

Ольга Гомілко

# *Метафізика* ТІЛЕСНОСТІ



Ольга Гомілко

*Метафізика  
тілесності:*

концепт тіла  
у філософському дискурсі

Київ  
Наукова думка  
2001

ББК 87.21  
Г64

Рецензенти:

С.Б. Кримський, доктор філософських наук, професор

В.Г. Табачковський, доктор філософських наук, професор

Рекомендовано до друку вченою радою Інституту філософії ім Г.С. Сковороди  
НАН України (протокол № 6 від 19 червня 2001 р.)

Обкладинка: Мікеланджело Буонарроті.

Фрески в Сикстинській каплиці, фрагмент (Музеї Ватикану, Рим).

Гомілко Ольга

Г64

Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі. —  
К.: Наук. думка, 2001. — 340 с.

ISBN 966-00-0755-8

Книга присвячена одній з провідних тем сучасного філософського дискурсу — проблемі тілесності. Вона є першою у вітчизняній філософії систематичною працею з цієї проблематики. В ній ґрунтовно аналізується становлення сучасного дискурсу тіла та виокремлюються його основні етапи, які відображають критичне осмислення, заперечення та спростування метафізичного принципу десоматизації людини, властивого модерній філософії. Всебічно розглянута засаднича роль тілесності в конституюванні соціальної реальності й основних соціокультурних феноменів. Авторська концепція враховує теоретичні здобутки широкого кола сучасних західних досліджень.

Книга має дискусійний характер і спонукає до подальшого продумування новітніх трансформацій і орієнтирів філософського мислення на початку XXI ст.

ББК 87.21

Видання здійснено при фінансовій підтримці  
Програми академічних обмінів ім. Фулбрайта

Г 0300000000  
2001

ISBN 966-00-0755-8

© О. Гомілко, 2001

**Передмова** 9

**Тіло як сюжет західної метафізики  
(замість вступу)** 13

## *Частина I*

**Антропологічний поворот у сучасній філософії** 27

**1. Метафізична відмова від тіла у філософії Нового часу** 29

Феномен тілесності у контексті новоевропейської метафізики. Рефлексивність тілесності. Світоглядний переворот Нового часу: принципи натуралізму та гуманізму. Божа воля та натуральні детермінанти. Гуманістична версія людського буття. Редукція буття до свідомості. Безпосередні почуття і "досвід" у вченні Ф. Бекона. Спростування тілесності людини Р. Декартом. Доля тіла самосвідомого суб'єкта. Перформативне протиріччя метафізичного принципу Р. Декарта.

**2. Опонування принципу десоматизації  
у філософії Нового часу** 46

Популярність Б. Спінози в сучасному філософському дискурсі. Втрата безумовної достовірності принципу десоматизації у філософії Б. Спінози. Паралелізм душі та тіла у Б. Спінози. Тілесна реконструкція індивідуального у Б. Спінози. Дельозівське "тіло без органів" та спінозівська *Етика*. Парадокс раціоналізму Б. Спінози. Проблема пристрастей як проблема філософії самосвідомості. Реабілітація Б. Паскалем людських пристрастей. Значення пристрастей у християнстві. Суперечливий характер позиції Б. Паскаля. Подвійність людської природи як психосоматична єдність. Любов як ключове поняття філософії Б. Паскаля.

### 3. Розхитування засад філософії самосвідомості та бунт проти раціональності у філософських пошуках XIX — початку XX ст. 64

Етап "метафізичного розхитування" модерністського принципу десоматизації людини. Романтизм як виклик розумові. Гегелівське спростування дуалізму Декарта. Концептуалізація тілесності у С. К'єркегора та Л. Фейєрбаха. Чотири основні принципи класичної європейської метафізики. Етап заперечення модерністського принципу десоматизації людини: три версії філософії життя. Ніцшеанський гімн тілу. Життя як переживання. "Життєвий порив" проти інтелекту. Значення ідеї життя.

#### Експурс А

Тіло — хвороба — смерть

(до К'єркегорової аналітики екзистенціалу відчаю) 76

### 4. Метафізичне визнання та обґрунтування тілесності у філософських дослідженнях першої половини XX ст. 82

Етап зняття модерністського принципу десоматизації людини та становлення філософської традиції дослідження тілесності. Антропологічний та онтологічний повороти у філософській думці XX ст. Осмислення людини у філософській антропології. Шелєрова концепція західної антропологічної традиції. Феноменологічна традиція метафізичного визнання тілесності. Конституювання теми тілесності в Е. Гуссерля. "Мое живе тіло" і свідомість: рефлексивність торкання. Феноменологія тілесності у Я. Паточки. Я. Паточка про ідею тілесності в історії західної метафізики. Тілесність: феноменологічний горизонт осмислення. Тіло у феноменології М. Мерло-Понті. Концепт плоти у М. Мерло-Понті. Завершення чи початок?

### 5. Концепт тіла у філософських дослідженнях другої половини XX ст. 109

Сучасний етап становлення дискурсу про тілесність. Значення тіла у формуванні еґо: "стадія дзеркала" Ж. Лакана. Аналітика біовлади М. Фуко. Аналітика погляду в Ж. Сартра. Тема сексуальності у роботах Фуко та Сартра. Проблема тілесності у феміністичній теорії.

Феміністичні версії "відмови від тіла": конструктивізм та есенціалізм.  
Конструктивізм. Есенціалізм. Феміністична десоматизація жінки.

## Частина II

### Соціокультурні експлікації тілесності 127

#### 6. Соматичні проєкції культурних і соціальних форм 129

Тіло як відображення людського буття. Від загального принципу до конкретної картини. Тіло для справи. Справа потребує не окремих якостей, а цілого тіла. Поняття флеш-іміджу. Структура флеш-іміджу. "Тілесна схема" (body schema) та "тілесний образ" (body image). Прагматична та символізуюча функції тілесності. Культура як продукт тілесних вимог. Здобуття людиною тіла. Соматична інтенція самовизначення. Феномен нормального тіла. Зразковий флеш-імідж. Головні культурні сенси тілесності. Тілесність як умова можливості культури. Чотири культурні диспозиції.

#### Екскурс Б

Тілесність в обширі архаїчної культури 152

#### 7. Людське тіло в складі релігійного досвіду 159

Звернення до абсолюту. Розмаїття релігійного досвіду. Три питання про релігійний сенс тілесності. Дух як антитеза тіла. Поняття тіла у біблійних контекстах. Тіло як субстанція організму. Тіло — символ життя. Протиставлення духу й тіла. Тіло та єдність людей у Христі. Вибір Павла. Тілесність як ознака буття. Долевизначальна колізія людського життя у християнстві. Тіло та доля. Причетність тіла благодаті. Воскресіння у плоті та вчення про апокатастасіс. Втілення Христа: тілесність Боголюдини. Участь плоті у гріхопадінні. Церква — Тіло Христове. Релігійні практики тіла: феномен аскези. Григорій Сковорода: відкриття нового тіла. Висновок щодо релігійного значення тілесності.

#### Екскурс В

Феміністична критика Біблії 185

## 8. Суспільний устрій і антропологічний тип.

Тоталітарна вимога зречення свого тіла  
та її подолання

191

Онтологічна значущість суспільства. Зміст антропологічної ситуації. Людина як можливість буття: випадок і подія. Сутнісна ознака людини: самовизначення. Суспільство як антропологічна ситуація. Людина як антропологічний тип. Тіло особистості. Зв'язок соціальності та тілесності. Нормативно-регулятивний характер антропологічного типу. Інтерсуб'єктивність і комунікаційні навантаження антропологічного типу. Втілення антропологічного типу в сукупності флеш-іміджів. Політична метафізика Е. Канторовича. Явище соціального екстремуму: людина в ситуації радикального перетворення суспільства. Деструкція форм буття як соціальна парадигма. Деструкція особистості: *Мал* проти *Ego*. Тілесна собітотожність людини. Державне право на насильство: авторитарний і тоталітарний режими. Універсальність вимоги смерті. Антропологічний сенс кари як позбавлення свободи. Відчужена тілесність тоталітарної людини. Два принципи: гідності й тіла. Створення маси: дія репресивних практик.

*Екскурс Ж*

## Російський дискурс навколо сексуальності

## та "радянське" тоталітарне тіло

216

Дискримінація репродуктивності. Ідея андрогінності. Антифемінна налаштованість російської філософії. Філософія всеєдності. Творення колективного тіла у процесі соціальної революції. Сексуальні перверсії колективного тіла. Еротизм як ствердження індивідуальності. Десоматизація тоталітарної людини.

## 9. Самоідентифікація особистості:

## головні антропологічні події

231

Тіло й особистість. Рефлексивність самовизначення. Антропологічний вимір самоідентифікації особистості. Народження. Вік. Стать. Гендер. Хвороба й здоров'я. Старість. Смерть. Самоідентифікація — синтез антропологічних подій.

<i>Екскурс Д</i>	
Репресивність культури та флеш-імідж дитини	252
Культура як вимога до людини. Місце дитинства в культурі. Репресивність метафізики. Дитина та дорослий: одностороння залежність. Феноменологія дитинства. Онтологічний вимір тілесності. Екзистенційне самотворення буття.	
<b>10. Три сучасних виклики тілесності:</b>	
<b>екологічна криза, віртуальні реальності, фемінізм</b>	262
Екологічна криза. Екологічна криза та трансформація метафізики. Екологічна криза та природа. Людська тілесність у подоланні екологічної кризи. Віртуальність як ознака сучасної культури. Феміністичний виклик людській тілесності.	
<i>Екскурс Е</i>	
Постлюдські тіла: трансформація культурних стереотипів	286
<b>Післямова</b>	297
<b>Примітки</b>	301
<b>Література</b>	331



# Передмова

Сучасний філософський дискурс є вельми строкатим. Його наповнює безліч сюжетів, які ще донедавна здавалися невартими уваги теоретичного розуму. Оновлення й збагачення проблематики сучасного дискурсу здійснювалося різними шляхами. Серед них чи не найвідомішими стали постмодернізм і фемінізм.

Постмодерністська деконструкція та феміністська гендерність кардинально змінили уявлення про світ, суспільство, людину та її властивості. Уніфікований, статево нейтральний суб'єкт поступився місцем повній пристрастей і почуттів людській плоті. Особливий статус розуму та душі як очевидностей, щодо яких визначався позитивний чи негативний статус інших концептів, зокрема і людського тіла, зазнав деконструкції. Людське тіло вийшло на авансцену культури, почало заявляти про себе як про повноправного партнера сучасного дискурсу, більше того, навіть претендувати на ключові позиції у ньому. І як результат — велика популярність проблеми тілесності в сучасній культурі. Зверненням до неї позначена переважна більшість філософських, літературних та мистецьких сюжетів. Особливо це стосується феміністичної теорії, в якій тіло, а точніше, жіноче тіло, є первинним поняттям аналізу.

Проте, незважаючи на теперішній значний інтерес до проблеми людського тіла, в ній залишається ще багато нез'ясованого та суперечливого. Адже справа не лише в тому, щоб визнати важливість тілесності як емпіричної наявності. Проблема ще й у тому, щоб ввести принцип тілесності до складу метафізичної настанови розуму. Питання можна сформулювати так: "Чи можлива універсальність людини, якщо вона (людина) тілесна істота? Яке місце належить тілу, плоті, чуттєвій субстанції у конституюванні власне людського, притаманного лише людині, способу життя?"

Яка ж картина постає перед тими, хто приступає до дослідження проблеми тілесності в сучасному інтелектуальному дискурсі? По-

перше, класична модерністська парадигма розуміння людського тіла, яка не вбачає в ньому значущого поняття, ще досить міцно утримує свої позиції. По-друге, не менш впливовими, поруч із модерною, є постмодерна (Лакан, Дельоз, Гаттарі, Крістева) та феміністична (Батлер, Іригарей, Бордо, Жаравей, Гросс) інтерпретації тіла, котрі хоча тематично й підносять його, але водночас зводять або до природного (біологічного) субстрату, або до соціального конструкта (в обох цих випадках, однак, тіло не є самодостатньою категорією в метафізичному плані). По-третє, особливі напрями розгляду проблеми тілесності пов'язані з феноменологічною традицією (Гайдеггер, Гуссерль, Сартр, Паточка, Мерло-Понті) та із соціогенеалогічним аналізом (Фуко, Лінгіс). Це найбільш вагомі в метафізичному плані дослідження. В них тіло поруч із такими феноменами, як мова, комунікація, влада, визнається однією з най-глибших засад людського буття. Саме в цих підходах долається редукція людини до самосвідомого суб'єкта, яка стала центральним пунктом класичної європейської метафізики.

Звернення до проблематики тілесності є одним із характерних і головних виявів онтологічного повороту, який визначив теоретичний обшир пошуків філософської думки ХХ ст. і, як наслідок, її концептуальну відкритість щодо проблеми людського тіла та визнання його одним із найсуттєвіших чинників людського буття. Але, незважаючи на це, людське тіло не стало предметом спеціального аналізу як категорія метафізики. Надання мисленню про тілесність метафізичної якості означає, що думка про буття будь-якого суцього не оминає тілесності як його — цього суцього — визначальної онтологічної властивості. Вести мову про метафізику тілесності — це встановлювати тотожність тілесності й буття. Метафізика є тією теоретичною формою дискурсу про тіло, в якій розкривається ця тотожність, а отже, унаочнюється сенс тілесності як онтологічного

феномену. Метафізика тілесності фіксує поняття тіла у подвійному сенсі. По-перше, згідно з гайдегґерівським значенням метафізики, як ту універсальну форму, в якій існує цілокупна істина сущого. По-друге, як феномен буття.

Звичайно, монографія, що пропонується до уваги, не претендує на створення цілісної метафізики тілесності. Я маю більш скромну дослідницьку мету, а саме — довести, що лише у тому разі, коли людське тіло осягнуло як *онтологічна сутність*, можна повною мірою виявити його соціокультурну та природну феноменальність. Без урахування ж буттєвої сутності тілесності у будь-якому теоретичному аналізуванні людини постійно відтворюється процес її (людини) *десоматизації*, який уперше зафіксував Декарт і який означає втрату людиною свого тіла. На жаль, теоретична відмова від тіла як онтологічного феномену притаманна багатьом сучасним дослідженням тілесності. Особливо це стосується феміністичної теорії, в якій жіноче тіло хоча і є її первинним поняттям, однак в остаточному підсумку визначається як похідне від інших її концептів.

На подолання цієї “метафізичної” вади сучасного дискурсу про людське тіло і спрямована ця книга. Мені щиро хочеться, аби ті положення, котрі в ній сформульовані, внесли певну ясність у проблему людської тілесності. Одразу можу запевнити, що хоча дуже часто в поєднанні проблематики тілесності з жіночим авторством<sup>1</sup> проглядається радикальність феміністичних ідей, однак ця книга є виключенням із цього правила. І не тому, що мені не близька феміністична проблематика, а тому, що вважаю: суспільний устрій та усталені форми культури є репресивними щодо людського тіла взагалі, а не лише жіночого. Гадаю, що у дослідженні тіла не можна відкидати ані його статеву визначеність, ані те, що воно є саме *людське*, тобто таке, що, з одного боку, обумовлене всім смыслом

феномену людини, а з іншого — його (цей смисл) визначає. Головне ж, що я прагну донести до читача і чим можу бути корисною йому, — це повернути йому/їй відібране в нього/в неї у процесі соціалізації таке метафізичне розуміння власного тіла, яке не буде перешкоджати йому/їй реалізувати себе в усій своїй повноті — як унікальну неповторну живу істоту.

Назва роботи — *Метафізика тілесності* — та її структура підпорядковані одній меті — обґрунтуванню тези про те, що тілесність (тіло) складає метафізичну ідею, яка має універсальне значення для філософської рефлексії щодо людського буття взагалі. Це означає, що тіло є ключовою категорією свідомості, яка організовує розуміння буття, тобто світу взагалі, а також є універсальною конституюнтою людини, умовою можливості її буття, тобто її онтологічною сутністю.

# *Тіло* *як сюжет західної метафізики* (замість вступу)

Серед різноманітних філософських сюжетів є такі, що не лише містять певні теми філософування, а й щільно пов'язані з сутністю метафізики як певної організації мислення — особливого інтелектуального стану, в який потрапляє мислячий, аби зрозуміти буття суцього. Це сюжети, через осмислення яких розум певним чином конститується й отримує метафізичну визначеність. Звернення філософів до феномену тілесності складає один з таких сюжетів. Про це свідчить генезис і розвиток західної метафізики<sup>1</sup>.

Можна без перебільшення сказати: генезис та теоретична еволюція західної метафізики невід'ємні від апеляції до тілесності, яка є їх постійним мотивом. Уже тільки цим визначається загальнофілософська значущість теми тілесності, її надзвичайна теоретико-світоглядна вага.

Формулювання досократиками засадничого для західної метафізики питання “Що є все?” містило чітку апеляцію до чуттєво даної, тілесної реальності. Саме ця реальність — чуттєвий світ Множинного — репрезентувала ту несправжню дійсність, відштовхуючись від якої метафізичний розум вирушив у пошук метафізичних *першопочатків*. Тілесність тут виступала головною онтологічною ознакою чуттєвого світу, а сам чуттєвий світ дорівнював усьому досвіду безпосереднього існування людини. Власне, започаткування метафізики інтелектуально тотожне відмові чуттєвому світові у достовірності. Сказати, що виникла метафізика, означає сказати, що розум відмовив чуттєво даній реальності у статусі справжньої дійсності, розпізнавши у ній лише тремтливе відображення дійсного, незмінного, вічного буття — великого Одного ранніх філософських космогоній: першого метафізичного абсолюту, відкритого та визначеного зусиллям філософської думки.

Для ранньофілософської свідомості тілесність існує лише як ознака недостовірної мінливості реальності оточуючого світу. Ос-

танній отримує в тілесності своє метафізичне визначення, свій метафізичний еквівалент. Тут тілесність дорівнює чуттєвій даності, яка збігається з усім досвідом буття людини в оточуючому світі.

Цьому досвідові, а отже — тілесності й чуттєвій даності — протистоїть умоосягнення. Вже в елеатів можливість умоосяжності справжнього буття дістає теоретичне обґрунтування, його основою стає принцип взаємототожності мислення та буття. Як і повинно бути в осягненні граничних метафізичних засад, усвідомлення їх водночас є й їх обґрунтуванням.

Еллінська класика знаменує другий визначний етап розвитку метафізики (метафізичних засад філософування). І знов самовизначення філософської свідомості відбувалося в інтелектуальному обширі теми тілесності. Ейдологія Платона стала започаткуванням західної метафізики у її гайдеггерівському розумінні — як онтології — учення про буття *сущого*. Ключовим у цій інтелектуальній диспозиції є поняття *сущого*. Воно займає серединне положення між безтілесним світом ейдосів (досконалих незмінних першозразків існуючого) та абстрактною тілесністю матерії (“просторовістю”<sup>2</sup>), котра трохи пізніше, вже в Аристотеля, набуде остаточного теоретичного вигляду чуттєвої потенції всього існуючого.

Може здатися, що в онтології Платона ейдоси начебто мають основне значення. Але це хибне враження. У платонівському вченні головна роль належить *сущому* — тобто *формам* чуттєвого буття. За своїм метафізичним сенсом ейдоси мають цілком допоміжне значення першозразків конкретних форм чуттєвого світу. Цим аж ніяк не заперечується та не відкидається їх смисл як онтологічних абсолютів, але покликані ці абсолютні надати значення конкретним формам *сущого*. Платон, продовжуючи софістично-сократівський виклик ранньофілософським космогоніям, долає метафізичну позицію досократиків, характерною ознакою котрої була анігіляція всіх

чуттєвих форм у вічному першопочатку. Множинне було приречене зникнути в Одному, з якого воно з'явилося і чуттєво-примарливим виразом якого стало. Платон повстав проти цього вироку ранньогрецької метафізики і започаткував онтологію сущого — живого буття, розпочавши цим традицію так званої західної метафізики (у точному сенсі слова).

Платонівський *Тимей* пропонує першу версію онтології загально-космічного<sup>3</sup> тіла, в яке інтегровані всі чуттєві форми, включаючи і людське тіло. Воно у Платона лише наслідує космічне тіло і не є самодостатнім. Тому людське тіло розглядається тільки в рамках діалектики, котра більш придатна для досягнення того, що не є самодостатнім. В образному платонівському визначенні людського тіла як "колісниці душі" [48, 69c]<sup>4</sup> (цей образ в античній міфології пов'язаний з небесною символікою [40, 664]) виражена, зокрема, відповідність людського тіла космосу. Так, будова людського тіла дає змогу тілу, а разом з ним і людині бути причетними до всіх існуючих рухів [48, 44d]; складається воно не з фізичних елементів, а з першопочатків буття (стихій Всесвіту), і відповідно до їх природи функціонують його органи<sup>5</sup>; соматико-вітальні стани людського тіла — як-от: здоров'я, хвороба, вікові зміни, смерть — не є показниками його фізичних кондицій, а виражають міру відповідності первинним сутностям. Отже, і призначення тіла, за словами Платона, полягає в тому, щоб людина могла прожити "хоч і коротшке (ніж деякі інші тіла. — О.Г.), зате краще життя" [48, 75c].

Але все ж таки важливо пам'ятати, що у Платона розум править тілом та ірраціональними (безпосередньо пов'язаними з тілом) функціями душі. У *Кратилі* Платон говорить про тіло (*soma*) як темницю (*sema*) людини. За допомогою тіла душа пізнає, що їй потрібно, тіло є її знак, а також і оплот, що допомагає їй уціліти та витерпіти покарання [47, 400c]. Отже, у Платона людина як така

є духовною, безтілесною істотою. Це важливо усвідомити, аби та чарівність, якою огорнені платонівські інтуїції про людське тіло і взагалі антична пластика, не заважала правильному розумінню феномену класичної античної “тілесності” або, використовуючи термін О. Лосева, “скульптурності”<sup>6</sup>. Фактично античне сприйняття тілесності, як це засвідчують метафізичні рішення античної філософії, відкидає значущість у людській тілесності її чуттєвості, вбачаючи в ній лише цілком абстрактну “прекрасну форму”.

Аристотель йде ще далі за Платона у метафізичній реабілітації тілесних, чуттєвих форм. Він перетворює їх у першосутності — початки буття. Для Платона, хоча він і надавав ключове онтологічне значення чуттєвим формам (сущому в його конкретності), тілесність як така залишалася ще, по суті, синонімом поняття “ніщо”. Для Аристотеля ж вона є необхідним учасником тієї композиції форми та матерії, єдність яких притаманна кожному сущому. І тут матерія має онтологічно підпорядковане значення (потенція проти дійсності), але водночас становить неодмінний елемент будь-якого буття: “В усіх випадках [крім сутностей] в основі повинно лежати те, що стає: адже і кількість, і якість, і відношення до іншого, і “коли”, і “де” виникають лише за наявності певного субстрату... А що сутності й усе інше існуюче виникають із якого-небудь субстрату, це є очевидним при уважному розгляді” [5, гл. 7, 35, 190в].

Античне мислення протягом усього часу свого існування залишається космоорієнтованим. Навіть його етико-антропологічна домінанта, яка незаперечно йому властива і виокремлює його з-поміж світоглядних пошуків інших стародавніх культур, може бути досягнута у своєму дійсному сенсі, лише виходячи зі специфіки античного космосу. Для останнього людинорозмірність (а це також — упорядкованість, влада міри та розумність) є необхідним елементом його власного визначення.



Саме завдяки космоцентризму світобачення для античної свідомості й створеної нею метафізики (котра є стільки ж продовженням її, скільки і викликом їй) характерно було не виділяти людську тілесність серед чуттєвих явищ світу взагалі. У своїй тілесності людина належить до чуттєвої реальності, переймаючи на себе всі її онтологічні атрибути — змінність, плинність, нестійкість, кінечність тощо. Радикальна зміна цієї метафізичної настанови відбувається на ґрунті християнської духовності.

В античності людина існує та мислиться у невід'ємності від космо-  
су. — універсального світоустрою, в якому кожне суще знаходить  
своє місце й визначення. У християнстві людина лишається один на один із граничним онтологічним абсолютом — Творцем та Керманичем усього суцього, надсвітовою Особистістю. Відповідно головною онтологічною рисою людини стає її сутність як образ та подоба Бога, тобто особистість та її прикмети — розум і свобода волі.

У християнській культурі головна подія історії світу — це світо-  
рятувальна місія Христа. Вона стає можливою лише завдяки Бог-  
овтіленню і виключно на його основі. Спокутування гріховності не  
було б, якби Бог не втілювався у людині, таким чином узявши на се-  
бе всю недосконалість і гріховність "світу цього". На життєвому  
шляху людини, відданої своєю плоттю під владу чуттєвого світу,  
відбувається ключова космологічна подія спокутування гріхов-  
ності світу, вивільнення світу з-під влади смерті й відкриття перед  
ним можливості порятунку. Порятунок світу стає можливим лише  
завдяки парадоксальному, логічно абсурдному феномену Боголюди-  
ни — існуючого у плоті й крові та страждаючого Ісуса Христа.

Таким чином, у християнстві радикально змінюється метафізич-  
ний сенс тілесності<sup>7</sup>. Його трансформація визначається двома го-  
ловними моментами: по-перше, відбувається реабілітація не лише  
чуттєвих форм існуючого, як це мало місце в античній свідомості

від часів еллінської класики, а й тілесності взагалі, котру освятила й підняла на новий онтологічний щабель тілесність Христа і, додам, тілесність Марії, апостолів, християнських святих, церкви як Тіла тощо. По-друге, людська плоть виокремлюється з-поміж інших тілесних феноменів і займає унікальне місце у чуттєвому світі. Онтологічну специфіку цього місця можна визначити принципом передування людської тілесності до інших чуттєвих феноменів. Субстанційально тотожна іншим чуттєвим речам, вона радикально відмінна від них своїм онтологічним значенням: в ній відбувається подія спокутування гріховності світу й звільнення його з-під влади смерті. Людська плоть виокремлена з-поміж субстанційно подібних до неї феноменів тим, що саме в ній здійснюється долевизначальна драма світового-буття.

Зазначу принагідно, що саме у християнському світобаченні визначається онтологічна модальність тілесності: “присутність у світі, бутті”. Адже Боговтілення набуває значення принципового акту, без якого неможливий порятунок світу й здійснення Божої любові саме тому, що “втїлитися” — набуті плоті, отримати людське тіло — онтологічно означає “опинитись у цьому світі”, ввійти у чуттєво існуючу дійсність, стати “плоттю від плоті” світу цього. Саме завдяки тілу ми присутні у тій чи іншій ситуації буття, безпосередньо вмонтовані у неї, а не лише поставлені в інтелектуальне, діяльніцьке, рефлексивне чи ще будь-яке відношення до неї. Тим, якою є наша тілесність, визначається, де ми є (існуємо) у бутті, де ми присутні.

Середньовічна схоластика стала метафізичною рецепцією релігійного досвіду (і канону) християнства. Своє головне питання (про онтологічну природу загального — універсальї) вона формулює та вирішує, спираючись на поняття тілесного. Схоластичний розум вважає, що універсальї є або ж узагальненнями якостей існу-

ючих окремих речей, і отже, буття є виключно буттям тілесних індивідів (це є своєрідна номіналістична рецепція Аристотелевих “перших сутностей”), або ж безпосередніми реальностями, як безтілесні форми, і отже, висхідне буття є буттям безтілесних сутностей (позиція, котра стільки ж є відтворенням Платонового вчення про ейдоси як думки Бога, скільки й реалістичною рецепцією іншої Аристотелевої тези — про форму як першопочаток і активний чинник усього існуючого). Образно кажучи, за основною контроверзою схоластичного розуму стоїть поділений навпіл Стагірит.

Зрозуміло, що для релігії, центральним догматом якої є втілення Бога, Його в плоті об’явлення, людське тіло не може бути залишене осторонь, а, навпаки, як уже підкреслювалося, набуває особливого значення. Головною проблемою, через яку воно (тіло, плоть) отримує концептуальну обґрунтованість, є проблема співвідношення душі та тіла. Сучасні дослідження середньовічної теоретичної думки показують, що у філософсько-теологічних текстах XIII—XIV ст. зв’язок між душею та тілом є більш тісним, ніж це вважалося раніше, а сама людина тоді розглядалась як психосоматична єдність [91, 188]. Тому особливого значення набуває усунення з інтерпретації середньовічних текстів тих стереотипів, що спрощують у них проблему тілесності, вбачаючи в останній лише пасивну сутність, яка є похідною від душі.

Загальновідомо, що св. Августин, формулюючи позицію крайнього реалізму, яка була результатом раціональної інтерпретації християнського Богооб’явлення в термінах платонівської філософії, обґрунтовує ідею самодостовірної свідомості, що знаходить своє втілення в понятті “внутрішньої людини”. Ця відправна точка філософії свідомості нібито закреслює будь-яку метафізичну виправданість людського тіла. Проте Августин у таких своїх творах, як *Про безсмертя душі (De animae immortalitate)* та *Про велич душі*

(*De quantitate animae*), говорить про відношення душі до тіла у певній позитивній констатації. Так, Августин стверджує, що “всьяке тіло — частина чуттєвого світу” або “світового тіла” [1, 7], яке отримує своє життя від душі. Остання, у свою чергу, “невід’ємна від розуму і тісно поєднана з ним” [1, 6]. Але “що найбільш важливо, — усьому, що з’єднується з розумом, розум тим самим надає буття: протилежним цьому є знищення” [Там само]. Отже, сутність тіла виводиться з того, що його створено такою субстанцією, яка перевершує його і є довершеною. А тому, хоча тілесна субстанція і “могутністю слабша, і походженням більш низька, і за якостями своїми значно відмінна” [Там само], вона є онтологічно виправданою. Саме форма, а не маса, робить тіло тілом, бо “верховна сутність надає тілу за допомогою душі той вигляд, у якому воно існує, наскільки існує” [1, 15]. “Тіло тоді більш гарне, коли воно більш благовидне та красиве, а чим більш воно незначне, тим воно більш огидне та потворне” [1, 8]. Отже, Августин на основі християнського переосмислення ідей Платона надає тілесності важливого метафізичного значення.

Тома Аквінський іде ще далі. Зневага до тілесного в людині, на думку середньовічного мислителя, являє собою рецидив маніхейства (*Сума теології*, ІІа—ІІае, q. 25, ad. 5), для якого тілесне було виявом абсолютного зла. Для Томи проблема душі та тіла стає провідною. Вирішує він її з позицій уже аристотелівської інтерпретації християнського віровчення. Він відкидає ідею людського тіла як лише знаряддя душі та стверджує, що душа тоді більш уподібнюється Богу і тоді є більш довершеною, коли вона поєднана з тілом, а не відділена від нього. Тому душа як “першопочаток життя є не тіло, але акт тіла” (*Сума теології*, q. 75, 1с). “Відповідно, душа відноситься до тіла, як форма до матерії. Але тіло має і певну субстанціальну форму, завдяки якій воно є тіло. Отже, душі передую

в тілі якась субстанціальна форма, завдяки якій воно є тіло” (Сума теології, q. 75, 1c). Так, використовуючи дихотомію форми та матерії Аристотеля, Аквінат доводить, що догмат про воскресіння тіла після Страшного Суду є необхідним. Безтілесна душа твориться Богом для певного тіла і за життя є відповідною йому. Тому після смерті тіла душа як субстанціальна форма хоча і переживає тіло, але не втрачає свою індивідуальність — пам’ять про тіло. Повна особистість не існує доти, доки тіло (матерія) не відновить свою форму. “Душа не є повна особистість, і моя душа не є Я” (див. [114])<sup>8</sup>, — говорить Аквінський. Але душа визначає, яким бути тілу, якої форми має набути матерія, щоб стати її тілом (див. [2, 176]). Отже, Тома надає людському тілу значення інтегральної функції у процесах становлення особистості та досягнення нею спасіння і робить його філософськи необхідним концептом.

Новоєвропейська метафізика народжувалася як спростування схоластичної раціональності й надихалася відмовою останній у метафізичних повноваженнях. Вона стала принципово новим етапом у розвитку західного метафізичного принципу. Філософська самобутність новоєвропейської свідомості в її класичному вигляді була визначена відкриттям двох нових метафізичних засад у розумінні буття. Перша з них втілилася в понятті “природа” (в її новоєвропейському метафізичному сенсі), а друга — у понятті Я (самосвідомого суб’єкта, *cogito*).

Поняття природи (котре, як уже говорилося в примітці 1, слід відрізнити від античної *physis*) надало природному порядку світу значення єдиної й останньої реальності буття. Тим самим — усі властивості, котрі будь-яке суще мало як тілесно існуюче, набували безумовного онтологічного сенсу. Радикальність цього повороту, який сміливо можна назвати онтологічним поворотом, важко переоцінити. Така метафізична позиція ще ніколи не мала місця в історії

людського розуму. Загальнокультурним здобутком цієї безпрецедентної філософсько-світоглядної трансформації стало виникнення новоевропейської науки (новітнього природознавства) — феномену, котрий не має культурно-історичних аналогів.

Поруч і одночасно з натуралізацією світу новоевропейська метафізика здійснює гуманізацію (універсалізацію) буття людини, в чому виявилася друга з головних онтологічних засад нової європейської свідомості й культури. Оскільки буття постало як природний універсум, то й людина відповідно до цього повинна була зайняти в ньому своє місце. І вона як тілесна істота, безумовно, стала часткою чуттєвого світу. Але у цьому визнанні природності людини крилася метафізична пастка. Якщо людина є лише частиною (і часткою) тілесного (природного) світу, то на неї переносяться атрибути частковості, кінечності, обмеженості, плінності буття кожного конкретного суцього. Отже, через свою тілесність людина саме у природному світоустрої втрачає можливість бути універсальною.

Тілесність не заважала універсальності середньовічної людини, оскільки ця універсальність спиралася не на природний порядок, а на Богоуподібнення людини — на сутність людини як образу й подоби Божої. Коли ж світ утратив свій сакральний вимір, про що потурбувалася не лише гуманістична, а певним чином й реформаторська думка, то людина втратила підґрунтя своєї колишньої універсальності. Найявною стала метафізична криза людини, цю кризу унаочнила ренесансна культура<sup>9</sup>. Перед розумом постала нагальна потреба відшукати нову основу людської універсальності. Філософським відкриттям її і став феномен Я — самосвідомий суб'єкт новоевропейської метафізики.

