними рухами й “сексуальною революцією” 1960-х рр., – результатом стала зміна ціннісної, естетично-стильової, екзистенційної парадигм: “геперболізація” тілесності й сексуальності закономірно призвели до “соматизації” свідомості й переартикуляції сприйняття у візуально-тілесний формат;

- феміністичний рух 1960-1970-х рр. (“друга хвиля фемінізму”), в руслі якого жіноче тіло ретельно переосмислювалося як об’єкт репресивного нагляду й контролю з боку “маскулінно-патріархальної” культури Заходу;

- зростання популярності від кінця 1970-х рр. історіософських ідей М. Фуко, зосереджених довкола розвінчування маніпулятивних стратегій “владизнання”, спрямованих на конструювання “покірних” тіл та “дисциплінарних” тілесних практик;

- поява “постколоніальних студій”, котрі викривали стереотипи імперського мислення, на всіх рівнях піддаючи нищівній критиці нав’язані “західним логоцентризмом” моделі зверхності та зневаги до “примітивних” “тубільних” тіл, традицій і звичаїв, девіантної та “розбещеної” сексуальності “чорних”;

- “лінгвістичний” та “візуальний” повороти в соціогуманітаристиці, перший з яких актуалізував увагу до тілесних метафор та символів у сфері суспільно-політичних відносин, а другий виразно унаочнив значення тіла в історії як головного джерела образів, семіотичних кодів та мистецько-естетичних стилів;

- утвердження постмодерного “тілоцентризму” в якості домінуючої епістемологічної моделі 1970-1980-х рр., посилення анти-раціоналістичних ідей та настроїв (деконструкція “метанаративів”) стимулювало підвищення гносеологічного статусу соматичної проблематики в загальному руслі наукового пізнання;

- спалах зацікавленості “мовою тіла” в семіотиці, практичній та соціальній психології;

- загострення інтересу істориків, соціологів, антропологів, психологів та культурологів у другій половині ХХ ст. до “маргінальних” і “периферійних” відносно домінуючого соціогуманітарного дискурсу тем і сюжетів, серед яких провідні позиції займали ті, котрі були пов’язані з тілесним досвідом (біль, хвороби, інвалідність, тортури, смерть, девіації тощо);

- “антропологічний” поворот 1980-х рр. в історичній науці, що ознаменував переорієнтацію дослідницької уваги від “соціальних структур” до живого побутового досвіду індивідів;

- активізація в кінці ХХ – на початку ХХІ ст. досліджень в царині “людиновимірної” історії повсякденності (“мікроісторії”), надзвичайно тісно пов’язаних з вивченням пара- та метатілесних феноменів, соматичних аспектів людської життєдіяльності вцілому;

- стимульоване масовою культурою кінця ХХ ст. загострення індивідуалізму, захоплення “порногламуром” і “духом нарцисизму”, “гіперсексуалізованість” індустрії розваг;

- “екологізація” суспільної свідомості, поширення уявлень про глибинну тілесну співпричетність і взаємопов’язаність усіх форм живої матерії.

Суттєве стимулювання наукового інтересу до тілесної проблематики на початку ХХІ ст. спричиняють наступні фактори:

- стрімка й інтенсивна трансформація системи цінностей, світоглядних орієнтирів і соціальних практик, протирічність і багатовекторність культурних процесів у добу інформаційного мережевого суспільства;

- утвердження пост-постмодерної світоглядно-гносеологічної парадигми посилило потяг до осягнення “справжньої”, природної реальності, здатної протистояти віртуальним псевдореальностям “кіберпростору”, – тілесності в цьому контексті відведено роль останнього “гаранта справжності”, онтологічної підстави людського існування;

- посилення “тиску” на тіло індивіда з боку найрізноманітніших і найновіших розробок у галузі біотехнологій, генної інженерії, трансплантології, клонування, косметичної хірургії тощо – всіх тих сумнівних з

морально-етичної точки зору досягнень сучасної науки, котрі активно вторгаються у природну фізіологію людини, маргіналізуючи її як слабку, неповноцінну й нездатну до виживання в реаліях ХХІ ст.;

– виклики з боку “трансгуманізму”, ідеологи якого дедалі активніше обстоюють тезу про незворотність переходу до “вдосконаленої”, “постлюдської” тілесності (кіборга), кардинально відмінної від біологічної;

– “матеріальний поворот” і поширення “екологічного мислення” в дусі “міжвидового братерства” людей та “не-людей” – результатом є заперечення унікальності людської тілесності, її онтологічне “розвінчування”;

– “соматизація політики” й “політизація тілесності” в “постідеологічному” суспільстві пізнього капіталізму.

12. Перспективи побудови єдиної універсальної соціогуманітарної “теорії тіла” виглядають абсолютно примарними через відсутність скоординованості методологічних позицій, неможливість зведення величезної кількості фактів, концепцій, методологій, вироблених окремими науками про людину, до спільного підставового загальнотеоретичного знаменника, потрібного для досягнення концептуальної епістемологічної єдності. До того ж будь-які спроби інтегративної взаємодії суспільствознавчих та гуманітарних дисциплін зводяться, як правило, до домінування однієї з них.

Переважає більшість базових тем і сюжетів соціогуманітаристики прямо чи опосередковано пов’язані з тілесною проблематикою, тому є всі підстави прогнозувати подальше зростання наукового інтересу до неї з боку широкого кола вчених-гуманітаріїв та фахівців у галузі суспільствознавчих дисциплін.

Вважаємо, що дослідженню тілесності як соціокультурного феномену сьогодні потрібні нові інтеграційні категорії, методологічні підходи, оновлений епістемологічний дискурс, котрі б уможливили дієву трансдисциплінарну взаємодію з напрацюваннями природничих і математичних наук щодо специфіки функціонування тіла людини.

Здійснене в дисертації дослідження сприятиме подальшій антропологізації історичної науки, гносеологічному підсиленню людиновимірних аспектів та критеріїв сучасного соціогуманітарного знання, що набуває особливої актуальності в умовах стрімкого проникнення електронно-інформаційних

технологій в усі без виключення сфери життя індивіда. Розроблена в дисертації класифікація різновидів та базових напрямків соматичної аналітики допоможе виробити ефективні механізми гармонізації взаємодії та взаємовпливів соматичних аспектів буття сучасної людини і здобутків новітніх нано- та біотехнологій.

Запропоновані в роботі наукові підходи здатні посприяти у справі збереження органічності й цілісності людської тілесності, на протипагу надмірній технологізації, радикальним спробам переведення соматичних вимірів у електронно-інформаційний формат, що становить серйозну загрозу засадничим онтологічним та морально-етичним підставам цивілізації.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

1. Автономова Н.С. Концепция “археологического знания” М. Фуко / Н. С. Автономова // Вопросы философии. – 1972. – № 10. – С. 142-150.
2. Автономова Н.С. Фуко М. / Н. С. Автономова // Современная западная философия: Словарь / Сост.: Малахов В.С., Филатов В.П. – М.: Наука, 1991. – С. 361-363.
3. Аккерман Д. Любовь в истории / Д. Аккерман – М.: КРОН-ПРЕСС, 1995. – 464 с.
4. Акчурин Б.Г. Человеческая телесность и социальные аспекты её идентификации: дисс. на соискание науч. степени доктора философ. наук: спец. 09.00.11 – “социальная философия” / Б. Г. Акчурин. – Уфа, 2004. – 315 с.
5. Андреева Е.В. Пределы человеческого: к ситуации пост - постмодерна: дисс. на соискание учёной степени канд. филос. наук: спец. 09.00.04 – “философская антропология, философия культуры” / Е. В. Андреева. – Харьков, 2009. – 213 с.
6. Анкерсмит Ф.Р. Возвышенный исторический опыт / Ф.Р. Анкерсмит. – М.: Европа, 2007. – 612 с.
7. Арнаутова Ю.Е. Колдуны и святые: Антропология болезни в средние века / Ю. Е. Арнаутова. – СПб.: Алетейя, 2004. – 398 с.
8. **Архів Президії НАН України**
Ф. 251. Поточний архів. Протоколи та резолюції засідань Президії НАН України
Оп. 10.
Спр. 35. Протокол засідання Бюро Президії Національної академії наук України від 12 жовтня 2005 р. № 18, арк. 82–88.
9. **Архів Президії НАН України**
Ф. 251. Поточний архів. Протоколи та резолюції засідань Президії НАН України
Оп. 11.
Спр. 12. Протокол засідання Бюро Президії Національної академії наук України від 10 березня 2006 р. № 8, арк. 30–33.

10. Архів Президії НАН України

Ф. 251. Поточний архів. Протоколи та резолюції засідань Президії НАН України

Оп. 12.

Спр. 8. Протокол засідання Бюро Президії Національної академії наук України від 24. 09. 2008 р. № 23, арк. 182–191.

11. Архів Президії НАН України

Ф. 251. Поточний архів. Протоколи та резолюції засідань Президії НАН України

Оп. 14.

Спр. 27. Протокол засідання Бюро Президії Національної академії наук України від 05.02. 2010 р. № 3, арк. 20–23.

12. Арьес Ф. Ребёнок и семейная жизнь при старом порядке / Ф. Арьес. – Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 1999. – 483 с.

13. Байбурин А. Заметки к теме “Слово и тело” / А. Байбурин. // Тело в русской культуре. Сб. статей / Сост. Г. Кабакова и Ф. Конт. – М.: Новое литературное обозрение, 2005. – С. 102-111.

14. Барт Р. Избранные работы: Семиотика; Поэтика / Р. Барт. – М.: Прогресс, 1989. – 616 с.

15. Барт Р. Ролан Барт о Ролане Барте / Р. Барт. – М.: Ad Marginem; Сталкер, 2002. – 288 с.

16. Батай Ж. Внутренний опыт / Ж. Батай. – СПб.: Аксиома, Мифрил, 1997. – 336 с.

17. Батай Ж. Гегель, смерть и жертвоприношение / Ж. Батай // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб.: Мифрил, 1994. – 362 с.

18. Батай Ж. История эротизма / Ж. Батай. – М.: Логос, 2007. – 200 с.

19. Батай Ж. Проклятая часть / Ж. Батай. – М.: Ладомир, 2006. – 742 с.

20. Батурчик М.В. Габитус [Электронный ресурс] / М. В. Батурчик. – Режим доступа: <http://bourdieu.name/taxonomy/term/41>.

21. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М. М. Бахтин – М.: Художественная литература, 1990. – 325 с.
22. Бежен А. Рационализация и демократизация сексуальности / А. Бежен // Социология сексуальности. – СПб.: Институт социологии РАН, 1997. – С. 14-26.
23. Бел Вікі. Біополітика та привид інцесту: сексуальність і сім'я / Вікі Бел // Глобальні модерності / За ред. М. Фезерстоуна, С. Леша, Р. Робертсона. – К.: Ніка-Центр, 2008. – С. 316-338.
24. Белик А.А. Культурная (социальная) антропология. Учебное пособие / А. А. Белик. – М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2009. – 616 с.
25. Белимов Г.С. Нетрадиционные и поисковые концепции в естествознании: Учебно-методическое пособие / Г. С. Белимов. – Волгоград: Изд-во ВГУ, 1998. – 388 с.
26. Блок М. Короли-чудотворцы: Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии / М. Блок. – М.: Языки русской культуры, 1998. – 709 с.
27. Блок М. Феодальне суспільство / М. Блок. – К.: Вид. дім “Всесвіт”, 2001. – 528 с.
28. Бодрийяр Ж. Забыть Фуко / Ж. Бодрийяр. – СПб.: “Владимир Даль”, 2000. – 92 с.
29. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Ж. Бодрийяр. – М.: “Республика”; “Культурная революция”, 2006. – 269 с.
30. Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту / Ж. Бодрийяр. – Екатеринбург: “У-Фактория”, 2006. – 200 с.
31. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Ж. Бодрийяр. – М.: Добросвет, 2000. – 334 с.
32. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрияр. – М.: “Добросвет”, 2000. – 387 с.
33. Бодрийяр Ж. Соблазн / Ж. Бодрияр. – М.: Ad Marginem, 2000. – 319 с.

34. Бодріяр Ж. Фатальні стратегії / Ж. Бодріяр. – Львів: Кальварія, 2010. – 192 с.
35. Бойко М.М. Социальные стратегии конструирования телесности: дисс. на соискание учёной степени канд. филос. наук: спец. 09.00.11 – “социальная философия” / М. М. Бойко. – Владивосток, 2010. – 171 с.
36. Боряк О., Маєрчик М. Тіло в контексті культурно-антропологічних студій: ретроспекція та сучасні підходи. [Електронний ресурс] / О. Боряк, М. Маєрчик. – Режим доступу: <http://www.etnolog.org.ua/vyd/vydent/Body>.
37. Бостром Ник. FAQ по трансгуманизму [Электронный ресурс] / Ник Бостром. – Режим доступа: <http://www.transhumanism-russia.ru/content/view/6/93>.
38. Ботанова К. Узлы электронных плетив / Ботанова К. // Критика. – 2001. – Число 12. – С. 8-10.
39. Бражникова Я.Г. Первичный опыт бытия и феномен исторического времени в философии М. Мерло-Понти: дисс. на соискание учёной степени канд. филос. наук: спец. 09.00.03 – “история философии” / Я. Г. Бражникова. – Москва, 2004. – 129 с.
40. Брандт Г.А. Философская антропология феминизма / Г. А. Брант. – СПб.: Алетейя, 2006. – 160 с.
41. Браславский П.И. Технология виртуальной реальности как феномен культуры конца XX – начала XXI веков: автореф. дисс. на соискание учёной степени канд. филос. наук: спец. 24.00.01 – “теория и история культуры” / П. И. Браславский. – Екатеринбург, 2003. – 27 с.
42. Браун П. Тіло і суспільство: чоловіки, жінки і сексуальне зречення в ранньому християнстві / П. Браун. – К.: Мегатайп, 2003. – 526 с.
43. Бугуева Н.А. Телесность человека как социокультурный феномен [Электронный ресурс] / Н. А. Бугуева. – Режим доступа: <http://www.lib.csu.ru/vch/094/66.pdf>.
44. Буданов В. Как возможна квантово-синергетическая антропология (синтетические миры телесности) / В. Буданов. // Телесность как эпистемологический феномен. – М.: ИФ РАН, 2008. – С. 55-70.

45. Булатов Д. Коэволюция, избыток, дестабилизация. О современных стратегиях в области science art / Д. Булатов. // Логос. – 2006. – №4(55). – С. 6-12.
46. Булгакова О. Фабрика жестов / О. Булгакова – М.: Новое литературное обозрение, 2005. – 304 с.
47. Бурдые П. Практический смысл / П. Бурдые. – С-Пб.: Алетейя, 2001. – 342 с.
48. Буренина О. Органопэтика: анатомические аномалии в литературе и культуре 1900-1930-х годов / О. Буренина // Тело в русской культуре. Сб. статей / Сост. Г. Кабакова и Ф. Конт. – М.: Новое литературное обозрение, 2005. – С. 300-323.
49. Бурлачук В. Власть и тело: история любви / В. Бурлачук // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2006. – № 2. – С. 24-37.
50. Быховская И.М. Номо somaticos: аксиология человеческого тела / И. М. Быховская. – М.: Эдиториал УРСС, 2000. – 208 с.
51. Быховская И.М. Телесность как социокультурный феномен / И.М. Быховская // Культурология. XX век. Энциклопедия [Электронный ресурс] / И. М. Быховская. – Режим доступа: <http://terme.ru/dictionary/182/word>.
52. Быховская И.М. Телесность человека как объект социокультурного анализа: дисс. на соиск. науч. степени доктора философ. наук: спец. 17.00.08 / И. М. Быховская. – Москва, 1992. – 295 с.
53. Валенса Г.А. “Тіло” і “тілесність” у соціально-філософському контексті: термінологічні розвідки / Г. А. Валенса // Альманах. Філософські проблеми гуманітарних наук. – 2010. – № 19. – С. 186-191.
54. Васильев В.В. “Высшее проникновение” новой европейской философии / В. В. Васильев // Вопросы философии. – 1997. – № 1. – С. 107-109.
55. Вахштайн В.С. Драматургическая теория Ирвинга Гофмана: два прочтения / В. С. Вахштайн // Социологическое обозрение. – 2003. – Т. 3. – № 4.– С. 104-118.
56. Введение в гибридное исследование: (hybrid/mixed studies) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [html: //migo.sfedu.ru/gibrid.ppf](http://migo.sfedu.ru/gibrid.ppf).

57. Вдовина И.С. М. Мерло-Понти: философия плоти и проблема социального / И. С. Вдовина // История философии. Вып. 13 / Отв. ред. И.И. Блауберг. – М.: ИФРАН, 2008. – С. 49-68.

58. Величкина О. Музыкальный инструмент и человеческое тело (на материале русского фольклора) / О. Величкина // Тело в русской культуре. Сб. статей / Сост. Г. Кабакова и Ф. Конт. – М.: Новое литературное обозрение, 2005. – С. 161-176.

59. Вжосек В. Історія – Культура – Метафора. Постановня неklasичної історіографії; Про історичне мислення / В. Вжосек. – К.: Ніка-Центр, 2012. – 296 с.

60. Визитей Н.Н. Физическая культура личности (проблема человеческой телесности: методологические, социально-философские, педагогические аспекты) / Н. Н. Визитей. – Кишинёв: Штиница, 1989. – 164 с.

61. Визуальная антропология: новые взгляды на социальную реальность: Сб. науч. статей / Под ред. Е.Р. Ярской-Смирновой. – Саратов: Научная книга, 2007. – 527 с.

62. Викулина Е.И. Конструирование новой телесности: медиализация и забота о себе в годы “оттепели” / Е. И. Викулина // Социс. – 2010. – № 9. – С. 113-119.

63. Виноградова А. Образы “телесности” в поэзии русского символизма (“дияволический символизм”) / А. Виноградова // Тело в русской культуре. Сб. статей / Сост. Г. Кабакова и Ф. Конт. – М.: Новое литературное обозрение, 2005. – С. 277-288.

64. Вирильо П. Машина зрения / П. Вирильо. – Спб.: «Наука», 2004. – 243 с.

65. Войцехович В.Э. Эволюция науки: от знания к пониманию, от классического знания к постнеклассическому пониманию реальности [Электронный ресурс] / В. Э. Войцехович. – Режим доступа: <http://spkurdyumov.narod.ru/voyste.htm>.

66. Волошин А.В. Об эстетике фракталов и фрактальности искусства / А. В. Волошин // Синергетическая парадигма, линейное мышление в науке и искусстве. – М.: Прогресс-Традиция, 2002. – С. 213-246.

67. Галеви Даниэль. Жизнь Фридриха Ницше / Даниэль Галеви. – Рига: “Спридитис”, 1991. – 271 с.
68. Гальмиш К., Бештель Д. Огромное тело города: аллегорические образы Праги на рубеже XX в. / К. Гальмиш, Д. Бештель. // Тело в русской культуре. Сб. статей / Сост. Г. Кабакова и Ф. Конт. – М.: Новое литературное обозрение, 2005. – С. 347-360.
69. Гаскел А. Візуальна історія / А. Гаскел // Нові перспективи історіописання / За ред. П. Берка. – К.: Ніка-Центр, 2004. – С. 230-268.
70. Гейвард С. Барт, Ролан / С. Гейвард // Енциклопедія постмодернізму / За ред. Ч. Вінквіста та В. Тейлора. – К.: Вид-во Соломії Павличко “Основи”, 2003. – С. 33-34.
71. Гелен А. О систематике антропологии / А. Гелен // Проблемы человека в западной философии. – М.: Наука, 1988. – С. 152-302.
72. Гемонд Г. Франкфуртська школа / Г. Гемонд // Енциклопедія постмодернізму / За ред. Ч. Вінквіста та В. Тейлора. – К.: Вид-во Соломії Павличко “Основи”, 2003. – С. 457-459.
73. Гишинский Я. Девиантология: социология преступности, наркотизма, проституции, самоубийств и других “отклонений” / Я. Гишинский. – СПб.: Юридический центр Пресс, 2007. – 525 с.
74. Гильяни Ж.-П. Алфавит человеческого тела. / Ж.-П. Гильяни. – СПб.: ООО “Меридиан-С”, 2010. – 172 с.
75. Глазычев В.Л. О дизайне. Очерки по теории и истории дизайна на Западе / В. Л. Глазычев. – М.: Наука, 1970. – 210 с.
76. Гомілко О.Є. Феномен тілесності: дис. на здобуття наук. ступеня доктора філософ. наук: спец. 09.00.04 – “філософська антропологія, філософія культури” / О. Є. Гомілко. – Київ, 2007. – 420 с.
77. Гомілко Ольга. Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі / Ольга Гомілко. – К.: Наукова думка, 2001. – 340 с.
78. Горный Е. Онтология виртуальной личности [Электронный ресурс] / Е. Горный. – Режим доступа: <http://www.netslova.ru/gorny/selected/ovl.html>.
79. Гороховская Е.А. Споры вокруг етологии человека: конфликт и взаимовлияние биологического и гуманитарного подходов / Е. А. Гороховская

// Этология человека на пороге XXI века: новые данные и старые проблемы / Под ред. М.Л. Бутовской. – М.: Старый Сад, 1999. – С. 72-96.

80. Горяинов А.А. Феномен телесности в социокультурном пространстве: дисс. на соискание учёной степени канд. философ. наук: спец. 09.00.13 – “религиоведение, философская антропология, философия культуры” / А. А. Горяинов. – Белгород, 2006. – 134 с.

81. Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни / И. Гофман. – М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 2000. – 324 с.

82. Григорьева С.А., Григорьев Н.В., Крейдлин Г.Е. Словарь языка русских жестов / С. А. Григорьева, Н. В. Григорьев, Г. Е. Крейдлин. – Москва; Вена: Языки русской культуры; Венский славистический альманах, 2001. – 689 с.

83. Грицанов А.А. Тело / Новейший философский словарь / [Электронный ресурс] / А. А. Грицанов. – Режим доступа: <http://slovari.yandex.ru>

84. Грицанов А.А., Можейко М.А. Постмодернизм. Энциклопедия / А. А. Грицанов, М. А. Можейко. – Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. – 1040 с.

85. Гудков Д.Б. Телесный код русской культуры: материалы к словарю / Д.Б. Гудков, М.Л. Ковшова / Д. Б. Гудков. – М.: Гнозис, 2007. – 288 с.

86. Гумбрехт Х.У. Производство присутствия. Чего не может передать знание / Х.У. Гумбрехт. – М.: Новое литературное обозрение, 2006. – 184 с.

87. Гуревич П.С. Человек как микрокосм / П. С. Гуревич // Общественные науки и современность. – 1993. – № 6. – С. 22-28.

88. Гусарова Ксения. Мода и социализм: симбиоз или параллельные миры? / Ксения Гусарова // Новое литературное обозрение. – 2007. – № 87. – С. 92-98.

89. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль. – СПб.: Наука; Ювента, 1998. – 316 с.

90. Даймонд Джеред. Зброя, мікроби і харч. Витоки нерівностей між народами / Джеред Даймонд. – К.: Ніка-Центр, 2009. – 458 с.

91. Даймонд Джеред. Колапс. Почему одни общества выживают, а другие умирают / Джеред Даймонд. – М.: АСТ, 2008. – 508 с.

92. Делёз Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза / Ж. Делёз. – М.: Per se, 2000. – 349 с.

93. Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делёз. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 672 с.
94. Денисов С.Ф. Библейские и философские стратегемы спасения: антропологические этюды: учебное пособие / С. Ф. Денисов. – Омск: Изд-во Омского ГПУ, 2004. – 216 с.
95. Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук Ж. Деррида // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму. – М.: Наука, 2000. – С. 407-426.
96. Деррида Ж. Театр жестокости и завершение представления / Ж. Деррида // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму. – М.: Наука, 2000. – С. 379-406.
97. Деррида Ж. Фрейд и сцена письма / Ж. Деррида // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму. – М.: Наука, 2000. – С. 336-378.
98. Дескол Ф. По ту сторону природы и культуры / Ф. Дескол. – М.: Новое литературное обозрение, 2012. – 584 с.
99. Джулай Ю.В. Постмодерністське бачення культурної антропології як науки (проблеми, дискусії) / Ю.В. Джулай // Магістеріум. – Вип. 12. – Культурологія. – К.: Вид. дім “КМ Академія”, 2003. – С. 8-17.
100. Дилон М. Безпека, філософія та політика / М. Дилон // Глобальні модерності / За ред. М. Фезерстоуна, С. Леша, Р. Робертсона. – К.: Ніка-Центр, 2008. – С. 221-250.
101. Дискурсы телесности и эротизма в литературе и культуре: Эпоха модернизма / Сб. ст. под ред. Дениса Г. Иоффе. – М.: Ладомир, 2008. – 523 с.
102. Ді Ченсо Дж. Фройд, Зигмунд / Дж. Ді Ченсо // Енциклопедія постмодернізму / За ред. Ч. Вінквіста та В. Тейлора. – К.: Вид-во Соломії Павличко “Основи”, 2003. – 503 с. – С. 464-465.
103. Дмитриев В.Е. Коммуитарный поворот в философии истории: об историчности философских концептуализаций истории / В.Е. Дмитриев, И.А. Дмитриева // Способы постижения прошлого: методология и история исторической науки / отв. ред. М.А. Кукарцева. – М.: “Канон”+РООИ “Реабилитация”, 2011. – С. 278-297.

104. Доманська Е. Історія та сучасна гуманітаристика: дослідження з теорії знання про минуле / Е. Доманська. – К.: Ніка-Центр, 2012. – 264 с.
105. Дуглас М. Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу / М. Дуглас. – М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2000. – 384 с.
106. Дьяков А.В. Жак Бодрийяр: Стратегии “радикального мышления” / А. В. Дьяков. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008. – 357 с.
107. Дьяков А.В. Мишель Фуко и его время / А. В. Дьяков. – СПб.: Алетейя, 2010. – 672 с.
108. Еберт Дж. Д. Сумерки заводного Бога. Беседы о науке и духовности на закате эпохи / Дж. Д. Еберт. – СПб.: ИГ “Весь”, 2008. – 224 с.
109. Елиас Н. Общество индивидов / Н. Елиас. – М.: Праксис, 2001. – 330 с.
110. Елиас Н. Процес цивілізації. Соціогенетичні і психогенетичні дослідження / Н. Еліас. – К.: Видавничий дім “Альтернатива”, 2003. – 672 с.
111. Емельянов А.В. Дискурс удовольствия как язык общества потребления / А. В. Емельянов // Хора. – 2008. – № 4. – С. 169-173.
112. Енциклопедія постмодернізму / За ред. Ч. Вінквіста та В. Тейлора. – К.: Вид-во Соломії Павличко “Основи”, 2003. – 503 с.
113. Ермолаева В.Е. Ноосфера, экологическая этика и глубинная экология / В. Е. Ермолаева // Стратегия выживания: космизм и экология / Под ред. Л.В. Фесенковой. – М.: Эдиториал УРСС, 1997. – С. 100-115.
114. Єскельчик С. Українофіли. Світ українських патріотів другої половини ХІХ століття / С. Єскельчик. – К.: “К.І.С.”, 2010. – 246 с.
115. Ємець-Доброносова Ю. Мінлива фортуна, успіх і колапс / Ю. Ємець-Доброносова // Критика. – 2012. – Число 3.– С. 9-14.
116. Єрмоленко В. Тропік Леві-Строса / В. Єрмоленко // Критика. – 2009. – Число 11-12.– С. 36-38.
117. Жаров Л.В. Человеческая телесность: философский анализ / Л. В. Жаров. – Ростов-на-Дону: Ростовский медицинский институт, 1988. – 128 с.
118. Жеребкин С. Femina Postsovietica в украинской постсоветской литературе / С. Жеребкин // Femina Postsovietica в переходный период: от социальных движений к политике. – Харьков: ХЦГИ, 1999. – С. 2.

119. Жеребкин С. Сексуальность в Украине: гендерные “политики идентичности” в эпоху казачества / С. Жеребкин // О муже(N)ственности: Сб. статей. – М.: Новое литературное обозрение, 2002. – С. 224-242.

120. Жеребкина И., Жеребкин С. Метафизика как жанр / И. Жеребкина, С. Жеребкин. – К.: ЦГО НАН Украины, 1996. – 313 с.

121. Жижек С. Добро пожаловать в пустыню Реального / С. Жижек. – М.: Фонд “Прагматика культуры”, 2002. – 160 с.

122. Жижек С. Обойдёмся без секса, ведь мы же постлюди [Электронный ресурс] / С. Жижек. – Режим доступа: http://www.ruthenia.ru/logos/kofr/2002/2002_12html.

123. Жирар Р. Насилие и священное / Р. Жижар. – М.: Новое литературное обозрение, 2000. – 400 с.

124. Загурская Н. В. Постчеловек: положение человеческого существа в ситуации после постмодерна / Н. В. Загурская // Человек постсоветского пространства: Сборник материалов конференции. Вып. 3 / Под. ред. В. В. Парцвания. – Спб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2005. – С. 245-250.

125. Замощинский И.И. Телесность как смыслообразующий фактор культуры: дис. на соискание учёной степени канд. филос. наук: спец. 09.00.11 – “социальная философия” / И. И. Замощинский. – Екатеринбург, 2007. – 141 с.

126. Збигнев Л.-С. Секс в культурах мира / Л.-С. Збигнев. – М.: Мысль, 1991. – 256 с.

127. Зборовська Н. Код української літератури: Проект психоісторії новітньої української літератури / Н. Зборовська. – К.: Академвидав, 2006. – 498 с.

128. Зборовська Н. Психоаналіз і літературознавство: Посібник / Н. Зборовська. – К.: Академвидав, 2003. – 392 с.

129. Земон Дэвис Н. Обряды насилия / Н. Земон Дэвис // История и антропология. Междисциплинарные исследования на рубеже XX-XXI веков. – СПб.: Алетейя, 2006. – С. 111-162.

130. Зинченко В.П. Проблемы психологического развития / В. П. Зинченко // Вопросы психологии. – 1992. – № 3-4. – С. 50-60.

131. Золотухина-Аболина Е.В. Философская антропология: учеб. пособие / Е. В. Золотухина-Аболина. – М.: Наука, 2006. – 348 с.

132. Иваницкий А.М. Мозговая основа субъективных переживаний: гипотеза информационного синтеза / А. М. Иваницкий // Журнал высшей нервной деятельности. – 1996. – Т. 46. – № 2. – С. 241-252.

133. Ивин И. Антропология тела / И. Ивин // Философский словарь. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://terme.ru/dictionary/187/word>.

134. Ильин И. Телесность / И. Ильин // Постмодернизм. Словарь терминов / [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://terme.ru/dictionary/179>.

135. Ильин И.П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мира / И. П. Ильин. – М.: Интрада, 1998. – 256 с.

136. Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм / И. П. Ильин. – М.: Интрада, 1996. – 255 с.

137. История философии: энциклопедия. – Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002. – 1376 с.

138. Інститут архівознавства Національної бібліотеки України ім. В.І. Вернадського

Ф. 136. Острянин Данило Хомич (1906–1988)

Оп. 2.

Спр. 32. Звіт завідуючого відділом історії філософської думки на Україні про роботу над «Очерком истории философской мысли на Украине». Машинопис з авторськими правками. [1959 р.], арк. 1–13.

139. Інститут архівознавства Національної бібліотеки України ім. В.І. Вернадського

Ф. 136. Острянин Данило Хомич (1906–1988)

Оп. 2.

Спр. 33. Острянин Д. Х. Доповідь про завдання Інституту філософії в світлі рішень XXII з'їзду КПРС. Машинопис з авторськими правками. [1962 р.], арк. 1–27.

140. Інститут архівознавства Національної бібліотеки України ім. В.І. Вернадського

Ф. 289. Куценко Володимир Ілліч (1921–1998)

Оп. 1.

Спр. 24. НТР и развитие человека. [Стаття]. Машинопис з авторськими правками. [Не раніше 1976], арк. 1–4.

141. Інститут архівознавства Національної бібліотеки України ім. В.І. Вернадського

Ф. 289. Куценко Володимир Ілліч (1921–1998)

Оп. 1.

Спр. 48. Политика как объект системного исследования (философско-методологический анализ). [Стаття]. Машинопис з авторськими правками. [Не раніше 1988], арк. 1–20.

142. Інститут архівознавства Національної бібліотеки України ім. В.І. Вернадського

Ф. 289. Куценко Володимир Ілліч (1921–1998)

Оп. 1.

Спр. 54. Філософсько-історичний та історіософський аспекти проблеми «Роль особистості в історії (Богдан Хмельницький)». Доповідь. Машинопис з авторськими правками. Б / д., арк. 1–4.

143. Інститут архівознавства Національної бібліотеки України ім. В.І. Вернадського

Ф. 319. Шинкарук Володимир Іларіонович (1928–2001)

Оп. 1.

Спр. 17. Методологические проблемы марксистского освещения истории духовной культуры и религии. [Стаття]. Машинопис з авторськими правками. [Не раніше 1984], арк. 1–20.

144. Інститут архівознавства Національної бібліотеки України ім. В.І. Вернадського

Ф. 319. Шинкарук Володимир Іларіонович (1928–2001)

Оп. 1.

Спр. 19. Статті В. І. Шинкарюка до «Філософського словника». Автограф, машинопис. 19 лютого 1988, арк. 1–16.

145. Інститут архівознавства Національної бібліотеки України ім. В.І. Вернадського

Ф. 319. Шинкарук Володимир Іларіонович (1928–2001)

Оп. 1.

Спр. 20. Глобалізація з філософсько-антропологічного погляду: панацея чи проблема? Стаття в співавторстві з В. Г. Табачковським. Машинопис з авторськими правками. 2001 р., арк. 1–18.

146. Інститут архівознавства Національної бібліотеки України ім. В.І. Вернадського

Ф. 319. Шинкарук Володимир Іларіонович (1928–2001)

Оп. 1.

Спр. 28. Особистість як духовна вісь громадянського суспільства. [Виступ]. Машинопис. [Не раніше 1992], арк. 1–9.

147. Інститут архівознавства Національної бібліотеки України ім. В.І. Вернадського

Ф. 319. Шинкарук Володимир Іларіонович (1928–2001)

Оп. 1.

Спр. 29. На шляхах до філософії людини (Світлій пам'яті В. П. Іванова – одного з найталановитіших філософів України радянського часу). Стаття. 23 жовтня 1997 р. Автограф, машинопис, арк. 1–7.

148. Івашина О. О. Загальна теорія культури / О. О. Івашина. – К.: Вид. дім “Києво-Могилянська академія”, 2008. – 215 с.

149. Івашина О. О. Історичний контекст розгляду гуманітарних знань / О.О. Івашина / Магістеріум. – Вип. 5. – Культурологія. – К.: Стилос, 2000. – С. 16-21.

150. Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В.І. Вернадського

Ф. 10. Архів Академії Наук УРСР. Історичний цикл. Історико-географічна комісія

Оп. 3.