Поняття суб'єкта містить обґрунтування універсального способу буття у природному світовому порядку. Суб'єкт є таким унікальним суцям, котре за способом свого існування (саморефлексивною

діяльністю) здатне уподібнитися до будь-чого іншого та відтворити його. Суб'єкт стає універсальним за рахунок можливості заміщення собою (тобто процесом власної діяльності та її продуктами) будь-якого суцього і взагалі всіх суцких, котрі складають світ. За рахунок цього всеохоплюючого онтологічного заміщення, в якому все розмаїття суцього ототожнюється з людською суб'єктивністю і зникає у єдності Я (як колись єдина субстанція досократичного Одного поглинала примарливе розмаїття Множинного), людина виходить за межі тієї частковості буття, на котру прирікало її власне тіло у складі природного світопорядку. У вигляді самосвідомого суб'єкта вона стає універсальним суцим.

А тому шлях до надбання себе як універсального суцього пролягає для людини (у межах, звичайно, природного світу — це слід повсякчас пам'ятати) через відмову від власного тіла як свого сутнісного самовизначення. За рахунок цієї емансипації від своєї конкретної тілесності людина у своєму способі буття суб'єктом досягає універсальної присутності у природному світі. Якщо середньовічна людина отримувала універсальність як образ і подоба Божа (тобто як відбиток Творця всього суцього), то новоевропейська людина здобуває свою універсальність за рахунок здатності діяти за міркою та властивостями будь-чого із суцього. Це якісно й змістовно інша, нова універсальність буття, в котрій феномен тілесності відіграє свою особливу роль.

Було б помилкою вбачати у метафізичній постаті самосвідомого суб'єкта спіритуалізацію людини й редукацію її до суто духовної сутності — свідомості та здатності до рефлексії (таке враження може скластися через описану необхідність для конституювання суб'єкта відмовитися від тілесності як онтологічного чинника, що визначає сутність буття людини). Суб'єкт теж має своє "тіло", але ним є не тіло окремої людської істоти, а створюване сукупною

людського розуму. Загальнокультурним здобутком цієї безпрецедентної філософсько-світоглядної трансформації стало виникнення новоевропейської науки (новітнього природознавства) — феномену, котрий не має культурно-історичних аналогів.

Поруч і одночасно з натуралізацією світу новоевропейська метафізика здійснює гуманізацію (універсалізацію) буття людини, в чому виявилася друга з головних онтологічних засад нової європейської свідомості й культури. Оскільки буття постало як природний універсум, то й людина відповідно до цього повинна була зайняти в ньому своє місце. І вона як тілесна істота, безумовно, стала часткою чуттєвого світу. Але у цьому визнанні природності людини крилася метафізична пастка. Якщо людина є лише частиною (і часткою) тілесного (природного) світу, то на неї переносяться атрибути частковості, кінечності, обмеженості, плінності буття кожного конкретного суцього. Отже, через свою тілесність людина саме у природному світоустрої втрачає можливість бути універсальною.

Тілесність не заважала універсальності середньовічної людини, оскільки ця універсальність спиралася не на природний порядок, а на Богоуподібнення людини — на сутність людини як образу й подоби Божої. Коли ж світ утратив свій сакральний вимір, про що потурбувалася не лише гуманістична, а певним чином й реформаторська думка, то людина втратила підґрунтя своєї колишньої універсальності. Наявною стала метафізична криза людини, цю кризу унаочнила ренесансна культура<sup>9</sup>. Перед розумом постала нагальна потреба відшукати нову основу людської універсальності. Філософським відкриттям її і став феномен Я — самосвідомий суб'єкт новоевропейської метафізики.

Поняття суб'єкта містить обґрунтування універсального способу буття у природному світовому порядку. Суб'єкт є таким унікальним сущим, котре за способом свого існування (саморефлексивною



діяльністю) здатне уподібнитися до будь-чого іншого та відтворити його. Суб'єкт стає універсальним за рахунок можливості заміщення собою (тобто процесом власної діяльності та її продуктами) будь-якого суцього і взагалі всіх суцчих, котрі складають світ. За рахунок цього всеохоплюючого онтологічного заміщення, в якому все розмаїття суцього ототожнюється з людською суб'єктивністю і зникає у єдності Я (як колись єдина субстанція досократичного Одного поглинала примарливе розмаїття Множинного), людина виходить за межі тієї частковості буття, на котру прирікало її власне тіло у складі природного світопорядку. У вигляді самосвідомого суб'єкта вона стає універсальним суцчим.

А тому шлях до надбання себе як універсального суцього пролягає для людини (у межах, звичайно, природного світу — це слід повсякчас пам'ятати) через відмову від власного тіла як свого сутнісного самовизначення. За рахунок цієї емансипації від своєї конкретної тілесності людина у своєму способі буття суб'єктом досягає універсальної присутності у природному світі. Якщо середньовічна людина отримувала універсальність як образ і подоба Божа (тобто як відбиток Творця всього суцього), то новоєвропейська людина здобуває свою універсальність за рахунок здатності діяти за міркою та властивостями будь-чого із суцього. Це якісно й змістовно інша, нова універсальність буття, в котрій феномен тілесності відіграє свою особливу роль.

Було б помилкою вбачати у метафізичній постаті самосвідомого суб'єкта спіритуалізацію людини й редукцію її до суто духовної сутності — свідомості та здатності до рефлексії (таке враження може скластися через описану необхідність для конституювання суб'єкта відмовитися від тілесності як онтологічного чинника, що визначає сутність буття людини). Суб'єкт теж має своє "тіло", але ним є не тіло окремої людської істоти, а створюване сукупною

людською спільнотою загальне тіло цивілізації чи суспільства. Тіло суб'єкта новоевропейської метафізики — це соціальне тіло, котре репрезентує та знімає у собі чуттєвий світ як такий — весь універсум природного існуючого. Відмова від власної органічної конкретності дарує новоевропейській людині, по-перше, грандіозне соціальне тіло, по-друге, весь чуттєвий неосяжний світ, потенційним господарем і розпорядником котрого стає гуманізована (тобто обґрунтована новоевропейською метафізикою, першою історичною формою якої був ренесансний гуманізм) людина.

Класична філософська парадигма новоевропейської метафізики, засадничими чинниками котрої були концепти природи (природного світу) та Я (самосвідомого суб'єкта), тобто метафізичні принципи натуралізму та гуманізму, зазнає деструкції в соціальних і світоглядних випробуваннях ХХ ст. Історія цього століття стала історією двох глобальних криз — екологічної та тоталітарної. Образно кажучи, природа (в тому числі людська соматико-органічна природа) не витримала тиску індустріального розвитку, а людина (у тому числі суспільний організм) не витримала конструктивістських зусиль тоталітарних соціальних практик. Індустрія та соціальний конструктивізм — ці два найвеличніші витвори новоевропейської цивілізації, найбільш грандіозні історичні досягнення новоевропейської метафізики й обґрунтованого нею самосвідомого суб'єкта — стали трагічним підривом самих засад людського буття і взагалі життя як такого. Загроза буттю набула напрочуд наочного, неметафізичного сенсу.

Відповіддю філософського розуму на цю ситуацію став новий онтологічний поворот. Поняття онтологічного повороту асоціюється передусім з іменем М. Гайдеггера, але зміст його не обмежується вченням німецького філософа, а має універсальне значення для новітніх метафізичних пошуків. За своїм метафізичним сенсом "он-

тологічний поворот” — це не стільки поняття філософії М. Гайдеггера, скільки визначення головного вектора руху філософського мислення ХХ ст. Сутність його можна визначити як перехід від аналізу буття суцього до осмислення онтологічних феноменів, у яких експлікується феномен буття. Він реалізується у кількох метафізичних версіях, серед яких чільне місце займає антропологічна. Зміст останньої визначає апеляція до людської тілесності як сутнісного чинника й основи людського буття. Саме цим обумовлена актуальність теми тілесності в сучасній філософській свідомості. Поняття тілесності в ній відіграє роль засобу подолання редукції феномену людини до самосвідомого суб'єкта та редукції буття до суцього.

# *Частина I*

# Антропологічний поворот у сучасній філософії

## 1. Метафізична відмова від тіла у філософії Нового часу

У зверненні до новоевропейської думки нами керує більш ґрунтовна і більш теоретично вагома зацікавленість, ніж суто історичний інтерес. Феномен Нового часу і відповідна йому цивілізація не відійшли у минуле. Наша сучасність є їх безумовним продовженням. Історично та культурно ми все ще живемо у межах Нового часу: сучасна європейська цивілізація є його нинішньою історичною формою.

Звертаючись до феномену новоевропейської метафізики, ми, отже, аналізуємо метафізичні підвалини європейського типу життя в його головних цивілізаційних вимірах. А тому новітнє осмислення інтелектуальних рішень Декарта, Бекона, Лейбніця, Спінози, Канта, Руссо набуває значення самоосмислення сучасної епохи, виявлення й досі працюючої у складі сучасної європейської цивілізації метафізичної настанови, котра, образно кажучи, є рушійним духом тіла культури. Саме такою є популярна сьогодні проблема модерну та постмодерного виклику<sup>1</sup>. Це проблема актуальності та виправданості для сьогодення класичних рішень західноєвропейської метафізики XVII—XIX ст., новаторський дух яких отримав у сучасній літературі дещо вільну, а втім, влучну назву — “проект модерну”.

Визначальним та конститутивним чинником новоевропейської метафізики стала *метафізична відмова від тіла*. Без цього радикального акту мислення, котрим не лише встановлювалися певні уявлення, а й змінювалася диспозиція людського буття взагалі, новоевропейська метафізика і європейський культурний світ, який її супроводжує та робить можливою, не могли б існувати. Отже, у моєму зверненні до новоевропейської метафізики я маю вести мову не про окрему важливу ознаку тогочасної метафізичної позиції чи культурної ситуації, а про сутність цієї позиції та ситуації як таких. Метафізична позиція — це не просто сукупність абстрактних принципів світорозуміння, це певна світоглядно-теоретична версія

єдності людини та буття. Співмірність онтології людини та онтології як такої, їх невід'ємність є характерною рисою метафізичної свідомості й створюваних нею уявлень.

**Феномен тілесності у контексті новоевропейської метафізики.** Осмислення тілесності не лише задає одну з тем новоевропейської метафізики, а й складає її смислове осереддя. Людина Нового часу не могла б виникнути, якби не “втратила” своє тіло. Прояснення й розкриття змісту цієї ключової тези є тим теоретичним шляхом, який приведе до розуміння метафізичної сутності модерної людини — тобто тієї метафізичної версії людського буття, котра лежить в основі новоевропейської цивілізації та її культури загалом. Саме стосовно тілесності здійснюється самовизначення модерної людини. Те місце, яке займає тіло в людському бутті, визначає сутність людини взагалі.

З наданням тілесності певного метафізичного сенсу тільки й стає можливим конституювання самосвідомого суб'єкта — ключового персонажа новоевропейської метафізики і її смислового центру. Не випадково західну метафізику Нового часу зазвичай іменують філософією рефлексії чи філософією самосвідомості. Її світоглядна специфічність полягає в тому, що самосвідомий суб'єкт стає вихідною достовірністю, а отже — неодмінною передумовою всіх новочасових філософських версій картини світу, як і взагалі подання світу як картини, що ще суттєвіше. Світ як картина (тобто предметна розгорнутість суцього, впорядкована данність/поставленість існуючого) перебуває у відповідності з людиною як самосвідомим суб'єктом і передбачає останнього. Між цими двома головними елементами новоевропейського філософського вирішення проблеми буття існує взаємовідповідність і нерозривний зв'язок. Тому з'ясування місця і ролі феномену тілесності у теоретичній конституції новоевропейської метафізики

цілком зводиться до з'ясування двох головних питань: що означає тілесність для буттєвості? та як можливе буття самосвідомого суб'єкта за умови тілесності людини? Спробую конкретизувати ці питання не в абстрактній теоретичній площині, а шляхом аналізу тих світоглядних уподобань, історичний вибір на користь яких характеризує новоевропейську метафізику.

**Рефлексивність тілесності.** Змісту й сенсу феномену тіла властива характерна вельми широкому колу визначальних реалій людського буття амбівалентність. Поняття тіла й тілесності містять у собі очевидну "емпіричну констатацію". Чим, власне, у цьому вимірі є тіло? Не більше як певною *оформленістю* речової субстанції, яка відрізняє кожне окреме суще й окреслює його межі поміж інших сущих оточуючого світу, котрий загалом постає як визначений у своїй речовості.

В цій емпіричній констатації, для визначення котрої я вдалася до мови метафізичних понять, проступає тісний зв'язок між тілесністю та чуттєвістю. Ознак тілесності набуває те, що сприймається чуттєво завдяки відомим п'яти (у людини) органам чуття. Отже, із самого початку тілесність виказує свою внутрішню рефлексивність. Адже емпірично констатувати щось у його тілесності можливо лише завдяки *власній* тілесності, котра й виявляє себе у здатності до чуттєвого сприйняття. Тілесність фіксується тілесністю. Констатація будь-чого із сущого як тілесно існуючого, втіленого завжди є також самоконстатацією себе як певного, особливого тіла — тілесної істоти. Будь-яке сприйняття тіл є одночасно самосприйняттям і самовиявленням у власній тілесній визначеності.

**Світоглядний переворот Нового часу: принципи натуралізму та гуманізму.** Світоглядний переворот, котрий привів до виникнення новоевропейської метафізики, можна редукувати до двох головних і тісно пов'язаних між собою рішень. Перше з них стосується світорозуміння, друге — осмислення феномену людини.

Середньовічна свідомість знає глибоко ієрархічний світ. Дійсність для неї — складний, деталізований і вельми розгалужений світоустрій, в котрому кожне суще займає своє специфічне, жорстко визначене місце. Загальну основу цього уявлення складає ідея світу як Божого творіння. Структура світу відповідає Божому промислові взагалі, а місце кожної речі та істоти у світоустрої тому, що Бог помислив відносно них. Взагалі, творіння світу — цей радикально новий, порівняно з античним мисленням, онтологічний концепт генезису світу — безпосередньо пов'язане з тілесністю.

Антична думка теж продукує ідею творіння. Але це інше творіння. Наприклад, платонівський деміург створює речі з чуттєвої субстанції у відповідності з першозразками — ейдосами. Це дійсно найліпший деміург — найвправніший та найуніверсальніший ремісник, котрий здатен створити будь-що, потребуючи для своєї діяльності лише матеріалу і першозразка. На відміну від нього християнський Бог-Творець творить світ із *ніщо*. Його слово — єдине джерело буття. Він буквально *вимовляє* з себе світ, який починає існувати як *утілене* Боже слово. Між думкою-словом Бога та світом існує різниця не змістовна, а лише за модусом буття. Слово є *безтілесним*, а світ — *чуттєво існуючим*. Тілесність, або чуттєва данність, стає відтак головною відзнакою твірного (“тварного”) світу, змістовно тотожного промислу Божому.

Промисел Божий є загальним знаменником усього існуючого і будь-якого окремого сущого. Модерне переосмислення буття розпочинається з десакралізації світу, тобто від сутності речей віднімається спільна для всіх них якість — бути втіленнями Божого промислу. Це не означає, звичайно, нібито новоєвропейська метафізика має атеїстичний характер. Загалом вона зберігає вірність християнським релігійним настановам і не відкидає віри у Божественну Трійцю. Факт створення світу Богом не відкидається і не за-



перечується; він лише — застосовуючи гуссерлівський вираз — виноситься за дужки. У своїх судженнях щодо речей думка не заперечує Боже творіння, а лише утримується від використання його як пояснювального засобу щодо сутності речей та їх властивостей. Усі якості, притаманні речам, істотам, явищам та процесам, сукупність яких утворює світ, є лише якостями самих речей і безпосередньо їм належать. Вони — натуральні. Розгадку речі слід шукати в ній самій, не звертаючись до супранатурального контексту. Винайдене схоластом Оккамом<sup>2</sup> лезо відтинає все зайве, залишаючи лише речі у простій тотожності з самими собою та своєю власною природою. Бог, визнаний вірою першоджерелом усього сущого, залишається на цьому почесному місці. Але не залучається у контексти конкретного аналізу конкретних явищ. Класичного концептуального вигляду цьому новому співвідношенню Бога з пояснювальними процедурами світопізнання надасть вже у XVII—XVIII ст. деїзм із його ідеєю першопоштовху. Бог, створивши світ і надавши йому певну, відтоді постійно існуючу і нікуди не зникаючу кількість руху, більше не втручається у подальший хід земних справ. Це робить Його предметом віри та вшанування, але вилучає Божий промисел із числа пояснювальних засобів, котрими користується розум у своєму дослідженні речей.

Замість з'ясування місця, яке займає річ у ієрархії всього сущого, а отже, у складі Божого промислу, метафізичний розум з доби Ренесансу спрямовує зусилля пізнання виключно на те, що значать речі самі по собі — у визначеннях своєї власної природи. Тільки тоді й виникає звичне для нас поняття природи як такої. Воно фіксує *натуральний порядок буття*, поза яким розум не має предмета для своєї роботи. Книга Одкровення зберігає свій священний сенс. Але поруч з нею постає Книга Природи, читанням якої захоплюється людський розум і поза сторінки якої не бажає дивити-

ся. Усі якості речей існують як їх (речей) натуральні ознаки, а натуральність, або природа, стає загальною та універсальною субстанцією всього існуючого. Складному ієрархічному ладу середньовічного світоустрою приходить кінець. У світу з'являється новий загальний знаменник — натуральність, або природа. Натуралізм перетворюється на одну з двох головних інтенцій модерної свідомості, визначаючи характер, спрямованість і результат розуміння будь-яких елементів дійсності.

**Божа воля та натуральні детермінанти.** Домінантами нової онтології стали, як це впливає із зазначеного, десакралізація оточуючого світу та деструкція середньовічного ієрархічного світоустрою. Як було сказано, промисел Божий був винесений за теоретичні дужки. Але разом із тим нова, натуральна універсальність світу, що заступила універсальність Божого промислу, напрочуд нагадує його. Фактично на місце супранатурального промислу нова європейська метафізика поставила таку ж універсальну *натуральну причинність*. Звільнивши свідомість від праці декодування, розшифрування надприродного сенсу речей та явищ, нова метафізика висунула перед розумом завдання з'ясування так само далеких від безпосереднього погляду причин існуючого. Сакральний сенс явища вийшов із фокуса мислення, але у цей фокус потрапила сутність речей. На місце екзегетики *Священного Писання* прийшов експеримент та обчислення, котрі стали універсальним методом прочитання Книги Природи. Радикально трансформувавши зміст пізнавальних процедур, розум зберіг принципову диспозицію щодо предмета пізнання.

З натуралістичною версією буття корелювало гуманістичне бачення людини. У новоєвропейській метафізиці світ постав як сукупність природних речей, явищ та процесів, серед яких була і людина. Разом із деструкцією ієрархічного світоустрою середньовіччя

було знищене і передбачене в ньому місце для людини — вінця Божого творіння. Людина втратила своє постійне почесне місце у бутті. Що ж тоді стає її ознакою та визначенням? Можливо, вінець еволюції. Адже як природна істота — людина є часткою натурального світу і тоді нічим *принциповим* не відмінна від інших його елементів. Натуралізація світоустрою загрожувала втратою людини. Метафізичним розв'язанням цієї проблеми стала гуманістична версія людського буття.

*Гуманістична версія людського буття.* Відповідно до неї особливістю людини є *всезагальність*. Людина втратила певне місце у бутті, але натомість перед нею відкрився весь світ. Рішення полягало у твердженні: те, чим по суті є людина, не має відношення до того, чим вона натурально є. У програмному документі ренесансної філософії — *Промові про гідність людини* Піко делла Мірандоли — це рішення маніфестоване так. Бог, створивши Адама, начебто каже йому: “Не даємо Ми тобі, о Адаме, ані певного місця, ані власного образу, ані особливого обов'язку, щоб і місце, і обличчя, і обов'язок ти мав згідно з власним бажанням, за твоєю волею та рішенням. Образ інших створінь визначений у межах встановлених Нами законів. Ти ж, не затиснутий ніякими межами, визначиш свій образ за власним рішенням, у владу котрого я тебе віддаю. Я ставлю тебе в центрі світу, щоб звідти тобі було зручніше оглядати все, що є у світі. Я не зробив тебе ні небесним, ні земним, ні смертним, ні безсмертним, щоб ти сам, вільний та славний майстер, сформував себе в образі, якому ти сам надаси перевагу” [46, 221]. Людина *всюдисуща*. Завдяки свободі волі вона отримала можливість існувати не лише відповідно до своїх натуральних якостей, а й за образом будь-якого суцього. Тим самим, по суті, людина отримала статус *універсального суцього*, здатного відтворити у своєму бутті будь-яке інше буття.

Але як же це можливо для тілесної істоти, котра конкретно визначена й обмежена власною тілесністю? Як це не суперечливо, але можливість універсального існування у природному світі відкривається для тілесної людини лише через подолання нею своєї тілесності, тілесної обмеженості, яка дорівнює взагалі всій сукупності природних якостей людини. Людина повинна подолати тотожність власному тілу, щоб універсальне існування — єдине, що нібито робить людину людиною і вирізняє її з-поміж інших суцільних — стало для неї можливим. Це подолання (тобто метафізична відмова від тіла) відбувається шляхом творення самосвідомого суб'єкта новоєвропейської філософії. Саме суб'єкт стає тією формою буття, в якій відкидається тотожність буття з тілесністю і встановлюється нова тотожність — із самосвідомістю. Так з'являється собітототожність людини — метафізичне *ego*, Я, здатне до саморефлексії.

Людина не може стати суб'єктом, тобто досягти універсальної позиції у бутті, не подолавши своєї тілесної обмеженості. Тому позиція *відмови від тіла* стає невід'ємною складовою становлення новоєвропейської метафізики і є негативним її боком. Прослідкуємо, як відбувається ця відмова від тіла у філософії доби модерну.

**Редукція буття до свідомості.** Зачинателями модерної філософії слушно вважаються Ф. Бекон та Р. Декарт. Попри зовнішню відмінність своїх теоретичних орієнтацій ("емпіризм" першого і "раціоналізм" другого), вони робили єдину інтелектуальну справу: спираючись виключно на логіку розуму, дошукувались такої достовірності свідомості, котра мала б цілком об'єктивний (істинний) і безумовно зобов'язувальний (необхідний) характер. Успішне вирішення цього метафізичного завдання можливе лише за умови очищення свідомості від усіх нашарувань нерозумового досвіду. Розум же повинен утриматися від апеляцій до того, що він не здатен для себе з'ясувати як можливе чи достовірне і в чому він не може пересвідчитися.

У всьому цьому видно відтворення на теоретичному ґрунті фактично аскетичної (більш широко — катарсичної) практики, котра у своєму витoku має містико-релігійну природу. Так само як християнин практикує умертвіння плоті задля очищення себе і гармонізації своїх тілесних потягів з потребами спасіння душі, так само новоєвропейська свідомість, що виникає, вдається до умертвіння переважаючого масиву власних сенсів та змістів, щоб у ній залишилися лише ті, котрі отримали санкцію на подальше існування виключно від розуму. Ясність і очевидність — ці нові ідоли раціоналізму Декарта — нагадують світло святості, досягти якого прагли середньовічні містики.

Очищення свідомості від викривлень, хибностей та недостовірностей інтерпретується як дія *самого розуму*, як колізія самої свідомості, в котрій беруть участь і змагаються її іманентні формоутворення. За цим криється перенесення власне людської ситуації — ситуації самовизначення людини в бутті — у площину суто інтелектуальну, і саме це є тим головним метафізичним актом, тією вирішальною і безпрецедентною світоглядною позицією, щодо якої всі конкретні рішення розуму, який шукає нової достовірності, є вторинними і не мають принципового значення. Найважливіше не те, у чому Бекон чи Декарт убачають незаперечну достовірність розуму і яким чином приходять до неї. Найсуттєвіше те, що буття людини для них стає колізією розуму, ситуація життя — ситуацією мислення. Передумовою європейської метафізики стала редукція людського буття до свідомості, переведення онтологічних проблем та феноменів у інтелектуальну площину.

Редукція буття до свідомості, котра надалі буде називатися також *засадничою раціоналістичною редукцією*, — це позитивний метафізичний акт; негативним (у логічному значенні) його еквівалентом є вилучення людської сутності з безпосередніх чуттєвих

визначень буття людини, що дістало назву відмови від тіла. Отожнення буття зі свідомістю можливе за умови позбавлення людини тілесності. Тіло ставить людину в ряд інших природних суцщ. Конкретність тілесних ознак зв'язує її, робить конкретним існуванням; навпаки, позбавлення людини тілесності як сутнісного її виміру універсалізує людське буття. Отож суб'єкт новевропейської метафізики постає як десоматизована істота.

— *Безпосередні почуття і “досвід” у вченні Ф. Бекона.* Може здатися, що твердженню про десоматизацію суб'єкта новевропейської філософії суперечить інтенція емпіризму, яка начебто орієнтує розум на чуттєві, у досвіді дані, якості речей і виявляє себе “дбайливою покровителькою почуттів (з котрих треба починати дослідження природи)” [7, 73]. Але, аналізуючи головні хиби тогочасного пізнання, переважно схоластичної діалектики, Бекон зазначає, що “діалектики... заспокоюються на безпосередніх даних добре налаштованого почуття” [7, 72], тобто визнають за ними право на достовірність. Для Ф. Бекона ж важливо довести надійність розумових початків пізнання. Бо “почуття неминуче обманюють, — твердить він і далі продовжує: — Ненадійність почуттів подвійна: вони або відмовляють нам у своїй допомозі, або обманюють нас” [Там само]. Навіть “коли почуття охоплюють предмет, їх свідчення недостатньо надійні. Бо свідoctва та інформування почуттів завжди покояться на аналогії до людини, а не на аналогії до світу; вельми хибним є твердження, що почуття є мірою речей” [7, 73].

З цього випливає головне завдання — відшукати способи, які б дали змогу “неспроможність” почуттів “замінити, а їх схиблення — виправити”. Досягти цього Бекон вважає можливим за допомогою дослідів. “Безпосередньому сприйняттю почуттів самому по собі, — пише він, — ми не надаємо великого значення, а ведемо справу до того, щоб почуття свідчили про досвід, а досвід про сам предмет”

(виділено мною. — О.Г.) [Там само]. Беконівське *Велике відновлення наук* має на меті не переорієнтацію пізнання на свідчення почуттів, а побудування нового, дослідного методу пізнання, передумовою для котрого повинно стати очищення свідомості людей від усього хибного, а результатом — ясне й достовірне спілкування розуму з речами.

Ф. Бекон так починає свій головний твір: “Впевнившись у тому, що розум людський сам по собі створює труднощі та не користується тверезо істинними засобами допомоги, що є у розпорядженні людини, внаслідок чого виникає всіляке нерозуміння речей, котре тягне за собою незчисленні втрати”, він, Ф. Бекон, “вважає необхідним всіма силами прагнути того, щоб якимось чином відновити у цілісності або хоча б привести до кращого вигляду те спілкування між розумом і речами, із котрим навряд чи щось зрівняється на землі” [7, 57]. Проблема, за Ф. Беконом, полягає в тому, що “перші поняття щодо речей, котрих розум легким та безтурботним дотиком набуває, залучає у себе, накопичує і з котрих випливають всі інші поняття, є порочними й невизначеними, невірною відокремленими від речей...”. А тому “все людське мислення, котрим ми користуємося для дослідження природи, погано складене й побудоване, подібне до якоїсь величної споруди без фундаменту” [Там само]. Треба досягти “чистої свідомості”, не захаращеної ніякими невиваженими, випадковими (безосновними) змістами, для якої тільки й стане можливим неупереджене, істинне спілкування з речами.

З одного боку, все існуюче перетворене на *речі*, суто натуральні феномени, загальним світом і визначенням яких є *природа*. З іншого боку, сприймає ці речі й здатен їх осягнути лише *розум*, для якого речі розкриваються у своєму прихованому змісті не так, як вони є безпосередньо одна для одної у процесі взаємодії. Розум, отже, — не річ серед речей, а *універсальна* здатність їх розкриття й *сприйняття*. Отримати цю здатність розум може, звичайно, лише з

власної позаречовості, тобто надприродності. Людина повинна подолати сповитість конкретністю власного існування, щоб її розум став "чистим", і речі розкрилися для неї такими, якими вони є у своїй сутності. Тілесність людини стоїть на перешкоді досягнення людиною стану чистої свідомості. Тому лише за умови її (тілесності) подолання та відкидання людина досягає автентичності, тобто перетворюється на самосвідомого суб'єкта.

Звичайно, відмова від тіла не може здійснитися, так би мовити, "натурально". Адже саме завдяки тілу людина належить до світу цього, що є очевидністю і для Ф. Бекона, і для Р. Декарта. Мова йде про метафізичний, а не натуральний акт. Відмова від тіла означає вилучення тілесності з сутнісних ознак людини, із кола тих метафізичних засад, котрі складають умову можливості людського самовизначення і філософської версії людського буття. Відмова від тіла — метафізична, а не натуральна подія. До крайньої точки цієї відмови доходить Р. Декарт.

*Спростування тілесності людини Р. Декартом.* Розгорнуту елімінацію тілесності людини знаходимо у трактаті Р. Декарта *Розшук істини за допомогою природного розуму* [20]. Цей твір, написаний, імовірно, у 1641 р., за дев'ять років до смерті засновника новоевропейського раціоналізму, покликаний, зокрема, з'ясувати можливості того самого *Я (ego)*, котре здійснює акт радикального сумніву і доходить до відкриття себе як єдиної безумовної та незаперечної достовірності. Ця праця Р. Декарта є немовби філософською післямовою до його найвідомішого твору *Міркування щодо методу* (1637) [20]. Якщо у *Міркуваннях...* Р. Декарт знаходить у *Я* первинну та незаперечну достовірність і, виходячи з цього, оголошує свій засадничий метафізичний принцип ("*ego cogito ergo sum*"), то у *Розшуку...* він аналізує саме *ego* як носія радикального сумніву та суб'єкта достеменного методу мислення.



Власне, *Я* — це формула самоідентифікації людини. Саме у цьому сенсі звертаються до з'ясування *Я* персонажі діалогу в *Розшуку...* Спочатку вони відтворюють логіку *Міркувань...* і встановлюють, що “те істинно, що ти, — той, хто сумнівається, — існуєш, причому це настільки істинно, що більше ти у цьому сумніватися не можеш” [20, 166]. З цього випливає закономірне і найважливіше питання: “Але хто ж ти сам — ти, котрий в усьому сумнівається, але не здатен мати сумнів щодо себе самого?” [Там само]. Перша відповідь: “*Я* — людина” [Там само]. Але поняття людини зразу ж піддається теоретичній деструкції. Воно спростовується як невизначене, і відтак виникає найцікавіший у контексті нашої теми метафізичний висновок: “*Я* — той, хто має сумнів, — аж ніяк не є тим, що я називаю власним тілом. Більше того, я аніскільки не знаю, чи маю я якесь тіло... тому, що я можу у цьому сумніватися... *Я* існую, але одночасно не є тілом: адже інакше, маючи сумнів щодо свого тіла, я сумнівався б у собі самому — а це неможливо, оскільки я повністю переконаний, що я існую, причому певен цього настільки, що аж ніяк не можу в цьому сумніватися” [20, 169]. Підсумком усього міркування стає констатація: “Моїм *Я* повинно вважатися щось нечуттєве, хоч я раніше був переконаний, що моє *Я* — це тіло” [Там само]. Так здійснюється метафізична відмова від тіла у новоевропейському раціоналізмі, завдяки якій відкривається перспектива нової ідентифікації *Я* — в особі самосвідомого суб'єкта.

Міркування Р. Декарта досить логічне й послідовне. Дійсно, носієм радикального сумніву, котрим під знак запитання ставиться будь-яке суще, не може бути людина в її тілесній конкретності. На нього спроможна лише трансцендентальна, позасвітова істота. А такою є тільки метафізичний персонаж, вилучений з цього світу і позбавлений його головної ознаки — тілесності. Саме це позбавлення робить його вільним та універсальним, забезпечуючи

можливість буття як суб'єкта, звільненого від обмеженості бути конкретним суццим. Людина ж у її чуттєвій конкретності не здатна подолати цю обмеженість. Це можливо лише для самосвідомого суб'єкта, котрий через це і стає головним героєм новоєвропейської метафізики і ключовою постаттю створеної нею картини світу. Отже, *Я, ego* — це не тіло людини, а єдність її свідомості. Іншими словами — здатність до рефлексії. Радикальний метафізичний переворот відбувся.

*Доля тіла самосвідомого суб'єкта.* Але виникає слушне запитання: чим є тіло, до якого прив'язане Декартове *ego* — цей свідомий себе суб'єкт, котрий сам для себе є єдиною і вищою достовірністю?

Це тіло позбавляється метафізичним розумом будь-якого значення для людської самоідентифікації, для нового *Я* воно є чимось зовнішнім. Тіло перетворюється на організм — один із типів тіл природи. Воно тепер не те, із чим тотожне *Я*, а лише його природна прив'язка. У своїй сутності людське тіло нічим не відрізняється від інших чуттєвих субстанцій. Організм людини — це “машина людського тіла” [19, 424], як його називає Р. Декарт<sup>3</sup>. У вигляді організму тіло людини відтяте від людини (*ego*) і перенесене назовні — у природу, займаючи там своє чільне місце, яке нічим принциповим не відрізняється від місць інших організмів (тварин, рослин). Людське тіло поринає у природу і розчиняється в ній. Втрата людським тілом *особовості* — тобто здатності бути особою і способом її ідентифікації — це перший наслідок метафізичної відмови від тіла, здійсненої у новоєвропейській метафізиці. Можна назвати цей наслідок *редукцією особовості тіла до чуттєвої субстанції*.

Другим наслідком є встановлення “неперелазної стіни” між *Я* та тілом, котре тепер для *ego* винесене назовні та вписане у предметно розгорнуту перед ним картину світового цілого. Отож власне

тіло стає для людини предметом і передусім предметом її діяльності або засобом її цілеспрямованих дій. Так, саме у Декарта знаходимо нове обґрунтування медичної практики, котра тепер має справу не з людиною як такою, а з людським організмом — “машиною людського тіла”. Саме цей підхід відкрив шлях для нової медицини, створив засади для нової концепції хвороби і медикаментозного її лікування; без перебільшення можна сказати, що сучасна медицина своїм науковим духом зобов’язана Р. Декарту та іншим фундаторам новоевропейської метафізики. Хоча, звичайно, це стосується не лише медицини, а й індустрії, політичної практики, освіти тощо<sup>4</sup>.