Спр. 30812. План роботи історико-географічної комісії на 1929–1930 рр. 15 березня 1929 р., арк. 1–2.

151. Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В.І. Вернадського

Ф. 10. Архів Академії Наук УРСР. Історичний цикл. Історико-географічна комісія

Оп. 3.

Спр. 30820. Карачківський Михайло Федорович до історико-географічної комісії ВУАН. Звідомлення в архівній роботі. 1927 р., арк. 1.

152. Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В.І. Вернадського

Ф. 10. Архів Академії Наук УРСР. Історичний цикл. Історико-географічна комісія

Оп. 3.

Спр. 30864. Місцевий комітет Всеукраїнської Академії Наук до голови виробничої наради циклу мови, літератури, мистецтва. Лист з пропозицією переглянути тематику циклу. 19 квітня 1933 р. Київ, арк. 1.

153. Ірвін А. Батай, Жорж / А. Ірвін // Енциклопедія постмодернізму / За ред. Ч. Вінквіста та В. Тейлора. – К.: Вид-во Соломії Павличко “Основи”, 2003. – С. 34-36.

154. Кабакова Г., Конт Ф. От русской души к русскому телу? / Г. Кабакова, Ф. Конт // Тело в русской культуре. Сб. статей / Сост. Г. Кабакова и Ф. Конт. – М.: Новое литературное обозрение, 2005. – С. 5-16.

155. Кайку М. Візії: як наука змінить ХХІ сторіччя / М. Кайку. – Львів: Літопис, 2004. – 544 с.

156. Каку М. Фізика неможливого / М. Каку. – М.: Альпина нон-фікшн, 2011. – 456 с.

157. Кампер Д. Схватится за стоп-кран. Искусство в головокружении скоростей / Д. Кампер // Художественный журнал. – 2000. – № 30-31. – С. 27-28.

158. Кампер Д. Тело. Насилие. Боль / Д. Кампер – СПб.: Издательство Русской христианской академии, 2010. – 248 с.

159. Капелюшний В. П. Епоха // Енциклопедія Сучасної України. – Т. 9. – К.: Національна Академія наук України, Наукове товариство ім. Т. Шевченка, 2009. – С. 224.

160. Капелюшний В. П. Етногенез // Енциклопедія Сучасної України. – Т. 9. – К.: Національна Академія наук України, Наукове товариство ім. Т. Шевченка, 2009. – С. 256.

161. Карпинская Р.С. Биофилософия – новое направление исследований [Электронный ресурс] / Р. С. Карпинская. – Режим доступа: http://www.elib.org.ua/philosophy/ua_readme.php.

162. Каюа Р. Людина та сакральне. / Р. Каюа. – К.: Ваклер, 2003. – 256 с.

163. Кейлоу Джанет. Тело в контексте феноменологии и исследования движения [Электронный ресурс] / Джанет Кейлоу. – Режим доступа: <http://girshon.ru/txt/kaylo.htm>.

164. Кенінг П. Фуко, Мішель / П. Кенінг // Енциклопедія постмодернізму / За ред. Ч. Вінквіста та В. Тейлора. – К.: Вид-во Соломії Павличко “Основи”, 2003. – С. 464-466.

165. Керимов Т.Х. Телесность. / Т.Х. Керимов. Современный философский словарь / Под общей ред. В.Е. Кемерова. – М.: Академический Проект, 2004. – С. 706-707.

166. Кибервойна, бог и телевидение: Интервью с Полем Вирильо [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://teterin.Livejournal.com/18330.html>.

167. Кісь О. Жінка в традиційній українській культурі (друга половина ХІХ – початок ХХ століття) / О. Кісь. – Львів: Інститут народознавства НАН України, 2008. – 271 с.

168. Кісь О. Жіноча історія як напрямок історичних досліджень: становлення феміністичної методології / О. Кісь // УІЖ. – 2012. – № 2 (503). – С. 159-172.

169. Кларк П. Дизайн. / П. Кларк. – М.: Изд-во АСТ; ООО “Издательство Астрель”, 2003. – 114 с.

170. Князева Е. Телесная природа сознания / Е. Князева // Телесность как эпистемологический феномен. – М.: ИФ РАН, 2008. – 231 с. – С. 31-54.

171. Князева Е.Н. Телесно-ориентированный подход в эпистемологии / Е. Н. Князева // Эпистемология и философия науки. – 2010. – Том XXII. – № 1. – С. 42-49.

172. Ковалёва И. К вопросу о “социологии тела” в историко-социологической перспективе / И. Ковалёва. Методология, теория и практика социологического анализа общества. – Х., 2003. – С. 122-125.

173. Коваль А.И., Тьям А.Г. Жест и жестовое поведение как проблемы перевода (на материале франкоязычной африканской прозы) / А. И. Коваль, А. Г. Тьям // Африка: общество, культура, языки (взаимодействие культур в процессе социально-экономической и политической трансформации местных обществ. История и современность). – М.: ИФ РАН, 1998. – С. 177-183.

174. Козлова Н.Н. Горизонты повседневности советской эпохи (голоса из хора) / Н. Н. Козлова. – М.: Институт философии РАН, 1996. – 346 с.

175. Козловски П. Культура постмодерна / П. Козловски. – М.: Республика, 1997. – 240 с.

176. Колесник І. Культурно-інтелектуальна історія як дзеркало “нової наукової революції” / І. Колесник / Ейдос. – 2005. – Вип. 1.– С. 36-45.

177. Колесник І.І. “Повернення до речей” як перспектива історичних досліджень / І. І. Колесник // УІЖ. – 2012. – № 3 (504). – С. 183-209.

178. Колесник М.В. Телесность массовой культуры: дисс. на соискание учёной степени канд. философ. наук: спец. 09.00.13 – “философия и история религии, философская антропология, философия культуры” / М. В. Колесник. – Омск, 2007. – 163 с.

179. Колесник М.В. Телоцентризм в эпоху массовой культуры / М. В. Колесник. – Омск: Изд-во АНО ВПО “Омский экономический институт”, 2010. – 136 с.

180. Кон И. Мужское тело в истории культуры / И. Кон. – М.: Слово, 2003. – 432 с.

181. Кон И. Социология сексуальности [Электронный ресурс] / И. Кон. – Режим доступа: <http://www.sociology.ru/cousexk.html>.

182. Констебл Дж. Бороды в истории: символы, моды, восприятие / Дж. Констебл // Одиссей. Человек в истории. – Москва, 1994. – С. 165-181.

183. Копосов Н. Исторический поворот в современной мысли: взгляд на “переломное время” из “переломного времени наоборот” / Н. Копосов // Ейдос. – 2011. – Вып. 5.– С. 10-27.

184. Королев С. Ландшафты и тела: забытые миры советского спорта [Электронный ресурс] / С. Королев. – Режим доступа: <http://sergeikorolev.sitecity.ru/ltxt>.

185. Костина А.Б. Массовая культура как феномен постиндустриального общества / А. Б. Костина. – М.: Едиториал УРСС, 2005. – 352 с.

186. Косяк В.А. Человек и его телесность в разных формах культуры: опыт философской интерпретации: дисс. на соискание учёной степени доктора философ. наук: спец.: 09.00.04 – “философская антропология, философия культуры” / В. А. Косяк. – Сумы, 2006. – 430 с.

187. Коцур В. ХХІ століттю – новий вимір освіти / В. Коцур // Світло. – 2000. – № 1. – С. 59-62.

188. Коцур В. Історична наука в тоталітарному суспільстві: тенденції та особливості розвитку / В. Коцур // Вісник Східноукраїнського національного університету: науковий журнал. – Луганськ, 2001. – Вип. 4.

189. Коцур В. П. Методичні рекомендації з курсу історії України / В. П. Коцур, А. П. Коцур. – Чернівці, 2001. – 48 с.

190. Кошелева В.Л. Мерло-Понти Морис // Новая философская энциклопедия: В 4 томах. – М.: Мысль, 2001 [Электронный ресурс]/ В. Л. Кошелева – Режим доступа: <http://www.encyclopedia.ru/cat/online/detail/39992/>.

191. Коэн Д. Язык тела во взаимоотношениях / Д. Коэн. – К.: София, 1997. – 111 с.

192. Кравченко О.М. Тілесна дія як предмет онтології: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук: спец. 09.00.01 – “онтологія, гносеологія, феноменологія” / О. М. Кравченко. – Київ, 2007. – 27 с.

193. Кравченко О.М. Тілесна дія як предмет онтології: дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук: спец.: 09.00.01 – “онтологія, гносеологія, феноменологія” / О. М. Кравченко. – Київ, 2007. – 184 с.

194. Кребель И.А. Феномен игры в топологической размерности культуры / И.А. Кребель, Ф. Фуртай // Вестник Волгоградского государственного университета. – Серия 7: Философия. Социология и социальные технологии. – 2009. – № 2.– С. 59-64.

195. Крейдлин Г. Невербальная семиотика / Г. Крейдлин. – М.: Новое литературное обозрение, 2004. – 584 с.

196. Крейдлин Г. Язык тела и кинесика как раздел невербальной семиотики (методология, теоретические идеи и некоторые результаты) / Г. Крейдлин // Тело в русской культуре. Сб. статей / Сост. Г. Кабакова и Ф. Конт. – М.: Новое литературное обозрение, 2005. – С. 19-37.

197. Кром М. Историческая антропология [Электронный ресурс] / М. Кром. – Режим доступа: <http://www.countries.ru/library/antropology/krom/uvod.htm>.

198. Круткин В.Л. Онтология человеческой телесности. Философские очерки / В. Л. Круткин. – Ижевск: Изд-во Удмурдского ун-та, 1993. – 172 с.

199. Круткин В.Л. Телесность человека в онтологическом измерении / В. Л. Круткин // Общественные науки и современность. – 1997. – № 4. – С. 143-151.

200. Кузнецов В.Н. Французская буржуазная философия XX в. / В. Н. Кузнецов. – М.: Наука, 1970. – 318 с.

201. Культурология XX века. Энциклопедия. / Гл. ред., сост. и авт. проекта С.Я. Левит. – СПб.: Университетская книга, 1998. – Т. 1. / Отв. ред. Л.Т. Мильская. – 447 с.; Т. 2. / Отв. ред. Л.Т. Мильская. – 446 с.

202. Культурологія: Навчальний посібник / Упоряд.: О.І. Погорілий, М.А. Собуцький. – 2-ге вид. – К.: Вид. дім “Києво-Могилянська академія”, 2005. – 320 с.

203. Курок О. І. Генезис науковго знання як основа розвитку ґрунтознавства: теоретико-методологічний аналіз / О. І. Курок // Наукові записки з української історії: зб. наук. ст. / ДВНЗ “Переяслав-Хмельницький ДПУ імені Григорія Сковороди”. – Переяслав-Хмельницький, 2009. – Вип. 22. – С. 284-288.

204. Курок Олександр. Соматичні виміри соціокультурного буття: процес історії як антропогенез / Олександр Курок // Матеріали IV Міжнародної науково-практичної інтернет-конференції “ Проблеми та перспективи розвитку науки на початку третього тисячоліття у країнах СНД”: Збірник наукових праць. – Переяслав-Хмельницький, 2012 р. – С. 99- 101.

205. Кутырев В.А. Философия трансгуманизма: Учебно-методическое пособие / В. А. Кутырев. – Нижний Новгород: Нижегородский университет, 2010. – 85 с.

206. Кучма І.Л. Канон тіла в західноєвропейській культурі / І. Л. Кучма // Магістеріум.– К.: Стилос, 2000. – Вип. 5: Культурологія. – С. 41-49.
207. К'юбільє Ж.-М. Порногламур / Ж.-М. К'юбільє. – К.: Видавництво Соломії Павличко “Основи”, 2009. – 175 с.
208. Ланн Ж.-К. Метафори тела в поезии Велимира Хлебникова / Ж.-К. Ланн // Тело в русской культуре. Сб. статей / Сост. Г. Кабакова и Ф. Конт. – М.: Новое литературное обозрение, 2005. – С. 324-3339.
209. Ларю Дж. Секс в Библии / Дж. Ларю. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1995. – 464 с.
210. Ластовський В. В. Листи ігумена Ісихія 1863-1873 рр.: штрихи до повсякденності православного чернецтва / В. В. Ластовський // Болховітіновський щорічник 2010. – К.: НКПСКВ, 2011. – С. 325-339.
211. Ластовський В. В. Між суспільством і державою. Православна Церква в Україні в кінці XVII - у XVIII ст. в історії та історіографії / В. В. Ластовський. – К.: Фенікс, НКПСКВ, 2008. – 496 с.
212. Латур Б. Об интеробъективности / Б. Латур // Социологическое обозрение. – Том 6. – 2007. – № 2. – С. 81-98.
213. Ле Гофф Ж., Трюон Н. История тела в средние века / Ж. Ле Гофф. – М.: Текст, 2008. – 192 с.
214. Ле Руа Ладюри Э. Монтайю. Окситанская деревня (1294-1324) / Э. Ле Руа Ладюри. – Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2001. – 544 с.
215. Леви-Строс К. Структурная антропология / К. Леви-Строс. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. – 512 с.
216. Левчук Л.Т. Західноєвропейська естетика ХХ століття: Навч. посібник / Л. Т. Левчук. – К.: Либідь, 1997. – 224 с.
217. Лесков Л.В. Знание и Власть. Синергетическая кратология / Л. В. Лесков. – М.: СИНТЕГ, 2001. – 100 с.
218. Логос живого и герменевтика телесности. Постижение культуры: Ежегодник. – Вып. 13-14. – М.: Академический Проект; РИК, 2005. – 720 с.
219. Лола Г.Н. Дизайн. Опыт метафизической транскрипции / Г. Н. Лола. – М.: Изд-во МГУ, 1998. – 206 с.
220. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Высокая классика / А. Ф. Лосев. – М.: Искусство, 1974. – 659 с.

221. Лохов С.А. Феномен тела как проблема философской антропологии: автореф. дисс. на соискание учёной степени канд. филос. наук: спец. 09.00.13 – “религиоведение, философская антропология и философия культуры” / С.А. Лохов. – Москва, 2003. – 26 с.

222. Лукьянов Д.В. “Когнитивная революция” в современном историческом познании [Электронный ресурс] / Д. В. Лукьянов. – Режим доступа: <http://rodnaya-istoriya.ru/index.php>.

223. Лучицкая С.И. Два тела короля / С. И. Лучицкая // История ментальностей, историческая антропология [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ec-dejavu.ru/t/Two-bodies.html>.

224. Люшен Г. Взаимосвязи между спортом и культурой / Г. Люшен // Спорт и образ жизни. – М.: ФиС, 1979. – С. 18-39.

225. Маєрчик М. Жінка в замісі патріархальних традицій / М. Маєрчик // Критика. – 2011. – Число 7-8. – С. 20-23.

226. Маєрчик М. Ритуал і тіло. Структурно-семантичний аналіз українських обрядів родинного циклу / М. Маєрчик. – К.: Критика, 2011. – 319 с.

227. Макі Д. Кіборг / Д. Макі / Енциклопедія постмодернізму / За ред. Ч. Вінквіста та В. Тейлора. – К.: Основа, 2003. – С. 194-195.

228. Маклюен Г. М. Понимание Медиа: Внешнее расширения человека / Г. М. Маклюен. – М.: Жуковский: “КАНОН-пресс-Ц”, “Кучково поле”, 2003. – 464 с.

229. Мак-Люен М. Галактика Гуттенберга: становлення людини друкованої книги / М. Мак-Люен. – К.: Ніка-Центр, 2008. – 392 с.

230. Мак-Ніл В. Піднесення Заходу. Історія людського суспільства / В. Мак-Ніл. – К.: Ніка-Центр, 2002. – 1111 с.

231. Максимов В.И. Введение в систему Антонена Арто / В. И. Максимов. – СПб.: Гиперион, 1998. – 326 с.

232. Малиновский Б. Научная теория культуры. – М.: Объединенное Гуманитарное Издательство, 2005. – 184с.

233. Маргароні М. Деріда, Жак / М. Маргароні // Енциклопедія постмодернізму / За ред. Ч. Вінквіста та В. Тейлора. – К.: Вид-во Соломії Павличко “Основи”, 2003. – С. 122-124.

234. Марков Б. Философская антропология: очерки истории и теории / Б. Марков. – СПб.: Лань, 1997. – 384 с.
235. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследования идеологии развитого индустриального общества / Г. Маркузе. – М.: ООО “Издательство АСТ”, 2003. – 526 с.
236. Марсель Г. Метафизический дневник / Г. Марсель. – СПб.: Наука, 2005. – 592 с.
237. Маслов Р.В. Телесность человека: онтологический и аксиологический аспекты: дисс. на соискание учёной степени доктора философ. наук: спец. 09.00.13 – “религиоведение, философская антропология, философия культуры” / Р. В. Маслов. – Саратов, 2005. – 358 с.
238. Массовая культура: современные западные исследования / Ответ. ред. и предисл. В. В. Зверевой. – М.: Фонд научных исследований “Прагматика культуры”, 2005. – 339 с.
239. Матвієнко С. Присутність і метаморфози кіно-ока / С. Матвієнко // Критика. – 2007. – Число 9. – С. 21-23.
240. Матурана У., Варела Ф. Дерево познания / У. Матурана, Ф. Варела. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 224 с.
241. Медведєва Н.С. Проблема співвідношення тілесності та соціальності в людині і суспільстві: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук: спец. 09.00.03 – “соціальна філософія та філософія історії” / Н. С. Медведєва. – Київ, 2005. – 18 с.
242. Медушевская О.М. Теория и методология когнитивной истории / О. М. Медушевская. – М.: Изд-во РГГУ, 2008. – 368 с.
243. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / М. Мерло-Понти. – СПб.: Ювента; Наука, 1999. – 603 с.
244. Мерло-Понті М. Феноменологія сприйняття / М. Мерло-Понті. – К.: Український центр духовної культури, 2001. – 552 с.
245. Мерфи М. Будущее тела. Исследование дальнейшей эволюции человека / М. Мерфи. – М.: Рипол классик; Открытый мир, 2009. – 912 с.

246. Мерфі М. Бодріяр, Жан. // Енциклопедія постмодернізму / За ред. Ч. Вінквіста та В. Тейлора / М. Мерфі. – К.: Вид-во Соломії Павличко “Основи”, 2003. – С. 49-50.

247. Мечетная Н. Сорванные одежды / Н. Мечетная // Корреспондент. – 12 февраля 2012. – С. 30-32.

248. Микитинец А.Ю. О методологическом значении метаантропологии в современном философском дискурсе / А. Ю. Микитинец // Учёные записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. – 2009. – Том 22 (61). – № 1. – С. 76-81.

249. Минченя Е.В. Повседневные телесные практики конструирования маскулинности [Электронный ресурс] / Е. В. Минченя. – Режим доступа: http://www.genderstudies.info/telo_sexs15.php.

250. Митрофанова А. Субъект в эпоху тотальной коммуникации / А. Митрофанова // Комментарии. – 1996. – № 6. – С. 123-138.

251. Михель Д. Власть, управление, население: возможная археология социальной политики Мишеля Фуко / Д. Михель // Журнал исследований социальной политики. – 1998. – № 1. – С. 91-106.

252. Михель Д. Жан-Люк Нанси в мире Согрус'а / Д. Михель // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия “Философия. Филология”. – 2006. – № 1 (4). – С. 77-87.

253. Михель Д. Медикализация общества: теория, история, микрополитика / Д. Михель // Журнал исследований социальной политики. – Том 7. – № 3. – С. 293-294.

254. Михель Д. Медицина и власть: становление современного общества / Д. Михель // *Mixtura verborum* – 2007: Сила простых вещей: сб. статей / Под ред. С.А. Лишаева. – Самара: Самарская гуманитарная академия, 2007. – С. 143-160.

255. Михель Д.В. Болезнь и всемирная история: Учебное пособие для студентов и аспирантов / Д. В. Михель. – Саратов: Научная книга, 2009. – 196 с.

256. Михель Д.В. Воплощённый человек. Западная культура, медицинский контроль и тело / Д. В. Михель. – Саратов: Изд-во Саратовского университета, 2000. – 204 с.

257. Михель Д.В. Телетехнологии, телесность, виртуальная реальность [Электронный ресурс] / Д. В. Михель. – Режим доступа: <http://ivanem.chat.ru/mihel.htm>.

258. Михель Д.В. Тело в западной культуре / Д. В. Михель. – Саратов, 2000. – 172 с.

259. Михель Д.В. Философский анализ стратегий телесности в современной западной цивилизации: автореф. дисс. на соискание учёной степени доктора философ. наук: спец. 09.00.13 – “философская антропология и философия культуры” / Д.В. Михель. – Саратов, 2000. – 47 с.

260. Мінко Є. Диктатура прозорості / Є. Мінко // Критика. – 2011. – Число 3-4. – С. 12-13.

261. Могильницкий Б. История на переломе. Некоторые тенденции развития современной исторической мысли [Электронный ресурс] / Б. Могильницкий. – Режим доступа: http://www.history.vuzlib.net/book_004_page_5.html.

262. Могильницкий Б.Г. История исторической мысли XX века: Курс лекций. Вып. II: Становление “новой исторической науки” / Б. Г. Могильницкий. – Томск: Изд-во Томского ун-та, 2003. – 178 с.

263. Могильницкий Б.Г. История исторической мысли XX века: Курс лекций. – Вып. III.: Историографическая революция / Б. Г. Могильницкий. – Томск: Изд-во Томского ун-та, 2008. – 554 с.

264. Можейко М.А. Телесность / М. А. Можейко // Грицанов А.А., Можейко М.А. Постмодернизм. Энциклопедия – Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. – С. 825-826.

265. Можейко М.А. Тело без органов / М. А. Можейко // Грицанов А.А., Можейко М.А. Постмодернизм. Энциклопедия. – Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. – С. 830-833.

266. Моисеев Н.Н. Стратегия разума / Н. Н. Моисеев // Знание – сила. – 1986. – № 3. – С. 32-34.

267. Мосс М. Техники тела / М. Мосс // Мосс М. Общество. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. – М.: Издательская фирма “Восточная литература” РАН, 1996. – С. 242-260.

268. Муха О.Я. Категорія тіла в історико-філософській традиції раннього західноєвропейського середньовіччя: дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук: спец. 09.00.05 – “історія філософії” / О. Я. Муха. – Львів, 2007. – 228 с.

269. Мэмфорд Л. Миф машины / Л. Мэмфорд // Утопия и утопическое мышление. – М.: Прогресс, 1991. – С. 79-97.

270. Мюшамбле Р. Оргазм і Захід / Р. Мюшамбле. – К.: Темпора, 2011. – 444 с.

271. Науковий архів Інституту археології НАН України

Фонд експедицій.

Савчук А.П. Звіт про розкопки кургана “Вибла могила” (“Хрест”) на території Переяслав-Хмельницького етнографічного музею. – 1966/84, с. 1-4.

272. Науковий архів Інституту археології НАН України

Фонд експедицій.

Товкайло М. Т., Бузян Г.М., Вовкодав С.М., Роздобудько М. В., Тетеря Д. А., Юрченко О. В. Звіт про дослідження Переяславського ґрунтового могильника у 2004 р. – 2005, с. 1–109.

273. Науковий архів Інституту археології НАН України

Фонд експедицій.

Товкайло М. Т., Бузян Г. М., Роздобудько М. В., Тетеря Д. А., Юрченко О. В. Звіт про охоронні дослідження давньоруського ґрунтового могильника в Переяславі у 2005 році. – 2006, с. 1–81, іл.

274. Науковий архів Інституту історії НАН України ім. М.С. Грушевського

Ф. 1. Науково-організаційна та управлінська документація за 1980 – 1995 роки; Поточний архів

Оп. 1.

Спр. 754. Річний звіт про наукову роботу відділу зарубіжної історіографії з 1973 по 1977 рр., арк. 1–47.

275. Науковий архів Інституту історії НАН України ім. М.С. Грушевського

Ф. 1. Науково-організаційна та управлінська документація за 1980 – 1995 роки; Поточний архів

Оп. 1.

Спр. 1772. Звіт про науково-дослідну діяльність відділу зарубіжної історіографії та проблем ідеологічної боротьби за 1987 рік, арк. 1-40.

276. Науковий архів Інституту історії НАН України ім. М.С. Грушевського

Ф. 1. Науково-організаційна та управлінська документація за 1980 – 1995 роки; Поточний архів

Оп. 1.

Спр. 2001. Протоколи №№ 1–16 засідань відділу історіософії України. 05. 01. 93. – 22. 12. 93, арк. 1–64.

277. Науковий архів Інституту історії НАН України ім. М.С. Грушевського

Ф. 1. Науково-організаційна та управлінська документація за 1980 – 1995 роки; Поточний архів

Оп. 1.

Спр. 768. Річний звіт про роботу Наукової ради з проблеми «Критика зарубіжних буржуазних ідеологічних концепцій». 1973 р., арк. 1–18.

278. Науковий архів Інституту історії НАН України ім. М.С. Грушевського

Ф. 1. Науково-організаційна та управлінська документація за 1980 – 1995 роки; Поточний архів

Оп. 1.

Спр. 2097. Звіт про науково-дослідну діяльність відділу історії культури українського народу за 1995 р. 19. 12. 1995, арк. 11–15.

279. Науковий архів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології НАН України ім. М.Т. Рильського

Ф. 14. Прилипко Яків Павлович (1925 – 1978)

Од. зб. 18. Прилипко Я. До питання про етнокультурні паралелі в українському народному одязі карпатського регіону. Б.д. Машинопис, арк. 1-28.

280. Науковий архів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології НАН України ім. М.Т. Рильського

Ф. 14. Прилипко Яків Павлович (1925 – 1978)

Од. зб. 140. Прилипко Я. Фотокопії рукописних текстів з архівних джерел з описами народного одягу, с. Піщане Золотоніського пов. Полтавської губ. Фото, арк. 1–5.

281. Науковий архів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології НАН України ім. М.Т. Рильського

Ф. 14. Прилипко Яків Павлович (1925 – 1978)

Од. зб. 19. Прилипко Я. В полі зору етнографів українсько-словатське етнічне прикордоння. [1971]. Машинопис, арк. 1–4.

282. Науковий архів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології НАН України ім. М.Т. Рильського

Ф. 14. Прилипко Яків Павлович (1925 – 1978)

Од. зб. 21. Прилипко Я. Народний одяг у фондах Музею народної архітектури та побуту Української РСР. 1. 03. 1973. Машинопис, негативи, фотокопії малюнків, арк. 1–23., 5 негат.

283. Науковий архів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології НАН України ім. М.Т. Рильського

Ф. 14. Прилипко Яків Павлович (1925 – 1978)

Од. зб. 23. Прилипко Я. Одежда как составная часть материальной культуры народа. Принципы и методы исследования. Типология. Б / д. Машинопис, арк. 1–88.

284. Науковий архів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології НАН України ім. М.Т. Рильського

Ф. 14. Прилипко Яків Павлович (1925 – 1978)

Од. зб. 24. Прилипко Я. Одежда девочки-скифянки и проблемы палеокостюмологии. 3. 10. 1976. Машинопис, арк. 1–23, фото.

285. Науковий архів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології НАН України ім. М.Т. Рильського

Ф. 14. Прилипко Яків Павлович (1925 – 1978)

Од. зб. 61. Прилипко Я. Народний одяг, окремі елементи, крій. Чернівецька обл. Б. д. Малюнки. Рукопис, арк. 1–25.

286. Науковий архів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології НАН України ім. М.Т. Рильського

Ф. 30. Сергіїв Микола Костянтинович (1904 –1945)

Од. зб. 4. Записні книжки 1929 – 1930 рр. Рукопис, арк. 1–102.

287. Науковий архів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології НАН України ім. М.Т. Рильського

Ф. 30. Сергіїв Микола Костянтинович (1904 –1945)

Од. зб. 63. Замовляння та ін. Б / д. Рукопис, арк. 1–7.

288. Науковий архів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології НАН України ім. М.Т. Рильського

Ф. 30. Сергіїв Микола Костянтинович (1904 –1945)

Од. зб. 72. «А гріхи мої губаті, що ніхто мене не схвата» (Прислів'я та приказки). Б / д. Рукопис, арк. 1–44.

289. Найдюнова Г. Проблема тілесності в психології та філософії / Г. Найдюнова // Філософія гуманітарного знання: раціональність і духовність. Матеріали наукової конференції 2-3 жовтня 2008 р. – Чернівці: Рута, 2008. – С. 91-98.

290. Нанси Ж.-Л. Corpus / Ж.-Л. Нанси. – М.: Ad Marginem, 1999. – 246 с.

291. Неклюдов С. Тело Москвы. К вопросу об образе “женщины-города” в русской литературе С. Неклюдов // Тело в русской культуре. Сб. статей / Сост. Г. Кабакова и Ф. Конт. – М.: Новое литературное обозрение, 2005. – С. 361-385.

292. Некрасова Н.А., Горяинов А.А. Феномен человеческой телесности [Электронный ресурс] / Н. А. Некрасова. – Режим доступа: <http://www.science-education.ru/9-24>.

293. Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Том 1. / Ф. Ницше. – М.: Мысль, 1990. – 832 с.

294. Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Том 2. / Ф. Ницше. – М.: Мысль, 1990. – 832 с.

295. Ніцше Ф. Так казав Заратустра / Ф. Ніцше. – К.: Основи; Дніпро, 1993. – 114 с.

296. Новая философская энциклопедия: В 4 томах. – М.: Мысль, 2000. – Т. 1-4. – 2659 с.

297. Олескин А.В. Биополитика. Политический потенциал современной биологии: философские, политологические и практические аспекты / А. В. Олескин. – М.: Институт философии РАН, 2001. – 423 с.

298. Олескин А.В. Что такое биополитика? [Электронный ресурс] / А. В. Олескин. – Режим доступа: <http://www.sevin.ru/fundecology/biopolitics/whatisbo.html>.

299. Орлова А.К. Индустрия красоты: социокультурные аспекты: дисс. на соискание учёной степени канд. социолог. наук: спец. 22.00.04 – “социальная структура, социальные институты и процессы” / А. К. Орлова. – Москва, 2005. – 205 с.

300. Орлова Г. Организм под надзором: тело в советском дискурсе о социальной гигиене (1920-е) [Электронный ресурс] / Г. Орлова. – Режим доступа: <http://www.urokiistorii.ru/day/theory/2010/21/gigiena>.

301. Орлова Г. Политическое тело президента [Электронный ресурс] / Г. Орлова. – Режим доступа: www.countries.ru/Library/politology/body.htm.

302. Ортега-и-Гассет Х. История как система / Х. Ортега-и-Гассет // Вопросы философии. – 1996. – № 6. – С. 79-103.

303. Павличко С. Дискурс модернізму в українській літературі / С. Павличко. – К.: Либідь, 1999. – 447 с.

304. Павличко С. Фемінізм / С. Павличко. – К.: Вид-во Соломії Павличко “Основи”, 2002. – 322 с.

305. Павловская Е. Дизайн рекламы: поколение NEXT / Е. Павловская. – СПб.: Питер, 2004. – 268 с.

306. Падмор К. Выразительная плоть: косметическая хирургия, физиогномика и стирание визуальных различий / К. Падмор // Массовая культура: современные западные исследования. – М.: Фонд научных исследований “Прагматика культуры”, 2005. – С. 97-113.

307. Песков А. Тело родной души / А. Песков // Тело в русской культуре. Сб. статей / Сост. Г. Кабакова и Ф. Конт. – М.: Новое литературное обозрение, 2005. – С. 239-253.

308. Пинкер С. Язык как инстинкт / С. Пинкер. – М.: Едиториал УРСС, 2004. – 456 с.
309. Плеснер Х. Ступени органического и человек: введение в философскую антропологию / Х. Плеснер. – М.: Росспэн, 2004. – 367 с.
310. Плохова М. Квантовый подход к проблеме телесности // Телесность как эпистемологический феномен / М. Плохова. – М.: ИФ РАН, 2008. – С. 71-82.
311. Плющева М.О. Феноменологічна онтологія тілесності: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук: спец. 09.00.01. – “онтологія, гносеологія, феноменологія” / М. О. Плющева. – Київ, 2007. – 23 с.
312. Плющева М.О. Феноменологічна онтологія тілесності: дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук: спец. 09.00.01 – “онтологія, гносеологія, феноменологія” / М. О. Плющева. – Київ, 2007. – 185 с.
313. Подорога В. Культура и реальность. Заметки на полях / В. Подорога // Массовая культура: современные западные исследования. – М.: Фонд научных исследований “Прагматика культуры”, 2005. – С. 308-337.
314. Подорога В. Техники тела / В. Подорога // Новая философская энциклопедия. В 4 томах. – Том 4. – М.: Мысль, 2000. – С. 216.
315. Подорога В. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию / В. Подорога. – М.: Ad Marginem, 1995. – 340 с.
316. Попова О.В. Быть телом или иметь тело: этические аспекты осмысления феномена телесности / О. В. Попова // Человек. – 2007. – № 6. – С. 18-30.
317. Попова Т. Дисциплинарное сообщество историографов на исходе Постмодерна (фрагменты размышлений) / Т. Попова // Ейдос. – Выпуск 4. – К., 2009. – С. 210-235.
318. Портер Р. Переосмыслена історія тіла / Р. Портер // Нові перспективи історіописання / За ред. П. Берка. – К.: Ніка-Центр, 2004. – С. 285-317.
319. Потапенко Я. Осмислення людської тілесності у політичному дискурсі / Я. Потапенко // Політичний менеджмент. – 2011. – № 5 (50). – С. 35-42.
320. Прибрам К. Языки мозга: Экспериментальные парадоксы и принципы нейропсихологии / К. Прибрам. – М.: Прогресс, 1975. – 464 с.
321. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой / И. Пригожин. – М.: Прогресс, 1986. – 432 с.

322. Принс Г. Усна історія // Нові перспективи історіописання / За ред. П. Берка / Г. Принс. – К.: Ніка-Центр, 2004. – С. 149-193.
323. Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1989. – 552 с.
324. Психология телесности между душой и телом / Ред-сост. В.П. Зинченко, Т.С. Леви. – М.: АСТ, 2005. – 731 с.
325. Райх В. Психология масс и фашизм / В. Райх. – СПб.: Университетская книга, 1997. – 342 с.
326. Рейд Э. Идентичность и кибернетическое тело / Э. Рейд // Массовая культура: современные западные исследования. – М.: Фонд научных исследований “Прагматика культуры”, 2005. – С. 204-220.
327. Репина Л. Историческая биография и интеллектуальная история / Л. Репина // Ейдос. – Выпуск 4. – К., 2009. – С. 437-464.
328. Робертс Т. Ніцше, Фрідріх / Т. Робертс // Енциклопедія постмодернізму / За ред. Ч. Вінквіста та В. Тейлора. – К.: Вид-во Соломії Павличко “Основи”, 2003. – С. 292-293.
329. Родькин П. Экзистенциальные интерфейсы. Опыты коммуникативной онтологии действительности / П. Родькин. – М.: Юность, 2004. – 190 с.
330. Розин В.М. Как можно помыслить тело человека, или На пороге антропологической революции / В. М. Розин // Философия науки. – 2006. – № 5. – С. 33-54.
331. Розин В.М. Природа сексуальности / В. М. Розин // Вопросы философии. – 1993. – № 4. – С. 12-18.
332. Розин В.М. Человек культурный. Введение в антропологию / В. М. Розин. – Москва: Московский психолого-социальный институт; Воронеж: НПО “МОДЭК”, 2003. – 304 с.
333. Романов П.В., Ярская-Смирнова Е.Р. Образ власти и власть образа. Больное тело в культуре / П. В. Романов // Теория моды. – 2011. – № 18. – С. 91-116.
334. Романов П.В., Ярская-Смирнова Е.Р. Политика инвалидности: Социальное гражданство инвалидов в современной России / П. В. Романов, Е. Р. Ярська-Смирнова. – Саратов: Изд-во “Научная книга”, 2006. – 260 с.