**Перформативне протиріччя метафізичного принципу Р. Декарта.** Відмова від тіла створює логічно сильну можливість обґрунтування *ego* і його достовірності. Але формула “*ego cogito ergo sum*” містить не одну, а дві достовірності: не тільки достовірність *ego*, котре весь час аналізує Р. Декарт, а й достовірність *sum*, котре фактично залишається поза увагою. Я не є тілом і як таке у акті мислення отримує достовірність самообґрунтованого, тобто існуючого. Але наскільки прискіпливо засновник новоевропейської метафізики з’ясовує зміст і сенс Я, настільки ж поспіхом, недбало він торкається змісту буття (*sum*). Якщо навіть погодитися з Декартовою ідентифікацією Я, то виникає не менш гостре питання: що означає “бути”, існувати? Якщо буття тотожне мисленню, то Декартова формула взагалі не є висновком. Її справжнім змістом стає тавтологічне твердження: “Я мислю, отже — мислю”. Щоб констатувати буття, слід вийти за межі мислення. Але сам Р. Декарт не залишає у цьому разі іншої можливості, аніж апеляція до тілесності — чуттєвої дійсності. Адже є лише два виміри буття: *res cogitans* (“річ мисляча, але не протяжна”) та *res extensa* (“річ протяжна, але не мисляча”). Доходимо висновку: *sum* засвідчується у тілесності.

Додатковим підтвердженням цього висновку є те, що світ для Картезія і новоевропейської метафізики десакаралізується та натуралізується, перетворюючись на “природу”. А тому “бути” означає “мати тілесне буття”, належати до чуттєвої субстанції. Ставлячи перед собою завдання знайти з-поміж існуючого безсумнівну достовірність буття і приймаючи останнє як чуттєву реальність, Р. Декарт потрапляє у логічну пастку. Адже в його міркуванні умовою обґрунтування буттєвої достовірності *Я* стає елімінація тілесності *его* — тобто саме тієї ознаки, котра маніфестує зміст і достовірність *sum*. Власне кажучи, з логічної точки зору формула Р. Декарта дає змогу одночасно обґрунтувати як *его*, так і *sum*. Обґрунтовуючи *его*, філософ робить непевним зміст *sum*, і навпаки: визначаючи буття, втрачає визначеність *Я*. За триста років до квантової фізики Декартів метафізичний постулат фактично відкрив теоретичну настанову, котра відома сьогодні як “принцип доповнення Бора”.

Про те, що наведені мною міркування не є лише логічним каламбуром, свідчить зміст самого вчення Р. Декарта і так званий Декартів дуалізм<sup>5</sup>. Щоб зберегти свій метафізичний принцип, засновник новоевропейського раціоналізму змушений був припустити існування двох субстанцій, що не перетинаються, — власне, два автономних буття, сутнісними ознаками котрих стали, відповідно, мислення та протяжність.

Те, що дуалізм Р. Декарта не був випадковим і відображав дійсне протиріччя його метафізичного принципу, доводить подальша історія новоевропейської метафізики. З одного боку, філософія Берклі показує<sup>6</sup>, що незаперечно обґрунтована достовірність *Я* не вирішує повноти завдання, котре стоїть перед метафізичним розумом. Адже логічно достовірне *Я* приречене залишатись у власних межах, не маючи змо-

ги знайти більше ніякої дійсності, окрім себе; для *sunt* існує загроза мати у самоконстатації *ego* не відправний пункт, а єдиний свій зміст. Тоді буття не розпочинається з *Я*, а закінчується на ньому.

З іншого боку, необхідним продовженням метафізичних пошуків Р. Декарта і запобіганням при цьому соліпсизму<sup>7</sup> є метафізичне прояснення *sunt* — буття, існуючого. Вирішення саме цього завдання стало головною умовою започаткування перегляду філософії самосвідомості та її ключового принципу десоматизації людини в рамках самої модерної філософії. Так, незважаючи на те, що сформульований Р. Декартом концепт самосвідомого десоматизованого суб'єкта залишається переважальним у новоевропейських філософських системах і навіть зберігає свою актуальність у сучасній інтелектуальній думці, його метафізична обґрунтованість ставилася під сумнів одразу ж після того, як він був заявлений. Можна говорити про те, що опонування філософії самосвідомості є характерною рисою не тільки сучасної філософії, а й модерної філософської парадигми. Так, уже в самих її надрах закладаються основні засади критики філософії самосвідомості. Саме через них відбувається розбудова концепту тілесності як метафізичної альтернативи принципу самосвідомого суб'єкта. Філософія Б. Спінози та Б. Паскаля — найбільш красномовні цьому приклади. Будучи сучасниками Р. Декарта, вони щиро вірили в те, що своїми роздумами вдосконалюють його вчення. Насправді ж досягався зворотний результат — замість довершення системи відбувалося її спростування, виявлення її суперечливих положень.

1. Метафізична відмова від тіла у філософії Нового часу

## 2. Опонування принципу десоматизації у філософії Нового часу

*Популярність Б. Спінози в сучасному філософському дискурсі.* Знайомлячись із текстами сучасної західної філософії, звертаєш увагу на активне використання в них теоретичної спадщини Б. Спінози. У цьому відношенні Б. Спіноза сьогодні випереджає всіх видатних мислителів Нового часу, поступаючись хіба що Канту. Ані філософія Декарта, ані Локка, ані Фіхте чи навіть Гегеля не були задіяні наприкінці ХХ ст. так широко у різноманітних філософських текстах, як філософія Б. Спінози. Звичайно, йдеться не про суто історико-філософські праці: за кількістю й ґрунтовністю присвячених Спінозі спеціальних історико-філософських студій голландський мислитель, мабуть, поступається і Гегелю, і Декарту. Не беруся виносити щодо цього свого судження. Констатую лише те, що спінозівські ідеї та ходи думки задіяні у контекстах актуального філософування — у сучасному русі філософського мислення — якнайширше. Причому — це є ще однією прикметною обставиною — вельми широким є спектр сучасних мислителів, котрі при розробці власних концепцій звертаються до вчення Б. Спінози. “Живим пророком” називає його Ж. Дельоз [21, 47], а Р. Рорті у своїх спінозівських лекціях говорить, що “Спіноза був першим постмодерністом” [123, 23].

Ця рідкісна інтенсивність діалогу сучасної філософської свідомості з Б. Спінозою попервах викликає подив і провокує бажання переконатися в тому, що теорія останнього зовсім не є доведенням до логічного кінця основ раціоналістичної теорії Декарта, як це думалося раніше, а є такою інтелектуальною позицією, котра підриває монополію засад, які визначили головний напрям модерної філософії. Це б підтвердило тезу про те, що філософські пошуки і метафізичні повороти ХХ ст. залучають у себе спінозівську інтелектуальну спадщину тому, що знаходять у ній відчутний резонанс власним теоретичним і світоглядним новаціям. І дійсно, посідаючи незаперечне місце класичного репрезентанта модерної філософії

часів вироблення та оформлення її головних настанов, Б. Спіноза разом із тим висловлює певні ідеї, котрі виходять за змістові межі так званого проекту модерну і передбачають концепти, актуалізовані філософським пошуком кінця ХХ ст. Саме цим пояснюється, зокрема, й наведена оцінка Р. Рорті.

**Втрата безумовної достовірності принципу десоматизації у філософії Б. Спінози.** Однією з головних і визначальних засад класичної модерної метафізики, щодо якої може бути простежене своєрідне теоретичне опонування Р. Декартові з боку Б. Спінози, є десоматизація людини. Під нею слід розуміти вилучення тілесності з кола визначальних, сутнісних ознак людини у метафізичній версії людського буття й загалом розуміння суцього. Підкреслюю, що така десоматизація є не випадковим актом мислення, не окремим, хоча і поширеним та прикметним зауваженням новоєвропейської метафізики щодо людини. Вона є одним із головних теоретичних принципів новоєвропейської метафізики, без якого ця метафізика не могла б статися, розгорнути свою позицію та обґрунтувати її. Можна стверджувати без перебільшення, що без десоматизації людини Р. Декарту не вдалося б обґрунтувати належним чином феномен *ego*, надати йому значення базового метафізичного принципу й витоку, безумовної, незаперечної достовірності. Концепт *ego* маніфестує вкрай радикальну онтологічну позицію, обстоювання якої без десоматизації людини навряд чи було б успішним. І саме десоматизація *ego* втрачає у Б. Спінози свою безумовну незаперечність, поступаючись принципу тілесності як буттєвому чиннику. У книзі *Дар торкання (втілення добра)* С. Росс стверджує, що "панування розуму та послух тіла присутні майже в усій західній думці, за винятком лише Спінози" [124, 2].

Поринаючи у безліч постулатів, теорем, доведень, королларіїв та схолій спінозівської *Етики*, читач раптом виявляє найменш

очікуване у загальному контексті книги твердження, що “достеменно того, на що здатне тіло, до цього часу ніхто ще не визначив, тобто досвід нікого ще до цього часу не навчив, на які дії тіло є спроможним через одні тільки закони природи, котра розглядається виключно як тілесна, і до чого воно не здатне, якщо тільки не буде визначатися душею” [55, ч. III, теор. 2]. Твердження насправді несподіване, адже питання про те, що тіло може, тобто про онтологічний горизонт тілесності, у новочасовій західній традиції майже не промислювалось.

Лише визнання плюралізму наративів, що характерне для ситуації постмодерну, дає змогу сучасному філософові вільно мислити про людське тіло не лише як про об’єкт серед об’єктів, а й як про принциповий концепт людини, котрий з необхідністю визначає мислення про й щодо буття. Втім, як вже зазначалося, такий зсув у метафізичному розумінні людського тіла не гарантує останньому належного до нього ставлення в сучасній культурі. Навпаки, набувши ознак модності, тіло стало розмінною монетою в сукупності різноманітних дискурсів, котрі фактично паразитують на мотиві його занедбаності й світоглядного забуття. Ефект від експлуатації теми зазвичай банальний: феномен тіла не стільки визнається у своїй онтологічній значущості, скільки редукується до соціальних викрійок, різноманітних конструктів та інших квазіформ, внаслідок чого власний сенс тілесності фактично спростовується і нищиться.

Спіноза намагався зрозуміти людське тіло як рід буття в таких його змістах та можливостях, які визначають його автономію щодо розуму. Спробую стисло окреслити контури того шляху, яким просувалася думка Б. Спінози.

Загальновідомо: заслугою Р. Декарта є обґрунтування *ego*, заслугою Б. Спінози — обґрунтування субстанції. Спіноза трактував субстанцію як те, “що існує саме в собі та проявляється саме через се-



бе” [55, ч. I, визнач. 3], визначаючи разом із тим певний порядок суцього. На відміну від Р. Декарта, він не відділяє субстанцію від природних речей і не примушує її бути приведеною у рух чимось ззовні. Субстанція у спінозівському розумінні може мати більше, ніж два відомих декартівському інтелектові атрибути (мислення та протяжність), однак саме ці два атрибути субстанції складають основні роди буття. Відомі декартівські концепти мислення та протяжності (*res cogitans* та *res extensa*) набувають тут іншого змісту. Спіноза долає дуалізм метафізики Декарта, в основі якого лежить уявлення про повну незалежність думки від людського тіла та її безумовну монополію на істину. Способом, яким він це робить, якраз і є визнання рівнозначності мислення та протяжності як атрибутів субстанції.

За Спінозою, “душа та тіло складають одну й ту саму річ”, яка в одному випадку виступає як атрибут-мислення, в іншому — як атрибут-протяжність. “Звідси і випливає те, що порядок або зв’язок речей один і той же, незалежно від того, чи буде природа репрезентуватися під другим атрибутом чи під першим, а відповідно, порядок активних та пасивних станів нашого тіла за своєю природою сумісний з порядком активних і пасивних станів душі” [55, ч. III, теор. 2]. Таким чином, Спіноза визнає два рівноправні шляхи пізнання реальності — в поняттях матерії та в поняттях розуму. Два описи однієї і тієї ж тотальності відрізняються один від одного лише тим, що по-різному відображають її певні аспекти в каузальній представленості, проте обидва неспроможні повністю охопити цю тотальність. Саме ідея про два рівноцінні шляхи опису та пізнання природи робить Спінозу “постмодерністом”. Адже, пропонуючи її, він тим самим заперечує можливість існування єдиного великого нарративу.

Отже, раціональна дескрипція світу не є виключно єдиною. Те, що мислення та протяжність становлять атрибути єдиної субстанції,

пояснює взаємкорелятивність мови розуму та мови тіла. Більше того, можна твердити, що розум пізнає настільки, наскільки тіло сприяє цьому. Активність тіла, його взаємодія з іншими тілами та речами стають необхідною умовою сходження розуму до Бога. Усе, що трапляється з нашим тілом, позначається на нашому мисленні.

Твердження про те, що “чим більше пізнаємо ми одиничні речі, тим більше пізнаємо Бога” [55, ч. V, теор. 24], звучить, на перший погляд, парадоксально в контексті новочасової філософської настанови. Але саме в цьому твердженні розкривається ідея про те, що Бог є іманентною причиною всього існуючого. Ця ідея має продовження в іншій ідеї — про загальний порядок природи. За Спінозою, порядок та зв'язок ідей такий самий, як порядок та зв'язок речей [55, ч. V, теор. 1], оскільки є та єдина реальність, котра цей порядок обумовлює й робить можливим його пізнання. Спіноза називає її Божественним інтелектом.

Сказане пояснює твердження Б. Спінози про те, що розум є ідея тіла і навпаки [55, ч. II, теор. 13]. Фактично йдеться про те, що розум є Божественною ідеєю тіла. Можна твердити, що людське тіло ідентичне людському розумові. Але тут виникає проблема, яка випливає з того відкритого та проголошеного Спінозою факту, що будь-які ідеї, котрими оперує наше мислення, є недовершеними. У зв'язку з цим виникає питання, яке тіло ми маємо насправді: чи те, що відповідає безпосередньо нашому уявленню про нього, тобто вироблений нашим розумом ідея тіла, чи таке, що залишається поза нашим розумінням його. Зазвичай ми сприймаємо наше тіло відповідно до нашого усвідомлення його. Але ми не впевнені, чи це дійсно є наше тіло і що означає саме поняття “наше тіло”. Через наше тіло може відбуватися і розчинення нас у загальній ідеї тіла, яку утримує в собі Божественний інтелект, і актуалізація того унікального й неповторного, що робить наше тіло індивідуально відмінним.

Відповідь Спінози полягає в тому, що “люди лише настільки завжди необхідно подібні між собою за своєю природою, наскільки вони живуть згідно з керівництвом розуму” [55, ч. IV, теор. 35]. Навпаки, тіло є основою індивідуальності людини, що підтверджує акт Божественного творіння [55, ч. V, теор. 22]. Характерній для модерної філософії десоматизації людини Б. Спіноза протиставляє взаємодоповнюваність душі та тіла як різних і, так би мовити, “суверенних” видів (модусів) буття. Цю онтологічну позицію більш точно можна назвати паралелізмом душі та тіла; саме це поняття й буде вживатися мною далі як визначення концепції Спінози. Розглянемо це поняття.

*Паралелізм душі та тіла у Б. Спінози.* Третю частину *Етики (Про походження й природу афектів)* Б. Спіноза розпочинає принциповим розведенням душі й тіла як різних видів буття. “Ані тіло не може спонукати душу до мислення, — пише він, — ані душа не може спонукати тіло чи то до руху, чи то до спокою, чи то до іншого (якщо тільки щось таке є)” [55, ч. III, теор. 2]. Але це розведення має на меті не відокремити тіло від душі, а лише затвердити їх онтологічну рівнозначність. Це підтверджують подальші судження Б. Спінози, в яких він розвиває тезу невіддільності душі та тіла в людському бутті. Спочатку ця теза формулюється негативно: “Ніякої ідеї, що виключає існування нашого тіла, у нашій душі існувати не може” [55, ч. IV, теор. 10]. А потім закріплюється у позитивному визначенні: “Ідея всього того, що збільшує чи зменшує здатність нашого тіла до дії, — збільшує чи зменшує здатність нашої душі до мислення” [55, ч. IV, теор. 11]. І нарешті, вже наприкінці *Етики*, Спіноза залучає тіло навіть до вирішальної, доле-носної справи душі — досягнення вічного спасіння. “Хто має тіло, здатне до вельми багатьох дій, — устанавлює він залежність, — той має душу, найбільша частина якої вічна” [55, ч. V, теор. 39].

*Тілесна реконструкція індивідуального у Б. Спінози.* Визначивши сенс паралелізму душі та тіла, знов повернуся до проблеми індивідуальності та загальності (спільноприродності) людського буття. Розум як здатність розуміння й пізнання істини є спільним, єдиним у людей — оскільки єдина й тотожна сама собі істина. Розумів не може бути розмаїття, оскільки істина одна. Розум відповідає своїй сутності настільки, наскільки знає істину. А тому розмаїття його уявлень та ідей з приводу якогось одного предмета можливе лише як розмаїття хиб. Отже, через розум люди мають єдність своєї сутності. А чи не є в такому разі їх індивідуалізація через тілесність свідченням відхилення від істини, виявом хибності й помилковості? Позитивну відповідь на це питання давав Р. Декарт, перебуваючи в руслі інтелектуальної традиції, що бере початок ще з античних часів. Мотив пов'язування тілесності з помилковим, розуміння всього чуттєвого як непевного й недовірного є дуже сильним і постійним в античній думці, що красномовно, як вже зазначалося, засвідчують твори Платона. Але Спіноза долає й спростовує логіку протиставлення розуму як репрезентанта й носія єдиної істини індивідуалізованим тілам як джерелу помилок та хиб. Він вводить, окрім розумового, й інші виміри буття — досвід та бажання. Дійсність людського буття, за Б. Спінозою, це не лише дійсність, репрезентована знаннями, а й дійсність бажання. “Бажання, — каже він, — є сама сутність людини, наскільки вона визначена до будь-якої дії якимось її станом” [55, ч. III, теор. 59].

Паралелізм душі та тіла, який є важливою методологічною засадою спінозівської філософії, із часом обернувся на одну з найактуальніших сучасних проблем, а саме: проблему відмінностей<sup>1</sup>. Пошуки самоідентифікацій через фіксування відмінностей визначають магістральні напрями сучасного інтелектуального дискурсу.

Спінозівський паралелізм душі та тіла дає змогу пояснити індивідуалізацію людей таким чином. Тіло людини, з одного бо-

ку, є втіленням ідеї розуму, а з іншого — ідеї Божественного інтелекту. Остання не є загальною ідеєю, що уніфікує. Навпаки, ідея Божественного інтелекту робить тіло індивідуальним, продукуючи в ньому особливе та відмінне. Індивідуалізація ж людського тіла через ідею розуму неможлива, бо ця ідея узагальнює, робить відмінне тотожним. Математично заангажований розум творить ідею тіла релевантно до тих стереотипів, парадигм, норм та цінностей, що формують його самого. Виявлення ж власного тіла як ідеї Божественного інтелекту є справою людського життя. Лише розум, що подолав математичні (читай: соціальні та культурні) межі та є досить потужним і сміливим, може сказати правду про власне тіло.

*Дельозівське “тіло без органів” та спінозівська Етика.* Звичайно, у Спінози ми не знайдемо думки про “тіло без органів”. Але його Етика примушує мислити саме в цьому напрямку. Е. Гоффі проводить паралелі між дельозівським концептом “тіла без органів” та спінозівською ідеєю Бога і стверджує, що парадокс теорії “тіла без органів” подібний парадоксові Етики Спінози, він полягає в тому, що одне й те саме може як утримувати те, що є повністю штучним конструктом, продуктом граничної формалізації, так і те, що є абсолютно неформальним, природним [93, 72]. Дельозівське “тіло без органів” — це той концепт, що є ідеєю тілесності, яка подібна до ідеї Божественного інтелекту — в її повній недиференційованості та сукупності всіх можливостей. Не випадково самі Ж. Дельоз та Ф. Гаттарі ставлять питання: “Чи не є спінозівська Етика великою книгою про тіло без органів?” [82, 153].

*Парадокс раціоналізму Б. Спінози.* Раціоналізм Б. Спінози працює досить парадоксально: шляхом “геометрично” точних міркувань розум обґрунтовує неспростовність тіла розумом. Зауважимо, що у вченні Б. Спінози не є головним абстрактне визначення факту

людської тілесності. Фактичність тіла, попри всі висновки методичного сумніву, не відкидав і Р. Декарт, котрий у вигляді протяжності метафізично легалізував існування чуттєвого світу. Позиція Б. Спінози вирізняється тим, що, по-перше, фактичність тіла не визначається як очевидність здорового глузду, а раціонально обґрунтовується. Тобто доводиться, що наше розуміння людини у її бутті ніяк не може оминати її тіло. По-друге, тілесність людини не редукується до загальної всім чуттєвим речам якості протяжності. “Мое живе тіло” (удамся тут до виразу Е. Гуссерля) є унікальним суцям, котре не підпадає під редукцію до будь-чого іншого. Це положення Спіноза доводить за допомогою теореми, яка формулюється так: “У Богові з необхідністю існує ідея, котра виражає сутність того чи іншого людського тіла у вічності” [55, ч. V, теор. 22]. Оскільки кожне людське тіло існує як ідея Бога, воно вилучається з кола плінних емпіричних об’єктів, котрі безболісно втрачають свою особовість в узагальненнях розуму чи однаковості речей (природи). Нарешті, по-третє, Спіноза обґрунтовує неможливість для розуму (душі) створити таку концепцію людини, яка б ігнорувала її тілесність. Тут голландський мислитель постає у найбільш радикальній опозиції до Декарта. Запевненню Картезія: “Ми з легкістю уявляємо, що... ми самі не маємо ані рук, ані ніг, ані будь-якого тіла” [18, 316] Спіноза протиставляє не менш рішуче твердження: “Ніякої ідеї, котра б виключала існування нашого тіла, в нашій душі існувати не може: така ідея нашій душі відразлива” [55, ч. I, теор. 10]. Це означає, що небуття тіла взагалі немислиме: людина не може мати свідомості самої себе, не маючи при цьому свідомості (ідеї) власної тілесності. Достовірність декартівського *ego*, яка не тільки уможливило сумнів у реальності тіла, а й прямо відкидає тіло як атрибут людини, у свою чергу спростовується. І робить це Спіноза-мислитель, котрий серед своїх головних інтелектуальних завдань бачив ґрунтовне доведення

основних положень декартівської філософії (про що свідчить хоча б його відома праця *Основи філософії Декарта, доведені геометричним способом* [56]). Тут маємо один із парадоксів, на які вельми багата історія людської думки.

*Проблема пристрастей як проблема філософії самосвідомості.* Те, що відбувалося в інтелектуальному середовищі XVII ст., сьогодні привертає увагу своєю несподіваною відповідністю сучасному осмисленню багатьох філософських проблем. Ми звикли сприймати початок Нового часу як добу панування розуму. Та не менше підстав вважати цей час часом пристрастей, навіть до певної міри великих історичних пристрастей<sup>2</sup>. Це не означає, однак, що тема пристрастей якось опонувала темі розуму, яка домінувала тоді в метафізиці. Навпаки, і це слід підкреслити, без раціоналістичного розв'язання проблеми пристрастей не міг би набути сили і взагалі конституюватися самосвідомий суб'єкт новоєвропейської метафізики та культури. Можна стверджувати, що пошук вирішення проблеми людських пристрастей у філософії XVII ст. не займав ні опонуючого, ні маргінального положення, а складав необхідний інтелектуальний рух у напрямі визрівання раціоналізму як певної культурної диспозиції.

Ставлення до пристрастей було амбівалентним: з одного боку, за ними визнавалася важлива для життя функціональна властивість адаптування, проникнення та опанування людиною світу, а з іншого — пристрасті сприймалися як джерело страждань, у цілком деструктивній характеристиці. Те, що душа та тіло є різними "субстанціями", було відомо споконвіку. Специфічна ж зацікавленість філософів XVII ст. полягала у з'ясуванні того, як взаємодіють ці субстанції, як вони впливають одна на одну і, кінець кінцем, що вони собою представляють *per se*.

Проблема пристрастей — це поле інтелектуальної битви між розумом та тілом. }

2. Опонування принципу десоматизації у філософії Нового часу

Тіло, як носій свавільних (тобто таких, які не бажають підкоритися логіці розуму) пристрастей, намагається відстояти свої позиції. Воно через чуттєві потяги та переживання, котрі є його репрезентантами, заявляє про свою силу; воно пручається, не піддається вимозі десоматизації скоритися, визнати свою вторинність та підпорядкованість. Тілесність демонструє свою значущість через могутній вплив, котрий мають пристрасті та почуття на людську істоту. Б. Спіноза навіть вимушений був визнати, що наші почуття породжують ідеї не просто зовнішніх речей самих по собі, а лише в їх відношенні до наших тіл. Тобто їх зміст залежить від того, яким є наше тіло (не лише в плані зовнішніх конфігурацій, але й наповненості його життям). Тілесністю обумовлене те, як ми мислимо.

Але розум, у відповідь на наступ тіла та відчувши силу у сфері науки, потужним ривком Декартового "*cogito ergo sum*" завдає тілові нищівного удару, відмовившись від нього та вилучивши його із сутнісних ознак людини, тобто з кола тих метафізичних засад, котрі складають умову можливості людського самовизначення й існування філософії взагалі. Тому Р. Декарт не визнає за чуттєвістю та пристрастями як тілесними атрибутами самостійного, по-людськи вагомого значення. Є або тіло, яке є об'єктом суто природознавчої чи медичної зацікавленості, або розум, який є суб'єктом і який визначає людську сутність. А тому, якщо пристрасті й починають про себе заявляти, то тут треба або лікувати тіло, або просвітляти розум, щоб народжувані ним ідеї були розумними, не хибними.

*Реабілітація Б. Паскалем людських пристрастей.* Видатний сучасник Р. Декарта Б. Паскаль опонує такому баченню пристрастей, яке помічає лише негативні їх прояви й інтерпретує їх не як повноцінні людські сили, а як вияви слабості людської природи. Він розглядає розум та пристрасті як самостійні та рівноцінні, однак



різнонаправлені чинники, котрі діють у людині. “У людині повсякчас відбувається боротьба між розумом та пристрастями. ...Вона (людина. — О.Г.) не може існувати без боротьби, не має можливості бути у мирі з одним, не воюючи з іншим. Таким чином, людина завжди роз’єднана й у протиріччі сама із собою” [45, 255]. “Чуттєвість і сила (мається на увазі сила розуму, розумна воля. — О.Г.) є джерелами всіх наших суто людських дій: чуттєвість викликає дії спонтанні, сила — усвідомлені” [45, 257]. Пристрасті — це ті природні сили людини, що завжди присутні в ній, і ніякою владою (силою) розуму не можуть бути подолані.

Ані пристрасті, ані розум не мають переваг одне над одним. Яким же чином може позитивно розв’язуватися їх невпинна суперечка? Відповідь Б. Паскаля така. Вищою, все впорядковуючою “силою” у людині є любов. Саме в любові для людини відкривається божественний вимір буття та через неї стає можливою її причетність до благодаті Бога. Любов сприяє вдосконаленню як розумових здібностей людини, так і її тілесного буття. Ані окремо поодиноці, ані через пряму взаємодію між собою, а лише опосередковано — через любов — тіло та розум набувають своєї довершеності. Без любові людині не під силу осягнути те, “яким чином тіло може поєднуватися з духом. Це найбільша для неї складність”, хоча саме “у цьому поєднанні й полягає особливість її природи”. Отже, продовжує філософ, “будемо намагатися мислити добре: це є початок моралі” [45, 78]. Тіло ж мусить звільнитися від тих пристрастей, що обмежують його можливості, спотворюють його здатність бути гідним партнером у таємничому поєднанні тіла та душі, яке визначає сутність людини. “Ми пізнаємо істину не одним розумом, але й серцем” [45, 116], серцем ми пізнаємо істину щастя, спасіння, вічності. Слова Б. Паскаля про те, що “смерть є вінцем блаженства душі й початком блаженства тіла”, не є метафо-

ричними, в них криється думка про необхідність надбання людиною нового (відповідного своїй природі) тіла. Подібний мотив зустрічається у Г. Сковороди та С. К'еркегора.

**Значення пристрастей у християнстві.** Аналізуючи тему пристрастей і тілесності у Б. Паскаля, слід врахувати християнське тлумачення цієї теми. У християнстві пристрасті — це не лише внутрішні рушійні сили людини. Є також “пристрасті Господні”, тобто ті переживання, страждання, драматичні події, що їх переніс Ісус — Боголюдина — в останній, вирішальний тиждень свого земного життя, який увінчав його місію спасіння світу й людських душ. У християнській традиції, отже, пристрасті є не лише тим, що рухає людиною зсередини, а й певні події та колізії людського життя, котрі спричиняють драматичну гаму переживань та страждань людини. Пристрасті — прояв не лише почуттів, а й людської долі. Вони є не тільки реакція на буття, а є саме буття. Цей онтологічний статус пристрастей важливо підкреслити, оскільки він вказує на особливий онтологічний статус тіла, який був уже відомий християнству і якого не знала античність<sup>3</sup>.

У християнстві людська плоть є головним елементом та учасником Божественної місії спасіння світу й людства від зла. Адже лише боговтілення робить спасіння можливим. Бог не міг інакше перейняти на себе гріховність світу цього, ніж набувши тіла, *втїлившись*. Цією Боголюдиною й став Ісус Христос. Він указав людині шлях до спасіння — уподібнення власного життя до життя Христа. А тому пристрасті Господні набувають регулятивного значення щодо кожного християнського життя, через певний їх особистісний аналог проходить кожний християнин. А це означає, що в християнському розумінні через тілесність та пристрасті розгортається сутнісна драма буття та самовизначення людини. Десоматизація людини, тобто вилучення тілесності з сутнісних людських ознак, до чого впевнено ве-

ла новоевропейська метафізика, у християнстві є *метафізично та світоглядно неможливою*. Як послідовний християнин, Б. Паскаль не міг не протистояти пануючій у його час інтелектуальній тенденції, як-що б навіть його не спонукало на це щось особисте.

**Суперечливий характер позиції Б. Паскаля.** Позиція автора *Думок* щодо пристрастей, плоті, чуттєвості, певно, може здатися вельми суперечливою. Адже поруч із недвозначним визнанням складності людської природи, від якої невід'ємні ані розум, ані чутливість, тут зустрічаються приклади вкрай негативного ставлення до людської чуттєвості. Так, аналізуючи пошук істини, Паскаль пише: “Знаючи, наскільки її (людини. — О.Г.) пізнання затьмарене пристрастями, мені б хотілося, щоб вона зненавиділа у собі чуттєвість, яка керує її волею” [45, 80]. Поруч з цим висловлюванням стоять ще більш показові, в яких ніби чути не Паскаля, а Декарта. “Я легко можу уявити собі людину без рук, без ніг, без голови, тільки досвід учить нас, що голова потрібніша за ноги; але я не можу уявити собі людину без думки: це був би камінь або тварина”, — й далі: “Не у просторі, що я займаю, повинен я покласти свою гідність, а у спрямованості моєї думки” [45, 77—78]. На це можна було б сказати, що людина без думки була б “каменем”, а без голови — трупом. Але більш уважний розгляд цих висловлювань дає змогу побачити, що Паскаль не відмовляє людській тілесності в її метафізичній атрибутивності для людини, а лише маніфестує логічний наслідок ототожнення людської тілесності з речовістю світу. Врахувавши це, можна зрозуміти дійсні підвалини та інтенції поглядів Паскаля.

Так, якщо редукувати *тілесність* до *просторовості* (протяжності), як це робить Декарт, то вона не матиме ніякого сутнісного зв'язку з людиною. У протяжності всі чуттєві речі дорівнюють одна одній: тварина — каменю, а камінь — геометричній точці. Але

справа в тому, що з християнської точки зору людська плоть не може бути ототожнена ні з якою іншою плоттю, а тим більше редукована до абстрактної протяжності. Адже Бог створив людину за Своїм образом і Своєю подобою. Далі, Бог не взагалі втілювався, поєднавшись із матерією як такою, а прийшов у світ у конкретно-людському тілі — у вигляді Ісуса Христа. Без цього ніякі пристрасті Господні й сама Божа жертва на хресті Голгофи були б неможливі. І спокутування гріховності світу та його спасіння не відбулося б! Які пристрасті може пережити камінь? Як може тварина піти на смерть? Коли вовк поїдає зайця, це просто природний процес, який ні за якої уяви не може стати жертвою для спасіння світу.

Те, що конкретна тілесність є безумовною очевидністю (а тому і передумовою) будь-якого міркування про людину, свідчить і той пасаж у Паскаля, де він немовби найрадикальніше ототожнює людину з думкою. “Я усвідомлюю, — пише він, — що міг би й зовсім не бути, адже моє Я коріниться у моїй думці”. Але Паскаль продовжує: “Я, котрий мислю, не існував би, якби мою матір убили раніш, аніж я отримав душу; тобто я істота не необхідна” [45, 80]. Цікава створюється картина: Я, тотожне начебто із самим мисленням, не могло б існувати, якби конкретна тілесна мати не народила тіло, в якому це дивне, суперечливе Я може мислити себе без тіла. Напрошується висновок: або ж Я має вимір тілесності й тоді не може редукуватися до самої лише думки, або ж не має тілесності й не потребує народження ніякого тіла.

*Подвійність людської природи як психосоматична єдність.* У поглядах Паскаля немає суперечності, якої б там не повинно було бути з точки зору логіки. Суперечність, яку засвідчує думка Паскаля, міститься у самій людській природі. У різних місцях своїх *Думок* він безліч разів говорить про подвійність людської природи. Людина — це постійне коливання між усім і ніщо, величчю та

убогістю, тілом та душею. Але людина не щось середнє між двома протилежностями, вона — те буття, котре повсякчас їх у собі поєднує. І це — сутність людини: “Не слід людині думати, ані що вона дорівнює тваринам, ані що вона дорівнює ангелам; і не можна допускати, щоб вона не відала ні того, ні іншого; їй слід знати й одне, й інше одночасно” [45, 79].

Пояснення цієї суперечливої, розділеної у собі природи можна знайти у християнстві: людина близька до Бога як Його образ та подоба і разом з тим людина є істотою, котра відпала від Бога через те, що стала причетною до гріха. Це й є причиною парадокса людини. “Християнство дивне, — зазначає Паскаль, — воно наказує людині визнати себе нікчемною, навіть огидною, й водночас наказує їй уподібнитися до Бога. Без такої противаги це піднесення зробило б її надто марнославною, а приниження — гидкою до останнього ступеня” [45, 119]. У самій собі людина повинна віднайти сили бути живою єдністю протилежностей, що роздирають її. Причому християнство, на відміну від модерної й античної думки, позбавляє людину можливості подолати свою внутрішню суперечність за рахунок відкидання й знищення свого “негативного” початку, котрим нібито є тілесність. Християнин не може сказати слідом за орфіком чи неоплатоніком, що “тіло є темницею душі” або “тілесність — то злий початок буття”. Чуттєвий світ є Божим творінням і Його образом, тілесність освячена й введена до складу справжнього буття. А тому “у християнській релігії немає приниження, котре робило б нас нездатними до добра, як немає й святості, вільної від зла” [45, 150].