335. Романов П.В., Ярская-Смирнова Е.Р. Социальная политика и социология телесности: возможные пересечения / П. В. Романов, Е. Р. Ярская-Смирнова // *Общественные науки и современность*. – 2005. – № 5. – С. 166-176.

336. Романов П.В., Ярская-Смирнова Е.Р. Социология тела и социальной политики / П. В. Романов, Е. Р. Ярская-Смирнова // *Журнал социологии и социальной антропологии*. – 2004. – Том VII. – № 2. – С. 115-137.

337. Рохас Карлос Антонио Агирре. Историография в XX веке. История и историки между 1848 и 2025 годами. / Карлос Антонио Агирре Рохас. – М.: Кругъ, 2008. – С. 164 с.

338. Руднев В. Полифоническое тело: реальность и шизофрения в культуре XX века / В. Руднев. – М.: Гнозис, 2010. – 398 с.

339. Руднев В.П. Словарь культуры XX века / В. П. Руднев. – М.: Аграф, 1997. – 384 с.

340. Руткевич А.М. Философская антропология / А. М. Руткевич // Мотрошилова Н.В., Руткевич А.М. История философии: Запад – Россия – Восток. В 4 кн. – М.: Наука, 1999. – С. 104-144.

341. Савчук В. Рефлексивная спонтанность Дитмара Кампера [Электронный ресурс] / В. Савчук. – Режим доступа: http://www.intelros.ru/pdf/Kamper_Savchuk.pdf.

342. Сайкина Г.К. Фантомность человеческой телесности / Г. К. Сайкина // *Материалы 3-го Российского философского конгресса “Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия”*. В 3 т.: Т.3. – Ростов-на-Дону, 2012. – С. 324-346.

343. Салімонович Л. Чистий ментал / Л. Салімонович // *Україна молода*. – 13-14 липня 2012. – С. 19.

344. Саразин Ф. Mapping the body: История тела между конструктивизмом, политикой и “опытом” / Ф. Саразин // *Новое литературное обозрение*. – 2005. – № 71. – С. 9-14.

345. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології / Ж.-П. Буття. – К.: Основи, 2001. – 856 с.

346. Сиксу Э. Хохот Медузы / Э. Сиксу // *Гендерные исследования*. – 1999. – № 3. – С. 74-82.

347. Склокін В. Деколонізація східноєвропейської гуманітаристики: міркування про дослідження Еви Доманської / В. Склокін // Доманська Е. Історія та сучасна гуманітаристика: дослідження з теорії знання про минуле. – К.: Ніка-Центр, 2012. – 264 с.
348. Скотт Дж. Жіноча історія / Дж. Скотт // Нові перспективи історіописання / За ред. П. Берка. – К.: Ніка-Центр, 2004. – С. 59-91.
349. Сланичка С. История тела: новые направления исторических исследований / С. Сланичка // Ярославский педагогический вестник. – 2003. – № 3 (36). – С. 166-170.
350. Смирнов А.В. Рождение клиники, или Тело через болезнь / А. В. Смирнов // *Studia culturae*. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – Вып. 1. – С. 32-38.
351. Соколов А.Б. История тела: предпосылки становления нового направления в историографии / А. Б. Соколов // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. – М., 2009. – Вып. 26. – С. 190-211.
352. Соколов А.Б. Концепт “тело” в современных исторических исследованиях / А. Б. Соколов // Ярославский педагогический вестник. – 2009. – № 3 (60). – С. 202-207.
353. Социология: Энциклопедия / Сост. А.А. Грицанов, В.Л. Абушенко, Г.М. Евелькин. – Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2003. – 1312 с.
354. Спирова Э. М. Проблема телесности в философской антропологии Александра Лоуэна: дисс. на соискание ученой степени канд. философ. наук: спец. 09.00.13 – “философская антропология и философия культуры” / Э. М. Спирова. – М., 2003. – 127 с.
355. Степанов М.А. Машины-абстракции и конец протезирования / М. А. Степанов // *Медиафилософия. Границы дисциплины* / Под ред. В. В. Савчука, М. А. Степанова. – СПб., 2009. – С. 123-137.
356. Степанов М.А. Опыт мышления тела: к эпистемологии Дитмара Кампера: автореф. дисс. на соискание ученой степени канд. филос. наук: спец. 09.00.01 – “онтология и теория познания” / М. А. Степанов. – Санкт-Петербург, 2011. – 25 с.

357. Степанов М.А. Тело, образ, текст, знак, сила воображения...: философия тела Дитмара Кампера / М. А. Степанов // Хора. – 2008. – № 4. – С. 106-115.
358. Стёпин В.С. Теоретическое знание / В. С. Стёпин. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 744 с.
359. Строев А. Тело, распавшееся на части (Гоголь и французская проза XVIII в.) // Тело в русской культуре. Сб. статей / Сост. Г. Кабакова и Ф. Конт / А. Строев. – М.: Новое литературное обозрение, 2005. – С. 265-276.
360. Сузнель А. де. Символіка людського тіла / А. де Сузнель. – К.: Знання-Прес, 2003. – 566 с.
361. Талбот М. Голографическая Вселенная / М. Талбот. – М.: Изд. дом “София”, 2004. – 368 с.
362. Тарнас Р. История западного мышления / Р. Тарнас. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1995. – 448 с.
363. Татаркевич В. Історія філософії: Т. 3: Філософія ХІХ століття і новітня / В. Татаркевич. – Львів: Свічадо, 1999. – 568 с.
364. Тернер Б. Современные направления развития теории тела / Б. Тернер // THESIS. – 1994. – Вып. 6. – С. 137-169.
365. Тимофеева О. Введение в эротическую философию Жоржа Батая / О. Тимофеева. – М.: Новое литературное обозрение, 2009. – 200 с.
366. Тищенко П.Д. Биовласть в эпоху биотехнологий / П. Д. Тищенко. – М.: ИФ РАН, 2001. – 177 с.
367. Тищенко П.Д. Психосоматическая проблема (объективный метод и культурологическая интерпретация) / П. Д. Тищенко // Телесность человека: междисциплинарные исследования. – М., 1991. – С. 14-22.
368. Токарев С.А. История зарубежной этнографии: Учебное пособие / С. А. Токарев. – М.: Высшая школа, 1978. – 352 с.
369. Топольський Єжи. Як ми пишемо і розуміємо історію. Таємниці історичної нарації / Єжи Топольський. – К.: К.І.С., 2012. – 400 с.
370. Трубецкая Л. Образы тела в “Путешествии в Арзрум” А.С. Пушкина / Л. Трубецкая // Тело в русской культуре. Сб. статей / Сост. Г. Кабакова и Ф. Конт. – М.: Новое литературное обозрение, 2005. – С. 254-264.

371. Тульчинский Г.Л. Власть и тело власти / Проективный философский словарь, 2002. – [Электронный ресурс] / Г. Л. Тульчинский. – Режим доступа: <http://terme.ru/dictionary/951/word>.

372. Тульчинский Г.Л. Постчеловеческая персонология: Новые перспективы свободы и рациональности / Г. Л. Тульчинский. – СПб.: Алетейя, 2002. – 677 с.

373. Тульчинский Г.Л. Слово и тело постмодернизма. От феноменологии невменяемости к метафизике своды / Г.Л. Тульчинский // Вопросы философии. – 1999. – № 10. – С. 35-53.

374. Тульчинский Г.Л. Телоцентризм // Артемьева Т.В., Смирнов И.П., Троп Э.А., Тульчинский Г.Л. Проективный философский словарь. – СПб., 2002 [Электронный ресурс] / Г. Л. Тульчинский. – Режим доступа: <http://terme.ru/dictionary/951>.

375. Тупикова С.В. Проблематизация телесности в классической социологии [Электронный ресурс] / С.В. Тупикова. – Режим доступа: http://www.nbuu.gov.ua/str_650-654.pdf.

376. Турухина Е.А. Аксиология телесности в контексте социокультурного развития: автореф. дисс. на соискание ученой степени канд. философ. наук: спец. 09.00.11 – “социальная философия” / Е.А. Турухина. – Саратов, 2008. – 26 с.

377. Тэннэхилл Р. Секс в истории / Р. Тэннэхилл. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1995. – 400 с.

378. Урри Дж. Взгляд туриста и глобализация / Дж. Урри // Массовая культура: современные западные исследования. – М.: Фонд научных исследований “Прагматика культуры”, 2005. – С. 136-151.

379. Усманова А. “Визуальный поворот” и гендерная история [Электронный ресурс] / А. Усманова. – Режим доступа: http://viscult.ehu.lt/uploads/kharkov_history.doc

380. Усманова А. Между искусствознанием и социологией: к вопросу о предмете и методе “визуальных исследований” [Электронный ресурс] / А. Усманова. – Режим доступа: <http://www.gender-route.org/articles/feminizm>

381. Фадеева Л.В. Тело как знак и как смысл / Л.В. Фадеева // Традиционная культура. – 2008. – № 1.– С. 132-137.

382. Филиппов А.Ф. Социология пространства / А. Ф. Филиппов. – СПб.: “Владимир Даль”, 2008. – 286 с.
383. Філософський словник / За ред. В. І. Шинкарука. – К.: Головна редакція УРЕ, 1986. – 800 с.
384. Фрай М. Гайто Газданов и теория виртуальной личности [Электронный ресурс] / М. Фрай. – Режим доступа: <http://vesty.lenta.ru/frei/2000/01/26/frei>.
385. Фрейд З. “Я” и “Оно”. Труды разных лет. – Книга 1. / З. Фрейд. – Тбилиси: Мерани, 1991. – 432 с.
386. Фрейд З. “Я” и “Оно”. Труды разных лет. – Книга 2. / З. Фрейд. – Тбилиси: Мерани, 1991. – 426 с.
387. Фролова С.В. Пространственные и информационные структуры человеческой телесности / С. В. Фролова // Материалы 3-го Российского философского конгресса “Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия”. В 3 т.: Т.3. – Ростов-на-Дону, 2012. – С. 354-362.
388. Фролова С.В. Человеческая телесность: онтологические начала и методологические основания: дисс. на соискание ученой степени канд. философ. наук: спец. 09.00.01 – “ онтология и теория познания” / С.В. Фролова. – Саратов, 2000. – 160 с.
389. Фролова Ю.Г. Социология тела [Электронный ресурс] / Ю.Г. Фролова. – Режим доступа: <http://voluntary.ru/dictionary/568/word/sociologija-tela>.
390. Фуко М. Власть и тело [Электронный ресурс] / М. Фуко. – Режим доступа: www.gumer.info/bibliotek/Buks/Culture/Fuko.
391. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / М. Фуко. – М.: Касталь, 1996. – 448 с.
392. Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / М. Фуко. – М.: Праксис, 2002. – 464 с.
393. Фуко М. История безумия в классическую эпоху / М. Фуко. – М.: АСТ, 2010. – 698 с.
394. Фуко М. История сексуальности. Т. III: Забота о себе / М. Фуко. – Киев: Дух и литера; М.: Рефл-бук, 1998. – 288 с.
395. Фуко М. Історія сексуальності. Том 2. Інструмент насолоди / М. Фуко. – Х.: Око, 1999. – 288 с.

396. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / М. Фуко. – М.: Ad marginem, 1999. – 364 с.
397. Фуко М. Ницше, генеалогия, история / М. Фуко // Философия эпохи постмодерна: Сборник переводов и рефератов. – Мн.: Изд. ООО “Красико-принт”, 1996. – С. 74-79.
398. Фуко М. Рождение клиники / М. Фуко. – М.: Академический проект, 2010. – 256 с.
399. Фукс Э. EROTICA. Буржуазный век. Конвейер удовольствий / Э. Фукс. – М.: Изд-во Диадема-Пресс, 2001. – 800 с.
400. Фукс Э. EROTICA. Галантный век. Пиршество страсти / Э. Фукс. – М.: Изд-во Диадема-Пресс, 2001. – 800 с.
401. Фукс Э. EROTICA. Ренессанс. Буйство плоти / Э. Фукс. – М.: Изд-во Диадема-Пресс, 2001. – 800 с.
402. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции / Ф. Фукуяма. – М.: ООО “Издательство АСТ”, 2004. – 349 с.
403. Хейлз К. Як ми стали постлюдством. Віртуальні тіла в кібернетиці, літературі та інформації / К. Хейлз. – К.: Ніка-Центр, 2009. – 430 с.
404. Хоружий С.С. Очерки синергической антропологии / С. С. Хоружий. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. – 408 с.
405. Цивьян Т. Отношение к себе и к своему телу в русской модели мира / Т. Цивьян // Тело в русской культуре. Сб. статей / Сост. Г. Кабакова и Ф. Конт. – М.: Новое литературное обозрение, 2005. – С. 38-50.
406. Цой М.И. Эволюция концептов телесности человека: философско-антропологический анализ: дисс. на соискание ученой степени канд. философ. наук: спец.: 09.00.13 – “философская антропология и философия культуры” / М. И. Цой. – Тула, 2009. – 155 с.
407. Чен Дж. Модели и постмодернистское потребительское общество / Дж. Чен // Массовая культура: современные западные исследования. – М.: Фонд научных исследований “Прагматика культуры”, 2005. – С. 91-96.
408. Чеснов Я.В. Телесность человека: философско-антропологическое понимание / Я. В. Чеснов. – М.: ИФ РАН, 2007. – 213 с.

409. Чувин С.Н. К вопросу о направлениях трансформации человека / С. Н. Чувин // Социс. – 2007. – № 1. – С. 150-152.
410. Шалютин Б.С. Душа и тело / Б. С. Шалютин. – Курган: Изд-во Курганского государственного университета, 1997. – 230 с.
411. Шелер М. Положение человека в космосе / М. Шелер // Шелер М. Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – С. 129-193.
412. Шевчук Д. Культура у мережеві мереж / Д. Шевчук // Критика. – 2011. – Число 3-4. – С. 14-16.
413. Шевчук Д. Постполітичне позасвідоме / Д. Шевчук // Критика. – 2009. – Число 11-12. – С. 2-3.
414. Шеффер Жан-Мари. Конец человеческой исключительности / Жан-Мари Шеффер. – М.: Новое литературное обозрение, 2010. – 392 с.
415. Шивельбуш В. Смаки раю. Соціальна історія прянощів, збудників та дурманів / В. Шивельбуш. – К.: Часопис “Критика”, 2007. – 255 с.
416. Шматко Н.А. Введение в социоанализ Пьера Бурдьё [Электронный ресурс] / Н. А. Шматко. – Режим доступа: <http://bourdieu.name/content/smatko>.
417. Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение / Г. Шпигельберг. – М.: Логос, 2002. – 608 с.
418. Щербина-Яковлева Е.Е. Мироотношение и иррациональность / Е. Е. Щербина-Яковлева. – Сумы, 1996. – 229 с.
419. Эберт Дж. Сумерки заводного Бога. Беседы о науке и духовности на закате эпохи / Дж. Эберт. – СПб.: ИГ “Весь”, 2008. – 224 с.
420. Элиаде М. Священное и мирское / М. Элиаде. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
421. Энниг Ж.-Л. Краткая история попы / Ж.-Л. Энниг. – М.: КоЛибри, 2005. – 222 с.
422. Эпштейн М. Знак пробела: О будущем гуманитарных наук / М. Эпштейн. – М.: Новое литературное обозрение, 2008. – 864 с.
423. Юргенсон Л. Кожа – метафора текста в лагерной прозе Варлама Шаламова / Л. Юргенсон // Тело в русской культуре. Сб. статей / Сост. Г. Кабакова и Ф. Конт. – М.: Новое литературное обозрение, 2005. – С. 340-347.