Цим становищем людина примушена дбати про внутрішню гармонізацію, певний синтез протилежностей, із яких вона “складається”. Такий синтез не є чимось раз і назавжди встановленим. Він утворюється у постійній взаємодії мислення та чуттєвості, ро-

зуму та серця як їх жива, динамічна єдність. Редукція людського життя лише до однієї з цих сил веде до руйнації людини — до її загибелі чи то у гордості, чи то у відчаї. Християнство відкриває людині шлях протистояти цим загрозам. “Немає іншого, більш відповідного людині вчення, аніж вчення християнське, котре вказує їй на її двоїсту здатність отримувати й втратити благодать через двоїсту постійну небезпеку, яка людині загрожує, — відчаю або гордості” [Там само].

**Любов як ключове поняття філософії Б. Паскаля.** Силою, якою долається внутрішня суперечливість людської природи, встановлюється й підтримується її жива єдність, є *любов*. Стверджуючи так, Паскаль слідує ортодоксальному (ба навіть єдино можливому) християнському рішення. У своєму трактаті *Міркування про пристрасті любові* він пише: “Ми народжуємося з певним образом любові, विकарбуваним у нашому серці, — й образ цей невпинно розвивається відповідно до того, як наш розум удосконалюється, спонукаючи нас любити те, що уявляється нам прекрасним” [44, 33].

З одного боку, за своєю природою любов є пристрасть. “Пристрасті, що найбільш узгоджені з людською природою та обіймають у собі багато інших, це любов та гідність”, — констатує Паскаль [44, 31] і емоційно “виголошує”: “Яке щасливе життя, що починається любов’ю, а закінчується гідністю” [44, 32]. Любов є безумовною ознакою людського буття: “Питають, чи потрібно любити. Про це не слід питати, — зауважує Паскаль, — це необхідно відчувати” [44, 33]. Але було б помилкою вбачати в любові саму лише пристрасть. Існуючи як пристрасть, любов разом із тим є основою людської особистості та єдності розуму й пристрасті.

Є звичним таке протиставлення чуттєвості й раціональності, думки і пристрасті, яке завершується подоланням одного з цих протилежних начал. Б. Паскаль маніфестує радикально інший погляд: ро-

зум і пристрасті невід'ємні, взаємообумовлені протилежності, розвиток кожної з них залежить від розвитку іншої. “Разом з набуттям більшого розуму зростають й пристрасті, бо ж вони суть лише почуття та думки, що належать виключно розуму, хоч би їх причиною й було тіло” [44, 32]. Розум не долає пристрасті, не відкидає їх: “ясність розуму породжує ясність пристрасті” [44, 33]. І хоча “людина народжується для того, щоб мислити” [44, 31], проте “марно спростовувати, що людина любить завжди ... неможливо людині прожити хоча б єдину мить без любові” [44, 34].

Саме у любові розум та пристрасті перестають бути ворожими одна до одної силами, що створюють внутрішній конфлікт у людській природі. “Любов надихає розум і розумом тримається, оскільки для того, щоб любити, треба спрямовувати розум [належним чином]” [44, 36]. Ця максима може розглядатися як паскалівський принцип подолання суперечності людської природи й встановлення її внутрішньої єдності. Таке рішення виглядає цілком логічним і для Паскаля-християнина, і для Паскаля-науковця, і для Паскаля-мислителя, який промовляє: “Хто ж може мати сумнів у істині, яка стверджує, що у світ ми приходимо виключно заради любові” [44, 33].

### 3. Розхитування засад філософії самосвідомості та бунт проти раціональності у філософських пошуках XIX — початку XX ст.

Незважаючи на наявність серйозної опозиції щодо принципу десоматизації людини, цей принцип стає панівним не лише у філософії, а й у соціальних та культурних практиках новоєвропейської цивілізації. Втім, вже починаючи від першої третини XIX ст. набирає сили бунт проти домінант філософії самосвідомості. Не випадково його початок збігається з історичною перемогою новоєвропейської цивілізації, котра після Великої французької революції отримала адекватні своїй природі соціальні форми розвитку. Як тільки певний лад набуває визначеності, історія неминуче ставить його під запитання<sup>1</sup>. Рух часу не знає зупинки.

Відновлення в західній метафізиці концепту тілесності як одного із засадничих онтологічних принципів було складним і суперечливим процесом, в якому досить умовно можна виділити кілька етапів. Послідовно розглянемо їх.

*Етап “метафізичного розхитування” модерністського принципу десоматизації людини.* Перший етап перегляду засад метафізичної відмови від тіла, що стала характерною для більшості новоєвропейських філософів, розпочали мислителі XIX ст. класичної філософської традиції. Серед них передусім треба назвати німецьких романтиків, Гегеля, К'єркегора, Фейєрбаха. Якщо Спіноза та Паскаль лише піддавали сумніву незаперечність ідеї десоматизованого *ego* в рамках новоєвропейського раціоналізму, то представники класичного раціоналізму XIX ст., розвинувши ідеї раціоналізму до їх граничних можливостей, вимушені були раціонально розхитувати дужки, за які була винесена їх попередниками проблема тілесності. Звичайно, цей етап ще не можна назвати свідомим упровадженням тілесної проблематики у метафізичний дискурс. Але те, що було зроблено на цьому етапі, а саме — “приховане” розхитування своїх власних засад, підготувало підґрунтя для наступного етапу перегляду метафізичної відмови від тіла.



**Романтизм як виклик розумові.** Найпершим симптомом метафізичних зрушень став світоглядний виклик романтизму ідеалам просвітництва. Вже в особі Шеллінга класична настанова філософії самосвідомості піддається деструкції. Втім, з часом феномен романтизму проявився не стільки як заперечення просвітництва, скільки як його доповнення, що розвивало ту саму світоглядно-культурну парадигму. У власне теоретичній царині романтизм так і не протиставив класичній новоєвропейській метафізиці нової, глибоко розробленої й справді універсальної *філософської* позиції. Якщо вдається до історико-філософських порівнянь, то романтизм можна зіставити (за характером опонування попередникам) з античною софістикою чи ренесансним гуманізмом. Софістика і гуманізм містили у собі радикальне і демонстративне відкидання певних теоретичних засад — у першому випадку це була космоорієнтованість ранньогрецьких (досократичних) філософських учень, у другому — схоластизована система Аристотеля. Рушійною силою софістики в античності та гуманізму за доби Відродження і романтизму в ХІХ ст. був дух критики. З цією обставиною пов'язані як сила, так і обмеженість теоретичних результатів цих інтелектуальних рухів. Хоч би як вдало не був проведений демонтаж теоретичних настанов ранньофілософських космогоній софістами та Сократом чи принципів схоластичної свідомості гуманістами та Кузанцем, але створити нову продуктивну систему мислення випало на долю їх інтелектуальних нащадків — Платону та Аристотелю за античних часів, Бекону та Декарту в новітню епоху.

Романтизм висуває всупереч раціоналістичній засаді всерозумності принцип чуттєвості: життя серця набуває не меншої значущості, ніж життя свідомості. Але світоглядна опозиція романтизму раціоналізмові вельми непослідовна й суперечлива. Хоча романтизм й піддає критиці однобічно раціоналізований образ людини, що йо-

го створила ранньомодерна думка, але власні світоглядні побудови романтиків залишаються так само однобічними. Чуттєвість людини начебто й висувається на перший план, але це вельми віртуальна чуттєвість, котра дивним чином так само позбавлена справжньої соматички, як і *anima intellectiva* класичного новоевропейського раціоналізму<sup>2</sup>.

*Гегелівське спростування дуалізму Декарта.* Гегель, на перший погляд, найменше асоціюється з напрямом, який можна назвати теоретичним викликом філософії самосвідомого суб'єкта, оскільки є тим мислителем, у творчості котрого ця філософія набула закінченого й довершеного вигляду. Але слід зважити на те, що сама метафізика самосвідомого суб'єкта не залишалася незмінною протягом усієї модерної доби. Гегель рішуче і послідовно опонує як декартівському дуалізові, так і кантівському радикальному розшаруванню дійсності на "річ у собі" та явище. Творець *Науки логіки* послідовно проводить принцип раціоналістичного монізму і панлогізму, наслідком чого мала б бути радикальна редукція людини до свідомості та підтвердження принципу десоматизації людини. Формально Гегель так і робить. Але він також розгортає грандіозний змістовний аналіз свідомості — її генези, трансформації, механізму дії та форм існування і фактично руйнує свою формальну систему. Звернення до ідеї тілесності він здійснює у контексті аналізу досвіду свідомості тоді, коли мова йде про її дорефлексивні форми та неререфлектовані передумови (передусім у *Феноменології духу* та *Енциклопедії філософських наук*). На думку американського дослідника Дж. Руссона, викладену в роботі *Я та його тіло у "Феноменології духу" Гегеля*, у гегелівських міркуваннях щодо тілесності імпліцитно містяться всі головні ідеї, які склали основу онтології тіла ХХ ст., зокрема, у М. Мерло-Понті [125, 4]<sup>3</sup>. Залишаючи осторонь питання про виправданість такої оцінки, не можна не

відзначити цікавий теоретичний парадокс: логіка послідовного аналізу свідомості на ґрунті, так би мовити, “абсолютного” раціоналізму породжує апеляцію до феномену тілесності. Це ми бачимо не лише на прикладі абсолютного ідеалізму системи Гегеля, а й у ще одному найпослідовнішому втіленні ідей раціональності та філософії як суворой науки — у феноменології Е. Гуссерля (можна було б згадати й не менш повчальний приклад розвитку позитивістськи спрямованої філософії у творчості Л. Вітгенштейна).

**Концептуалізація тілесності у С. К’еркегора та Л. Фейєрбаха.** Звертання Гегеля до феномену тілесності є дещо “прихованою” темою його філософії. А от у його видатних опонентів — К’еркегора та Фейєрбаха — ця тема набуває більш програмного значення. Для першого людська плоть — це місце та основа головних видів досвіду — етичного, естетичного, релігійного. Мораль, мистецтво, релігія є своєрідними щаблями розвитку людської особистості, й цей розвиток засвідчує зростаючу значущість чинника тілесності в організації людського досвіду та самовизначення. Дійсність, наприклад, віри чи взагалі екзистенційного стану не є дійсністю одного лише розуміння. Вона потребує тілесної людини й “вимагає” її. Лише для тілесної людини можливий “Бог Авраама, Ісаака, Іакова”. Такий статус тілесності у творчості С. К’еркегора впливає з ключової ролі екзистенції у самовизначенні людини та її вирішального значення у конституюванні християнської — на відміну від старозаповітної — віри. Хоча слід пам’ятати, що для данського мислителя людина у своєму визначенні залишається духом [28, 255], синтезом душі та тіла, “тимчасового та вічного” [29, 145].

У контексті даного дослідження важливо зауважити, що тексти С. К’еркегора не містять прямих дефініцій щодо змісту та значення поняття людського тіла. Та можна стверджувати, що хоча мислитель у визначенні тілесності не виходить за рамки філо-

софської мови самосвідомості, але він “прихованою” (від читача? чи від нього самого?) мовою проговорює ті смисли, котрі закладуть підвалини для обґрунтування засадничого значення людського тіла у філософській думці ХХ ст. Для підтвердження цієї тези я ще повернуся до К’еркегорової думки трохи далі (див. екскурс *Тіло — хвороба — смерть*).

Так само як і К’еркегор, Фейєрбах, розробляючи ідею “чуттєвості”, яка була висунута ним як філософська антитеза гегелівському панлогізму, змушений був визнати тілесність як онтологічну передумову людини. Бо лише за цієї умови чуттєвість набуває справжньої онтологічної значущості. Відома критика Л. Фейєрбаха К. Марксом направлена саме на обмеження фейєрбахівського твердження про виключно тілесний характер чуттєвості. Маркс зауважує, що “головний недолік всього попереднього матеріалізму — включаючи і фейєрбахівський — полягає у тому, що предмет, дійсність, чуттєвість береться тільки в формі об’єкта або у формі споглядання, а не як людська чуттєва діяльність, практика, не суб’єктивно” [36, 1]. Марксів та фейєрбахівський підходи до людської чуттєвості суттєво різні. Якщо перший можна умовно порівняти із сучасним конструктивізмом, то другий — з есенціалізмом. Афоризм Л. Фейєрбаха — “людина є те, що вона їсть”, — наочно розкриває зміст його вчення про матеріальний (природний) характер людини, котра стоїть у центрі його філософії як її “єдиний, універсальний та вищий предмет” [59, 202]. Саме те, що антропологізм Л. Фейєрбаха опирався на біологічне, а не соціальне трактування природи людини, було вододілом між ним та К. Марксом.

Втім, спроби залучення ідеї тілесності у теоретичні побудови тогочасних філософів, навіть за очевидної їх значущості й безсумнівної змістовної продуктивності, довго залишалися тільки *окремими викликами* все ще неподільно пануючій метафізичній позиції самосвідомого суб’єкта. Теоретичний шлях подолання й деструкції цієї

позиції виявився довгим і складним. Для того, щоб відбулося теоретичне спростування новоевропейського принципу десоматизації людини, необхідно було не просто визнати за людським тілом його метафізичний зміст, а переосмислити основні засади філософії самосвідомості. Не розглядаючи цей процес детально, зазначу лише, що таке переосмислення відбувалося як дезавування основних принципів метафізики модерну й висунення їх змістовних заміщень. Схематизуючи цей процес, можна говорити про чотири напрями такої деконструкції, пов'язавши їх із дезавуванням чотирьох її основних принципів.

*Чотири основні принципи класичної європейської метафізики.* У філософії самосвідомості, якщо вдатися до її підсумкової репрезентації у системі Гегеля, дещо умовно можна виділити чотири засадничих теоретичних принципи.

По-перше, це принцип *спекулятивності розуму*. Згідно з цим принципом єдино продуктивним і незаперечним шляхом пізнання визнається умоосягнення предмета думки. Примат умоосягнення над дослідним знанням пояснюється тим, що лише теоретична спекуляція здатна виявляти *сутність* предмета, з'ясовуючи його місце у системі необхідних та всезагальних зв'язків, тоді як дослід та експеримент завжди має справу з *явищем*, констатуючи лише наявну данність предмета. Добре відомим є рішуче висловлювання Гегеля щодо переваги спекулятивного розуму над емпіричним: "Якщо факти не узгоджуються з теорією, то тим гірше для фактів".

Другою засадою класичного новоевропейського раціоналізму є *всезагальність змістів свідомості*. Суть її полягає у тому, що лише у всезагальному й, отже, необхідному значенні ті чи інші змісти можуть бути визнані за достовірності, тобто за такі істини, із якими мисленню й уявленню про світ слід рахуватися. Відповідно до цієї теоретичної настанови все партикулярне та особистісне отримує по-

значку “суб’єктивного” і, як таке, відкидається. Всезагальність змістів свідомості тому дорівнює їх об’єктивності у контексті вирішення питання щодо їх істинності, достеменності.

Третім засадничим принципом є суцільна *раціональність дійсності* — цей принцип викарбуваний в уславленому гегелівському вислові: “Все розумне є дійсним, все дійсне є розумним”. Виявом даної настанови є так званий панлогізм Гегеля, котрий будь-якому змістові свідомості (а отже, й уявленню про дійсність) надає чіткого логічного (тобто раціонально встановленого) вигляду, припускаючи нераціональність лише як ознаку незрілості поняття, його змістовної недосконалості. Все існуюче отримує свій еквівалент у понятті, а саме поняття стає суттю і продуктивним джерелом суцього. Так у гегелівській системі реалізується принцип тотожності мислення й буття.

Четвертий принцип є продовженням і логічним наслідком третього. Суть його полягає у *редукції суб’єкта до свідомості*. Власне, ця редукція є реалізацією більш загального принципу тотожності мислення і буття (у редакції класичної новоевропейської метафізики) стосовно людини. Осягнувши людину як самосвідомий суб’єкт, новоевропейська метафізика, звичайно, не могла не надати рефлексивній здатності свідомості значення вирішального чинника конститування людини. Якщо людина є свідомим себе суб’єктом, то саме свідомість стає безпосередньою дійсністю і “найближчим” втіленням людини, а здатність рефлексії — її формуючою силою та найістотношою якістю. У редукції суб’єкта до свідомості найбільш наочним чином виявив себе феномен десоматизації людини, котрий складає характерну рису новоевропейської метафізики.

**Етап заперечення модерністського принципу десоматизації людини: три версії філософії життя.** Уособленням етапу заперечення модерністського принципу десоматизації людини став той напрям

у філософській думці другої половини ХІХ — початку ХХ ст., який отримав назву “філософія життя”. Зазвичай термін “філософія” вживають тут в однині, фіксуючи цим визначене коло філософських розробок кінця ХІХ — початку ХХ ст., що належать кільком видатним мислителям. Але у контексті аналізу теми тілесності й загальної логіки розвитку західної метафізики ХІХ—ХХ ст. бажано трохи розширити рамки “філософії життя” та ракурс її оцінки. Доречніше казати про спектр самостійних філософських учень, у яких ідея життя виступає як регулятивна ідея (враховуючи разом із тим, що йдеться саме про спільність ідеї, метафізичного принципу, а не терміна чи поняття).

Ідея життя для філософської думки цієї орієнтації стає найважливішим категоріальним визначенням буття. Саме за її допомогою свідомість намагається подолати безумовність принципу тотожності мислення й буття. “Життя” для тогочасного філософського мислення — це не окреме поняття і навіть не певна ознака чи різновид буття. Це — новий онтологічний принцип. Це метафізичний виклик класичній новоевропейській парадигмі, котрий знайшов собі понятійну форму й отримав маніфестаційну назву. У трактуванні ідеї життя можна виділити три тенденції або течії.

**Ніцшеанський гімн тілу.** Перша тенденція започатковується Ф. Ніцше і вбачає у житті початок буття, стихійну реальність, що спонтанно виказує себе. “Живе” у спонтанності й безпосередності своїх виявів протистоїть “штучному”, раціонально сконструйованому. Ретроспективно перенісши “спонтанне — раціональне” у глиб віків, Ф. Ніцше побачив його там у вигляді протистояння аполлонівського та діонісійського чинників античної культури. У цьому контексті людське тіло набуває значення бутійного суцього, виразника волі до влади, визначає “відправну точку” інтерпретацій образів абсолютно. Воно складає його *physis*. Ф. Ніцше рішуче відмежовується від

попередньої традиції інтерпретації тіла, коли каже, що “колись душа дивилась на тіло зневажливо — і зневага тоді була в найбільшій повазі; душа прагла бачити тіло худим, гидким, голодним. Так вона думала звільнитися від тіла і від світу” [42, 11—12].

У Ф. Ніцше тіло невід’ємне від світу, воно є його жива плоть: тіло чує, “як черевомовить буття” [42, 30]. А якщо взяти до уваги, що “воістину, важко довести будь-яке буття, важко змусити його промовляти” [Там само], то стає очевидним, що лише тіло спроможне чути буття. У своїй суперечливості та складності Я “промовляє про тіло й прагне тіла ... і що більше навчається, то більше слів знаходить для тіла й світу” [42, 31]. Навіть ті, продовжує Ф. Ніцше, хто зневажали та зреклися своїх тіл та світу, мусять завдячувати своєму “блаженству” зречення саме “своєму тілові та світу” [Там само].

Тіло у Ф. Ніцше є бутійним визначником людського Я і агентом до влади. Заклик Ніцше до створення досконалішого тіла як умови появи надлюдини стосується першого. Вслухаємось у рядки ніцшеанського гімну тілові: “Я тільки плоть і ніщо інше, а душа — просто слово для означення чогось у плоті” [42, 32]. Усе тут звучить відверто та ясно. Або: “Плоть — це великий розум, множинність з однією суттю, війна і мир, отара й пастир” [42, 33], і ще: Я навчилось думати для того, “щоб перестати страждати” [Там само]. Мислення постає у Ніцше як сутність, яка є похідною від плоті. “Ба, навіть дух творча плоть творила собі як опору свого жадання!” [42, 34]. І ще: “Твоя власна суть” живе у твоїй плоті, вона і є твоя плоть [Там само]. Зневага до плоті — є прагнення до смерті й відвернення від життя — “загибелі прагне власна суть, і тому ви почали зневажати плоть!” — робить висновок мислитель.

Проте на цьому хвалебний гімн тілові обривається, бо тіло виявляється не лише виразником життя, але й агентом, послушником волі до влади, тобто послушником свідомості. Але, незважаючи на



цей поворот думки, пісню про тіло було складено, і її спів буде підхоплено<sup>4</sup>. Продовження ніцшеанської тенденції трактування ідеї життя можна простежити у працях Клагеса, Т. Лесінга<sup>5</sup> та інших дотичних до них представників німецької думки.

**Життя як переживання.** Друга тенденція продукування ідеї життя представлена передусім філософами культури — В. Дільтеєм, О. Шпенглером, Г. Зіммелем та ін. Для них життя є синонімом безпосереднього переживання людиною дійсності — причому як власної, так і оточуючого світу. Саме на цьому наголошує, зокрема, В. Дільтей: “Для чистого уявлення зовнішній світ завжди залишається лише феноменом; навпаки, у нашій цілісній воledіюче-відчуваюче-уявляючій істоті поруч із нашою самістю нам одночасно і з не меншою достовірністю дана також і зовнішня дійсність... — дана як життя, а не чисте уявлення” [23, 111]. А тому досягнення світу — це досягнення життєвих феноменів безпосереднього людського переживання, “внутрішнього почуття” людини. “Не у світі, а у людині філософія повинна шукати внутрішній зв'язок своїх пізнань. Життя, що проживається людьми, — ось що бажає зрозуміти сучасна людина”, — стверджує В. Дільтей [23, 216]. Таке розуміння людини приводить до заснування “розуміючої психології” як вирішального дослідницького засобу в галузі історичних наук. Процедури “співпереживання” та “вчування” (емпатії) стають головними знаряддями цього засобу, а герменевтика — його загальною теоретичною основою. Зрозуміло, що десоматизований суб'єкт новоєвропейської метафізики не міг би здійснювати ці процедури, тут потрібен суб'єкт іншого кшталту, а саме такий, що володіє певним життєвим досвідом, сповнений переживань та має певний настрій. І хоч про людське тіло тут не говориться так відверто, як у Ф. Ніцше, але воно постійно присутнє як необхідна передумова життя. Недарма В. Дільтей, розмірковуючи про таємницю життя,

3. Розхитування засад філософії самосвідомості та бунт проти раціональності у філософських пошуках XIX — початку XX ст.

говорить про особливий момент, коли межа між життям та смертю для людини стає найбільш очевидною, а саме — про “перший погляд на мерця” [23, 219], тобто про той момент, коли живе тіло переживає мертво.

Взагалі ж у німецькій філософії та культурології початку ХХ ст. репрезентацією життя вважається культура, тоді як об’єктивації живого руху обіймаються феноменом цивілізації.

**“Життєвий порив” проти інтелекту.** Дилема живого спонтанного руху і його об’єктивацій визначає третій напрям у трактуванні життя, представлений передусім А. Бергсоном. Бергсон ототожнює “живе” із “творчим”, а “мертве” — з інтелектуально визначеними матеріальними об’єктами. Відтак життя постає як універсальний, космічний “життєвий порив” (*elan vital*), силою котрого відбувається постійний і невинний процес творення нових форм буття. Невпинність життєвого, творчого руху відображається ключовою категорією А. Бергсона — “тривалістю”. Тривалість — це “субстанція” буття. Потік життя Бергсон бачить як бурхливий, плавкий процес “чистого” часу. “Чистий” час докорінно відмінний від абстрактного часу природничих наук. Ця відмінність часів постійно відтворюється у Бергсонівському аналізові людської пам’яті, яка утримує в собі минуле з тим, щоб за допомогою цензурної активності мозку залишити лише те, що збігається з потребами теперішнього. Час як постійна зміна станів, котрі непомітно переходять один в інший, складає психічну тканину життя, його тілесний поступ.

**Значення ідеї життя.** Узагальнюючи пошуки філософії життя і підбиваючи певний теоретичний підсумок, слід зазначити перш за все те, що за самим своїм сенсом і спрямуванням поняття життя є скоріше регулятивною ідеєю, своєрідним метафізичним застереженням мисленню, а не усталеним і чітко визначеним теоретичним концептом. Спротив попереднім, цілковито раціоналістичним філо-

софським настановам переважає власну інтелектуальну продуктивність. Категорія життя зазіхає на те, щоб “схопити” і висловити дійсність до її розмежування на матерію і дух, буття й свідомість, тобто за межами традиційних метафізичних артикуляцій. Але це прагнення, цілком зрозуміле у контексті метафізичного бунту проти класичного новоєвропейського раціоналізму й постаті самосвідомого суб’єкта, котра його репрезентувала, потрапило у своєрідну теоретичну пастку. Адже, намагаючись подолати владу традиційних метафізичних диспозицій, філософське мислення опинилося у ситуації смислової невизначеності, понятійної неусталеності власних засад. Тому ідея “життя” так і залишилася загальною метафізичною ідеєю, котра заперечувала правомірність традиційної раціоналістичної редукції будь-якого суцього до його усвідомленої форми, і не стала чітко визначеним новим теоретичним концептом. Потрібен був такий онтологічний поворот, який би дав мисленню нові точки опори, не тільки відмінні від класичної метафізичної парадигми, але водночас і не менш світоглядно продуктивні, аніж у ній.

# Екскурс А

## Тіло – хвороба – смерть (до К'еркегорової аналітики екзистенціалу відчаю)

Одним із головних екзистенціалів, відкритих і проаналізованих С. К'еркегором, є екзистенціал відчаю. Відчай відіграє вирішальну роль у деструкції особи і, відповідно до амбівалентного сенсу деструкції (М. Гайдеггер), містить два головні вектори: по-перше, руйнацію Я, по-друге, розкриття екзистенційного горизонту (тобто можливість творення нової особистості). Відчай як сутнісний вимір людського існування не тотожний певному психологічному стану. Для К'еркегора він менш за все є психологічним переживанням, яке виникає як реакція на несприятливий плін життєвих подій. Відчай — це ознака й зміст людського буття, долевизначальна подія. У відчаї людина втрачає себе, хоч би як хотіла втримати. Він настає та захоплює людину, спростовуючи сенс її буття, виявляючи його обмеженість або недійсність. У відчай потрапляють. Своєю суворою незворотністю та не випадковістю він нагадує фатум стародавніх греків. В ньому буття межує з небуттям, а тому сам відчай набуває для людини значення відкриття нею неспростовної кінченості свого існування і своїх прагнень. Втім, амбівалентна природа відчаю відкриває можливість деструктивній стороні процесу руйнації сенсу життя обернутися стверджуючим імпульсом позитивного ставлення до проблем буття.

У відчаї, згідно з розумінням К'еркегора, скільки втрачається буття, стільки ж і набувається. Якщо використати онтологічну диспозицію Гайдеггера, можна було б сказати: відчай — це драматичний перехід від існування до буття, від існування у картині світу до буття у “світовості світу” (у запитуючому бутті *Dasein*). Простежимо шлях цього онтологічного переходу. У своєму негативному сенсі відчай містить таке зречення себе та свого Я, яке заперечує актуалізацію будь-яких зусиль у досягненні відповідності самого себе своєму власному буттю. Тому його можна охарактеризувати як самозречення людини, де головний вектор негачії спрямовується на

своє власне Я, котре втрачає всяку цінність відносно самого себе, а відтак — відмовляється від себе і втрачає можливість сподівань.

Відмова від самого себе є наслідком вичерпання життєвої установки, котра орієнтується на діяльність як пріоритетну форму людського життя. В діяльності людина опирається на свої власні сили та розум. Але в момент найвищої напруги своєї активності людина раптом виявляє, що сили її вичерпані, а розум не може розкрити сенс тих змін у житті, що відбуваються. Узвичаєний плин життя дезорієнтується раніше невідомими людині змістами буття, котрі задля комфортності існування виносилися нею за дужки буденності як зайві.

Вичерпавши себе у звичній діяльності, людина з жахом помічає, що вона вміщена не лише в простір обмеженої предметною реальністю буденності, де спрацьовує універсальне самопокладання. Відчай відкриває людині буттєвий вимір, котрий засвідчує їй наявність буття за межами її предметної діяльності та витвореної її свідомістю картини світу.

Як наслідок цього — з'являється або небажання бути собою, або, навпаки, бажання залишитися собою, нічого не змінюючи у власному житті. Надія на сповнене смыслом життя зникає разом із утратою віри у себе. Навіть смерть втрачає своє рятівне значення — весь світ розпорощується в байдужому та безпросвітному скнінні суцього.

Відчай — такий стан життя, коли руйнація діяльнісного Я досягає такої межі, за якою розкриває свої обійми порожнеча. Але одночасно з'являється можливість углядіти новий екзистенційний горизонт, що дає надію на спасіння. С. К'еркегор доводить, що відчай, як найбільш напружений та гріховно навантажений екзистенціал, є одним із найважливіших моментів дійсного процесу зростання особистості.

Для екзистенційної аналітики відчаю К'єркегор використовує метафору хвороби ("хвороба на смерть") [28, 249], котра, зауважимо, з огляду на її євангельський контекст та християнську спрямованість данського філософа, важить значно більше, ніж метафора. "Хвороба на смерть" душить у людині все, що в ній ще тліє. В результаті цієї хвороби вона втрачає й ті живі крихти самої себе, що якимось чином їй удалося в собі утримати. Вилучаючи людину зі сфери буття, ця хвороба веде людину до загибелі. Замикаючись на окресленій власною діяльністю версії свого Я, людина закриває собі доступ до нескінченності буття.

Відчай — це "смертельна хвороба", яка *страшніша* за смерть, бо ще не є повна смерть. Бути у відчай означає мати надію на зцілення. Отже, відчай може розглядатися як змістовна екзистенційна ситуація. Він є граничним випробуванням істоти, в ньому існування ставиться під запитання, ним поєднується та відмежовується нормальне та аномальне, життєздатне й руйнівне. Відчай вносить у життя іспит смерті, тінню якої, власне, і є. Разом із тим він містить у собі шанс оновлення буття та долі: іспит смерті може обернутися подоланням смерті. А тому виникає класичне розрізнення "хвороби на смерть" і "хвороби не на смерть" (К'єркегорова рецепція євангельського сюжету).

Хворобу духу слід розглядати не як дискомфортний розбалансований стан, котрий якнайшвидше треба усунути зовнішніми способами, а як таку ситуацію, через яку людина, у зв'язку з "потонанням" її захисної оболонки, має шанс проникнути у світ глибше та торкнутися його щільніше. В результаті хвороби межа між людиною та світом тоншає настільки, що утворюються отвори, через які відгороджений від людини світ може влитися в неї, обернувши свою закритість на прозорість. Обернення світу — проявлення його людськості — озвучує німоту світу, це

просвітлює людину ясністю самої себе, радістю оновленого погляду на світ, загостреним відчуттям достеменності життя. Так хвороба може стати поверненням до іншого, більш осяяного та привабливішого життя. Момент переходу від хвороби до зцілення — це щасливий момент ствердження віри в життя, момент перемоги могутньої сили *могти бути*.

Хвороба “не на смерть” — є тотальний виклик життю в буденності, який маніфестує незгоду жити по-старому; тіло пнеться з останніх сил ковтнути свіжого цілющого повітря, аби ввійти у інший ритм дихання, що оживляє людину, налаштовує її на *власне буття*. Тут хвороба є випробовуванням людини на її готовність вступити в *оде буття*. Хоча всі люди хворіють, але не всі витримують цей іспит. К’еркегор зауважує, що як немає практично здорових людей, так і не існує людей, в котрих би не оселився відчай. Він є універсальним людським станом, а не проявом психологічної слабкості індивіда.

Небезпечність відчаю впливає з того, що його екзистенційна характеристика ґрунтується на ототожненні зі смертельною хворобою. Відчай руйнує *Я* — тобто цілісність самосвідомості особи; він є втратою передусім надії на самоздійснення. Перемога відчаю означає смерть особистості, так само як кінець існування є фіналом вітальної смертельної хвороби. Але завжди зберігається можливість подолання відчаю, на думку К’еркегора, — це шлях віри (адже “протилежне відчаю — це віра”). Тут виявляється інший семантичний шар екзистенційної ситуації відчаю — християнсько-теологічний. Смерть ототожнюється зі втратою Бога і відпадінням від Нього, хвороба перетворюється на гріх, а відчай — на руйнацію *Я* силою гріховності. А тому подолання відчаю вимагає навернення до Бога як першоджерела людського *Я*. Такою є позиція С. К’еркегора у його аналітиці екзистенціалу відчаю.

Екзистенційний сценарій К'єркегора навернення людини до Бога написаний так, що його головною дійовою особою є духовне Я (хоча й опосередковано — адже у вірі реалізується дія Бога: через віру Я, котре щезло, знаходить абсолютну основу власному буттю в особі Бога, це робить можливим відновлення Я, цілісності самосвідомості). Вся екзистенційна драма відчаю, його перемоги (смерть) і подолання (віра) у К'єркегора розгортається в межах фактично десоматизованого Я. В цьому сенсі К'єркегор лишається вірним класичній філософії саморефлексії (суб'єкта). Опосередкування людського Я Божим Я нічого не змінює у цьому метафізичному принципі (достатньо пригадати фіхтевську діалектику абсолютного та особистого Я, так само як і гегелівське співвідношення суб'єктивного та абсолютного духу).

Метафізичною альтернативою онтології суб'єкта (Я) стала, як відомо, онтологія людського буття (екзистенції), шлях до якої відкрила феноменологія Гуссерля та фундаментальна онтологія Гайдеггера. В рамках цієї традиції відбулося "розширення" світу. Світ, що уявлявся раніше грандіозною чітко промальованою картиною предметності, став тепер пульсуючим буттям, яке не може бути повністю відтворене людською суб'єктивністю як вторинна, породжена діяльністю суб'єкта реальність, а тому й постійно вислизає з діапазону можливостей самосвідомого суб'єкта. Більш повний, ніж той, що знає суб'єкт, зміст буття "ховається" у нерелективних формах людського життя, які є недоступними для розуму людини.

Важливо було визначити таку особливу реальність, в якій би протиставлення об'єкта суб'єктові розчинялось, а розгортання людського життя знаходило своє виправдання як розгортання самого буття. Такою особливою реальністю, котра засвідчує належність людини до буття через її присутність у ньому, є тіло. Воно зв'язує людину з буттям, робить її явищем буття, підпорядкованим єдиному з буттям



диханню існування. Тіло є сутнісним чинником та основою людського буття, набуваючи для людини первинного значення. Як для свідомості, так і для тіла характерна інтенціональність. Але, на відміну від свідомості, у феноменах якої буття представлено опосередковано — через предметний світ, тілесна інтенціональність не опосередкована діяльністю. Вираженість у тілі трансцендентних сенсів буття безпосередньо відбувається через первинний процес включення тіла в буття як живої істоти.

Те, що, як відкрила неklasична онтологія, окрім Я, людське буття складають й інші онтологічні феномени, серед яких принципова роль належить тілу, дає змогу позитивно перебороти ту ситуацію відчаю, яка вже давно перестала бути станом окремих індивідів і набула в ХХ ст. універсального характеру і в яку впадає кожне Я, коли воно виходить за рамки тієї універсальності, яку задає суб'єктивна самосвідомість.

Тіло наділяє людину “новою” універсальністю, яка не лише охоплює зону суцього, але й проникає у сферу буття. Саме тіло зберігає єдність та безперервність людського існування навіть за умови руйнації людського Я. А тому воно стає носієм надії на відтворення Я, відновлення єдності самосвідомості й подолання відчаю. Образно кажучи, доки в людини є тіло, доти не настає її смерть — тобто відчай не отримає кінцевої екзистенційної перемоги (звичайно, мається на увазі не суто вітальний, а екзистенційний спротив тіла смерті, котра також фігурує тут не лише як вітальний, а передусім як екзистенційний феномен). За цим екзистенційним сценарієм переборювання відчаю тіло виконує ту ж екзистенційну функцію, котру в К'еркегоровому сценарії відігравала віра.

#### 4. Метафізичне визнання та обґрунтування тілесності у філософських дослідженнях першої половини ХХ ст.

*Етап зняття модерністського принципу десоматизації людини та становлення філософської традиції дослідження тілесності.* Вироблення метафізичної альтернативи філософії самосвідомого суб'єкта стало змістом етапу формування сучасної традиції філософського дослідження тілесності. Перехід від “негативного” визначення тілесності, як засобу теоретичної критики і деструкції позиції самосвідомого суб'єкта, до її позитивно-змістовного представлення, через метафізичне визнання і обґрунтування самостійної значущості людського тіла, є змістом цього етапу. Введення тілесності до складу сутнісних визначень людини, обґрунтування її значення як невід'ємного виміру людського буття стало можливим завдяки антропологічному та онтологічному поворотам у філософській думці ХХ ст.

*Антропологічний та онтологічний повороти у філософській думці ХХ ст.* ХІХ ст. у царині метафізики завершується філософією життя, ХХ ст. нею розпочинається: подальша філософська думка стільки ж наслідує результати теоретичних пошуків філософії життя, скільки й заперечує їх. Виступаючи проти класичного новоєвропейського раціоналізму, філософія життя прагне віднайти нову всеохоплюючу основу світу і людського буття. Такою основою стає “життя”, котре хоч і не має раціонального характеру, але повною мірою зберігає універсальність онтологічних засад класичної західної метафізики. Інтелектуальні спадкоємці філософії життя саме цим відрізняються від неї і навіть певною мірою протистоять їй.

Змістове розмаїття філософських течій ХХ ст. видається майже неосяжним. Але кожна з цих течій зобов'язана своїм існуванням тій теоретичній настанові, яка значною мірою їх, ці течії, об'єднує. Це — перехід від схем і тематик чистої раціональності до аналізу “некласичних” феноменів, котрі не мали метафізичного визнання у добу панування свідомості саморефлектуючого суб'єкта. Загальною рубрикацією та іменуванням цієї настанови мислення може бути “он-

тологічний поворот”, який увібрав у себе сутність світоглядних змін у метафізичній настанові взагалі й безпосередньо пов’язаний з творчістю М. Гайдеггера.

Поворот від розгляду суцього до експлікації буття набув нині різних модифікацій. Це і лінгвістичний поворот, котрий спрямовує аналіз свідомості від понять і формальних логічних структур до мови; і комунікативний поворот, який пов’язаний зі зміщенням акцентів аналізу сукупного людського життя з цілераціональних дій людей на акти їх комунікації; і екзистенційний поворот, який скеровує дослідження від феномену самосвідомості до феномену єдності життєвого світу у вигляді екзистенції; і епістемологічний поворот, який є переходом від аналізу теорії як форми впорядкування і продукування знання до історичних і методологічних розвідок парадигм. Є ще й антропологічний поворот, котрий переглядає властивий класичній європейській метафізиці образ людини.

**Осмислення людини у філософській антропології.** Людина як така — й у своїй сутності, й в особливостях буття, й у різноманітності зв’язків зі світом — це традиційна тема філософії. Сенс філософської антропології неможливо зрозуміти, якщо шукати її специфіку в самому лише предметі теоретичних розвідок. Цей сенс стає зрозумілим, якщо врахувати спрямованість філософської антропології на *перегляд* версії людини як самосвідомого суб’єкта (що є характерною рисою класичної новоевропейської метафізики) і зачаткування своєї філософської версії людського буття.

Нагадаю, що для класичної новоевропейської метафізики дійсним вмістилищем людини був розум, а тілесна людина — одним із суцх у картині світу, створюваній силою раціонального мислення. Цей погляд на буття став неприйнятним для посткласичної думки і, зокрема, філософської антропології. Для неї не

свідомість є вмістилищем людини, а сама людина є тим вмістилищем, де речі проявляються в своїй сутності й достеменності.

М. Гайдеггер критикує філософів антропологічного напрямку за спробу створити світогляд у межах “мислення про суще”, тобто розгортання світу як картини. З цієї причини “метафізика” (у гайдеггерівському розумінні) залишається теоретично не подоланою антропологічним мисленням. Проте у цьому докорі видатний німецький філософ не зовсім коректний. Засновник філософської антропології М. Шелер висуває важливе положення про принципову неможливість визначення людини і тим самим виключає її з низки суцільних.

Характерним для філософської антропології є розрізнення понять “оточуючий світ” (те середовище існування, в яке залучається будь-яка жива істота) і “власне світ” (універсум, який відкритий для розуміння й діяльності лише людині). Відкритість світу людині, а людини — світові робить їх взаємовідкритими феноменами. Людське буття конституює світ, а світ існує лише для людини. В цьому вбачається аналогія з онтологічною властивістю Гайдеггерівського *Dasein*. Людина філософської антропології поєднана, як сказав би Гайдеггер, зі “світовістю світу” як такою.

Філософська антропологія продуктивно розвивається від 20-х років ХХ ст., її головними представниками стали М. Шелер, Х. Плеснер та А. Гелен, кожен із них створив свою версію філософської антропології (див. [49]). Але, попри вельми значні відмінності поглядів цих мислителів на сутність людини, їх об'єднує осмислення людини не як суб'єкта, останню достовірність якого засвідчує акт рефлексії, а як ситуацію буття. Найхарактернішою ознакою цієї ситуації є екс-центричність людського існування, котра, з одного боку, означає нетотожність людини з самою собою і оточуючим світом (середовищем), а отже, і здатність ставитися до са-

мої себе з певної позиції, винесеної за межі її безпосередньої даності, а з іншого — означає буття людини у модусі постійного виходу за власні межі й визначення.

У цьому видно схожість філософської антропології з Гайдеггерівським розумінням онтологічної специфіки *Dasein* як “екзистуючого” — того, що виходить постійно за власні межі й у цьому виході отримує спосіб власного буття.

Якщо конститутивною ознакою самосвідомого суб'єкта ноевропейської метафізики була десоматизація, то природно, що денонсація властивої класичному західному раціоналізмові версії людського буття пролягала у напрямі “повернення людині тіла”, тобто врахування вітальних, психологічних, соматичних чинників у побудові нового філософського образу людини. Хибною є думка, що філософська антропология мислить людину лише як тіло, редукуючи до соматичних якостей усі інші виміри людського буття. Таке твердження є нісенітницею. Навпаки, ми бачимо (скажімо, у концепції М. Шелера), яку центрову, навіть визначальну роль в організації феномену людини відіграє дух. Не зводячи людське до тілесного, філософська антропология вводить феномен тілесності до кола необхідних якостей людини. Тілесність стає тим, чого відтепер не може обминути мислення, котре конструює метафізичну версію людського буття.

Шелерова концепція західної антропологічної традиції. Аналізуючи осмислення людини у традиції західної метафізики (від античних часів до сучасності), засновник філософської антропології виокремлює образ *homo sapiens* як основний для цієї традиції та безумовно пануючий у ній. Ідею *homo sapiens* М. Шелер вважає тим винаходом греків, який до цього часу владарює над думкою всієї європейської традиції і який поділяли такі несхожі один на одного мислителі, як Аристотель та Фома Аквінський, Платон та Кант,

Декарт та Спіноза, Анаксагор та Лейбніц та інші. Ідеї *homo sapiens* передеє ідея *homo teisticos* — людини релігійної свідомості, образ якої транслює християнсько-іудейська віра. Ця ідея входить у свідомість передусім завдяки вірі та релігійному умонастрою, а її раціоналізація та філософська експлуатація не мають сенсу [63, 74].

Поруч із домінуючою ідеєю *homo sapiens* М. Шелер виокремлює ще три метафізичні бачення людини у європейській традиції. По-перше, це *homo faber* — створений позитивістськи та прагматично налаштованими вченнями ХХ ст. По-друге, це “діонісійська людина” Ф. Ніцше, виток котрої М. Шелер убачає у романтизмі й працях Савіньї<sup>1</sup>. Це образ людини з потягів, “вивернутий” *homo sapiens*. “Діонісійська людина” на противагу *homo sapiens*, який намагається відключити свої пристрасті та почуття, щоб досягнути “вічні ідеї”, не бажає нічого більшого, ніж відключити свій дух і розум (сп’яніння, танці, наркотики) для того, щоб відчутти єдність, злитися з природою, що творить, з *natura naturans*. Це антропологічна ідея, яка інтерпретує розум як хворобу життя, як те, що відштовхує людину від творчих сил природи та історії [63, 79—80].

Нарешті, як ще одну (загалом п’яту) метафізичну версію людини М. Шелер виокремлює ідею надлюдини, яку формулює Ф. Ніцше і з якою фактично солідаризується Карлейлевська концепція “героїв”<sup>2</sup> та відповідний напрям філософії історії. Власне, дві останні антропологічні версії — образ людини як недосконалої, хворої тварини й ідеал надлюдини — є взаємодоповнюючими і не випадково мають своє класичне втілення у творчості одного мислителя — Ф. Ніцше. Без уявлень про патологічний характер людського буття, його відсічення від животворних сил неможливо так рішуче і, сказати б, агресивно відстоювати тезу про те, що “людина є тим, що потрібно подолати”.

Характерно, що всі метафізичні версії людини у західній традиції визначають свій зміст відштовхуючись від феномену розуму. Це вірно навіть у випадку, коли (як от у Ніцше) відбувається справжня й нестямна апологія вітальних сил людини. Адже те, що заперечується — в даному випадку розум, — не менш істотно визначає зміст тези, аніж саме твердження. Як відзначає М. Шелер, теорія надлюдини є цілком логічною, якщо “у новій узгодженості з вченням про *homo sapiens* розділяти дух (відповідно розум) і життя як два останніх метафізичних початки, але при цьому ідентифікувати життя з душею, а дух — з технічним інтелектом і одночасно — це вирішує все — робити цінності життя вищими цінностями” [63, 89].

Розгляд антропологічних версій західної метафізики унаочнює вельми характерний момент трансформації філософського образу людини протягом останнього сторіччя. Редукція людини до самосвідомого суб'єкта і неподільне панування цього принципу в новоєвропейській метафізиці викликало реакцію, котра протиставила ідеї розуму ідею життя, вітальності. У запереченні раціоналістичної редукції людського буття новітній філософський розум раз по раз взагалі викреслює раціональність із числа визначальних і, головне, достеменних, позитивно важливих ознак людини. У метафізичних пошуках з середини ХІХ до середини ХХ ст. розум і життя, дух і тілесність вели двобій за право бути автентичними визначеннями людини. Певною мірою до нього були залучені й класики філософської антропології, зокрема, М. Шелер, Х. Плеснер та А. Гелен. Але разом із тим філософська антропологія першої половини ХХ ст. створює засади нової версії людського буття.

В роботах представників філософської антропології фактично обґрунтовується новий метафізичний концепт — тілесність<sup>1</sup>, що найголовніше, поступово створюється теоретична й світоглядна

4. Метафізичне визнання та обґрунтування тілесності у філософських дослідженнях першої половини ХХ ст.

можливість мислити тіло не лише як вітальну альтернативу розуму (як це притаманно Ф. Ніцше та іншим критикам раціональності), а й як позитивне метафізичне начало. “Позитивне” означає тут не предметність погляду й знання, а продуктивність думки, котра спирається на саму себе і силу сповідуваного нею теоретичного принципу. Саме таким “позитивним” онтологічним принципом філософської антропології стає тілесність. Теоретично обґрунтувати його засадниче значення випало на долю представника вже не німецької, а французької філософської традиції — М. Мерло-Понті. Але до нього ще треба було пройти через феноменологічне бачення тіла в Е. Гуссерля та М. Гайдеггера.

**Феноменологічна традиція метафізичного визнання тілесності.** Отже, вироблення метафізичної альтернативи філософії самосвідомого суб'єкта стало змістом етапу формування сучасної традиції філософського дослідження тілесності. Введення тілесності до складу сутнісних визначень людини, обґрунтування її значення як невід'ємного виміру людського буття в основному відбулося саме у феноменологічній філософії ХХ ст. Принциповий крок у цьому напрямку зробив засновник сучасної феноменології Е. Гуссерль. Він включає тему тілесності до складу феноменологічного аналізу буття. Цей інтелектуальний хід Гуссерля досить несподіваний у контексті класичної метафізичної традиції, продовжувачем котрої він є. Пригадаймо, що одним з елементів обґрунтування достовірності Я у Декарта стала десоматизація людини, тобто позбавлення *ego* будь-якого тілесного визначення і його цілковита редукція до інтелектуального виміру. Я — це *res cogitans*, протиставлена Декартом *res extensa*.

З огляду на це, принципового значення набуває не лише присутність поняття тілесності серед Гуссерлівських визначень феномену людини, а й той складний теоретичний шлях, котрий приводить



Гуссерля до включення цього поняття до найважливіших феноменологічних ідей. Більше того, поняття тілесності відіграє принципову роль у конституюванні феноменологічного розуміння буття взагалі, що дає змогу кваліфікувати його як один із найсуттєвіших концептів феноменології. Ця думка обстоюється, зокрема, у книгах відомого феноменолога Я. Паточки *Вступ до феноменології Гуссерля* [118] та *Тіло, суспільність, мова, світ* [117], а також у працях американського дослідника спадщини Гуссерля Д. Велтона (наприклад, під його редакцією [133]).

**Конституювання теми тілесності в Е. Гуссерля.** Як свідчить текст *Картезіанських роздумів*, поняття тілесності виникає у міркуваннях Е. Гуссерля передусім у зв'язку з дослідженням проблеми досвідного пізнання *іншого*, проблеми, розв'язання якої надає можливість розкрити сферу трансцендентного як інтерсуб'єктивну реальність. Саме особливість цієї проблеми зумовила те, чому Гуссерль повертає тілесності сенс принципового визначника феномену людини та її буття. Контекст міркувань Декарта був іншим, і тому він позбувся тіла, включивши його до реєстру природних об'єктів. Гуссерль вважав звинувачення егології у соліпсизмі справедливим, а необхідність позбутися його актуальною, Декарт же не надавав йому теоретичного значення. Для французького філософа не існувало гостроти проблеми *іншого*, по-перше, через те, що його *ego* було цілковито відтате від живого людського *Я*, а по-друге, і це, мабуть, головне, тому що поруч із декартівським *ego* був Бог — умова реальності будь-яких "інших" та зв'язку з ними.

Звертаючись до досвіду пізнання *інших*, Гуссерль констатує *інших*, по-перше, як психофізичні об'єкти світу, по-друге, "як суб'єкти, котрі пізнають світ, й до того ж той самий світ, який пізнаю я сам" [17, 185]. Це положення є засадничим для подальших міркувань Гуссерля.

Для подолання можливої соліпсичності феноменологічної егології Гуссерлю потрібно було перейти від дійсності *інших* як “невід’ємних від *его* синтетичних єдностей” [17, 188] до дійсності *інших* як існуючих об’єктивно за межами мого власного *Я*. Для розмежування буттєвості *Я* та *іншого* Гуссерль використовує вираз “моя власна сфера”, позначаючи ним безпосередню дійсність буття *его*. Його аналіз світу в кінцевому підсумку приводить до того, що “у феномені світу, в явленні світу в його об’єктивному смислі виокремлюється певний нижній шар як *природа* у моїй власній сфері” [17, 193].

Про наступний свій теоретичний крок Гуссерль пише так: “Серед тіл, охоплених цією *природою* в моїй власній сфері, я знаходжу *моє живе тіло*, виокремлене у своїй унікальності як те єдине серед них, котре є не просто тіло, а саме *моє живе тіло*, єдиний об’єкт ... котрому я ... приписую поля відчуттів” [17, 194]. Це — “єдиний об’єкт, в якому я безпосередньо *переважаю й паную*” [Там само]. Тобто у своїх міркуваннях Гуссерль приходить до тіла як єдиної дійсності, яка мені (*его*) безпосередньо належить і тотожна зі мною.

Отже, можливість конституювання *інших* і підтвердження їх дійсності, незалежної від *Я*, здійснюється Гуссерлем шляхом виокремлення у *моїй власній сфері* “мого живого тіла” на протигагу іншим сущим. Моє живе тіло отримує примат серед інших данностей моєї власної сфери. Бо виключно з моїм живим тілом (а згодом Гуссерль додає “і з моєю душею”) [17, 195, 199] встановлюється *непорушне і неспростовне відношення тожсамості*. Моє живе тіло — це не лише данність для мене, а й буття, з яким я повсякчас тотожний і в невід’ємності з яким існую; це у повному сенсі “я сам”. Оскільки ж тілесністю окреслені та встановлені межі мене, виникає можливість для достовірної констатації *іншого* навіть через данності, які входять до складу мого власного досвіду, тобто потрапляють у межі *Я*.

Звичайно, у наведеному міркуванні відтворена лише загальна схема складного і, додам, потенційно суперечливого (конфлікт між метафізичними принципами *ego* та *soma*) розвитку зафіксованої у тексті думки Гуссерля. Важливо підкреслити, що Гуссерль вводить поняття тілесності на позначення первинної, засадничої, дійсної тожсамості людини. У загальнометафізичному сенсі тілесність постає як те суще, відмежовування від якого в розмірковуванні про феномен людини неможливе. А це, у свою чергу, вимагає будувати розуміння буття людини у світі, ґрунтуючись на визнанні тілесності як базової онтологічної модальності.

*“Мое живе тіло” і свідомість: рефлексивність торкання.* Парадоксальність ініціації теми тілесності Гуссерлем полягає в тому, що він є представником не філософії людського тіла, а філософії свідомості. Його феноменологія тіла має на меті поглибити розкриття природи свідомості. Він посилює позиції свідомості за рахунок тілесного виміру суб'єкта. Це те, що кардинально відрізняє його позицію від попередніх теорій свідомості, й те, що мало значний вплив на феноменологічну традицію, особливо на Сартра, Мерло-Понті та інших. Як зауважує Д. Велтон, гуссерлівський аналіз *іншого*, за допомогою якого відбувається інтегрування тіла у життя свідомості, є найбільш творчим та інноваційним аспектом концепції Гуссерля [133, 47]. Розгляд людського тіла не лише як об'єкта, який має такі характеристики, як протяжність, матеріальність, просторовість, але й як живого тіла, такого, що наділене нематеріальними якостями, є тією особливістю, що робить гуссерлівський аналіз людської тілесності суттєво відмінним від попередньої традиції. Живе тіло кардинально відрізняється від фізичних об'єктів, воно активно конститує плоть об'єктів, що сприймаються. Це тіло не є таким, що “статично” перебуває у центрі, навколо якого розташовуються речі. Навпаки, його “живість” означає, що воно саме постійно перебуває в певному

стані, русі, настрої, як-то: наближення, віддалення, сприйняття, відштовхування, проникнення тощо. Однак рухи ці спричиняються не законами механіки, яким підлягають речі, що мають загальне визначення у “протяжності”, а внутрішнім станом тіла. Ці рухи Гуссерль називає кінстетичними почуттями. Саме через останні живе тіло вказує незалежність від законів казуальності, відкриває можливість для свідомості творити просторовість, а отже, і матеріальність речей: через тіло свідомість конститує світ. Саме специфічний онтологічний статус людської тілесності (“моє живе тіло”) забезпечує вимір свободи у людському бутті, а також — і можливість свідомості. Отже, взаємодія тіла зі свідомістю є набагато складнішим процесом, ніж це уявлялося Декартові.

Правомірним є питання: “Яким чином живе тіло може сприймати себе саме як живе?” — тобто як тіло, що наповнене кінстетичним досвідом. Гуссерль розв’язує це питання через аналітику феномену торкання. Відкриття того, що процес торкання є рефлексивним процесом і що саме торкання є особливим досвідом, який відсутній у “звичайних” речей, дає змогу Гуссерлю говорити, що тіло через відчуття, які виникають внаслідок торкання, сприймає себе як живе і одночасно вступає — як живе тіло — у контакт зі світом узагалі. Завдяки поєднанню тактильних та кінстетичних відчуттів відбувається відповідне до запиту плоті живого тіла втворення плоті речей. Але в процесі торкання відбувається не лише конститування просторової матеріальності світу, але й конструювання себе як об’єкта: тіло не лише торкається, воно є таким, яке торкають, і це торкання тіло відчуває. Тут важливий не лише зв’язок тіла та світу, але й живого тіла та Я.

**Феноменологія тілесності у Я. Паточки.** Гуссерль ввів поняття тіла до кола головних метафізичних концептів. Але надання тілесності значення сутнісного виміру буття, виходячи з якого будується

загалом розуміння способу самовизначення людини у світі, належить подальшій феноменологічній традиції, — зокрема, одному з її найвідоміших представників Я. Паточці. Він розвиває свої ідеї через аналіз феноменологічної традиції. Однією з базових ідей його феноменологічного проекту є “філософія руху”, ключовою проблемою якої є проблема тіла. Паточка формулює її через аналіз тілесності у концепціях Гуссерля та Гайдеггера. Для нього тіло складає не один із феноменологічних сюжетів поруч з іншими, а уособлює центральну теоретичну проблему, через яку розкривається значення феноменології як філософії [118, 24—27].

Одним із визначень феноменології як філософії є те, що через неї здійснюється розуміння людиною самої себе як такого буття, яке розкриває свої власні основи. При цьому мова йде не лише про опікування людини своїм власним буттям чи про її намагання визначити буття, як воно представлено в її свідомості, а й про вираження суті самого опікування як онтологічної модальності: що викликає це опікування і яким чином воно здійснюється. Тобто для Паточки важливо не лише сказати, що *Dasein* — це є буття кожного з нас, а й виявити спосіб здійснення кожною окремою людиною свого власного буття.

Як у Гуссерля і Гайдеггера, так і в Паточки філософія тлумачиться не лише як особливий спосіб розуміння людського буття й світу, але й як спосіб трансформації буття, конституювання нового способу життя. Відповідно до цієї настанови, філософія розкриває істину про людське життя не лише для того, щоб відтворити її в думці та мові, а й для того, щоб буття і людина досягли нового рівня. Саме така позиція щодо самоосягнення людиною свого буття береться Паточкою як основоположна у виведенні значущості проблеми тіла.

Тіло в класичній феноменологічній традиції розглядалось у зв'язку з “ситуативністю” нашого буття у світі, через його втягнутість у

багатосторонні відносини зі світом та з самим собою. Парадоксально, але в акті розгляду феноменологією філософії як рефлексії людського життя зазвичай випускалося з поля зору, що сама філософія є частиною людського буття, а отже — і певним виразом тілесної присутності людини у світі. Відносно філософії не спрацьовував постулат всеосяжності людського буття, встановлений самою ж феноменологією. Феноменолог тут нагадував законодавця, який має привілей не підпадати під дію ним самим встановленого закону. Суперечність цієї позиції є очевидною. Констатуючи це, Паточка робить висновок, що без розгляду тілесного компонента філософське осягнення людського буття втрачає свій практично-дієвий вимір (тобто те, що деякі дослідники Гуссерля називають “трансформативною можливістю”, розуміючи під нею здатність філософії бути не лише абстрактним умоосягненням, а й способом реальної трансформації світу та людського буття).

Вводячи поняття тіла у метод феноменологічного дослідження, чеський філософ концептуально розмежовує два розуміння тілесності: як “персональної ситуації” (особистісна ситуативна присутність серед речей) та як “об’єкта”, що вмонтований у відношення з іншими речами і є поміж ними. Такий підхід до розуміння тіла визначає відмінність між пізнанням речей та пізнанням нашого власного буття, яке має бути виражено не через характеристики тих чи інших речей, а через нашу власну ситуацію, в якій ми перебуваємо у світі.

*Я. Паточка про ідею тілесності в історії західної метафізики.* Важливим внеском чеського мислителя у філософію тілесності є його дослідження історії осмислення феномену тілесності у західній метафізиці. Паточка стверджує, що історія концепції тіла є історією поступового відкриття сенсу тілесності як персональної ситуації. На початку цієї історії — у давньогрецькій філософії — тіло не є персональне живе тіло, хоча як таке воно не відсутнє взагалі. Його “персональність”

розлита у “світовості”, а тому воно має деперсоналізований онтологічний зміст. Індивідуальне тіло, згідно з Аристотелем, є *organikon* — “річ, що організована для життя”. Характерно, що Аристотель, розглядаючи тіло у розвідках про *psyche*, торкається індивідуального буття тоді, коли мова заходить про ситуативність (присутність) тілесного існування. Адже *psyche* — не мовчазна застигла структура, а являє собою динамічний розвиток життя, в якому тіло не може бути поза ситуацією, до якої залучені інші речі та яку визначає певна диспозиція людських потреб, бажань та їх задоволень. Саме в русі, через який здійснюється зв’язок людини зі світом, людська істота реалізує своє буття як живий організм, суть якого складає *psyche*. Хоча певною мірою Аристотель усвідомлює буттєвість персонального тіла, як і взагалі особистого Я, але, як підкреслює Паточка, грецька філософія в цілому залишається “філософією в третій особі”, тобто промислює людину та її буття з позиції зовнішнього спостерігача. Вона не доходить до усвідомлення значущості “мого” у процесі пізнання буттєвих засад універсуму. Тоді як для Паточки, навпаки, осягнення особистого Я та його буття є можливим лише через ситуацію (певний спосіб присутності у світі), яка завжди є “моя” власна ситуативність у світі.

Вирішальний крок у зміні осягнення особистого Я робить Декарт. Саме картезіанський сумнів відкриває Я як феномен, що має особливий статус, виокремлює його серед інших речей як самовизначальну цінність. Але при цьому усувається розуміння Я як життєвої ситуації, як *psyche*. Для Декарта Я — це чисте мислення, котре стає в опозицію до світу. Воно принципово відрізняється від суцього, а тому і відчужується від нього. Таке Я не потребує тіла, оскільки способом його існування є чисте мислення. Тіло деперсоналізується, залишаючись зі світом речей у царині *res extensa*. Таким чином, Декарт здійснює онтологічне розділення Я та людського тіла як різних субстанцій.

Ідея деперсоналізації тіла або десоматизації *Я* послідовно розгортається в роботах Локка, Юма й особливо Кондільяка, для якого мислення повністю позбавлене особистого характеру, і стає пануючою тенденцією в новоевропейській метафізиці. Проте Паточка показує, приділяючи особливу увагу одному з мислителів тієї доби — Мене де Бірану<sup>3</sup>, що завжди інтелектуальному поступу притаманна полівекторність. М. де Біран звертається до тіла як до сутності, в якій зосереджуються людські зусилля. Він “звільняє” тіло з лабетів об’єктивної науки і повертає йому статус життєвої ситуативності. Тіло в нього є первинним феноменом, що виявляє зусилля. Проблема автономності та активного характеру людського пізнання, поставлена Кантом, отримує у М. де Бірана вирішення в контексті людської тілесності: людина не є лише мисляча субстанція, чиста думка чи апперцепція; людське *Я* є центром зусиль (напруги), через які розгортається сфера людської активності.

Ця ідея знайде свій подальший розвиток у працях Бергсона та Гуссерля (його концепція *Я* як “такого, що може”). Для Паточки важливим у концепції М. де Бірана є те, що природа людського *Я* не виводиться в ній з когнітивних схем та структур, а усвідомлюється через досвід особистого життя індивіда.

Ідея “самоданності” людського життя набуває завершеного виразу в понятті “горизонт”, що стає базовим для феноменологічної традиції. Особливо це поняття є значущим для розкриття смислу людської (суб’єктивної) тілесності. Але спосіб, у який Гуссерль інтерпретує поняття горизонту, не задовольняє Паточку. Він вважає, що концепція горизонту людського життя Гуссерля має багато спільного з кантівською теорією трансцендентальної апперцепції. Адже для Гуссерля, як і для Канта, хоча і на різний лад, визначальним чинником є об’єктивність.



**Тілесність: феноменологічний горизонт осмислення.** Горизонт у гуссерлівській інтерпретації визначається прагненням суб'єкта до пізнання світу — об'єктів та речей, що його наповнюють. Сам цей світ, однак, у феноменологічному теоретизуванні виноситься за дужки. Його сліди залишаються лише в інтенціональності, яка є спрямованість суб'єкта на світ, що є в його (суб'єкта) горизонті. За Гуссерлем, життя-в-горизонті є об'єктивацією, що закріплює ідентичності речей в свідомості заради їх пізнання. Винесення ж світу за дужки перешкоджає Гуссерлю побачити в людській тілесності (грунтовний аналіз якої він здійснює в *Ideen II*) фундаментальне метафізичне поняття, за допомогою якого виявляється природа людського буття. Для Гуссерля тіло представляє собою лише необхідну передумову, важливе припущення, що уможливляє пізнання людським суб'єктом світу не через зовнішній вплив відчуттів, а через внутрішньо задану горизонтом ситуативність суб'єкта у світі. А тому тут не постає питання, чи існує цей світ сам по собі, чи ні. Головним є те, що світ є об'єктом зусиль суб'єкта і визначальним чинником його горизонту.

Для Паточки більш прийнятним є підхід Гайдеггера, який вважає, що рефлексія має починатися з осягнення не лише того способу, через який особа є, існує, а й того факту, що особа присутня тут. Це передбачає виявлення зусиль людини, які, у відповідності з її природою, облаштовують її присутність тут. Отже, *Я* — це не лише спосіб буття, але й присутність певного чину. Саме наша присутність говорить про нас те, якими ми є насправді. Для Гайдеггера горизонт нашого життя також є об'єктивацією речей, але такою, через яку ці речі у своєму бутті залучені у наше існування, — тобто він свідчить, наскільки є відкритим світ нашій присутності у ньому.

Паточку найбільше приваблює у Гайдеггера особливе розуміння практики, суть якого полягає в тому, що саме в межах практичного горизонту фундаментальні структури особистого людського життя найбільш очевидні, а світ визначається не лише засобами здійснення наших цілей. Його визначеність і ставлення до нього залежать також від самих цілей. Людина вибудовує світ, а також і себе через свою "самоданність". Але у Гайдеггера ця самоданність, ця заклопотаність буттям як його проектуванням не розглядаються у зв'язку з традиційним *Я* чи до і незалежно від акту цього *Я*. Тут *Я* не є духовна субстанція; головна ознака *Я* полягає у відкритості до світу, завдяки якій наша стурбованість знаходить належні інструменти, щоб влаштувати себе у світі відповідно до проекту нашої данності. Важливо зауважити, що присутність людини у світі має обмежений темпоральний характер. Конечність людського існування знаходить своє відображення у гайдеггерівській концепції темпоральної структури *Dasein*. Саме тут Гайдеггер підходить впритул до проблеми людського тіла. Але в його аналізі, відмічає Паточка, не ставиться наголос на тому, що саме тілесність людини є визначальним чинником її буття.

*Тіло у феноменології М. Мерло-Понті.* Остаточний крок до ствердження онтологічної значущості тіла робить постгайдеггерівська феноменологія, передусім в особі М. Мерло-Понті. Для останнього тіло ототожнюється з безпосередньою присутністю людини, позначаючи змістовний "центр" людської ситуації буття у світі. Метою феноменологічного підходу М. Мерло-Понті стає остаточне подолання класичної дихотомії суб'єкта та об'єкта за допомогою розкриття метафізичного змісту тілесності. У *Феноменології сприйняття* він доводить необґрунтованість зведення у попередній традиції людського тіла до об'єкта, розгортаючи динаміку осмислення тіла як живого (використовуючи гуссерлівську термінологію,

можна сказати від *Körper* до *Leib*). Для французького мислителя важливо показати, що людське тіло в усіх своїх формах функціонування не є об'єктом, природною сутністю чи то сукупністю інстинктів та потягів; воно завжди є "живе тіло" або, як пізніше напише М. Мерло-Понті у *Видимому та невидимому*, плоть. Виявлення в тілі ознак "живого тіла" надає людському існуванню надприродного, екзистенційного та метафізичного значення. Тіло є "нашим якорем у світі" [38, 173] — це означає, наголошує Мерло-Понті, що тіло має метафізичну "силу" надійно утримувати нас у світі, долаючи певним чином як його ворожість до нас, так і нашу конечність існування в ньому.

Стисло простежимо, яким чином М. Мерло-Понті розкриває метафізичний сенс людського тіла і спростовує трактування його як фізичного об'єкта. Саме наявність екзистенційної визначеності тіла робить тіло "живим" у всіх його конфігураціях. Тому хибним є міркування про те, що живе людське тіло може бути лише об'єктом. Воно завжди вагітне екзистенцією, котра вириває його з кола об'єктивної детермінації. "Об'єктивністю" тіла є не його механічність, а є відкритість до інших об'єктів. Бути людським тілом означає бути таким "об'єктом", який здатен утримувати в собі всі інші об'єкти таким чином, що вони самі перестають бути об'єктами. Метафізичне завдання людського тіла полягає в тому, щоб подолати не лише свою об'єктність, але й об'єктність інших об'єктів, звільнити світ від чарів механістичності.