424. Якобсон Д. Формирование образа в киберпространстве: online-ожидание и offline-реальность в “текстовых” виртуальных сообществах / Д. Якобсон // Массовая культура: современные западные исследования. – М.: Фонд научных исследований “Прагматика культуры”, 2005. – С. 177-203.
425. Яковенко С. Випробування тілесністю / С. Яковенко // Критика. – 2005. – Число 9. – С. 16-18.
426. Ямпольский М. Демон и Лабиринт (Диаграммы, деформации, мимесис) / М. Ямпольский. – М.: Новое литературное обозрение, 1996. – 334 с.
427. Ямпольский М. Физиология символического. Книга 1. Возвращение Левиафана: Политическая теология, репрезентация власти и конец Старого режима / М. Ямпольский. – М.: Новое литературное обозрение, 2004. – 800 с.
428. Ярская-Смирнова Е., Романов П. Образ власти и власть образа. Больное тело в культуре / Е. Ярская-Смирнова, П. Романов // Теория моды. – 2011. – № 18. – С. 91-116.
429. Ящук Т.І. Філософія історії: курс лекцій / Т.І. Ящук. – К.: Либідь, 2004. – 536 с.
430. Ackerknecht E. Early History of Legal Medicine / E. Ackerknecht // Legacies in Law and Medicine / Ed. by K. Burnes. – New York: Science History Publications, 1977. – P. 249-271.
431. Adler K., Pointon M. The Body Images. The Human Form and Visual Culture since the Renaissance / K. Adler, M. Pointon. – Cambridge: Cambridge University Press, 1993. – 377 p.
432. Adorno T., Horkheimer M. Dialectic of Enlightenment / T. Adorno, M. Horkheimer. – London: Verso, 1979. – 468 p.
433. Agamben G. L’homme et de L’animal / G. Agamben. – Paris: Payot à Rivages, 2002. – 198 p.
434. Ahmed S. Strange Encounters / S. Ahmed. – London: Routledge, 2000. – 284 p.
435. Baecque de A. The Body Politic: Corporal Metaphor in Revolutionary France, 1700-1800 / A. de Baecque. – Stanford: Stanford University Press, 1997. – 588 p.

436. Baker L. *Persons and bodies: constitution view* (Cambridge studies in Philosophy) / L. Baker. – Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2000. – 248 p.

437. Bakke M. *Nieantropocentryczna tozsamosc?* / M. Bakke // *Media/cialo/pamiec. O wspolczesnych tozsamosciach kulturowych* / Pod red. A. Gwozdzia i A. Cwikiel. – Warszawa: Instytut A. Mickiewicza, 2006. – S. 61-74.

438. Balsamo A. *On the Cutting Edge: Cosmetic Surgery and the Technological Production of the Gendered Body* / A. Balsamo // *Camera Obscura*. – 1992. – 28 Jan. – P. 207-217.

439. Barker F. *The Tremulous Private Body* / F. Barker. – London: Routledge, 1984. – 439 p.

440. Barkow J., Cosmides L., Tooby J. *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture* / J. Barkow, L. Cosmides, J. Tooby – Oxford: Oxford University Press, 1995. – 688 p.

441. Barnes C. *My Miracle Facelift* / C. Barnes // *Woman's Day*. – 1996. – 16 Dec. – P. 12-13.

442. Barrow J., Tipler F., Wheeler J. *The Antropic Cosmological Principle* / J. Barrow, F. Tipler. – Oxford: Oxford University Press, 1986. – 736 p.

443. Barthes R. *Pleasure of the Text* / R. Barthes. – Oxford: Blakwell, 1990. – 234 p.

444. Bauman Z. *Liquid Modernity* / Z. Bauman. – Cambridge: Polity, 2000. – 248 p.

445. Baxandall M. *Painting and Experience in Fifteenth-Century Italy: A Primer in the Social History of Pictorial Style* / M. Baxandall. – Oxford: Oxford University Press, 1988. – 192 p.

446. Bell D. *An Introduction to Cybercultures* / D. Bell. – London; New York: Routledge, 2001. – 484 p.

447. Berger J. *Ways of Seeing* / J. Berger. – New York: The Viking Press, 1973. – 486 p.

448. Berthelot J.M. *Sociological Discourse and the Body* / J. M. Berthelot // *Theory, Culture and Society*. – 1989. – № 3. – P. 28-36.

449. Besnier J.-M. *La Politique de L'impossible* / J.-M. Besnier. – Paris: La Decouverte, 1988. – 326 p.
450. Beurdeley C. *L'amour blen. Die homosexuelle Liebe in Kunst und Literatur des Abendlandes* / C. Beurdeley. – Köln: Du Mont, 1977. – 276 p.
451. Birke L. *Feminism and the Biological Body* / L. Birke. – Edinburg: Edinburg University Press, 1999. – 369 p.
452. Boden D., Molotch H. *The Compulsion to Proximity* / D. Boden, H. Molotch // *Now / Here: Time, Space and Modernity* / Ed. by R. Friedland, D. Boden. – Berkeley: University of California Press, 1994. – P. 257-286.
453. *Body and Flesh. A Philosophical Reader.* / Ed. by D. Welton. – Blackwell Publishers Inc., 1998. – 360 p.
454. *Body matters: essays on the sociology of the body* / Ed. by S. Scott, D. Morgan. – London: Falmer Press, 1993. – 256 p.
455. Boime A. *The Academy and French Painting in the Nineteenth Century* / A. Boime. – Yale University Press, 1971. – 330 p.
456. Bollet A.J. *Plagues and Poxes: The Impact of Human History on Epidemic Disease* / A. J. Bollet. – New York: Demos Medical Publishing, 2004. – 678 p.
457. Bordo S. *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body* / S. Bordo. – California: University of California Press, 2004. – 398 p.
458. Bostrom N. *Are You Living in a Computer Simulation?* N. Bostrom / N. Bostrom // *Philosophical Quarterly.* – 2003. – Vol. 53. – № 211. – P. 243-255.
459. Bostrom N. A. *History of Transhumanist Thought* / N. A. Bostrom // *Journal of Evolution and Technology.* – 2005. – Vol. 14. – № 1. – P. 11-32.
460. Bourdieu P. *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste* / P. Bourdieu. – London: Routledge and Kegan Paul, 1984. – 468 p.
461. Brain R. *The Decorated Body* / R. Brain. – London: Hutchinson, 1979. – 493 p.
462. Brown N.O. *Love's Body* / N. O. Brown. – New York: Random House, 1966. – 428 p.
463. Brumberg J.J. *Fasting Girls: the Emergence of Anorexia Nervosa as a Modern Disease* / J. J. Brumberg. – Cambridge: Harvard University Press, 1988. – 324 p.

464. Buisson Patrick. 1940-1945: Annees erotiques. – Tome 1. / Patrick Buisson. – Vichy ou les infortunes de la vertu / Patrick Buisson. – Paris: Editions Albin Michel, 2008. – 572 p.

465. Burke P. Eyewitnessing. The Uses of Images as Historical Sources / P. Burke. – London: Routledge, 2001. – 494 p.

466. Burke P. The Fabrication of Louis XIV / P. Burke. – New Haven: Yale University Press, 1994. – 256 p.

467. Burleigh M. The Racial State: Germany 1933-1945. / M. Burleigh. – Cambridge: Cambridge University Press, 1991. – 588 p.

468. Butler J. Gender Troubles / J. Butler. – New York: Routledge, 1990. – 418 p.

469. Butler J. Society and Culture Bundle RC: Bodies That Matter: On the discursive limits of “sex” / J. Butler. – London; New York: Routledge, 2011. – 256 p.

470. Bynum C. Warum das ganze Theater mit dem Körper? Die Sicht einer Mediavistin / C. Bynum // Historische Anthropologie. 1996. – № 4. – S. 1-33.

471. Bynum C.W. Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and Human Body in Medieval Religion / C. W. Bynum. – New York: Zone Books, 1992. – 426 p.

472. Bynum C.W. Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women / C. W. Bynum. – California: University of California Press, 1987. – 444 p.

473. Bynum C.W. The Resurrection of the Body in Western Christianity: 200-1336 / C. W. Bynum. – New York: Columbia University Press, 1995. – 384 p.

474. Cairncross F. The Death of Distance / F. Cairncross. – London: Orion, 1997. – 326 p.

475. Caldwell L.K. Biopolitics: science, ethics and public policy / L. K. Caldwell // Yale Review. – 1964. – Vol. 54. – № 1. – P. 1-16.

476. Camille M. The abject gaze and the homosexual body: Flandrin’s Figure d’Etudes / M. Camille // Journal of Homosexuality. – 1994. – Vol. 27. – № 1-2. – P. 161-188.

477. Camp J. Plastic Surgery: The Kindest Cut / J. Camp. – New York: Holt, 1989. – 392 p.

478. Camporesi P. *The Incorruptible Flesh: Bodily Mutation and Mortification in Religion and Folklore* / P. Camporesi. – Cambridge: Cambridge University Press, 1988. – 274 p.

479. Capra F. *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism* / F. Capra. – New York: Shambhala, 2010. – 368 p.

480. Capra F. *The Web of Life* / F. Capra. – London: Harper Collins, 1997. – 336 p.

481. Carroll J. *Literary Darwinism: Evolution, Human Nature, and Literature* / J. Carroll. – New York: Routledge, 2004. – 526 p.

482. Cavallaro D. *The Body. For beginner* / D. Cavallaro. – Writers and Readers Publishing, 1998. – 176 p.

483. Chakrabarty D. *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference* / D. Chakrabarty. – Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2000. – 356 p.

484. Chakrabarty D. *The Climate of History: Four Thesis* / D. Chakrabarty. // *Critical Inquiry*. – 2009. – Vol. 35. – № 2. – P. 212-224.

485. Chartier R. *Intellectual or Sociocultural History? The French Trajectories* / R. Chartier // *Modern European Intellectual History: Reappraisals and New Perspectives* / Ed. by D. La Capra, S.L. Kaplan. – Cambridge: The Cambridge University Press, 1982. – pp. 40-65.

486. Choi K.-H. *Impaired Body as Colonial Trope: Kang Kyong'ae's "Underground Village"* / K.-H. Choi // *Public Culture*. – 2001. – Vol. 13. – № 3. – P. 327-336.

487. Chopra D. *Ageless Body, Timeless Mind: the Quantum Alternative to Growing Old* / D. Chopra. – New York: Harmony, 1993. – 368 p.

488. Chopra D. *Quantum Healing: Exploring the Frontiers of Mind/Body Medicine* / D. Chopra. – New York: Bantam, 1989. – 278 p.

489. Cipolla C.M. *Cristofano and the Plague: A Study in the History of Public Health in the Age of Galileo* / C. M. Cipolla. – London: Collins, 1973. – 629 p.

490. Cixous H. *Sorties* / H. Cixous // Sixous H. Clement. Catherine: Lajeune nee. – Paris, 1979. – P. 114-275.

491. Clark K. *The nude: A Study in Ideal Form* / K. Clark. – New York: Pantheon Books, 1956. – 458 p.
492. Cooper E. *The Sexual Perspective: Homosexuality and Art in the Last 100 years in the West* / E. Cooper. – New York: Routledge, 1994, 286 p.
493. Corfield P.J. *History and the Challenge of Gender History* / P.J. Corfield // *Rethinking History*. – Vol. 1. – № 3. – 1997. – P. 240-246.
494. Corning P. *The synergism hypothesis. A theory of progressive evolution* / P. Corning. – New York; St. Louis; San Francisco: Mc Graw-Hill, 1983. – 427 p.
495. Cregan K. *The Sociology of the Body: Mapping the Abstraction of Embodiment* / K. Cregan. – London: SAGE Publications, 2006. – 212 p.
496. Crosby A.W. *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe, 900-1900.* / A. W. Crosby. – New York: Cambridge University Press, 1986. – 628 p.
497. Crosby A.W. *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492.* / A. W. Crosby. – Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1972. – 616 p.
498. Davies K. *Reshaping the Female Body. The Dilemma of Cosmetic Surgery* / K. Davies. – New York: Routledge, 1995. – 356 p.
499. De Landa M. *A New Philosophy of Society. Assemblage Theory and Social Complexity* / M. De Landa. – London; New York: Continuum, 2006. – 439 p.
500. Derrida J. *Apokalypse* / J. Derrida. – Wien: Passagen, 1985. – 226 p.
501. Desmond J. *Staging Tourism* / J. Desmond. – Chicago: University of Chicago Press, 1999. – 538 p.
502. Diamond J.M. *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies* / J. M. Diamond. – New York: Norton, 2005. – 498 p.
503. Dixon S. *Perilous Chastity: Women and Illness in Pre-Enlightenment Art and Medicine* / S. Dixon. – Ithaca; New York: Cornell University Press, 1995. – 297 p.
504. Douglas M. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* / M. Douglas. – New York; London: Continuum, 2002. – 272 p.
505. Dubos R., Dubos J. *The White Plague: Tuberculosis, Man and Society* / R. Dubos, J. Dubos. – New Brunswick: Rutgers University Press, 1996. – 529 p.

506. Duden B. *Geschlecht, Biologie, Körpergeschichte. Bemerkungen zur neueren Literatur der Körpergeschichte* / B. Duden // *Feministische Studien*. – 1991. – № 2. – S. 105-122.

507. Dutton K. R. *The Perfectible Body: The Western Ideal of Physical Development* / K. R. Dutton. – Sydney: Allen and Unwin, 1995. – 298 p.

508. Ebin V. *The Body Decorated* / V. Ebin. – London: Thames and Hudson, 1979. – 246 p.

509. Elkins J. *The Object Stares Back: On the Nature of Seeing* / J. Elkins. – New York: Mariner Books, 1997. – 272 p.

510. *Embodied Practices. Feminist Perspectives of the Body*. – London: SAGE Publications Ltd, 1997. – 224 p.

511. Evans R. *Ritual of Retribution: Capital Punishment in Germany, 1600-1987* / R. Evans. – Oxford: Oxford University Press, 1996. – 1048 p.

512. Falk P. *The Consuming Body* / P. Falk. – California: Thousand Oaks, 1994. – 422 p.

513. Fanon F. *Peau noir, masques blancs* / F. Fanon. – Paris: Seuil, 1952. – 146 s.

514. Featherstone M. *The Body in Consumer Culture* / M. Featherstone // *Theory, Culture and Society*. – 1982. – № 1. – P. 18-33.

515. Felman Sh. *Reading Feminity* / Sh. Felman // *Yale French Studies*. – 1981. – № 62. – P. 19-44.

516. Fetterly J. *The resisting reader: A feminist approach to American fiction* / J. Fetterly. – Bloomington, 1978. – 198 p.

517. Flandrin J.-L. *Le Sexe et L'Occident: evolution des attitudes et des comportements* / J.-L. Flandrin. – Paris: Seuil, 1981. – 332 p.

518. Fletcher A. *Gender, Sex, and Subordination in England, 1500-1800*. / A. Fletcher. – New Haven: Yale University Press, 1995. – 359 p.

519. Floud R., Gregory A., K. Wachter. *Height, Health, and History: Nutritional Status in the United Kingdom, 1750-1980*. / R. Floud, A. Gregory. – Cambridge: Cambridge University Press, 1990. – 526 p.

520. *Food and Culture* / Ed. by Carole Counihan, Penny Van Esterik. – London: Routledge, 1997. – 424 p.

521. Food, Health and Identity / Ed. by P. Caplan. – London: Routledge, 1997. – 296 p.
522. Fox R. The Red Lamp of Incest: an Enquiry into the Origins of Mind and Society / R. Fox. – Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980. – 271 p.
523. Fragments for a History of the Human Body. Part Three. / Ed. by M. Feher, R. Naddaff, N. Tazi. – New York : Zone, 1989. – 578 p.
524. Frank A. Bringing Bodies Back in: a Decade review / A. Frank // Theory, Culture and Society. – 1990. – Vol. 7. – № 1. – P. 131-162.
525. Frank A. For a Sociology of the Body: an analytical review / A. Frank // The Body: Social Process and Cultural Theory. – London: Sage, 1991. – P. 10-58.
526. Freedberg D. The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response / D. Freedberg. – Chicago: University of Chicago Press, 1991. – 560 p.
527. Fukuyama F. The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order / F. Fukuyama. – New York: Free Press, 2000. – 368 p.
528. Gagnon J., Simon W. Sexual Conduct: The social sources of human sexuality / J. Gagnon, W. Simon. – Chicago: Aldine, 1973. – 423 p.
529. Gallop J. Thinking Through the Body / J. Gallop. – Columbia: Columbia University Press, 1988. – 180 p.
530. Garfinkel H. Conditions of Successful Degradations Ceremonies / H. Garfinkel // American Journal of Sociology. – 1956. – Vol. 61. – P. 420-424.
531. Gebhard P., Johnson A. The Kinsey Data: Marginal Tabulation of the 1938-1963. Interviews Conducted by the Institute for Sex Research / P. Gebhard, A. Johnson. – Philadelphia: W.B. Saunders Co, 1979. – 458 p.
532. Gell A. Art and Agency / A. Gell. – Oxford: Clarendon Press, 1998. – 428 p.
533. Gender and History in Western Europe / Ed. by R. Shoemaker, M. Vincent. – New York: Arnold, 1998. – 234 p.
534. Giddens A. Sociology / A. Giddens. – Cambridge: Polity Press, 1989. – 468 p.
535. Giddens A. The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love, and Eroticism in Modern Societies / A. Giddens. – Stanford: Stanford University Press, 1993. – 216 p.

536. Giesey R. *The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France* / R. Giesey. – Geneva: Droz, 1960. – 343 p.
537. Gil J. *Metamorphoses of the Body* / J. Gil. – Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1998. – 446 p.
538. Gilbert S. *The Tattoo History Book* / S. Gilbert. – New York: Juno Books, 2000. – 244 p.
539. Gilman S. L. *Creating Beauty to Cure the Soul: Race and Psychology in the Shaping of Aesthetic Surgery* / S. L. Gilman. – Durham, NC: Duke University Press, 1998. – 277 p.
540. Gilman S. L. *Seeing the Insane: A Cultural History of Madness and Art in the Western World* / S. L. Gilman. – New York: Routledge, 1982. – 288 p.
541. Gilman S. L. *Sexuality: an Illustrated History. Representing the Sexual in Medicine and Culture from the Middle Ages to the Age of AIDS* / S. L. Gilman. – New York: Wiley, 1989. – 423 p.
542. *Giving the Body Its Due.* /Ed. by M. Scheets-Johnstone. – State University of New York Press, 1992. – 233 p.
543. Goffman E. *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior* / E. Goffman. – New York: Anchor, 1967. – 342 p.
544. Goltermann S. *Körper der Nation. Habitusformierung und die Politik des Turnens 1860-1890* / S. Goltermann. – Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1998. – 489 s.
545. Green E., Adam A. *Virtual Gender: technology, consumption, and identity* / E. Green, A. Adam. – New York: Routledge, 2001. – 436 p.
546. Grmek M. D. *Diseases in the Ancient Greek World* / M. D. Grmek. – Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1989. – 498 p.
547. Grosz E. *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism (Theories of Representation and Difference)* / E. Grosz. – Bloomington: John Wiley and Sons, 1994. – 272 p.
548. Gumbrecht G. *In Praise of Athletic Beauty* / G. Gumbrecht. – Cambridge: Belknap Press, 2006. – 346 p.