Починає М. Мерло-Понті з того, що визначає Я як "суб'єкт, кинутий у світ" [38, 7]. При цьому світ він розуміє "не як суму визначених об'єктів, а як прихований горизонт (виділено мною. — О.Г.) нашого досвіду", а також нашу "безперервну присутність до будь-якої думки, що її визначає" [38, 116]. Отже, світ не є однаковим для кожного, його об'р'ям властиво змінюватися в залежності

від місця присутності в ньому людини. І тут вже не свідомість малює картину світу, а жива реальність людської присутності задає його бачення. Введене Мерло-Понті в розуміння світу поняття горизонту долає позиції філософії свідомості таким чином, що залучає світ у визначення *Я*. Посередником між світом та *Я* стає тіло. Бо *Я* не має іншого способу бути пов'язаним зі світом, аніж бути тілесно присутнім у ньому. Приймаючи таку відповідальну функцію, тіло не може більше zostаватися об'єктом. Усвідомлення того, що не від зовнішніх обставин, а від місця присутності тіла у світі залежить визначення того, що визначає *Я*, дає підстави для висновку, що не свідомість, а тіло визначає горизонт. Творення тілом горизонту є можливим тому, що тіло, будучи об'єктом серед інших об'єктів, докорінно відрізняється від них своєю властивістю "оселятися" в них, ставати подібним до них, реагувати на них. І тому, як би ми не намагалися уявити наше тіло у визначенні горизонту як об'єкт, але нам це не вдається зробити, бо "тіло, відступаючи в об'єктивний світ, тягне за собою інтенціональні нитки, якими воно пов'язане зі своїм оточенням, і, нарешті, репрезентує нам як суб'єкта, що сприймає, так і видимий світ"/[38, 93]. Отже, у визначенні горизонту тіло не є ні суб'єктом, ні об'єктом, хоча саме воно представляє і суб'єкта, і об'єкта.

Далі Мерло-Понті розглядає намагання уявити функціонування тіла як функціонування організму. Він доводить, що на рівні фізіологічного існування тіло не можна зводити до звичайного фізіологічного об'єкта. Аналізуючи цей аспект "об'єктивності" тіла, Мерло-Понті використовує досягнення сучасної психології (феномен фантомного органа) і доходить висновку: "Психофізіологічна подія не може пізнаватися в координатах картезіанської фізіології чи як суміжність певного процесу в собі та його *cogitatio*. Союз душі та тіла скріплюється не їх довільною згодою між собою, як

двома зовнішніми дійовими особами — суб'єктом, з одного боку, та об'єктом, з іншого, — він здійснюється щомиті в русі екзистенції. Саме екзистенцію ми знайшли у тілі, наближаючись до нього найпростішим шляхом, тобто шляхом фізіології” [38, 112]. Таким чином, навіть елементарні фізіологічні процеси в організмі людини не вписуються в жорстко детерміновані об'єктивні закономірності: в людському організмі є сили, що відхиляють його рух від траєкторії необхідності.

Далі Мерло-Понті, немов злушуючи з тіла об'єктивність, все глибше “занурюється” в нього з тим, аби добратися до його живої суті. Він звертається до класичної психології та показує, що вона “вже має все для того, щоб відрізнити тіло від об'єктів” [38, 117], але у зв'язку з притаманним їй імперсональним підходом до тіла не артикулює відмінність тіла від об'єктів на рівні філософських висновків.

Наступним кроком Мерло-Понті у виявленні метафізичних заasad людського тіла є критичний розгляд намагань інтерпретувати тіло у фізичних вимірах просторовості та рухливості. Він стверджує, що не можна поза цими вимірами розглядати тіло: просторовість та рухливість визначають координати та спосіб присутності тіла в певному місці. Але для Мерло-Понті немає абстрактного тіла, воно завжди належить комусь, а тому є унікальним. Поняття тілесної схеми допомагає французькому філософу конкретизувати цю тезу. Тілесна схема визначається ним як така, що “не є простим результатом асоціацій, що встановилися в досвіді, але всеохоплюючим усвідомленням мого положення в інтерсенсорному світі ... як певна позиція з погляду вирішення актуального або можливого завдання. Справді, — продовжує Мерло-Понті, — його просторовість є просторовістю ситуації, а не просторовістю позиції, як у зовнішніх об'єктів або в просторових відчуттях” [38, 122 — 123].

4. Метафізичне визнання та обґрунтування тілесності у філософських дослідженнях першої половини ХХ ст.

Особливу роль в деоб'єктивації людського тіла відіграє здійснений М. Мерло-Понті аналіз звички. Зрозуміти феномен звички, на його думку, неможливо, відштовхуючись від розуміння тіла як об'єкта [38, 173]. Бо, якщо тіло є об'єкт із механістично визначеною схемою реакцій, то звідки тоді в тілі беруться ті "непередбачені" його рухи, відчуття, реакції, котрі кожного разу роблять тіло спроможним відповідати на зміну звичного способу існування? Рефлексивна теорія безсила пояснити, яким чином за дуже короткий час досвідчений органіст може пристосуватися до незнайомого йому органа. "Саме приклад музикантів, — пише Мерло-Понті, — переконливо свідчить, що звичка перебуває не в думці чи в об'єктивному тілі, а в тілі, що є посередником світу" [38, 174]. Бо через звичку тіло не лише утримує пам'ять про свої стосунки зі світом, але й виробляє інструменти, що допомагають йому влаштуватися у цей світ. Звичка маніфестує здатність тіла породжувати надприродні змісти, "нові значущі ядра" своїх вібрацій, що лежать в основі створеного ними культурного світу. На всіх рівнях тіло виконує одну і ту ж функцію, а саме — вносити в миттєві рухи спонтанності "трохи оновлюючої дії та незалежного існування", — говорить Мерло-Понті. Звичка ж є лише однією з форм цієї фундаментальної здатності тіла. "Ми говоримо, що тіло зрозуміло, а навичка засвоєна, тоді, коли воно всмоктало нове значення та асимілювало нове значуще ядро" [38, 176], — підсумовує філософ. Ось чому порівняння тіла у Феноменології сприйняття не з об'єктом, а з витвором мистецтва не є випадковим [38, 179].

Розкриваючи тему сексуальності та еротизму як форм тілесної комунікації одного тіла з *іншим тілом*<sup>4</sup>, Мерло-Понті знову наголошує на деоб'єктивованій природі тіл. Хоча, здається, са-

ме на цьому рівні людських стосунків тіло є предметом торкання і зводиться до об'єкта. Однак сексуальність дає змогу одному тілові привласнити інше лише в тому випадку, коли перше віддає себе у "власність" другому (тут Мерло-Понті використовує діалектику раба та господаря Сартра). Метафізична природа тіла у сексуально-еротичному досвіді виявляє себе найбільш відкрито: без виходу тіла за свої природні межі у потойбічність *іншого* насолода не стане подією. Звернемося до Мерло-Понті за тлумаченням цієї тези. Він пише: "Пояснення сексуальності, яке б зводило її до чогось іншого, ніж вона сама, не може бути тому, що вона сама по собі завжди є чимось іншим, і, можна сказати, тому, що вона є усім нашим буттям. Кажуть, що сексуальність є драматичною, бо ми задіюємо в ній усе своє особисте життя. Але чому ми все-таки це робимо? Хіба не тому наше тіло є для нас дзеркалом нашої істоти, що воно є якимось природним "я", потоком наявного існування, внаслідок чого ми ніколи не знаємо, кому належать сили, що нас підтримують, — йому чи нам; чи вони, скоріше, ніколи не є ні його, ні нашими повністю" [38, 203].

І, нарешті, визначаючи тіло як вираження та мовлення, Мерло-Понті остаточно розправляє з класичним протиставленням суб'єкта та об'єкта. Він говорить про те, що "аналіз мовлення та вираження скоріше, ніж зауваження з приводу просторості та тілесної єдності, веде нас до розуміння загадкової природи власного тіла" [38, 232]. Виділити із себе сенс, який нічим не обумовлений, втілити його в собі, винести його у матеріальний світ та передати іншому втіленому суб'єкту — означає подолати обмеженість власного тіла, виявити його бездонність та всеутриманність. "Проблема світу та передусім проблема власного тіла полягають у тому, що там залишається все",

а отже, узагальнює французький феноменолог, “я не маю іншого способу пізнати людське тіло — йдеться про моє власне тіло чи про тіло іншого, — ніж жити ним, інакше кажучи, ніж вважати своєю драму, яка перетинає його та змішує мене з ним. Я є своїм тілом хоча б тією мірою, якою щось маю, і, відповідно, моє тіло є ніби природним суб’єктом, ніби попереднім нарисом мого тотального буття” [38, 233—234].

**Концепт плоти у М. Мерло-Понті.** Мерло-Понті, спираючись на ідеї Гуссерля, Гайдеггера, Сартра, розробив концепт тіла, який остаточно спростував Декартів принцип десоматизації людини. Людське тіло він вивів з-під опіки свідомості, й воно стало сутністю, здатною обходитися у своїх стосунках зі світом без будь-якого когітального посередника. Він довів, що без урахування людської тілесності неможливо зрозуміти дійсний спосіб буття людини та її суб’єктивності. Тілу, як і свідомості, властива інтенціональність, воно вміщає в себе все, тому воно є поза об’єктом та поза суб’єктом. Це — стихія, буття, що робить людське існування по-справжньому живим.

Живе тіло в біблійних текстах визначається то як тіло, то як плоть, яка втілює в собі повноту буття. М. Мерло-Понті у *Видимому та невидимому*, намагаючись надати своїм феноменологічним розвідкам онтологічного обґрунтування, також використовує поняття плоти (*la chair*) (зазначу, що до цього воно було невідоме класичній філософії). Про плоть Мерло-Понті говорить, що вона “не є матерія, ні дух, ні субстанція. Щоб визначити її, нам потрібен старий термін “стихія” у тому сенсі, коли ми говоримо про стихію води, повітря, землі та вогню як про тілесний принцип, що визначає форму буття там, де існує його фрагмент. В цьому розумінні плоть є “стихія буття” [113, 139]. Тобто Мерло-Понті ототожнює плоть із першоосновою світу, що породжує



як світ, так і суб'єкт. Ось чому плоть не можна звести ні до матеріальної, ні до духовної субстанції. У плоті сконцентрована метафізична напруга живого тіла та світу.

У Феноменології сприйняття Мерло-Понті зосередив свої зусилля на доведенні, що людське тіло не зводиться до об'єкта. У Видимому та невидимому він спростовує уявлення про світ як сукупність об'єктів. Не лише тіло має сприймати речі у світі, але й природа речей передбачає, що вони мають бути сприйнятими. Взаємна корелятивність людського тіла та світу знаходить своє пояснення у концепті плоті. Видиме та глядач стають ключовими поняттями, через які розгортається тканина розуміння плоті. Узвичаєно видиме та глядач сприймаються як незалежні феномени. Але у глядача існує відчуття того, що видиме досягається ним із найпотаємніших глибин, в результаті чого суть видимої речі стає ніби оголеною. Водночас у нього складається враження, що бачення виходить від самого об'єкта, ніби сама річ вказує баченню, що йому побачити в ній. Така ситуація визначається тим, що глядач не пасивно спостерігає річ, а, екзистуючи, інкорпорується в неї. Вихід тіла за свої межі обумовлює те, що тіло модулюється світом речей, у якому воно присутнє. А отже, воно не може розглядатися лише як власний витвір людини. Здатність людського тіла до екзистування розбиває соліпсичні ілюзії, вважає Мерло-Понті [38, 143], і забезпечує перехід від "німого світу до світу, що промовляє" [38, 154]. Отже, з одного боку, тіло модулює речі, а з іншого — воно само визначається ними.

Плоть виражає собою саме те, що пов'язує, підтримує, живить спорідненість тіла та речі. Здатність плоті долати альтернативу тіла та речі й бути джерелом їх виникнення та перетворень саме й означає, що плоть репрезентує буття як таке. Тому плоть завжди є

місцем знаходження повноти правди. Отже, тіло бачить річ так, як сама ця річ визначає правдиве бачення себе. Але бачиться вона такою ще й тому, що саме *це* тіло може бачити її так. Їхня збіжність не є випадковою, вона криється в належності видимого та глядача до єдиної плоті буття, котра вічно пульсує. Звідси стає зрозумілим ще одне визначення плоті — як потоку, котрий, витікаючи з видимого, знову огортає видиме після повернення від людини, яку він “перетнув” і надихнув у її тіло життя [38, 140]. Тому Я знає про річ до того, як воно пізнає її. Те, що людське тіло може не лише реагувати на подразнення (на це здатні й тварини), а й відчувати свою самість, робить його “живою” плоттю.

В цьому твердженні приховано інтенціональність, яка виражає довизначену гармонію суб'єкта та світу. Мерло-Понті говорить про живе тіло також як про річ. Адже коли моя рука торкається чогось, вона стає одночасно такою, котру торкають як іншу річ. Торкання відбувається всередині світу, ніби серед речей. Бачення — це також торкання. Тому глядач не може бути стороннім світу. Глядач і річ споріднені. Їх відокремленість не є перешкодою для комунікації. Через “живе” тіло стає можливою ідентичність суб'єкта та речі без їх тотожності, а також їх відмінність без дуалізму. Тіло, вважає Мерло-Понті, є парадокс не людини, а буття [38, 136]. Але тіло як *exemplar sensible* [38, 135], тобто як таке, що відчуває (використовуючи стару термінологію — як об'єктивне та феноменальне тіло одночасно), має бути пізнане з тим, щоб уникнути класичних глухих кутів, наприклад, тверджень, що тіло перебуває у світі, а глядач у тілі, або — світ та тіло знаходяться в глядачеві, як у коробці. Без концепту плоті стулити до купи тіло та світ надто важко. Поняття плоті виявляє двовимірність людського тіла, його належність як до порядку “об'єктів”, так і до порядку “суб'єктів”. І ця подвійна належність відкриває несподівані відносини між цими двома порядками — “вони волають одне одного” [38, 137].

**Завершення чи початок?** З теоретичними висновками концепції М. Мерло-Понті традиційний теоретичний розум не може погодитись. А от розуміння ситуації людини у бутті як передусім ситуації напруги, подолання опору речей, обставин та процесів є для нього цілком прийнятним.

З огляду на волюнтативний вимір буття людина постає як зосередження зусиль самовираження, спрямованих на конституювання свого існування як власного життя. Визнання тілесності в цьому контексті є цілком виправданим.

“Тілесний елемент людини, — зауважив Гайдеггер, — не є щось тваринне. Розуміння цього є те, чого метафізика до цього часу не торкалася” [88, 146].

Виключне теоретичне значення феноменології для метафізики тілесності полягає, зокрема, в тому, що саме вона, по-перше, вводить ідею та концепт тілесності до кола першопорядкових метафізичних сюжетів, а по-друге, містить методологічні засади, які дають змогу філософськи осягнути феномен тілесності як визначальний вимір людського буття.

Можна констатувати, що приблизно у середині ХХ ст. (50—60-ті роки) завершується загально-метафізичне обґрунтування онтології тілесності як невід’ємної частини сучасного філософського розуміння людини та її буття. Це, однак, не означає, що класична настанова десоматизації людини, глибинно вкорінена у філософію самосвідомого суб’єкта, цілковито втратила свою силу та інтелектуальний вплив.

Змістовно гомогенним буває лише простір ідеологічно ангажованої думки. Неупереджене, відкрите мислення завжди гетерогенне, бо перебуває в багатовекторному просторі з багатьма можливостями розуміння.

Попри всі радикальні трансформації класичних настанов модерної філософії в останні десятиріччя, попри навіть її гучний похорон

прибічниками ідеї постмодерну, філософія самосвідомого суб'єкта й невід'ємна від неї настанова класичного новоевропейського раціоналізму зберігає свій вплив і теоретичну значущість й дотепер. Але можна стверджувати, що поруч з класичною позицією (в обширі теми тілесності її уособлює принцип десоматизації людини) оформилася й набула метафізичного обґрунтування альтернативна теоретична позиція, втілена в ідею та концепт тілесності.

## 5. Концепт тіла у філософських дослідженнях другої половини ХХ ст.

*Сучасний етап становлення дискурсу про тілесність.* На ґрунті нової метафізичної позиції, створеної феноменологічною традицією, розгортається сучасний етап філософської розробки проблематики тілесності. Його ознакою став перехід від загальнофілософського вирішення питання тілесності до створення конкретних версій розуміння тих чи інших проявів людського буття (жіноча та чоловіча тілесність, сексуальність, влада тощо). З метафізичного принципу, альтернативного принципів десоматизації людини, тілесність перетворилася на методологічне ноу-хау, яке сьогодні так чи інакше використовує теоретичний розум у своїх розвідках і аналітичній роботі.

Зазвичай виокремлюють два головних напрями сучасних філософських досліджень тілесності (а також сучасних філософських теорій, які використовують у своїх побудовах концепт тіла): генеалогічний аналіз феноменів людського буття, який склався на ґрунті французького постструктуралізму, та семіотика гендерного тіла, що особливо активно розвивається, зокрема, сучасною феміністичною думкою [133, 6].

У межах першого напрямку, у свою чергу, існують дві головні лінії аналізу. Це, по-перше, генетична теорія *ego*, репрезентантом якої є передусім Ж. Лакан. По-друге, соціокультурна лінія генеалогічного аналізу, найяскравішою постаттю (а разом з тим і фундатором) якої є М. Фуко.

У другому напрямі — семіотиці людського тіла — також можна виділити два головних вектори. Перший, пов'язаний насамперед з ім'ям Ю. Крістеві, спрямований на пошук онтологічних засад мови та різних систем культурних значень. Тілесність тут розглядається як фундаментальна передумова функціонування мови, конституювання її значень та культурних сенсів взагалі. Другий вектор цього напрямку складають власне феміністичні розробки проблематики гендерного тіла у Л. Ірігарей, Д. Батлер, С. Бордо та інших.

Загалом можна констатувати, що в сучасній філософській думці проблематика тілесності інтегрована у вельми широке коло різноманітних за спрямуванням та підходами досліджень, які неможливо підвести під спільний методологічний знаменник.

**Значення тіла у формуванні *ego*: “стадія дзеркала” Ж. Лакана.** Традиційно роботи Ж. Лакана пов'язують зі “структурним психоаналізом”, в центрі якого — інтерес до мови як конститутивного чинника людської суб'єктивності. При цьому випускається з поля зору вельми важливий аспект його теоретичного доробку, який пов'язаний з виявленням статусу та значення тіла у формуванні *ego*. Французький психоаналітик визначає тіло як первинну структуру, що полегшує суб'єктові доступ до “символічного” способу функціонування психічної реальності. Цей спосіб являє собою структуруючу силу, що панує і над “реальним” (хаос, котрий неможливо найменувати), і над “імагінативним” (індивідуальна версія символізації, що виходить з “ілюзорного” прагнення до єдності) порядками психічного. Ж. Лакан говорить, що “генеалогічна теорія *ego* може розглядатися як психоаналітична лише тоді, коли вона бере до уваги відношення суб'єкта до його тіла у його ідентифікації з *itago*, що переважно складає психічні відносини”; і додає, що сформована ним саме таким чином концепція “є відправною точкою для всіх справжніх наукових психологій” [105, 213].

Відштовхуючись від теорії погляду Сартра та онтології плоти Мерло-Понті, Лакан “простежує” перші місяці життя новонародженої дитини та висловлює ідею про “стадію дзеркала”. Суть її полягає в тому, що формування у дитини образу людини здійснюється як формування образу *іншого*. Це відбувається на ранній стадії її життя (від шести до вісімнадцяти місяців), коли вона спроможна лише дзеркально відображати *тілесний* образ “матері” — виразника ціннісних значень *іншого*. Ця центрованість “світобачення” дитини

на іншого пояснюється тим, що людська істота народжується фізіологічно нерозвинутою. А тому в ранній період свого існування вона повністю залежить від дій іншої людини. Те, на що вона здатна у такому стані, — це за допомогою власного тіла, головним чином через погляд, наслідувати та переймати тілесні образи матері. “Нестача сенсорної та моторної координації, — вважає Ж. Лакан, — не заважає новонародженому захоплюватися людським обличчям, і майже в той момент, як тільки дитя відкриває свої очі, воно в найбільш переконливий спосіб показує, що розпізнає обличчя своєї матері серед облич інших людей, котрі є поруч” [105, 217]. Цим самим новонароджена дитина починає інтегрувати образ людського тіла у єдине ціле, збираючи до купи розрізнені сприйняття образи материнського тіла, “тіла, що в шматках та частинах” (*imago du corps morcelé*), як образи “вітражу” чи “головоломки-пазел” [105, 214]. Вираз “я бачу себе, бачачи себе” [105, 223], який використовує Ж. Лакан, досить вдало пояснює механізм формування *ego*. “Образ тіла людини стає принциповим у визначенні єдності об’єктів, що сприймаються” [105, 221], — робить висновок французький психоаналітик. Образ тіла задає специфічний образ сприйняття єдності зовнішнього ряду. Тому Лакан говорить навіть не про антропоморфний, а про егоморфний характер об’єктів оточуючого світу [Там само]. Якщо у Мерло-Понті образ тіла задається плоттю світу, то у Лакана спостерігається, як він твердить, “зворотний напрям” [105, 224], а саме — тіло саме визначає свій образ!

**Аналітика біовлади М. Фуко.** Для теоретичних поглядів М. Фуко концепт тіла є одним із центральних. Відштовхуючись від уявлень про тіло Ніцше та концепції про світову плоть Мерло-Понті, він творить оригінальне бачення людської тілесності, котре потрібне йому для розробки основної теми його досліджень — теми влади. Влада, подібно плоті Мерло-Понті, являє собою живу конфігурацію різних

вузлів, що облутує світ. Оскільки тіло є субстанцією, що виробляє біль та насолоду, то саме через біль та насолоду ним можна маніпулювати. Фуко вважає, що вплив влади на тіло не лише формує його зовнішній вигляд, але й трансформує його матеріальність. Тіло як таке у роботах Фуко позбавлене плоті та крові, переду та заду, лівого та правого боків, верху та низу, зауважують Х. Дрейфус та П. Рабінов (див. [99, 125]), воно є тілесні можливості, через які кожна влада розробляє свою картографію нормативного тіла. Ставлення влади до тіла є визначальним у творенні конкретного тіла людини. Фуко говорить, що “владні відносини чинять на тіло прямий вплив, наснажують його, таврують, муштрують, завдають йому мук, силують до роботи, зобов’язують до церемоній, вимагають від нього свідчень покори” [61, 34]. Те, якими стають люди, є результатом різноманітних маніпуляцій влади над їхніми тілами. Саме завдяки збільшенню різноманітності дисциплінарних технік тіло все більш детально конструюється та реконструюється суспільством. Питання про те, що уможливує відкритість тіла владі та наскільки воно їй відкрите, Фуко вважає основним.

Суть владарювання влади над тілом він бачить в експлуатації дисциплінарними техніками “візуального тіла”: усі різноманітні практики фокусуються на тілі, головним чином, як на візуальній сутності. Так, описуючи публічні тортури, Фуко говорить про “невидиму силу”, котра “розгортається перед очима”<sup>2</sup> [89, 48]. Ця “сила”, вона лежить в основі *scientia sexualis* [90, 51], і є силою візуального тіла, що постійно оглядається самим собою та іншими через спостереження. Ґрунтовний аналіз дисциплінарних практик приводить Фуко до висновку, що можливість інтенсифікації візуалізації тіла за допомогою дисциплінарних технік обумовлена можливостями влади бачення. Можна говорити, що “оптика” влади вкорінена у владі бачення: бачення саме по собі наділене владою.



Аналіз дисциплінарних технік виявляє, яким чином влада “оптики” розгортається в міжтілесних відносинах як основа феномену влади взагалі. Фуко вводить поняття “політичної економії тіла”. Цим він зазначає, що не тільки у випадку насильства чи покарання, але й тоді, коли застосовуються м'які методи корекції та обмеження тіла, тіло та його сили, їх корисність та слухняність, їх розподіл та спрямованість завжди є предметом маніпуляції з боку суспільства [61, 33]. Слухняність тіла в аналітиці влади Фуко стає головною темою. На прикладі історії західних каральних технік він доводить, що творення слухняного тіла є результатом не стільки фізичного просторового тиску на нього, скільки тиску візуального. Постійне перебування тіла у фокусі зору іншого робить його безвольним та слухняним. Фуко чітко визначає суть феномену: “видимість — то пастка” [61, 250]. Одним із висновків його аналізу є такий: людське життя може бути зведене, з одного боку, до чистого погляду, а з іншого, — до чистого видовища.

Але Фуко розглядає тіло не лише як візуальну сутність, воно для нього також сексуально та гендерно диференційоване. Цей факт має безпосереднє відношення до влади над тілом. Сексуально та гендерно різноманітні тіла мають неоднакову сенсоріку, різне маскуліне та фемінне почуття влади. Стає ясно, що, вступаючи у відносини з владою, тіло не є *tabula rasa*, на якій влада починає виводити свої власні ієрогліфи. Рухи тіла та влади взаємопов'язані; можливості влади диктувати свої змісти тілові обумовлені піддатливістю тіла дисциплінарним технікам та його здатністю набувати тих чи інших маніпуляційних форм.

**Аналітика погляду в Ж. Сартра.** І Фуко, і Сартр, розмірковуючи над питанням про відкритість тіла владі, аналізують процес бачення: Сартр вдається до дослідження бачення задля з'ясування природи свободи у контексті повсякденних міжособових відносин;

Фуко аналізує бачення у зв'язку з проблемою влади, що функціонує на рівні соціально-політичних практик та інституцій.

Сартр вважає, що поглядові притаманна здатність бути владним — здійснювати владу *іншого* над *Я*. Владний погляд не лише перетворює *Я* на об'єкт, але й узурпує оточуючий *Я* світ і свободу *Я*. При цьому *інший* діє відносно *Я* як об'єкт. “Поява у світі *Я* *іншого* зумовлює переміщення центру універсуму *Я*, зміщення центру світу, що підриває світоцентрацію, яку *Я* здійснює в цей самий час” [52, 279], — пише Сартр. Отже, завдяки погляду *іншого* відбувається об'єктивація *Я*, що є одночасно об'єктивацією можливостей *Я*. Узаконюючи владу оптики, Сартр показує, що в погляді *іншого* присутня постійна загроза, вкорінена в самому бутті. Він доходить висновку, що “існування *іншого* переживається в данності та через данність моєї об'єктивності ... і що моя реакція на *іншого* є сприйняттям *іншого* як об'єкта... Але ми не повинні тут зупинятися, — продовжує Сартр, — адже цей об'єкт, котрим *інший* є для мене, та об'єкт, котрим я є для *іншого*, виявляються і як тіла” [52, 323]<sup>3</sup>.

**Тема сексуальності у роботах Фуко та Сартра.** У зв'язку з виявленням оптики влади та влади оптики Фуко та Сартр особливий інтерес приділяють такій сфері людського життя, як сексуальність. Фуко говорить про трансформацію сексу в дискурс про секс. Дисциплінарні техніки сексуальності західної культури, на його думку, мають юридично-дискурсивний характер, і це тому, що вони “вмонтовані” у мову: мова та правила поведінки є внутрішньо взаємно відповідними. Влада контролює сексуальність через акти дискурсу, який продукує закони. В самому дискурсі про секс є як оптика влади, так і влада оптики. Побачене, як те, що виставляється напоказ і може бути застосоване до кожного, визначає можливість артикуляції дискурсу. Отже, вихід сексу на публіку забезпечує трансформацію сексу в дискурс.

У зв'язку з розрізненням візуального тіла (тіла, що знаходиться під владою дискурсу) та тіла, що відчуває насолоду (тіла, що уникло відносин із владою), Фуко говорить про відмінність між *scientia sexualis* та *ars erotica* і вважає їх двома головними сексуальними традиціями [90, 57]. Відмінність між цими традиціями сексу обумовлена відмінністю між сексуальним бажанням та насолодою тіла, а також між дискурсивною правдою про секс та тією правдою про насолоду, що дає живий безпосередній досвід тіла. Все це вказує на суттєве розходження між візуальним тілом та тілесним існуванням.

Аналіз *scientia sexualis* та *ars erotica* виявляє недостатність визначення у Фуко тіла лише як об'єкта дисциплінарних технік. Адже при цьому залишається нез'ясованою відмінність між *scientia sexualis* та *ars erotica* як відмінність між візуальним тілом та тілом, що насолоджується. Вживане Фуко поняття тіла *simpliciter*, що характеризує тіло, яке насолоджується, залишається в його аналізі без достатньої уваги. Фуко обмежується лише фіксуванням живого тіла як онтологічної данності.

Сартр доводить, що, незважаючи на твердження, ніби сексуальне бажання є головним чином візуальний феномен (побачене викликає бажання), його сутність не є виключно візуальною. Більше того, воно не зорієнтоване лише на певний акт задоволення, на роблення чогось. “Бажання не є бажання щось робити” [127, 385], — говорить Сартр. Статевий акт не є ціль статевого бажання, навпаки, власне акт руйнує це бажання. Іntenцією статевого бажання є втілення плоті, що стає можливим через “примушення” іншого та себе пережити тіло як плоть. Бо плоть може себе виявити лише за допомогою іншої плоті. Отже, бажане не можна уявити як явище; воно є трансцендентний об'єкт, а тому не зводиться до отримання задоволення, незалежно від того, чи воно викликане дискурсом, чи ні.

Сексуальне бажання може бути вираженим через ласки, стверджує Сартр. Ласка ж як тактильно-кінестетичний жест не має нічого спільного з візуальністю, вона повністю визначається почуттям взаємопроникнення однієї плоті в іншу. А тому в концепції Сартра спостерігаємо зсув акцентів з візуальних тілесних практик до тактильних, котрі направлені на все тіло, а не лише на його певні органи чи частини.

Сексуальний акт, на думку Сартра, руйнує бажання, однак “пересічна людина, через свою м'якість та схильність до комфорту, не може бачити іншої мети свого сексуального бажання, ніж еякуляція” [127, 385]. Для такої людини “еякуляція” є належним та відповідним завершенням бажання. Таке розуміння спрямованості бажання зводить останнє (його сутність) до фізіологічного інстинктивного імпульсу, наприклад, у чоловіків — до ерекції, акту та виверження сперми. Закріплене в дискурсі таке розуміння сутності сексуального бажання інтерпретується Фуко як *scientia sexualis*. Фуко, звичайно, не визнає людську м'якість та схильність до комфорту за єдину причину такої ідеологеми сексу. Домінуюче уявлення про секс не відповідає його справжній природі та є результатом “політичної економії тіла”, яка трансформує секс у дискурс про секс, що закріплюється в певних регулюючих його законах. Тому у випадках, коли об'єктом бажання стають певні конкретні частини іншого тіла з відповідними їм реакціями (не тіло, а його фрагменти) або задоволення лише власного тіла (лише власне тіло), ціль бажання — втілення плоті — не досягається. Тут втрачається тіло *іншого* як бажане. Без присутності *іншого* бажання втрачає сенс. Звичайно, це не означає, що в таких ситуаціях дотик не може викликати задоволення. Але це означає, що торкання вироджується у стимуляцію шкіри і не є втіленням плоті. *Інший* — то не лише візуальна присутність іншого тіла, *інший* — є буття

у плоті, буття *іншого* як живого тіла в горизонті моєї свідомості. “Ласка не є погладжування; вона є формування” [127, 390], — стверджує Сартр. Але ласка може набувати статусу творчого акту, коли завдяки їй тіло того, хто пестить, стає плоттю, а це спричиняє те, що тіло того, кого пестять, теж стає плоттю. Ласка завдяки тому, що вона дає усвідомлення втілення *іншого*, відкриває власні втілення Я. Отже, напрошується висновок: як творчий акт, ласка має владу. Ця влада виводиться із влади дотику, котрий, в свою чергу, є наслідком спровокованого владою оптики бажання.

Ласка дає змогу не лише виявити тіло як власну людську плоть та плоть *іншого*, подолавши інструментальну функцію тіла. Ласка відкриває і світову плоть: об’єкти, котрі зазвичай використовуються як засоби, що мають утилітарну цінність, через ласку набувають якостей чуттєвих об’єктів — вони можуть проявитися як тверді, м’які, холодні, гарячі тощо. Відкриття плоті об’єктів, подібно відкриттю плоті *іншого*, також сприяє виявленню власної плоті, але вже не за допомогою плоті *іншого*, а через світову плоть.

Для того, щоб Я стало плоттю, йому потрібно вміти *побачити іншого*. Інструментальна присутність людських тіл навколо Я породжує байдужість, що руйнує його здатність бачити. Сліпота ж, наголошує Сартр, — це такий погляд, який дивиться, але не реагує на присутність живого тіла. Дисциплінарні техніки передбачають можливість дивитися сліпим (байдужим) поглядом. Можливість маніпулювання обумовлюється тим, що тіло, потрапивши у фокус сліпого погляду, перестає бути живим тілом, перетворюється на об’єкт.

*Проблема тілесності у феміністичній теорії.* Проблема тіла у фемінізмі є центральною<sup>4</sup>. Але розуміння тіла в сучасній феміністичній теорії вельми нагадує модерне, декартівське можна навіть говорити про наявність у ній концептуальної десоматизації

людини. У трактуванні проблеми тілесності сучасний фемінізм відтворює традиційний підхід (домінуючий у класичній, феміністичною мовою читай — “маскулінній”, метафізиці), який полягає у відмові від тіла як одного з визначальних, найсуттєвіших і вирішальних чинників людського буття.

Звичайно, класична метафізика та сучасний фемінізм доходять висновку про десоматизацію людини кардинально відмінними інтелектуальними шляхами, і тому їх уподібнення може здатися штучним. Однак уже виявлений в історії філософії розвиток глибинних метафізичних засад творить свої критерії оцінки того чи іншого філософського явища. Саме з огляду на цей розвиток можна оцінювати класичну метафізику як такий теоретичний крок, що з часом обов'язково мав привести до антропологічного повороту у філософській думці. Завдяки цьому повороту стало можливим формування концепту тілесності як нового метафізичного принципу. Тому нехтування досягненнями розвитку метафізики, які дають змогу бачити в людському тілі глибинний та визначальний вимір людської сутності, а саме так і робить сучасний фемінізм, є солідаризацією зі старими принципами.

Можна передбачити активне заперечення цій тезі на тій підставі, що нібито саме завдяки фемінізму та постмодернізму тіло стало найпопулярнішим поняттям сучасного теоретичного дискурсу. І дійсно, це поняття заповонило його безмежно. Здається, що саме завдяки строкатості та численності тілесної проблематики в сучасному дискурсі мусять нарешті проявитися справжня сутність феномену тілесності, розкритись його смисл. Насправді ж відбувається все більше віддалення від цього смислу та його втрата. Такий перебіг подій зумовлюється тим, що ні у феміністичній теорії, ні в постмодерних розвідках не відбувається звернення безпосередньо до самого тіла, до його суті. Тіло виноситься за дужки, хоча про нього постійно говорять. Спо-

стерігається прикметне явище зникнення феномену під навалою слів.

Дійсно, як постмодернізм, так і фемінізм починаються з великого сумніву щодо існуючого стану культури. І в першу чергу критиці піддаються раціоналізм і поняття уніфікованого суб'єкта. Але якщо в постмодернізмі сумнів є послідовним, то для фемінізму залишається одна безсумнівна істина, яка не піддається критиці, — це твердження про маскулінний характер існуючої культури, в основі якого лежить ідея про репресоване становище жінки в цій культурі. Не вдаючись у численні дискусії (див. [86]) з приводу взаємовпливів один на одного фемінізму і постмодернізму і не ототожнюючи їх, можна констатувати, що для цих підходів тіло є похідним від інших сутностей, зайвим, причиною турбот та непорозумінь. Для постмодернізму воно — метафора відмінного (*іншого*), атрибут мови, і тому весь час із ним треба рахуватися, бути щодо нього на сторожі, аби дискурс не потрапив у пастку. Для фемінізму воно також і не фізичне, і не метафізичне, а гендерне тіло, а ще точніше — жіноче тіло, продукт історії, причина всіх нещасть людства.

Можна стверджувати, що класична метафізика не звертає особливої уваги на тіло, не сприймає його як серйозного суперника своїм основним концептам, а от постмодернізм і фемінізм “роздратовані” тілом, і кожен на свій лад намагається розправитися з ним.

Прослідкуємо, які саме характерні сценарії “розправи” із тілом пропонуються сучасним фемінізмом. Те, що тіло стало мішенню критичних нападів з боку фемінізму, пов'язано в першу чергу з тим, що саме в ньому вбачають причину пригнічення жінки. Так, Л. Макней стверджує, що “на фундаментальному рівні поняття тіла є центральним для феміністичного аналізу гноблення жінок” [111, 11], і це обумовлено тим, що саме завдяки біологічній відмінності чоловічого та жіночого тіл вибудовується та

легітимізується структура гендерної нерівності. Особливості жінки, отже, мають тілесне походження — її, як втіленої людини, тіло відрізняється від чоловічого тіла, котре задає загальний стандарт, а його (чоловічого тіла) функції набувають соціальних характеристик. Таким чином, сутність жіночості повністю виводиться з особливостей жіночого тіла. А сама жінка сприймається як тіло, котре, за словами С. де Бовуар, не співвідноситься зі світом [72, 189].

Але що являє собою людське тіло взагалі? У феміністичній інтерпретації це питання артикулюється таким чином: “Чому тіло має стать?” Таке формулювання питання знімає інтелектуальну напругу щодо з’ясування метафізичного значення людського тіла як такого. Разом із тим відкривається можливість зведення тіла до лінгвістичних значень, за допомогою яких розкриваються причини поневолення жінки.

**Феміністичні версії “відмови від тіла”:** конструктивізм та есенціалізм. Найбільш поширеним у сучасній феміністичній теорії є конструктивістський та есенціалістський підходи. І хоча їх можна визнати протилежними, вони подібні в тому, що відкидають онтологічну сутність жіночої тілесності, стверджуючи у своїх граничних формулюваннях, що жінка, незважаючи на очевидне, не має тіла. Такий несподіваний висновок може здивувати, але він є теоретичним фактом, а отже, й підтвердженням тези про концептуальне відкидання фемінізмом людського тіла.

**Конструктивізм.** На мій погляд, конструктивістський підхід найповніше представлено у працях Д. Батлер, авторки відомих книг *Турбота статі: фемінізм і спростування ідентичності* [80] та *Тіла, що мають значення: дискурсивні обмеження “статі”* [79]. У цих роботах Батлер зосереджується на виявленні соціокультурних чинників визначення статі й доводить, що стать, секс та сексуальність є формами соціальних конструкцій тіла. З самого початку своїх



досліджень Д. Батлер звинувачує класичну філософію в розтілесненості її уявлень про тіло, в абстрактності її позагендерної оптики. Разом із тим вона вважає, що не саме тіло, а лише те, що його визначає, включаючи і матеріальність, заслуговує на увагу [79, сторінка ix]. Тим самим вона повністю спростовує будь-яку тілесну очевидність як самодостатній феномен: не лише гендерне тіло є соціальним конструктом, але й сама матеріальність тіла, що складає статеvu ознаку, також має нематеріальну природу.

Важливими поняттями, що пояснюють безтілесну природу тіла, є перформативність (*performativity*) та перфоменс (*performance*). Батлер вводить ці поняття для того, щоб, по-перше, подолати соматофобію дискурсивного конструктивізму статі, яка є ігноруванням матеріальності тіла, а по-друге, виявити, яким чином норма (дискурс) не лише матеріалізує тіло у його зовнішньому вигляді, а і яким чином вона його оживляє та оконтурює. Насправді, однак, перформативність нівелює тіло як унікальну людську сутність, зводячи його до зашкарублого субстрату.

Перформативність являє собою такий дискурсивний процес, який через повторення та цитування норми матеріалізує тіло. Тому гендерна перформативність не може бути осмислена поза насильницькою та повторювальною практикою регулятивних режимів статі. Матеріалізація норм через перформативність передбачає пасивне засвоєння та привласнення соціальних норм суб'єктом у режимі гетеросексуальності. Отже, обмеженість конструктивізму стосовно тілесного життя виявляє себе там, де відторгнені та делегітимізовані тіла перестають вважатися тілами. З огляду на ідею гендерної перформативності, геї та лесб'янки не мають тіл.

Поняття "перфоменс" означає зворотну реакцію суб'єкта на нав'язану йому тілесну матеріальність. Через перфоменс демонструється активність суб'єкта, маніфестація його гендерної ідентич-

ності. Суб'єкт стає не просто носієм певних статевих ознак, але й самостійно їх здійснює. Але, як виявляється, він відтворює не своє тіло як унікальну сутність, а лише ту матрицю, за якою матеріальність його тіла була сконструйована. Тому не тільки гомосексуальна, але й вписана в гетеросексуальну парадигму людина позбавлена тіла. Зведення матеріальності тіла до перформативної конструкції вилучає його з кола визначальних чинників людського буття; буттєве людське тіло відкидається та нехтується.

Д. Батлер вважає, що не існує природних функцій та структур людини. Все, з чим ми маємо справу як з тілесними очевидностями, є матеріалізацією соціально-культурних норм. Тому репродуктивна здатність жінки не є її природним призначенням, а лише нав'язаною жінці соціальною роллю. Ситуація, коли жінка чи не хоче, чи то не може мати дитину, ставить її в положення аутсайдера, провокуючи в неї почуття втрати, поразки, неповноцінності. Але можливість такої життєвої ситуації Д. Батлер вбачає лише в умовах гетеросексуальної культури. Ось чому подолання останньої, як і всієї системи усталених соціокультурних норм, є умовою реалізації самоідентифікації людини, котра, у свою чергу, вимагає вибудовування особливої матеріальності тіла.

Заміна гетеросексуальності гомосексуальністю не може поліпшити гендерну диспозицію в суспільстві. Авторка вважає, що будь-яка сексуальність за своєю природою є негативною, оскільки передбачає залежність однієї людини від іншої, що заважає ствердженню самоідентичності особи. У цьому ракурсі гомосексуальність і гетеросексуальність збігаються як невідповідні форми існування людини. Однак, що ж залишиться у людини тоді, коли вона опиниться поза рамками гомо- та гетеросексуальності — перформативно незалежна чуттєвість? Але така чуттєвість, згідно з конструктивізмом, не може існувати, бо, як

вже згадувалося, конструктивізм бачить у людському тілі лише зміну дискурсійних версій. Що ж тоді? — Деградована (обезформлена, без всякого визначника) людська тілесність?

**Есенціалізм.** Есенціалісти вважають, що існують природно (біологічно) задані суттєві характеристики фемінності, котрі не залежать від соціокультурного контексту. Це твердження викликає чимало дорікань із боку інших прибічників фемінізму. Головну мішень критичних закидів становить ідея про те, що жіноче тіло біологічно відрізняється від чоловічого, а тому потребує особливої системи свого соціального функціонування. Визнання цієї відмінності, на думку опонентів есенціалізму, редукує суть жінки до її біологічного тіла, що здається неприпустимим.

Може скластися враження, що феміністичний есенціалізм віддає належне тілові, не відмовляється від нього, як від метафізичного виміру людини. Насправді ж, як і в конструктивізмі, в есенціалізмі відтворюється одна і та ж логічна схема: після того, як тіло у своїй гендерній іпостасі проголошується центральним поняттям, воно вноситься за дужки дослідження і перетворюється на порожню абстракцію: в конструктивізмі — на соціокультурного конструкта, в есенціалізмі — на природну данність.

Розглянемо найбільш характерні підходи до проблеми тілесності, що визначаються як феміністичний есенціалізм. В першу чергу, це провокаційна позиція французької дослідниці Л. Іригарей. Її робота *Стать, яка не є одна* [101] є вельми радикальною та вносить сум'яття в узвичаєні поняття феміністичної теорії. Усталене розуміння гендеру та статі вона піддає сумніву, стверджуючи, що жіноче тіло має таку вроджену структуру, котра не відповідає тим загальним типам сексуальності, через які відбувається формування гендеру та статі. Ця невідповідність визначається не стільки іншістю фемінного щодо маскулінного, скільки запереченням

фемінності як протилежності маскулінності. Для Л. Іригарей жіноча стать є такою, що містить у собі іншу (чоловічу) стать. Таким чином, відбувається не просто об'єднання чоловічої та жіночої статі в одній істоті, подібно платонівському андрогіну чи міфічному гермафродиту, а їх взаємна анігіляція, коли знищується і чоловіче, і жіноче. Поняття аутоеротизму описує жіночу сексуальність як таку, що задовольняється постійно, по всій поверхні тіла та без участі іншої особи (байдуже, чоловічої чи жіночої статі). Це така сексуальність, яка є "ніщо та все" [100, 357]. Звичайно, в умовах наявної культури, на думку авторки, ця тілесна схильність репресується. А тому в перспективі емансипаторського руху має стояти мета подолання цих умов і створення таких, котрі б сприяли вільному функціонуванню "безстатевого" жіночого тіла. Але постає питання, а чи буде це тіло власне жіночим?

**Феміністична десоматизація жінки.** Отже, розвиток як конструктивізму, так і есенціалізму приводить їх до того, що вони відкидають тілесність як ознаку жіночості (фемінності). Тіло не визначається ними як глибинна онтологічна якість жінки й основа її самоідентифікації саме у її жіночості. Наскільки фемінізм розпізнає у тілесних властивостях жінки причину її соціальної сегрегації, настільки він намагається звільнити жіночу самоідентифікацію (а відтак і онтологічний феномен жінки) від ознак тілесності. Попри відмінність часів та інтенцій міркувань, фемінізм так само десоматизує людину, як здійснив це свого часу Декарт, прокладаючи шлях до метафізичної версії людського буття як самосвідомого суб'єкта (*ego*). Відмінність феміністичного дискурсу від декартівського у цьому пункті полягає лише у двох моментах: по-перше, фемінізм десоматизує не людину як таку, а жінку; по-друге, на жаль, внаслідок феміністичних міркувань не з'являється й малої подобі того блискучого концептуального результату, яким стало де-

картівське *ego*. Доводиться констатувати, що осмислення проблеми тілесності у феміністичному дискурсі ХХ ст. засвідчує панування в ньому метафізичного духу ХVІІ—ХVІІІ ст. і такого ж застарілого натуралістичного розуміння тіла.

Відмова від тіла у феміністичній теорії ґрунтується на тому, що тіло інтерпретується в ній як наочний факт, а не як певна онтологічна сутність. У метафізичному ж сенсі тіло є умова можливості існування людської чуттєвості й світу почуттів взагалі. Тобто визнання буттєвості тілесності — це відповідь сучасного метафізичного розуму на питання: “Як можливі людські почуття?” Причому людська тілесність у сучасній метафізиці — це не факт, а апіорна форма буття. Тому лише через визнання людського тіла як онтологічної сутності, а не як соціального конструкта чи то біологічного субстрату, є можливим продуктивний розвиток феміністичної теорії в ХХІ ст., котрий дасть змогу подолати соціально-культурні форми дискримінації жінки. виправити свою метафізичну помилку сучасний фемінізм зможе лише в тому разі, коли буде ставитися до жіночого тіла як до таємниці буття, у якій приховуються глибокі й невичерпні смисли.

Жіноча тілесність — то є буття, яке не перекладається на вже відомі чи навіть ще не відомі коди соціальності чи природи, культури чи органіки. Тілесність не може бути витлумачена засобами соціального або натуралістичного дискурсу. Вона сама є тим буттям, із якого повинна розгортатися певна метафізична версія розуміння людини — і чоловіка, і жінки. Жіноче тіло не є ані природною данністю, ані соціальним конструктом. Воно є постійно відкритою онтологічною можливістю переживання жінкою себе як жінки. Тобто є умовою можливості самореалізації жінки у своїй жіночості. Сама ж жіночість, чи то фемінність, не є, звичайно, ані суто природне визначення, ані соціальна функція. Вона існує як

первинний, втілений у життєвому світі жінки, екзистенційний сценарій. Іншими словами, жінка — це і не природа, і не соціальність, а буття, тобто притаманна буттю можливість його (буття) існування як жінки. Феномен жіночої тілесності виникає в досвіді жіночого тіла — у тому досвіді, який спричиняється самовизначенням жінки і дійовою особою якого є також жінка.

Отже, теза про відмову сучасного фемінізму від тіла (жіночого, але, по суті, й чоловічого) виводиться з того, що в теоретичних побудовах фемінізму тіло редукується або до соціальних функцій (у конструктивістських концепціях), або до суто природних, органічних властивостей (есенціалістські концепції). Як у першому, так і в другому випадках ігнорується суто людський вимір тілесності, тобто тіло як особлива структура переживання і спосіб буття, через які людина ідентифікується як людина (здійснюється у своїй людяності).

# *Частина II*

# Соціокультурні експлікації тілесності

## 6. Соматичні проєкції культурних у соціальних форм

Кожна цивілізація чи культура створює власну, відповідну їй, людину. Відтак кожний культурний світ отримує власний антропологічний корелят. У своєму бутті людина є “культурозмінною величиною”. Ця величина, або людський тип, охоплює всі виміри людського буття: світоглядні настанови, картину світу, норми поведінки, організацію волі, динаміку чуттєвості тощо. Власне, виокремлення тієї системи головних вимірів буття, в яких здійснюється творення феномену людини певної культури, дало б у підсумку культурозмінну величину людського буття. Вирішення цього завдання не належить до даної теми, тому лише наголошу принагідно на його теоретичній значущості. Але впевнена, що, яка б система культурної категоризації людини не була створена, в ній неодмінно знайде своє місце людська тілесність.

Визнання універсального значення тіла в онтології людини стало світоглядною основою філософської антропології. Філософська антропологія, як уже говорилося, означає метафізичну позицію, котра виникає на ґрунті визнання людини як тілесної людини, тобто констатації її як конкретної живої істоти. Причому наявність тіла в людини розглядається тут не як емпірична риса людини, а як універсальна умова можливості її існування та самовіднесення. Вдамся до аналогії з мисленням: кожен акт мислення супроводжує рефлексивний акт “я мислю”, тобто в кожному русі думки не лише встановлюється певний сенс, а й здійснюється самоконстатація мислячого. Так само будь-яка подія чи колізія буття людини супроводжуються актом самовіднесення: “я є ось ця істота” (або “я втілений тут”, де “втілений” означає “маю тіло” тут). Саме наявність у мене тіла залучає мене у ситуацію буття і робить безпосередньо включеним у неї. Буття ж, за М. Гайдеггером, є “присутність присутнього” [62, 32].



*Тіло як відображення людського буття.* Людська тілесність відображає світ, в якому існує людина. Завдяки своєму тілу людина поміщена у світ, а саме тіло переймає на себе конфігурацію буття. Усе, що оточує людину і з чим вона має справу, накладає відбиток на її тілесність. Феноменологія сприйняття М. Мерло-Понті та його вчення про плоть світу фокусуються на цьому, і про це вже говорилось. Податливість, як з'ясувалось, є природною властивістю плоті. Глина, з якої, за біблійною оповіддю, зробив людину Творець, є вельми містка метафора. Образно кажучи, світ довкілля та існування в ньому дійсно виліплюють людину, надаючи їй найпридатнішої для оточення форми. Тому тіло, на думку М. Мерло-Понті, “є річчю серед речей лише в сильнішому та глибшому сенсі, а саме в тому сенсі, коли ми кажемо: воно складається з них, і це означає, що воно відділяє себе через них, і, відповідно, відділяється від них” [113, 137].

Так само як археологи за стародавніми речами та їх уламками відтворюють минулий історичний світ, так культурна антропологія має можливість шляхом декодування тілесності “людини культури” реконструювати структуру, спрямування й особливості культурно визначеного буття. Людська тілесність — це своєрідний мікрокосм, який перебуває в універсальній відповідності до макрокосму людського буття й оточуючого світу<sup>1</sup>. Ті чи інші елементи та особливості тілесності детерміновані становищем людини, специфікою її занять, спрямованими до неї соціальними вимогами тощо. Тому тілесні риси й властивості можуть розглядатися як проєкції культурних та соціальних форм людського буття.

*Від загального принципу до конкретної картини.* Щойно виголошена теза є, можна сказати, загальною для сучасної філософії культури. Проблема виникає, як тільки ми пробуємо надати цій загальній настанові силу практичного дослідницького інструментарію.

Одразу виникають питання: яким чином відображаються соціальні та культурні форми у людській тілесності? в якому зв'язку зі структурою культурної реальності перебувають трансформації тіла? чи тіло лише переймає на себе культурні форми, чи шляхом тілесних трансформацій конститується також властивий культурі спосіб буття? Через з'ясування цих питань розкривається зв'язок між тілесністю і культурним буттям людини.

**Тіло для справи.** Коли мова йде про проєкції (впливи) культурних та соціальних форм на людську тілесність, то мається на увазі не лише пасивне перетворення тіла під впливом певного способу життя. У культурі не існує усталеної й розвинутої практики, котра могла б проявляти себе без відповідного їй людського тіла. Так, Аристотель говорив, що “все визначено своєю справою [або призначенням], все існує по-справжньому, якщо в змозі виконувати свою справу. Так, око [є оком], якщо воно бачить, а якщо воно на це нездатне, то [це око лише] за назвою, як око померлого або статуї” [3, 554—555]. Між певною культурною практикою й тілом людини, котра в неї залучена та нею займається, існує чіткий та усталений зв'язок. Придатне-для-цієї-справи тіло — це разом із тим культурна умова можливості існування й творення самої справи. Тому одним із надбань розвинутої культури стає вироблення спеціальних культурних механізмів для формування тіл, придатних найліпшим чином для головних практик, властивих даній культурі. Звертаю особливу увагу на цей аспект, щоб зафіксувати його і докладніше розглянути нижче.

**Справа потребує не окремих якостей, а цілого тіла.** Зрозуміло, що несхожі між собою види діяльності чи культурні позиції потребують різних, часто протилежних тілесних якостей. Вимоги до тіла античного гопліта (важко озброєний піхотинець у стародавній Греції) істотно інші, аніж до тіла клерка сучасного офісу; тіло мис-

ливця-індіанця за хутровим звіром так відрізняється від тілесності штовхача шахтних вагонеток минулого сторіччя, немовби вони належать до різних видів живих істот. Причому щоразу мова йде не про ту чи іншу окрему тілесну рису, як от міць м'язів, фізична витривалість, зіркість очей тощо. Спосіб життя акцентує й формує не окрему тілесну властивість. Він створює тіло як особливу цілісність, в ансамблі котрої тільки й може спрацювати найважливіша для діяльності тілесна якість. Часто розвиток однієї тілесної здатності відбувається за рахунок пригнічення та деградації інших. Тому для того, щоб охарактеризувати тілесний відповідник певної культурної практики, слід указати не лише на специфіковану нею рису тілесності, а й описати створюване нею тіло в цілому.

**Поняття флеш-іміджу.** Щоб зафіксувати тілесний відповідник (проекцію) окремої культурної практики, доцільно скористатися поняттям флеш-іміджу. Цей термін походить від англійських слів *flesh* — “тіло, плоть” та *image* — “образ”, тобто буквально означає: “образ тіла”. “Образ” тут, однак, не уявлення-картинка про тіло, а конкретна цілісність тих якостей та вправностей, котрі набуває людське тіло відповідно до тієї чи іншої культурної практики. А “тіло” у цьому разі є втіленням культурної плоти, суть якої складає, подібно світовій плоті Мерло-Понті, взаємна проникливість, обумовленість, визначеність та матеріальність людського тіла та тіла культури.

Під флеш-іміжем розуміється репрезентація тілесністю культурних та екзистенційних значень, котрі у своєму зв'язку утворюють і транслюють певний тип людини. Цей тілесно відтворюваний і маніфестований флеш-іміжем тип має не лише комунікаційну природу. Він не тільки представляє одну людину іншій чи транслює усталений культурний зразок. Не менш вагома його регулятивна функція. Флеш-імідж підтримує людську особистість у пев-

них функціональних координатах буття, робить її тілесно готовою для певного способу життя, придатною для обраної нею справи і здатною виконувати її. Він визначає та фіксує тіло у відповідності з комплексом тих функцій, котрі потрібно виконувати людині, залучений до певної культурної практики. Отже, наприклад, маючи на увазі античну культуру, можна говорити про флеш-імідж воїна, ремісника, селянина, гетери, атлета, рудокопа тощо. Причому, як це впливає з феноменологічного аналізу тіла, флеш-імідж не можна зводити до простої статурності. Розвиненість м'язів має інколи менш суттєве значення, ніж якість шкіри, а динаміка тілесних рухів — поз, жестів та міміки — важить значно більше, ніж зріст чи повнота.

**Структура флеш-іміджу.** Головними тілесними репрезентаціями культурної реальності, які водночас складають основні композиційні елементи флеш-іміджу, є:

— вираз обличчя і його мімічне розмаїття (культурні маски обличчя);

— форма тіла, або зовнішній вигляд, зовнішність. У загальній категоріальній структурі тілесності цьому елементові флеш-іміджу відповідає *поверхня* (тіла);

— рухи тіла, серед яких найбільшу вагу мають усталено значущі рухи, або *жести*, котрими маніфестується стан, прагнення й уподобання людини;

— тілесний стан, котрий у своїй сукупності й органічній єдності постає як *вітальний тонус*, а у конкретності складових — як *тілесні переживання*, безпосередні людські відчуття. Причому слід взяти до уваги, що тілесний стан — це, власне, не стан самого тіла, тобто не суто органічний, соматичний феномен. Це є *тіло як стан людини*: тілесність, котра виступає як *безпосередня* дійсність людського життя.

“Тілесна схема” (*body schema*) та “тілесний образ” (*body image*).

Говорячи про флеш-імідж, не можна не торкнутися таких уже розроблених понять, як “тілесна схема” та “тілесний образ”. Використання цих термінів має давню традицію, і її дослідженню присвячено багато літератури в галузі нейрофізіології, психології, психоаналізу (Фрейд, Шілдер (Schilder), Ференці (Ferenczi)) та філософії, особливо феноменології (Мерло-Понті, Байтенд'як (Buytendijk), Пледж (Plügge), Бітс (Beets)) (див. [136]). В загальних рисах “тілесна схема” визначається як фізична модель тіла, котра функціонує як автомат, що має нервовий механізм сприйняття та рухової координації. У філософській сфері це визначення було прийнято феноменологами та інтерпретовано в екзистенційно-філософський спосіб.

Під “тілесним образом” розуміється самоусвідомлення людиною свого тіла, тобто він означає “знання” про власне тіло. Найбільш переконливим доказом наявності такого образу власного тіла є феномен ампутованих кінцівок, коли людина продовжує відчувати відсутню після ампутації кінцівку.

Обидва концепти — “тілесної схеми” і “тілесного образу” — відіграли важливу роль як в окремих галузях клінічних та експериментальних наук, стимулюючи нові дослідження, так і у філософській думці, ставши ключовими поняттями філософії людського тіла. Існує широка гама поглядів на поняття “тілесна схема” та “тілесний образ”. Так, посилення на ці поняття можна зустріти вже в культурній традиції стародавнього сходу. Наприклад, відоме давньоєгипетське поняття *ka* означає копію людського тіла, яка також складається з матерії, хоча іншої, ніж звичайне тіло, консистенції [33]. В античній думці Аристотель розробляє теорію *плеїта* як такої специфічної сили, що визначає тілесність людини [4, 399], а неоплатоник Плотін говорить про тонке тіло, *leptoteron*

soma, яке оточує душу. У християнській традиції також розрізняються духовні (*pneumatic*), психічні (*soma psuchikon*) та фізичні (*sarx*) тіла<sup>2</sup>. Своєрідну рецепцію цієї ідеї було здійснено Декартом, котрий допускав, що за допомогою “тваринних духів” (сигнали, що йдуть від усіх частин тіла до мозку) відбувається взаємодія розуму/духу та тіла. Проте лише в працях Хеда та Шілдера поняття “тілесна схема” та “тілесний образ” знаходять своє концептуальне вирішення. Визначення Хедом “тілесної схеми” як такої, що не є візуальною, а являє собою “пам’ять” попередніх положень та рухів тіла, котра постійно змінюється, а тому є “пластичною”, стало класичним [136, 109]. Шілдеру належить дефініція “тілесного образу” як “картини нашого власного тіла, котра формується нашим розумом, або, іншими словами, спосіб, через який наше тіло з’являється для нас” [Там само]. Але найбільш філософськи впливовою інтерпретацією цих концептів є їх феноменологічна розробка М. Мерло-Понті, завдяки їй і “тілесна схема”, і “тілесний образ” набувають метафізичного значення. Так, “тілесний образ” є знанням про суттєву топологічну структуру живого тіла, що визначає його місце у світі, а “тілесна схема” вказує на те, що моє тіло є таким, що перебуває у світі.

**Прагматична та символізуюча функції тілесності.** Тілесність виконує дві досить різні функції: прагматичну й символічну. Перша відображає значення людського тіла та його якостей для процесу виконання тієї чи тієї справи. У прагматичному вимірі тілесність є одним з чинників ситуації дії, котра передбачається чи то працею ремісника, чи то призначенням воїна, чи то обов’язками іншої відповідальної професії. Але будь-яка справа не лише здійснюється. Вона має своє особливе місце в ієрархії культурних цінностей. Тобто справа несе на собі певну культурну значущість, яку теж маніфестує тілесність. Цим тіло здійснює символізуючу

функцію, тобто стає одним із компонентів маніфестації культурного значення справи, котрою займається людина.

Особливий шар символізацій складають тілесні маніфестації *здатності людини до справи*. Людина набуває певної зовнішності та тону, входить у відповідний флеш-імідж, щоб стати здатною до справи: упевнити себе, що вона може її виконувати, та переконати своїм виглядом у цьому інших.

*Культура як продукт тілесних вимог.* Не лише різні види діяльності формують автентичну для них людську тілесність. Не менш важливим і культурно впливовим є зворотний зв'язок, коли різноманітні культурні формоутворення постають як маніфестації людської діяльності, що обумовлені певними соматичними чинниками чи вітальними потягами. Тут тіло виявляє себе як *учасник культури*, а не лише як її відбиток чи епіфеномен. Онтологічна значущість тілесності полягає саме у 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*. Тілесність людини — це не органічна, природна *передумова* її, а визначення людини, невід'ємне від її сутності й таке, що складає *культурний (антропологічний) феномен*.

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. Не випадковим і вельми влучним є іменування цивілізації “неорганічним тілом” людини, котре продовжує та посилює її “органічне тіло”, живу тілесність, а також компенсує її вади та слабкості.

Так, загальним стало розуміння знарядь праці як компенсацій тілесних слабкостей людини, котра не має спеціалізованих органів

*Метафізика тілесності*

для того, приміром, щоб копати землю, швидко й довго плавати у воді. Так само в неї відсутні міцні пазури чи кігті, якими вона могла б боронитися чи полювати здобич. Вона не має переваги ані у швидкості, ані у гостроті зору чи нюху. Усі ці тілесні недоліки компенсуються знаряддями праці чи полювання, котрі виготовляються людиною від початку її буття. Уже первісна палка-копалка та кремінний ніж дають змогу заглиблюватися навіть у кам'яний ґрунт, палиця чи кам'яна сокира замінюють пазури, глибока яма-засідка робить здобиччю найсильніших тварин, а стріла з тугого лука наздоганяє найшвидшого бігуна.

Інші культурні речі, як-от: одяг, житло, посуд і вогнище для приготування їжі, взуття тощо, — це є також ніби неорганічні продовження людського тіла. Їх форми та еволюцію не можна зрозуміти без урахування особливостей людської тілесності. А тому велетенський і майже неосяжний у своєму розмаїтті світ речей отримує у тілесності загальний знаменник, котрий пояснює структуру й конфігурацію речового середовища.

**Здобуття людиною тіла.** Тіло — людське тіло — не належить людині від народження. Від народження людина має організм, і вона народжується як певний організм, із яким безпосередньо тотожна. В людському організмі лише криється можливість виникнення людського тіла. Для цього цілком природна органіка повинна перетворитися на власне людську тілесність, набути відповідного людському буттю вітального тону та увійти в автентичний своєму становищу серед людей флеш-імідж. Індивід отримує власне тіло, входить у нього так само, як він входить у свідомість та досягає осудності волі. Це перетворення організму на людське тіло є однією з головних проблематизацій людського буття й окреслює сенс феномену тілесності.

Причому це перетворення не можна розглядати лише як такий процес, у якому спонтанно діючі сили культури стихійно формують



людське тіло, надаючи йому необхідного вигляду та якостей. Вхідження у власне тіло — один із головних виявів людської життєвої активності, важливий акт самовизначення та ствердження особистості. Індивід не лише *отримує* тіло для свого буття в культурі, він власними зусиллями *здобуває* його.

Найбільш “прозорим” цей процес був у первісні часи, коли зв’язок людини з її тілесністю був, по-перше, досить наочним і не опосередкованим безліччю культурних диспозицій та значень, а по-друге, самі тілесні якості людини були безпосередньо тотожні її суспільним якостям, наприклад, вправність, зіркість очей та сила руки забезпечували індивідові соціальний статус мисливця. Досягнута первісною людиною тілесність часто ставала її головною ознакою і фіксувалася в імені. “Велика Нога”, “Соколине Око”, “Чутливе Вуха” повсякчас зустрічаються серед індіанських імен часів освоєння Нового світу європейцями. Такий тип імен зафіксовано й у записах початку цивілізації у стародавньому Єгипті. Фараони першої династії мають вельми показові іменування: Хор—Висока Рука, Хор—Цілісний Серцем, Хор—Дружній Черевом тощо.

**Соматична інтенція самовизначення.** Орієнтованість людини на здобуття бажаного тіла та на відповідну тілесність — це і є *соматична інтенція людського самовизначення*. Ця інтенція складає одну з важливих конститuant інтенціональності культурного буття взагалі. Без проблематизації власної тілесності, без переживання її стану та без цілеспрямованих зусиль на її формування та здобуття не існує культури взагалі. Причому тілесність присутня в культурному полі і як певний культурний взірць, один із нормативів людності взагалі, і як важливий чинник особистісної ідентифікації та життєвого самовизначення особи.

Характерно, що соматична інтенція зазвичай випадає з аналізу головних спрямувань, форм та динаміки самопокладання особис-

тості; як правило, розглядаються соціальні прагнення особи, розвиток її свідомості та самосвідомості, фахові та моральні орієнтації, освітянські зусилля тощо. Тілесність же і пов'язані з нею антропологічні чинники лишаються поза увагою; певного значення їм надає хіба що вікова й статева психологія. Такий стан справ не може не дивувати, адже для значної частини “роду людського” саме тілесність є чи не найголовнішою засадою існування та життєвого успіху. Вагу тілесного чинника в сучасній культурі особливо відчують діти, жінки, люди похилого віку, тілесно уражені (хворі чи інваліди) люди.

Отже, розглянемо бодай у загальних рисах прояви соматичної інтенції самовизначення у дитячому, жіночому, похилому та ураженому різновидах людського буття.

Загальновідомо, що статус дитини серед однолітків значною, а інколи вирішальною мірою залежить від фізичної сили та спритності. Причому цей чинник є важливим протягом практично всього дитинства, охоплюючи навіть підлітковий вік. Найбільш масштабно він виявляється у хлопчачому гурті, стосунки в якому є, по суті, безперервним змаганням у силі — змаганням, яке ставить хлопчаків на різні щаблі ієрархії дитячої спільноти. Інші чинники — як-от: соціальне становище та якості батьків, заможність родини, розум та особисті здібності тощо — теж визначають імідж і статус дитини. Але навіть в умовах значного соціального розшарування суспільства і його відповідного впливу на ієрархічну структуру дитячої спільноти фізична сила та інші соматичні якості зберігають свою значущість. Між хлопчачками, як правило, встановлюється ієрархія сили: зверху перебувають найсильніші, низу — найслабкіші. Цей порядок не є незмінним. Змагання в силі точаться постійно. Раз у раз у середовищі хлопчаків виникають сутички та бійки. Вони хоч і мають зовнішні збудники, але їх

внутрішнім сенсом є підтвердження та перегляд місця, котре займає хлопчик у дитячій ієрархії сили. Силкові змагання — це *modus vitae*<sup>3</sup> хлопчачого буття.

Соматична інтенція у бутті сучасної жінки реалізується іншим чином. Приваблива зовнішність у сучасній культурі складає для жінки чи не найважливіший чинник життєвого успіху. Власне, головним досягненням жінки в умовах маскуліної культури є здобуття чоловіка. Він — її головний екзистенційний та соціальний трофей, точка опори та джерело забезпеченості й благополуччя. Самореалізація та самовизначення жінки в сучасній культурі має передусім вигляд антропологічного завдання. Саме жіночість, як сила, що повертає до неї чоловіків, є основою та засобом буття жінки. Потужний феміністичний рух, який набуває все більшої впливовості, спрямований на подолання цієї інтенції. Визнаючи необхідність та виправданість багатьох феміністичних ідей та їх втілень щодо гендерної рівності, особливо в соціальній сфері, слід зазначити, однак, що саме “тілесна політика” фемінізму є найбільш вразливим його місцем. Можна умовно виділити два напрями перерієнтації соматичної інтенції жінки в сучасному суспільстві. По-перше, головний фокус зосереджується на розвитку в жінці соціально визнаних (читай маскуліних) якостей, котрі б забезпечили їй незалежний самодостатній статус. Але, на жаль, на практиці це обертається культивуванням чоловічих тілесних здібностей та ознак (як-то: придатність до служби в армії, надання переваги короткому волоссю, переймання чоловічого стилю одягу, культуризм тощо). А по-друге, стимулюється та забезпечується потреба в трансформації тіла жінки (читай: потреба у відмові від тіла). Бурхливий розвиток пластичної хірургії<sup>4</sup> (див. [74]) та поширення такої психічної хвороби, пов’язаної з порушенням процесу харчування, як *anorexia nervosa*<sup>5</sup> (див. [76]), свідчать про це. В обох випадках тіло втрачає

свою онтологічну визначеність і перетворюється на об'єкт насильницьких маніпуляцій. Тут вибудовування тіла відбувається не через екзистенційну людську ситуацію, а чисто зовнішнім шляхом, тобто таким, що застосовується щодо фізичних об'єктів. Радикально трансформуючи своє тіло, на мою думку, жінка втрачає не лише свою самобутність, але взагалі позитивну життєву налаштованість.