549. Hakosalo H. Bio-power and pathology: science and power in the Foucauldian histories of medicine, psychiatry and sexuality / H. Hakosalo. – Oulu: University of Oulu, 1991. – 221 p.

550. Hammond P. The King's Two Bodies: Representations of Charles II / P. Hammond // Culture, Politics and Society in Britain, 1660-1800 / Ed. by J. Black, J. Gregory. – Manchester: Manchester University Press, 1997. – 208 p. – P. 13-48.

551. Haraway D. Primate Visions: Gender, Race and Nature in the Word of Modern Science / D. Haraway. – London; New York: Routledge, 1989. – 431 p.

552. Haraway D. Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature / D. Haraway. – New York: Routledge, 1991. – 457 p.

553. Harcourt W. Women@Internet: creating new cultures in cyberspace / W. Harcourt. – London; New York: Zed Book, 2001. – 454 p.

554. Hatty S. The Discordered Body: Epidemic Disease and a Cultural Transformation / S. Hatty. – NY: Routledge, 1999. – 246 p.

555. Hawking S.W. A Brief History of Time / S.W. Hawking. – New York: Bantam Books, 1988. – 428 p.

556. Heim M. The Erotic Ontology of Cyberspace / M. Heim // Cyberspace: First Steps / Ed. by M. Benedikt. – Cambridge: Cambridge University Press, 1991. – P. 46-68.

557. Heimonet J.-M. Negative et communication / J.-M. Heimonet. – Paris: Jean-Michel Place, 1990. – 264 p.

558. Heinich N. La Sociologie de Norbert Elias / N. Heinich. – Paris: La Decouverte, 1997. – 426 p.

559. Hertz R. Death and the Right Hand / R. Hertz. – Aberdeen: Cohen and West, 1960. – 394 p.

560. Hillman D., Mazzio C. The Body in Parts: Discourses and Anatomies in Early Modern Europe / D. Hillman, C. Mazzio. – London: Routledge, 1997. – 529 p.

561. Hirst P., Woolley P. Social Relations and Human attributes / P. Hirst, P. Woolley. – London: Tavistock, 1982. – 384 p.

562. History of Private Life. Volume I: From Pagan Rome to Byzantium / Ed. by Ph. Aries, G. Duby. – New York: Belknap Press, 1992. – 704 p.

563. History of Private Life. Volume IV: From the Fires of Revolution to the Great War / Ed. by Ph. Ariès, G. Duby, M. Perrot. – New York: Belknap Press, 1994. – 744 p.

564. History of Private Life. Volume III: Passions of the Renaissance / Ed. by R. Chartier, Ph. Ariès, G. Duby. – New York: Belknap Press, 1993. – 655 p.

565. History of Private Life. Volume II: Revelations of the Medieval World / Ed. by Ph. Ariès, G. Duby. – New York: Belknap Press, 1993. – 688.

566. History of Private Life. Volume V: Riddles of Identity in Modern Times / Ed. by A. Prost, G. Vincent, Ph. Ariès. – New York: Belknap Press, 1998. – 656 p.

567. Holly M. A. Past Looking: Historical Imagination and the Rhetoric of the Image / M. A. Holly. – Cornell: Cornell University Press, 1996. – 240 p.

568. Hooks B. Feminist theory from margin to center / B. Hooks. – Boston: South End Press, 1984. – 174 p.

569. Horowitz E. The New World and the Changing Face of Europe / E. Horowitz // *Sixteenth Century Journal*. – 1997. – № 4. – P. 14-28.

570. Howson A. The Body in Society: An Introduction / A. Howson. – New York: Polity Press, 2004. – 198 p.

571. Hughes G. A. Suitable Case for Treatment? Constructions of Disability / G. A. Hughes // *Embodying the Social: Constructions of Difference* / Ed. by E. Saraga. – London; New York: Routledge, 1998. – P. 64-89.

572. Hunt L. The Invention of Pornography: Obscenity and the Origins of Modernity, 1500-1800 / L. Hunt. – New York: Zone Books, 1993. – 298 p.

573. Hutchins E. Cognition in the Wild / E. Hutchins. – Cambridge; Massachusetts: MIT Press, 1995. – 401 p.

574. Ignatieff M. A. Just Measure of Pain: The Penitentiary in the Industrial Revolution, 1750-1850 / M. A. Ignatieff. – New York: Pantheon Books, 1978. – 288 p.

575. Illich I. Limits to Medicine. Medical nemesis: the Exploration of Health / I. Illich. – New York: Penguin, 1977. – 426 p.

576. Inventive Life: Approaches to the New Vitalism / Ed. by C. Lury, S. Kember, M. Fraser. – London: SAGE Publications, 2006. – 386 p.

577. Jacoby R. *Narcissism and the Crisis of Capitalism* / R. Jacoby // *Telos*. – 1980. – № 3 (44). – P. 58-65.
578. Jameson F. *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism* / F. Jameson. – Durham: Duke UP, 1991. – 438 p.
579. Jeanneret M. *Eros rebelle. Litterature et dissidence a L'ere classique* / M. Jeanneret. – Paris: Seuil, 2003. – 292 p.
580. Jeffrey M. *Spacious Body* / M. Jeffrey. – Berkeley: North Atlantic Books, 1995. – 245 p.
581. Jenner M. S. *Body, Image, Text in Early Modern Europe* / M. S. Jenner // *Social History of Medicine*. – 1999. – № 12. P. 143-154.
582. Jordanova L. J. *Sexual Visions: Images of Gender in Science and Medicine between Eighteenth and Twentieth Centuries* / L. J. Jordanova. – Medison: University of Wisconsin Press, 1993. – 348 p.
583. Joung I. *Breasted Experience* / I. Joung // Joung I.M. *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*. – Bloomington: Indiana University Press, 1980. – P. 189-202.
584. Kamper D. *Horizontwechsel: Die Sonne neujeden Tag, nichts Neues unter der Sonne, aber...* / D. Kamper. – Muchen: Fink Verlag, 2001. – 257 s.
585. Kamper D. *Ultra* / D. Kamper // *Paragrana*. – 1998. – № 7. – S. 271-282.
586. Kantorovicz E. *Two King's Bodies: A Study in Medieval Political Theology* / E. Kantorovicz. – Princeton; NJ: Princeton University Press, 1957. – 624 p.
587. Karlen A. *Man and Microbes: Disease and Plagues in History and Modern Times* / A. Karlen. – New York: Simon and Schuster, 1996. – 598 p.
588. Kaw E. "Opening" Faces: The Politics of Cosmetic Surgery and Asian American Women / E. Kaw // *Many Mirrors: Body Image and Social Relations* / Ed. by N. Sault. – New Brunswick, New Jersey, 1994. – P. 241-265.
589. Kellner D. *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond* / D. Kellner. – Stanford: Stanford University Press; Cambridge: Polity Press, 1989. – 324 p.
590. Kelly K. *Out of Control: The New Biology of Machines, Social Systems, and the Economic World* / K. Kelly. – Reading: Addison – Wesley, 1994. – 327 p.

591. Kimbrell A. *The Human Body Shop: The Engineering and Marketing of Life* / A. Kimbrell. – San Francisco: Harper Collins, 1993. – 487 p.
592. Kimmel M. *Sexualities: Identities, Behaviors, and Society* / M. Kimmel. – Oxford: Oxford University Press, 2004. – 512 p.
593. King A. *The Prisoner of Gender. Foucault and the Disciplining of the Female Body* / A. King // *Journal of International Women's Studies*. – 2004. – Vol. 5. – P. 14-32.
594. Kirby V. *Feminisms, reading, postmodernisms: Rethinking Complicity* / V. Kirby // *Feminism and the Politics of Difference* / Ed. by S. Gunew, A. Yeatman. – Sydney: Allen and Unwin, 1993. – P. 19-36.
595. Kolko B., Nakamura L., Rodman G. *Race in cyberspace* / B. Kolko, L. Nakamura, G. Rodman. – London: Routledge, 1999. – 486 p.
596. Komlos J. *Nutrition and Economic Development in the Eighteenth Century Habsburg Monarchy* / J. Komlos. – Princeton: Princeton University Press, 1989. – 278 p.
597. Kotler P., Chandler P., Brown L., Stewart A. *Marketing: Australia and New Zealand* / P. Kotler, P. Chandler, L. Brown, A. Stewart. – New York: Prentice, 1994. – 324 p.
598. Kroker A. *The Possessed Individual: Technology and the French Postmodern* / A. Kroker. – New York: St Martin's Press, 1992. – 493 p.
599. Kroker A., Kroker M. *Body Invaders: Sexuality and the Postmodern Condition* / A. Kroker, M. Kroker. – London, 1988. – 277 p.
600. Kroker A., Kroker M. *C Theory: Theory, Technology and Culture* [Electronic resource] / A. Kroker, M. Kroker. – Access mode: <http://www.ctheory.com>.
601. Kroker A., Kroker M., Cook D. *Panic Encyclopedia: The Definitive Guide to Postmodern Scene* / A. Kroker, M. Kroker. – New York: St Martin's Press, 1989. – 620 p.
602. Kroker A., Weinstein M. *Data trash: the theory of virtual class* / A. Kroker, M. Weinstein. – Montreal: New World Perspectives, 1994. – 554 p.
603. Kurzweil R., Grossman T. *Transcend: Nine Steps to Living Well Forever* / R. Kurzweil, T. Grossman. – New York: Rodale Books, 2010. – 480 p.

604. La Capra D. *History and Its Limits. Human, Animal, Violence* / D. La Capra. – Cornell: Cornell University Press, 2009. – 458 p.

605. Laclau E., Mouffe C. *Hegemonie und Radikale Demokratie: zur Dekonstruktion des Marxismus* / E. Laclau, C. Mouffe. – Wien: Passagen, 1991. – 539 s.

606. Lakoff G., Johnson M. *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought* / G. Lakoff, M. Johnson. – New York: Basic Books, 1999. – 624 p.

607. Laqueur T. *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* / T. Laqueur. – Harvard: Harvard University Press, 1992. – 336 p.

608. Lash C. *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations* / C. Lash. – New York: W.W. Norton and Company, 1991. – 304 p.

609. Lash S. *Genealogy and the Body: Foucault / Deleuze / Nietzsche* / S. Lash // *Theory, Culture and Society*. – 1984. – Vol. 2. – № 2. – P. 1-18.

610. Latour B. *Reassembling the Social. Introduction to Actor-Network Theory* / B. Latour. – Oxford: Oxford University Press, 2005. – 346 p.

611. Latour B. *Why has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern* / B. Latour // *Critical Inquiry*. – 2004. – Vol. 30. – № 2. – P. 228-242.

612. Lawrence C. *Alexander Monro Primus and the Edinburg Manner of Anatomy* / C. Lawrence // *Bulletin of the History of Medicine*. – 1988. – № 62. – P. 193-214.

613. Lefebvre H. *The Production of Space* / H. Lefebvre. – New York: Wiley-Blackwell, 1992. – 464 p.

614. Legrand D. *The Bodily Self: The Sensori-motor Roots of the Pre-reflective Self-consciousness* / D. Legrand // *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. – 2006. – Vol. 5. – P. 89-118.

615. Leiss W., Kline S., Sut J. *Social Communication in Advertising* / W. Leiss, S. Kline, J. Sut. – Scarborough: Nelson Canada, 1990. – 529 p.

616. Lencek L., Bosler G. *The Beach. The History of Paradise on Earth* / L. Lencek, G. Bosler. – London: Secker and Warburg, 1998. – 368 p.

617. Lennon J., Foley M. *Dark Tourism* / J. Lennon, M. Foley. – London: Continuum, 2000. – 265 p.
618. Levin D. M. *The Body's Recollection of Being: Phenomenological Psychology and the Reconstruction of Nihilism* / D. M. Levin. – London: Routledge and Kegan Paul, 1985. – 372 p.
619. Lewis G., Hughes G., Saraga E. *The Body of Social Policy: Social Policy and the Body* / G. Lewis, G. Hughes, E. Saraga // *Organizing Bodies: Institution, Policy and Work*. – Basingstoke, 2000. – P. 36-64.
620. Lifton R. *Nazi Doctors. Medical Killing and Psychology of Genocide* / R. Lifton. – New York: Basic Books, 2000. – 576 p.
621. Liggett J. *The Human Face* / J. Liggett. – London: Constable, 1974. – 326 p.
622. Livesey J. *Speaking the Nation: Radical Republicans and the Failure of Political Communication in 1848* / J. Livesey // *French Historical Studies*. – 1997. – Vol. 20. – P. 25-42.
623. Long D. C. *The Philosophical Concept of a Human Body* / D. C. Long // *The Philosophy of the Body*. – Chicago: University Press, 1970. – P. 34-38.
624. Lonsdale S. *Women and Disability: the experience of physical disability among women* / S. Lonsdale. – Basingstoke, 1990. – 458 p.
625. Lucie-Smith E. *Sexuality in Western Art* / E. Lucie-Smith. – New York: Thames and Hudson, 1991. – 288 p.
626. Lupton D. *Medicine as culture: illness, disease and the body in Western societies* / D. Lupton. – London: Thousand Oaks, 2003. – 426 p.
627. Mac Cannel D. *Empty Meeting Ground* / D. Mac Cannel. – New York: Routledge, 1992. – 346 p.
628. Maguire J. *Toward a Sociology of the Emotions* / J. Maguire // Dunning E., Maguire J., Rojek C. *Sport and heisure in the Civilizing Process*. – London: Routledge, 1991. – P. 273-311.
629. Margrave Ch. *Cosmetic Surgery: Facing the Facts* / Ch. Margrave. – Harmondsworth: Penguin, 1985. – 384 p.
630. Martin E. *The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction* / E. Martin. – Boston: Beacon Press, 2001. – 312 p.

631. Masters R. D. *Biology and Politics: Linking Nature and Nurture* / R. D. Masters // *Annual Review of Political Science*. – 2001. – Vol. 4. – P. 345-369.
632. Maturana H. R., Varela F. *Tree of Knowledge* / H. R. Maturana. – New York: Shambhala, 1992. – 269 p.
633. Maturana H. R., Varela F. J. *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living* / H. R. Maturana, F. J. Varela. – Boston: D. Reidel Publishing Company, 1980. – 171 p.
634. McNeill D. *Hand and mind: What gestures reveal about thought* / D. McNeill. – Chicago: Chicago University Press, 1992. – 348 p.
635. McNeill W. H. *Plagues and People* / W. H. McNeill. – New York: Anchor Books; Doubleday, 1998. – 628 p.
636. McVeigh B. *Standing stomachs, clamoring chests and cooling livers: Metaphors in the psychological lexicon of Japanese* / B. McVeigh // *Journal of pragmatics*. – 1996. – № 26. – P. 25-50.
637. Meekosha H. *Body Battles: Bodies, Gender and Disability* / H. Meekosha // *The disability reader: social science perspectives* / Ed. by T. Shakespeare. – London: Routledge, 1998. – P. 26-38.
638. Megill A. *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida* / A. Megill. – Berkeley: University of California Press, 1985.
639. Meisner M., Philpott S. *The sign Language of sawmill workers in British Columbia* / M. Meisner, S. Philpott // *Sigh Language studies*. – 1975. – № 9. – P. 291-308.
640. Merleau-Ponty M. *Le visible et L'invisible* / M. Merleau-Ponty. – Paris: Gallimard, 1964. – 342 p.
641. Merleau-Ponty M. *Phenomenology of Perception* / M. Merleau-Ponty. – London: Routledge, 1962. – 466 p.
642. Mesler S. E., Norberg K. *From the Royal to the Republican Body Incorporating the Political in Seventeenth- and Eighteenth- Century France* / S. E. Mesler, K. Norberg. – Berkeley: Berkeley University Press, 1997. – 266 p.
643. Mitchell W. J. *What is Visual Culture?* / W. J. Mitchell // *Meaning in the Visual Arts: Views from the Outside* / Ed. by I. Lavin. – Princeton; NJ: Institute for Advanced Study, 1995. – P. 199-223.

644. Moravec H. *Mind Children* / H. Moravec. – Cambridge: Harvard University Press, 1988. – 324 p.
645. Morgan K. P. *Women and the Knife: Cosmetic Surgery and the Colonization of Women's Body* / K. P. Morgan // *Hypatia*. – 1991. – № 6.3. – P. 25-53.
646. Morris D. *Illness and Culture in the Postmodern Age* / D. Morris. – Berkeley: Berkeley University Press, 1998. – 493 p.
647. Mosse G. *Nationalism and Sexuality: Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe* / G. Mosse. – New York: Routledge, 1985. – 426 p.
648. Mosse G. *The Image of Man: the Creation of Modern Masculinity* / G. Mosse. – Oxford: Oxford University Press, 1996. – 567 p.
649. Mumford L. *Myth of Machine: Technics and Human Development* / L. Mumford. – New York: Mariner Books, 1967. – 352 p.
650. Nancy J.-L. *Corpus* / J.-L. Nancy. – Paris: Metailie, 1992. – 264 p.
651. Nead L. *The Female Nude: Art, Obscenity and Sexuality* / L. Nead. – New York: Routledge, 1992. – 184 p.
652. *New Materialism. Ontology, Agency, and Politics* / Ed. by D. Coole and S. Frost. – Durham; London: Duke University Press, 2010. – 454 p.
653. Nochlin L. *The Body in Pieces: The Fragment as a Metaphor of Modernity* / L. Nochlin. – New York: Thames and Hudson, 2001. – 64 p.
654. Nochlin L. *Women, Art, and Power and Other Essays* / L. Nochlin. – New York: Westpoint, 1989. – 208 p.
655. O'Neill J. *Five Bodies: Re-figuring Relationships* / J. O'Neill. – London: SAGE Publications, 1984. – 311 p.
656. Oldstone M. B. *Viruses, Plagues, and History* / M. B. Oldstone. – Oxford: Oxford University Press, 2000. – 628 p.
657. Outram D. *The Body and the French Revolution* / D. Outram. – New-Haven: Yale University Press, 1989. – 528 p.
658. Parker A. *Sporting masculinities: gender relations and the body* / A. Parker // *Understanding Masculinities: Social Relations and Cultural Arenas* / Ed. by Ghail M. – Buckingham, UK, 1996. – P. 69-83.
659. Parker R., Pollock G. *Old Mistresse: Women, Art, and Ideology* / R. Parker, G. Pollock. – London: Routledge, 1981. – 394 p.

660. Paster G. K. *The Body Embarrassed: Drama and the Disciplines of Shame in Early Modern England* / G. K. Paster. – New York: Routledge, 1993. – 614 p.

661. Pearsall R. *The Worm in the Bud: the World of Victorian Sexuality* / R. Pearsall. – Londres: Weidenfeld and Nicolson, 1969. – 334 p.

662. Peterson A. *Unmasking the Masculine: “Men” and “Identity” in a Skeptical Age* / A. Peterson. – London: Thousand Oaks, 1998. – 476 p.

663. Peterson J. L. *The Road to 2015: Profiles of the Future* / J.L. Peterson. – Corte Madera: Wait Group Press, 1994. – 388 p.

664. Pickering A. *The Mangle of Practice: Agency and Emergence in the Sociology of Science* / A. Pickering // *The American Journal of Sociology*. – 1999. – Vol. 99. – № 3. – P. 559-572.

665. Pierotti R., Wildcat D. *Traditional Ecological Knowledge: The Third Alternative (Commentary)* / R. Pierotti, D. Wildcat // *Ecological Applications*. – 2000. – Vol. 10. – № 5. – P. 336-352.

666. Pitts V. *In the Flesh: The Cultural Politics of Body Modification* / V. Pitts. – New York: Palgrave Macmillan, 2003. – 256 p.

667. Plante R. *Sexualities in Context: a Social Perspective* / R. Plante. – New York: Westview Press, 2006. – 352 p.

668. Polhemus T. *The Body Reader: Social aspects of the human body* / T. Polhemus. – New York: Pantheon Books, 1978. – 336 p.

669. Porter R. *History of the Body* / R. Porter // *New Perspectives on Historical Writing* / Ed. by P. Burke. – Cambridge: Cambridge University Press, 1991. – P. 206-227.

670. Postman N. *Amusing Ourselves to Death: Public Discourse in the Age of Show Business* / N. Postman. – New York: Viking, 1985. – 388 p.

671. Potts A. *Flesh and the Ideal: Winckelmann and the Origins of Art History* / A. Potts. – New Haven: Yale University Press, 1994. – 294 p.

672. Poulanzas N. *The Problem of the Capitalist State* / N. Poulanzas // *New Left Review*. – 1969. – № 58. – P. 67-78.

673. Prakash G. *After Colonialism. Imperial Histories and Postcolonial Displacements* / G. Prakash. – Princeton: Princeton University Press, 1995. – 526 p.

674. Pringle R. Sex and Medicine. Gender, Power and Authority in the Medical Profession / R. Pringle. – Cambridge: Cambridge University Press, 1998. – 250 p.

675. Probyn E. This Body Which is not one: Speaking an Embodied Self / E. Probyn // *Hypatia*. – 1991. – № 6.3. – P. 110-123.

676. Rabinbach A. The Human Motor. Energy, Fatigue and the Origins of Modernity / A. Rabinbach. – New York: Basic Books, 1990. – 522 p.

677. Reid E. Identity and the Cyborg Body [Electronic resource] / E. Reid. – Access mode: <http://www.rochester.edu/College/FS/Publications/ReidIdentity.html>.

678. Reid E. Power and Evolution of Social Control in Cyberspace / E. Reid // *Communities of Cyberspace* / Ed. by P. Kollock, M. Smith. – London: Routledge, 1998. – P. 126-148.

679. Reiss I. Journey into sexuality: An exploratory voyage / I. Reiss. – New York: Prentice Hall, 1986. – 282 p.

680. Rheingold H. The virtual Community: homesteading on the electronic frontier [Electronic resource] / H. Rheingold. – Access mode: <http://www.rheingold.com/vc/book>.

681. Rheingold H. Virtual Reality / H. Rheingold. – London: Mandarin Paperbacks, 1992. – 398 p.

682. Richardson R. “Trading Assassins” and the Licensing of Anatomy / R. Richardson // *British Medicine in the Age of Reform* / Ed. by R. French, A. Wear. – London: Routledge, 1991. – P. 74-91.

683. Ring J. How the English Made the Alps / J. Ring. – London: John Murray, 2000. – 526 p.

684. Riva G., Davide F. Communications through virtual technologies: identity, community, and technology in the communication age / G. Riva, F. Davide. – Amsterdam; Washington, DC: IOS Press, 2001. – 426 p.

685. Roberts K. B., Tomlinson J. D. The Fabric of the Body / K. B. Roberts, J. D. Tomlinson. – Oxford: Oxford University Press, 1992. – 466 p.

686. Roche M. Mega-Events and Modernity / M. Roche. – London: Routledge, 2000. – 468 p.

687. Roper L. Oedipus and the Devil: Witchcraft, Religion and Sexuality in Early Modern Europe / L. Roper. – London: Routledge, 1994. – 254 p.

688. Rosenberg C. E. *Explaining Epidemics and Other Studies in the History of Medicine* / C. E. Rosenberg. – New York: Cambridge University Press, 1992. – 588 p.
689. Rosenberg C. E. *The Cholera Years: The United States in 1832, 1849 and 1866* / C. E. Rosenberg. – Chicago: University of Chicago Press, 1962. – 526 p.
690. Rothfild Ph. *Bodies and Subjects: Medical Ethics and Feminism* / Ph. Rothfild // *Troubled Bodies: Critical Perspectives on postmodernism, medical ethics, and the body* / Ed. by P. Komesaroff. – Durham: Duke UP, 1995. – P. 168-201.
691. Rubin A. *Marks of Civilization: Artistic Transformations of the Human Body* / A. Rubin. – New York: Museum of Cultural History, 1988. – 280 p.
692. Rubin L. *Erotic Wars: What Happened to the Sexual Revolution?* / L. Rubin. – New York: Farrar, Straus, and Giroux, 1990. – 498 p.
693. Rushkoff D. *Media Virus! Hidden agendas in popular culture* / D. Rushkoff. – New York: Ballantine Books, 1994. – 365 p.
694. Russon J. *The Self and Its Body in Hegel's Phenomenology of Spirit* / J. Russon. – Toronto; London: University of Toronto Press, 1997. – 199 p.
695. Sarup M. *An Introductory Guide to Post-structuralism and Postmodernism* / M. Sarup. – New York; London: Harvester Wheatsheat, 1993. – 426 p.
696. Sawday J. *The Body Emblazoned: Dissection and the Human Body in Renaissance Culture* / J. Sawday. – London: Routledge, 1995. – 489 p.
697. Schiebinger L. *Nature's Body: Gender in the Making of Modern Science* / L. Schiebinger. – Boston: Rutgers University Press, 2004. – 314 p.
698. Schlanger J. *Critique des totalites organique* / J. Schlanger. – Paris: Vrin, 1971. – 398 s.
699. Schmitt J.-C. *La Corps, les rites, les reves, le temps. Essais d'antropologie medievale* / J.-C. Schmitt. – Paris: Gallimard, 2001. – 438 p.
700. Schwartz H. *Never Satisfied: A Cultural History of Diets, Fantasies and Fat* / H. Schwartz. – New-York, 1986. – 468 p.
701. Scully D. *Men Who Control Women's Health: The Miseducation of Obstetrician / Gynecologists* / D. Scully. – New York: Teacher's College Press, 1994. – 354 p.

702. Seidman S. *Embattled Eros: Sexual Politics and Ethics in Contemporary America (Thinking Gender)* / S. Seidman. – London: Routledge, 1992. – 256 p.
703. Seidman S. *Queer Theory Sociology (Twentieth Century Social Theory)* / S. Seidman. – New York: Wiley-Blackwell, 1996. – 464 p.
704. Seidman S. *The Social Construction of Sexuality* / S. Seidman. – Norton, 2010. – 428 p.
705. Sennett R. *Flesh and Stones: The Body and the City in Western Civilization* / Robert Sennett / R. Sennett. – London: W.W. Norton and Company, 1996. – 432 p.
706. Sheller M. *Consuming the Caribbean* / M. Sheller. – London: Routledge, 2002. – 348 p.
707. Shildrick M. *Leaky bodies and boundaries: feminism, postmodernism and (bio) ethics* / M. Shildrick. – New York: Routledge, 1997. – 252 p.
708. Shilling C. *The Body and social theory* / C. Shilling. – Michigan: SAGE Publications, 2003. – 238 p.
709. Shilling C. *The Body in Culture, Technology and Society* / C. Shilling. – London: SAGE Publications, 2005. – 256 p.
710. Showalter E. *A Literature of their own: British woman novelists from Bronte to Lessing* / E. A. Showalter. – Princeton: Princeton University Press, 1981. – 392 p.
711. Shram S. F. *In the Clinic: The Medicalization of Welfare* / S. F. Shram // *Social Text*. – 2000. – Vol. 18. – № 1. – P. 12-24.
712. Sinha I. *The Cybergypsies: A Frank Account of Love, Life and Travels on the Electronic Frontier* / I. Sinha. – London: Scribner, 1999. – 526 p.
713. Somit A. *Toward a More Biologically-Oriented Political Science* / A. Somit // *Midwest Journal of Political Science Review*. – 1968. – Vol. 12. – P. 550-567.
714. Somit A., Peterson S. *Darwinism, dominance and democracy* / A. Somit, S. Peterson. – WestPoint (CA): Praeger Publication, 1997. – 426 p.
715. Springer C. *Electronic Eros: Bodies and Desire in the Postindustrial Age* / C. Springer. – Austin: University of Texas Press, 1996. – 528 p.
716. Steinberg L. *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and Modern Oblivion* / L. Steinberg. – New York: Routledge, 1983. – 224 p.

717. Stoichita V. I. *The Self-Aware Images: An Insight into Early Modern Meta-Painting (Cambridge Studies in New Art History and Criticism)* / V. I. Stoichita. – Cambridge: Cambridge University Press, 1997. – 365 p.
718. Suleiman S. R. *The Female Body in Western Culture: Contemporary Perspectives* S. R. Suleiman. – Harvard: Harvard University Press, 1986. – 400 p.
719. Sulloway F. *Born to Rebel: Birth Order, Family Dynamics and Creative Lives* / F. Sulloway. – New York: Routledge, 1996, 616 p.
720. Synnot A. *The Body Social: Symbolism, Self and Society* / A. Synnot. – London: Routledge, 1993. – 436 p.
721. Tarczylo T. *Sexe et liberte an siècle des Lumieres* / T. Tarczylo. – Paris: Presses de la Renaissance, 1983. – 289 p.
722. Tawney R. H. *Religion and the Rise of Capitalism* / R. H. Tawney. – New York: Transaction Publisher, 1998. – 337 p.
723. *Textual strategies: Perspective in post-structuralist criticism* / Ed. with and introd. by Harari J.V. – London, 1980. – 475 p.
724. *The Anthropology of Body* / Ed. by J. Blacking. – London; New York; San Francisco: Academic Press, 1977. – 428 p.
725. *The Continuum Complete International Encyclopedia of Sexuality* / Ed. by R.T. Francouer, R.J. Noonan. – New York: The Continuum International Publishing Group, 2004. – 1419 p.
726. Thompson W. I. *Gaia: A Way of Knowing, Political Implications of the New Biology* / W. I. Thompson. – New York: Lindisfarne Books, 1987. – 628 p.
727. Thompson W. I. *Imaginary Landscape: Making Worlds of Myth and Science* / W. I. Thompson. – New York: St. Martin's Press, 1989. – 586 p.
728. Thompson W. I. *The Time Falling Bodies Take to Light* / W. I. Thompson. – New York: St. Martin's Press, 1981. – 426 p.
729. Thorson T. *Biopolitics* / T. Thorson. – New York: Holt, Rinehart and Winston, 1970. – 324 p.
730. Tiemersma D. *Body Scheme and Body Image : an Interdisciplinary and Philosophical Study* / D. Timersma. – Amsterdam : Swets & Zeitlinger, 1989. – 371 p.

731. Tiryakian E. A. *Civilizational Analysis: Renovating the Sociological Tradition* / E. A. Tiryakian // *Rethinking civilizational analysis* / Ed. by Said A. Arjomand, Edward A. Tiryakian. – London: Sage Publishers, 2004. – P. 30-47.

732. Toffler A. *Future Shock* / A. Toffler. – New York: Bentham, 1984. – 576 p.

733. *Tourism, Travel and Sex* / Ed. by S. Clift, S. Carter. – London: Cassell, 1999. – 369 p.

734. *Transforming a Rape Culture* / Ed. by E. Buchwald, P. Fletcher, M. Roth. – Milkweed Editions, 2005. – 400 p.

735. Trumbach R. *Sex and the Gender Revolution. Volume 1: Heterosexuality and the Third Gender in Enlightenment London* / R. Trumbach. – Chicago: University of Chicago Press, 1998. – 528 p.

736. Turkle S. *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet* / S. Turkle. – London: Phoenix, 1996. – 564 p.

737. Turner B. *Recent Developments in the Theory of the Body* / B. Turner // *The Body: Social Process and Cultural Theory* / Ed. by M. Featherstone, M. Hepworth and B. Turner. – London: Routledge, 1991. – P. 1-35.

738. Turner B. *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology* / B. Turner. – London: Routledge, 1992. – 438 p.

739. Turner B. *The Body and Society: Exploration in Social Theory* / B. Turner. – Oxford: Basil Blackwell, 1984. – 426 p.

740. Twigg J. *Social Policy and the Body* / J. Twigg // *Rethinking Social Policy* / Ed. by Lewis G., Gewirtz Sh., Clarke J. – London: Thousand Oaks, 2000. – P. 132-164.

741. Urry J. *Consuming Places* / J. Urry. – London: Routledge, 1995. – 256 p.

742. Urry J. *Sociology Beyond Society* / J. Urry. – London: Routledge, 2000. – 348 p.

743. Usborne C. *The politics of Body in Weimar Germany: Women's Reproductive Rights and Duties* / C. Usborne. – London: Routledge, 1992. – 268 p.

744. Vallega-Neu D. *The Body dimension in thinking* / D. Vallega-Neu. – Albany; New York: State University of New York Press, 2005. – 150 p.

745. Van Dolmen R. *Theatre of Horror: Crime and Punishment in Early Modern Germany* / R. Van Dolmen. – Oxford: Oxford University Press, 1990. – 325 p.

746. Vargas M. F. An introduction to nonverbal communication / M. F. Vargas. – Iowa: The Iowa State University Press, 1986. – 489 p.
747. Veijola S., Jokinen E. The Body in Tourism / S. Veijola, E. Jokinen // Theory, Culture and Society. – 1994. – № 6. – P. 125-151.
748. Walters M. The Nude Man. A New Perspectives / M. Walters. – New York; London: Paddington Press, 1978. – 342 p.
749. Weeks J. Sexuality / J. Weeks. – London: Routledge, 2003. – 164 p.
750. Williams L., Nind M. Insiders and Outsiders: normalization and women with Learning difficulties / L. Williams, M. Nind // Disability and Society. – 1999. – Vol. 14.5. – P. 28-42.
751. Williamson C. Attitudes towards the Body: Philosophy and Common Sense // Philosophical quarterly / C. Williamson. – 1990. – № 161. – P. 16-28.
752. Wolmark J. Cybersexualities: a reader on feminist theory, cyborgs, and cyberspace / J. Wolmark. – Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999. – 528 p.
753. Wood J. T. Gendered Lives: Communication, Gender and Culture / J. T. Wood. – New York: Wadsworth Publishing, 2010. – 400 p.
754. Young K. Bodylore / K. Young. – Tennessee: The University of Tennessee Press, 1995. – 288 p.
755. Young R. White Mythologies; Writing History and the West / R. Young. – London: Routledge, 1990. – 348 p.
756. Zemon Davis N. Society and Culture in Early Modern France: Eight Essays / N. Zemon Davis. – Stanford: Stanford University Press, 1975. – 365 p.
757. Zinsser H. Rats, Lice and History / H. Zinsser. – New York: Basic Books, 1965. – 488 p.
758. Zuffi S. Love and the Erotic in Art (A Guide to Imagery) / S. Zuffi. – New York: J. Paul Getty Museum, 2010. – 383 p.