Зовсім іншим чином задіяна тілесність у ситуацію людини похилого віку або хворого. Як першого, так і другого об'єднує ураженість тіла: першого — силою віку, другого — силою хвороби. Немічна плоть стає на перепоні життєвих рухів людини. Вона унеможлиблює багато прагнень і перспектив, зосереджуючи на собі увагу й зусилля особистості. Хвора людина не має більш нагальної мети, ніж подолання недуги. Досягнення будь-яких інших цілей пролягає через вирішення цього завдання. Але хворий — це лише життєвий стан, у котрий час від часу потрапляє кожна людина. (Стан, зазначу принагідно, котрий в умовах екологічної кризи все більше стає константою людського буття. Ця нова антропологічна обставина буде ще розглянута в книзі). На відміну від хвороби, старість є такою ознакою, котра не минає. У похилому віці тілесна неміч та ураженість стають сутнісними ознаками людини. Стара людина, образно кажучи, це людина постійно хвора — тобто така, котра повсякчас відчуває фізичні обмеження, які покладає на її існування власний організм. Відтак стара людина прагне не того, чого хоче, а того, що дозволяє їй власна плоть. Усі її дії та устремління підконтрольні тілесному станові.

У своєму розгляді я тематично поєднала хворих та старих у феномені ураженого, немічного тіла. Але існує ще випадок вродка чи каліки, тобто людини, основу ідентифікації котрої складає тілесна аномальність. Старість чи хвороба, попри екстремальність цих станів, є все ж таки життєвою нормою. Це ант-

ропологічно складні, але соціально та культурно впорядковані ситуації. Більш тяжким є становище виродка чи каліки. Тілесні дефекти та аномалії не лише обтяжують буття людини. Вони ставлять її в особливе становище серед людей, певною мірою виводячи за межі нормальної людськості.

**Феномен нормального тіла.** Кожна культура має та репродукує власний норматив тілесності. Це своєрідне *нормальне тіло*, котре охоплює широкий діапазон різноманітних соматичних якостей та особливостей, належність до якого робить людину в її індивідуалізованих ознаках тілесно нормальною. В межах тілесного нормативу тіло може бути кращим чи гіршим, дужим чи досить слабким, тим, що має істотні вади або позбавлене їх, — але у будь-якому разі воно визнається за нормальне тіло: прийнятне як для самої особи, так і для її оточення. Усе, що виходить за межі цього нормативу, утворює *знівечене* або *вироджене* тіло, тобто *аномальну тілесність*. Аномальне тіло є одним із найсуттєвіших проявів людської неповноцінності. Ставлення до нього культури не є однозначним.

Деякі тілесні дефекти роблять людину вигнанцем із людської спільноти, фактично ізолюють її від інших. Як далеко може зайти негативне ставлення суспільства до виродків, можна бачити на прикладі Спарти або фашистської Німеччини. У першій дитину після народження оглядали і, якщо виявляли значний тілесний дефект, скидали у прірву. В другій цілеспрямовано знищували калік із вродженими чи набутими органічними дефектами. Про вплив античності на культ тіла в нацистській ідеології пише в книзі *Пануюче тіло. Модернізм і фізичний імператив* Г. Сегель [130, 249].

Інші дефекти, навпаки, освячують людську особистість, сприймаються як сакральна відзнака. За стародавніх часів такого значення надавали, скажімо, епілепсії, котра сприймалася як “божа хвороба”.

Епілептичний приступ асоціювався з трансом — екстатичним станом, у якому людина спілкується з богом.

Тілесна аномалія не тільки дискримінує чи підносить особистість. Часто культура створює для своїх потреб справжню індустрію навмисного скалічення. Прикладом може бути постать блазня, котрий саме своєю потворністю розважає поважних осіб. Причому саме тілесна аномальність блазня немовби викреслює його із спільноти людей і дозволяє — як нелюдській істоті — вчиняти те, що для будь-кого іншого було б неприпустиме і викликало б його суворе покарання. Загальновідомою була індустрія виготовлення виродків для розваг за доби середньовіччя та Ренесансу (згадаймо бодай компрачкосів, описаних Віктором Гюго). Причому практика виготовлення виродків у ті часи була поширена від Китаю до Європи.

Іншим прикладом експлуатації культурою тілесного дефекту є доля скопців. На сході вони виконували функції євнухів, що інколи забезпечувало їм неабиякий вплив навіть на долю цілих держав (див. [67; 85]). Це одне використання того ж дефекту знаходимо у Європі Нового часу, де вдавалися до кастрації, щоб зберегти висоту голосу співака. Як відомо, багато уславлених італійських тенорів мали цю тілесну ваду.

Характерно, що у своєму увявленні про людину новоевропейський метафізичний розум забував про розмаїття антропологічних станів і загалом ігнорував їх. Це не означає, однак, що у версії людини антропологічна основа взагалі була відсутня. “Людина” західноєвропейської метафізики — це дорослий, здоровий чоловік, позбавлений тілесних вад та немочі. Забуття статево-вікової визначеності людини відбувалося шляхом маскулінізації її ознак через редукцію до чоловічого типу всього статево-вікового антропологічного розмаїття людського буття.

**Зразковий флеш-імідж.** Серед сукупності флеш-іміджів слід окремо виділити *зразковий флеш-імідж* — тобто тілесність, яка слугує зразком для соматико-вітальних орієнтацій людей. Ідеали мають не тільки інтелектуальну чи моральну природу. У своєму житті люди орієнтуються не лише на досягнення певного соціального положення, достатку, сімейного стану, творчого успіху. Однією з головних екзистенційних та суспільних орієнтацій є *антропологічна орієнтація на жадане тіло*. Людина прагне набути престижної тілесної форми, котра робить її привабливою, підвищує її життєві шанси, сприяє соціальному успіху та самовдоволенню. Досягнення бажаного флеш-іміджу є одним із головних виявів особистісного розвитку. Немає розвинутої особистості без автентичної тілесності.

Для долі особистості зразковий флеш-імідж відіграє щонайменше дві головні функції. По-перше, він є одним з головних вимірів *Я*, тобто рефлексивної єдності особистості. Наявність у самовизначенні особи чіткого флеш-іміджу вказує на високий рівень її самоусвідомлення та особистісної консолідованості. Натомість відсутність вирізненої флеш-організації свідчить про розпорошеність, неусталеність *Я*. Через власний тілесний вигляд особистість постійно змінює акти самоототожнення. Особливу вагу це значення флеш-іміджу має для жінки від часів перших цивілізацій.

По-друге, зразковий флеш-імідж є не лише однією з інтенціональностей особистісного самовизначення, а й важливою формою усталеного буття, тобто життєвого здобутку людини. Через флеш-імідж особа не лише визначається у своїх прагненнях та самоусвідомлює себе. Ним вона має себе, покладає себе, захищає та відокремлює себе від інших. Зразковий флеш-імідж є одним із головних *оформлень її буття*. Зразкова тілесність функціонує у суспільстві як один із найвагоміших і найпривабливіших ідеалів. Наскільки старанно культура здатна

*Метафізика тілесності*

культивувати зразковий флеш-імідж, можна прослідкувати на прикладі американського кінематографу.

Дійові особи американських фільмів — це красені та красуні: бездоганно складені, енергійні, з правильними відкритими обличчями чоловіки, стрункі, привабливі, сексапільні жінки. Голлівудська зірка як чоловічої, так і жіночої статі є еталоном краси й чарівності. І від того, що практично всі примітні дійові особи фільмів мають незвичайно гарну зовнішність, у глядача мимоволі створюється уявлення про світ, у якому він живе, як про такий, що населений вродливою породою людей. Але поруч із цим феєричним явищем красенів та красунь існує справжня Америка з властивим їй масовим антропологічним типом. Цей тип не лише відрізняється від голлівудських зірок, він деколи просто-таки контрастує з ним (багато американських чоловіків чи жінок зазвичай мають надмірну вагу тощо).

За сталінських часів радянський кінематограф створив сонячний міф про “соціалістичну” дійсність. Порівняння голлівудських образів з антропологічним типом американця навіює висновок, що американський кінематограф створив не менш далекий від дійсності міф щодо людської тілесності й загалом сильної особистості (її волі, вправності, динамізму тощо).

В особі голлівудської зірки ми зустрічаємо класичний приклад культивування зразкового флеш-іміджу. Надзвичайна популярність кінематографічних зірок пояснюється саме цією їх функцією: бути втіленням ідеалу. Їх недосяжність для “звичайної людини” спричиняється не їх багатством чи славою. Вони унікальні й недосяжні передусім тілесно, як маніфестації та живі уособлення зразкового флеш-іміджу (як і загалом зразкової людини). Люди мають їх за взірці власного життя: вони надихають людей на творення власної особистості й долі, й разом із тим —



як це і личить зразкам, — залишаються у своїй досконалості недсяжними. Зважаючи на надзвичайну популярність американського кіно і його перемогу в галузі світового кінопрокату, можна сказати, що Голлівуд здійснив справжню антропологічну експансію. Без перебільшення можна визнати, що її наслідки не менш важливіші для світового домінування єдиної супердержави, аніж уся військова міць Сполучених Штатів, втілена у всепланетну мережу військових баз.

**Головні культурні сенси тілесності.** На мою думку, людське тіло як учасник культури має п'ять головних сенсів.

( Перший. Тіло є особливою буттєвою цариною, на котру накладають відбиток різноманітні соціальні та культурні форми. Як така, людська тілесність є маніфестацією культурної реальності та її унаочненням. Через тілесність культура засвідчує себе та постає перед світом як специфікований, історично унікальний спосіб буття. Цей (сенси тілесності відображається поняттям *тілесних маніфестацій культури*, які охоплюють усі тілесні вияви, котрі використовуються для виразу, трансляції та повідомлення культурних значень. При цьому культура розглядається вкрай широко — як тотожна всьому можливому для людини. Культура тут дорівнює санкції на використання будь-чого як *властивого людині*, власне людського. Культура — це людина, розгорнута у своєму бутті. Вона — буття, похідне від людини, і одночасно — буття, котре відтворює людину та створює можливість її подальшого існування (історії).

Будь-яку соціальну практику, скажімо, політику чи землеробство, можна перевести на мову тіла і представити у низці взаємопов'язаних поз, мімічних виразів, рухів, жестів, почуттів, розмірності зусиль тощо. Будь-яка суспільна колізія, відношення чи справа також має свій тілесний еквівалент у вигляді типових чуттєвих реакцій та інших тілесних коннотатів.

Другий. Спосіб людського буття потребує для себе відповідної тілесності, котра формується, навіть, можна сказати, “виготовляється” культурою. У цьому сенсі тіло має прагматичне значення як тілесна передумова й умова здійснення різноманітних культурних практик, котрі інакше унеможливаються. Наслідком потреби тієї чи тієї культурної ситуації у відповідному тілі стає феномен культурно специфікованої тілесної форми, або *тіло-для-справи*. Тіло-для-справи — це людська тілесність, сформована для виконання виробничих, соціальних чи загалом культурних функцій і залучена до їх здійснення.

Цю якість тілесності фіксує поняття “спеціалізовані тіла”. Мова йде про здатність людського тіла набувати форм, вигляду та якостей, потрібних для виконання культурно специфікованої справи (військовослужбовець, клерк офісу, землероб, актриса тощо). Ще раз підкреслюю: кожна справа вимагає для себе відповідного тіла і створює його. А тому вона може бути представлена в особливій практиці тіла, тобто практикуванні, залученні певних соматичних та вітальних якостей, котрі набувають більшого розвитку, тоді як інші, навпаки, пригнічуються чи деформуються.

Третій сенс тілесності тісно пов’язаний з другим. Будь-яка людська діяльність здійснюється у суспільстві, у загальному житті людей, і, отже, тіло має виконувати тут потрібну функцію — комунікативну, символізуючу та ініціюючу. Завдяки тілесності й через її засоби здійснюється процес міжлюдського спілкування (і, додаю, тілесність набуває при цьому значення інтерсуб’єктивної основи людських взаємин, взаєморозуміння тощо). Тіло у своїх презентаціях символізує різні культурні значення, як-от: успіх, знедоленість, впевненість тощо. Завдяки входженню у відповідний флеш-імідж людина робить себе придатною для певної справи і зосереджує на ній свої сили та здібності. Існування у певному флеш-

іміджі дорівнює підтримувannya функціональної, фізичної, психічної та соціальної форми для успішного виконання відповідної справи (культурної практики). Натомість нездатність людини до необхідної тілесної специфікації різко знижує її шанси на продуктивність дій або взагалі прирікає на невдачу у виконанні справи.

Четвертий культурний сенс тілесності полягає в тому, що соматичні, вітальні, психічні потреби людини (тобто антропологічні прагнення) стають визначальним чинником організації культурної реальності та способу людського буття. Цей сенс фіксується поняттям культурних репрезентацій тілесності й охоплює широке коло тих вимог і умовностей, котрі створює тіло для структури та спрямованості людського буття. Вітальні та соматичні потреби чи особливості людини задають конфігурацію, структуру, динаміку існування людського світу, тобто культурної реальності. Наприклад, відмінність соціальних станів значною мірою унаочнюється через задоволення одних вітальних потреб і пригнічення чи табування інших. У світлі цього бачення культура постає як відгук на потреби та специфіку тіла, а самі форми культури (способи людських дій, звичаї, спрямування діяльності, речі, інститути відношень тощо) постають як репрезентації тілесності. Поняття культурних репрезентацій тілесності вказує на тіло як на той чинник буття, котрий спричиняє й створює культуру, надаючи їй того чи того специфікованого вигляду. У цьому сенсі вся культурна реальність може розглядатися як втілення сублімованої тілесності. Культурні маніфестації (вирази) тілесності не є невіддільними від безпосередніх станів плоти. Вони відокремлюються від останніх і утворюють самостійні культурні ейдоси, породжені людською антропологією. Це, наприклад, ейдоси чоловічого та жіночого, дорослішання та старіння, народження та смерті, дитинства та зрілості, хвороби та здоров'я тощо. Кожен із цих антропологічних за своїм походженням ейдосів

відокремлюється від ґрунту, на якому він виник, і починає функціонувати як самостійний культурний сенс. Так антропологічний феномен перетворюється на культурний ейдос, або символ, яким визначається, осмислюється та розкривається зміст явищ, аніскільки не дотичних до людської плоти.

Особливий аспект культурних репрезентацій тілесності становить тіло як джерело символічних практик культури. Як на приклади такої практики можна вказати на містику землі (систему телургічних символізацій) та на містику народження (коли образи й сенси процесу народження живої істоти використовуються для метафоричного виразу змісту різноманітних процесів та явищ, які аніскільки не дотичні до природного світу).

Нарешті, п'ятий сенс, у якому тілесність залучена до культурного процесу, це буття людського тіла як об'єкта культурних артикуляцій та оцінок. Культура ніколи не лишається байдужою до людської тілесності. Вона позначає різними мітками різні частини тіла, органи, рухи, міміку. *Культурна семіотика тіла* має людську тілесність за носія культурних визначень та символізацій. Одним тілесним виявам культура надає перевагу, до інших ставиться зневажливо: серце є символом доброти, щирості, людяності, рука — праці та влади, голова — розуму, статеві органи — презирства тощо. Тілесні рухи, вітальні процеси чи окремі органи стають метафорами культурних дій або станів людини. Уся ця культурна обробка тіла утворює культурну семантику тілесності. Власне, саме вона уможлиблює виконання тілом символізуючої функції.

*Тілесність як умова можливості культури.* Культурологія тілесності базується на аналізі присутності тіла і його ролі у головних культурних диспозиціях. Теза про те, що тілесність має універсальне значення для культурного самовизначення людини, може вважатися доведеною, якщо виявлено присутність тілесного чинника

у конституюванні головних форм світовідношення людини та її життєвих практик. Причому мова йде не лише про те, що у відношенні до Бога, у міжособистісному спілкуванні чи в політичних змаганнях людина присутня як тілесна істота. Тут важливим є не емпіричний бік справи. Головне — це присутність тілесності як конститутивного чинника у тій чи тій ситуації культури.

Важливе не те, що людина залучена у відносини з Богом чи у політичні відносини як тілесна істота. Найсуттєвіше те, що людська тілесність передбачається змістом та спрямованістю цих відносин і є умовою їх можливості. Тому з'ясування змісту й значення тіла як соціального та культурного феномену пролягає через аналіз ролі тілесності у конституюванні та здійсненні головних культурних диспозицій.

**Чотири культурні диспозиції.** В подальшому розгляді теми я зосереджуся на розгляді чотирьох головних культурних диспозицій: на відношеннях людини до онтологічного абсолюту; на соціальній організації людського буття; на життєвому самовизначенні людини та здійсненні нею особистісної (екзистенційної) ідентифікації; на глобальних буттєвих проблематизаціях сьогодення. Через ці онтологічні ситуації культурна реальність постане у своєму абсолютному (засадничому), соціальному (інтерсуб'єктивному), екзистенційному (особистісному) та історичному (темпоральному, сучасному) вимірах. Звертаючись до них, я буду намагатися з'ясувати, яке місце посідає людська тілесність (якщо взагалі посідає) у конституюванні граничних засад буття, соціального устрою, самовизначення особи та ситуації сучасності.

Не буду стверджувати, що цими чотирма диспозиціями вичерпується розмаїття культурної реальності. У широкому сенсі воно взагалі нічим не може бути вичерпане, оскільки культурна ситуація для людини та її свідомості принципово нескінченна та невичерпна.

Мова може йти лише про критерій аналітичної достатності. Якщо буде з'ясована присутність феномену тілесності й факт апеляції до неї в конституюванні онтологічного абсолюту, соціального устрою, особистісного самовизначення, актуального буття (сучасності), то цього буде цілком достатньо для твердження про універсальне значення тілесності для існування соціокультурної реальності загалом. Культура тоді постане як сутнісно пов'язана з людською тілесністю і невід'ємна від неї.

## Тілесність в обширі архаїчної культури

Звернення до феномену тілесності в обширі архаїчної культури складає значний інтерес у зв'язку з тим, що людському тілу надавався тоді особливий онтологічний статус, який практично відсутній у сучасній культурі. Вивчення присутності людського тіла в культурі без дослідження тілесного досвіду архаїчної культури є неповним. Американський дослідник людської тілесності А. Лінгіс убачає в “текучій” тілесності нецивілізованих культур те, що вкрай необхідно для “стабільної” тілесності сучасної культури [107, сторінка хі]. Цим він засвідчує не лише наукову, а й практичну значущість досліджень тілесності архаїчної людини.

Тіло людини — то є світ, якому притаманна своя топологія: низ, верх, обшир, середина, поверхня, край тощо. Для сучасної людини ці терміни мають переважно просторове, фізичне визначення, тоді як їхній метафізичний зміст є прихованим. Для архаїчної культури все навпаки. Для неї тіло є космос, а тому все в тілі має космічне значення, і тілесний низ<sup>6</sup> у тому числі.

В сучасній культурі тілесний низ піддається зневазі. Низ, земля, жіноче, тілесне навіть лякають своєю нібито деструктивністю, хаотичністю, неконтрольованим характером. Вони відчужуються культурою як небезпечні та заборонені зони. Цим сучасна культура намагається зберегти свій порядок, який тримається на піднесенні нею духовного, розумного, чоловічого, небесного. Тілесне, жіноче, чуттєве витісняються на межі культури як такі, що найближче стоять до смерті.

Сучасну людину, як правило, смерть жахає. Вона бачить у ній знецінення та анігіляцію всього того, що мало сенс, красу, призначення. Гниття, розклад, трухлявість — ось доля людського тіла. Саме через ці процеси тілесні залишки проникають у безодню “нижнього” світу, де панують морок і забуття. Усвідомлення того,

що потворність та тлін торкаються кожної живої істоти, наповнює душу великою скорботою. Невідворотність падіння на нижній рівень буття спонукає її шукати порятунок у “горньому”, безтілесно-небесному світі.

Архаїчна культура пропонує іншу версію тілесного низу. В. Розанов писав про метафізику, що вплетена у фізику, в кості, мускули, нерви, органи, кров [50, 55]. Ці слова якнайкраще стосуються архаїчної тілесності, де низ є верх, а “фізика” наскрізь просочена “метафізикою”. Архаїчна культура не цурається цієї реальності низу. Завдяки ставленню до тілесного низу як до вітальної реальності, що є не стільки жахливим кінцем, скільки іншою формою життя, здійснюється спроба її освоєння. Архаїчна людина робить це буквально: через смерть, кров, біль.

Світ архаїчної культури у багатьох своїх проявах сприймається сучасною людиною як театр жаху, де всі події відбуваються посправжньому: імітація стає дійсністю, а гра забуває про те, що вона лише гра. Так архаїчна людина долає свій великий страх перед життям: вона занурюється у стихію смерті (сучасна ж людина — тікає від неї). Світ архаїчних відносин часом вражає своєю жорстокістю та огидністю багатьох форм. Усвідомлення непересічної цінності індивідуального життя унеможливує сьогодні більшість практик, за допомогою яких архаїчна людина входила у заборонені зони. Але дослідження цих практик може допомогти виявити ті змісти людського буття, котрі ув'язують його верхній та нижній виміри в єдину життєву змістовність, дають змогу переступити межу дозволеного і збагнути зміст того, що існує за межею.

Аналіз архаїчної культури (наприклад, поховальних обрядів, жертвоприношень, сезонних аграрних свят тощо) розкриває складність і багатозначність тогочасного тілесного виміру світу. Архаїчна людина знає, що потворність нижнього світу обумовлена не-



обхідністю збереження найбільшої таємниці життя, якою є смерть. Нижній світ відштовхує від себе з тим, аби охоронити від спокуси самовільно розкрити таємницю смерті. В архаїчній культурі є складна система обрядів, ритуалів, вірувань, за допомогою яких людина готується до сприйняття утаємниченої реальності. Самочинно торкнутися її вона не може. Оволодіння тілесним низом потребує великих зусиль і носить езотеричний характер. Обов'язковою умовою є присутність інших та посередника, котрий знає обряди, магичні дії, ритуальні пісні тощо, які уможливають зв'язок живої людини з нижнім світом.

Архаїчна культура визнає множинність душ: тих душ, що живуть незалежно, і тих, що від народження людини співіснують разом із її тілом. Практично кожна частина тіла має свою душу, яка відповідає за забезпечення її (частини тіла) життєдіяльності. Серед цих душ виділяються головні, які підпорядковують собі інші, оскільки цього вимагає виконання ними їхніх функцій.

Так, наприклад, душа, що пов'язана з головою, спроможна бачити внутрішній зміст явищ, речей тощо, тобто бачити-розуміти їх природу, сутність, призначення, а отже, і направляти дії інших душ. Але не її розташування — голова як верхня частина тіла — визначає її панівне становище серед інших душ тіла, а її функції мислення та пізнання. Багато дослідників зауважують, що навіть у “культурнорозвинених” народів локалізація основної душі в голові є найбільш пізньою з усіх її локалізацій [51, 100].

В народній традиції мозок узагалі не виділяється з-поміж інших органів тіла як пріоритетний верховний орган. Хоча багато народів вважають голову особливо священною частиною тіла. Їхні численні табу на маніпуляції з головою і всім, що пов'язане з нею (наприклад, різноманітні дії з волоссям), направлені не лише на саму голову, але й на духа-охоронця людини.

Безперечним стрижнем життя є серце. Воно концентрує в собі велику енергетичну потугу, яка визначає унікальність життєвого світу індивіда. Відомо, що ритуальні жертвоприношення в Мексиці передбачали, що серце не просто життєво необхідний людський орган, але джерело, яке може енергетично живити сонце. Тому жертвою серця не лише уласкавлювалося божество, але й поновлювалися запаси тепла й світла у сонця. Вважалося, що серце може виробляти енергію із самого себе і живити нею не лише людський організм, але й увесь космос. Будучи вмістилищем та символом життя, серце впевнено утримує своє верховне значення у багатьох культурах, зокрема і в українській. Серединність і центральність розташування серця в тілі людини зрівноважує верх та низ, є тією віссю, яка знімає їх опозиційність, робить їх явищами одного порядку.

Виділення пріоритетності серця серед інших тілесних органів відбувалося поступово. Його домінуюче становище в тілесній ієрархії склалося в результаті витіснення на другий план тих органів, що безпосередньо зв'язують тіло з навколишнім світом, частиною якого воно є.

Рот, горло, нутроці, статеві та видільні органи забезпечують перехід тіла людини у тіло світу й тіла світу в тіло людини, завдяки чому виявляється їх (людини та світу) субстратна ідентичність та спорідненість, а також те, що життя притаманне буттю взагалі.

Уявлення про те, що життям пронизаний весь світ, оптимізує архаїчне світосприйняття: світ бачиться як розмаїття проявів життя, а смерть не як знищення, а як перетворення, що відкриває нові виміри та змісти. Архаїчна свідомість наповнена вірою в продовження життя після смерті у цьому світі, що має, однак, прихований бік (являє собою не "антисвіт", а "вивернутий" світ, що має свою тутешню присутність). Всезагальна універсальна "перетворюю-

ваність” (О. Лосев), коли “все є все” або “все є в усьому”, дає змогу проникнути в цей інший, сусідній світ за допомогою не абстрактних міркувань, а реального “дотику” до нього. Така світоглядна установка орієнтує людину на відкриття амбівалентності світу.

Земля з її онтологічно-первісною властивістю народжувати та поглинати привертає в цьому плані особливу увагу. Тракткування значного інтересу в архаїчній культурі до землі лише як до життєдайної родючої сили є обмеженим, бо не враховується при цьому той важливий аспект цього інтересу, який пов’язаний з переходом в інший світ, а особливо в його нижній вимір.

В житті архаїчної людини виключно важливе значення має процес добування їжі. Але споживання їжі для неї не є лише процесом вгамування голоду (до чого, як правило, воно зводиться у сучасній культурі). Споживання їжі для архаїчної людини є багатозначною подією метафізичного порядку. Горло й стравохід у багатьох старовинних космологічних легендах мають значення атрибутів життя, включення живого до кругообігу нескінченних перетворень. Приреченість живого до постійних змін та тимчасовість його конкретних форм існування не є вадою, недосконалістю чи гріховністю його природи, а є його ознакою як живої сутності. Залучення людської істоти до ланцюга постійних перетворень є для неї умовою бути частиною вічного вітального процесу.

Їжа включається в цілий ряд важливих обрядів та звичаїв як посередник між світами. Особливо магічних змістів вона набуває під час здійснення ритуалів, пов’язаних зі смертю людини, під час сезонних святкувань, призначених для умилостивлення-заохочення родючості та плідності природи. Ритуальне споживання їжі виявляє її метафізичний зміст і не зводиться до фізіологічного акту. Споживання їжі на могилах (особливо це притаманне землеробським народам) пов’язує смерть із життям. Через споживання їжі смерть

перетворюється на життя, засвідчуючи цим його плідність. Смерть проявляє себе не стільки як завершення чогось, скільки як народження нового, сильнішого, кращого, досконалішого, тобто як умова вічного життя. Отже, споживання їжі — це перетворення життя на смерть, а смерті на життя. Коли люди їдять, то вони не лише поновлюють свої тілесні сили, вони також отримують насолоду й наснагу. Загальна трапеза звеселяє душі її учасників, створює особливу атмосферу спілкування, зближує людей та відкриває їх одне одному, хоча сам процес споживання їжі буквально виглядає знищенням, руйнуванням того, що мало своє життя, своє значення, свою форму.

Перетворення, які відбуваються з їжею в людському тілі, постійно нагадують про амбівалентність смерті: вона не лише руйнує, а й започатковує нові форми вітальності. Шлях живого суцього до вічності пролягає через чистилище низу, де сморід тліну та огидність праху приховують таємницю вічного життя. Тому, на думку Д. Фрезера, дикун емоційно не розрізняє “аромат святості та сморід розкладу” [60, 200]. Його уявлення про кругообіг є за-собом, яким він увічніює життя.

Людське тіло як таке в архаїчній культурі приречене до вічного буття. Йому притаманна якість бути водночас смертним та вічним, тлінним та відроджуваним, мертвим та живим. Воно перебуває в онтологічній напрузі: з одного боку, постійно намагається уникнути смерті, а з іншого — лише дотик до смерті увічніює його. Перехід через смерть до життя не є безболісним. А унеможлиблює повну смерть тіла та його анігіляцію в ніщо те, що душі, які є в тілі, самі мають тілесну природу і є носіями тілесного життя.

Тіло для архаїчної культури не є другорядною у співставленні з душею субстанцією. І ось який з цього напрашується висновок: ідея вічної людської тілесності, яку виробляє архаїчна культура,

певно, є однією з найбільш змістовно потужних ідей тілесності, які на сьогодні відомі. У світлі цієї ідеї можна стверджувати, що культура XXI ст., яка все більше зосереджує увагу на пошуках нових джерел психічної енергії для розширення спектру людських переживань, почуттів, відчуттів тощо, має відкрити резерв такого роду енергії у тілі людини. Його приховані можливості все більше потребують свого виявлення в міру того, як наростає загроза знищення людської чуттєвості віртуальною агресією, екологічною кризою та соціальними трансформаціями. Саме неосвоєна тілесна потужність людини може стати рятівною за таких обставин.

## 7. Людське тіло в складі релігійного досвіду

*Звернення до абсолюту.* Сутнісною ознакою людського буття є те, що своє існування людина засновує на апеляції до абсолютно-го. Маючи всі ознаки кінечної, вразливої та мінливої істоти, вона, однак, прагне прожити своє життя не як випадок, цілком обумовлений впливом зовнішніх обставин та власних конкретних особливостей, а як безумовно значущу подію, пов'язану з сутністю світу й буттям як таким. До себе самої людина ніколи не ставиться як до суцього серед суцких. Вона сутнісно поєднана із самим буттям. Її спосіб існування має для світу не часткове, а універсальне значення. Людина виокремлює себе з-поміж усього іншого тим, що відкриває для себе можливість буття у співмірності зі світовою драмою. А тому для людини світ стає обширом її власного буття — тим обширом, в якому відбувається її життєвий рух, детермінований не стільки конкретними суцкими, скільки самими засадами світовості, тобто абсолютним.

У культурі існують не лише “уявлення” про абсолютне. Абсолют присутній не тільки у людській свідомості. Він — організуючий чинник людського буття. Від початків своїх культура створює особливі практики зв'язку з абсолютом, відношення й апеляції до нього. Найбільш універсальною практикою такого гатунку є релігія. Релігійні практики — це найглибший і найзмістовніший досвід апеляції до абсолюту (онтологічного екстремуму і першопочатку суцього), осягнення його та залучення до обґрунтувань людського буття. Звертаючись до релігії, ми стикаємося з найбільш розвинутою культурною практикою абсолютного.

*Розмаїття релігійного досвіду.* Ставлення до людського тіла — це один з найважливіших елементів будь-якого релігійного досвіду. Можна стверджувати, що релігійне ставлення — тобто ставлення людини до Бога — конститується через ставлення людини до свого тіла та тілесного взагалі. Але в історичній перспективі кільका-

тисячолітнього розвитку релігійний досвід є майже неосяжно різноманітним. Повною мірою це стосується і побутування людської тілесності як у контекстах і встановленнях релігійної свідомості, так і у формах релігійного життя. Спектр ставлення до тілесності — від буяння плоті та нестримних виявів чуттєвих потягів в оргіастичних культах до суворох тілесних утримань у практиці християнської аскези. Я не маю на меті висвітлити все історичне розмаїття досвіду людського тіла в різних релігійних практиках та культурах. Мене цікавлять не стільки різноманітні приклади залучення тілесності в надто відмінні один від одного релігійні контексти, скільки проблема релігійного значення чуттєвої дійсності взагалі та людської тілесності зокрема.

У цьому плані цікавим є передусім християнський досвід віри. Це зумовлено двома головними причинами. По-перше, християнство є релігією не лише нашої культури, а загалом європейського людства, до якого цивілізаційно й ми належимо. Близька та природна для нас релігійна ситуація — це саме ситуація християнського самовизначення й віри. До того ж, християнство є однією зі світових релігій, найбільш поширеною та впливовою. По-друге, саме у християнстві людська плоть начебто — за поширеним стереотипом — піддається нищівній релігійній критиці як джерело гріховності. Здавалося б, саме у християнстві маємо найменші шанси відшукати визнання онтологічної значущості тілесності для людського життя. Саме тому кожен позитивний висновок щодо тілесного виміру буття, віднайдений на ґрунті християнства, набуває особливої ваги.

*Три питання про релігійний сенс тілесності.* Для з'ясування місця й ролі тілесності у релігійному досвіді потрібно висвітлити три головні питання. Перше стосується співвідношення Божественного й твірного (“тварного”) буття, тобто онтологічного значення тілесних, чуттєво даних феноменів як таких. Це питання про те, чим є вза-

галі тілесний світ у диспозиції релігійної картини суцього. Друге питання охоплює світоглядні визначення релігійної свідомості щодо людської плоті. Це питання про роль, яку відіграють людське тіло і плоть на життєвому шляху та у сакральній долі людини за встановленнями віри. Третє питання стосується релігійних практик поведення людини зі своїм тілом. Його зміст: як віруючому ставитися до власної тілесності, її вимог та прагнень в обширі головного, доленосного для особистості завдання спасіння власної душі. Висвітлення цих трьох питань дасть змогу охопити головні виміри залучення тілесності — як поняття та якості буття — до складу релігійного досвіду.

Свій розгляд я розпочну з аналізу тих значень, котрі мають поняття плоті та тіла у контекстах біблійних книг<sup>1</sup>. *Святе Письмо* — це основа християнської віри, оскільки у ньому міститься Божественне одкровення людям. Тому визначення тіла у цьому першоджерелі віри мають вирішальне значення. Але експлікація біблійних значень не є абстрактною текстологічною справою. Вона неодмінно залучається до контексту усталених тлумачень релігійної позиції.

*Дух як антитеза тіла.* За поширеним і майже загальноприйнятим релігійно-світоглядним стереотипом тіло сприймається як антитеза духу. Повсякденна свідомість надзвичайно спрощує релігійний досвід тілесності та сенс релігійної вимоги до неї. Вона зводить релігійне ставлення до тіла до придушення тілесності. А тому відношення між духовним і тілесним постає як протиставлення, взаємовиключення та суперечність. Тілесний та божественний початки буття виглядають як взаємовиключні, а їх вимоги один до одного як ворожі.

Дух виступає як прояв вищого, божественного буття, тоді як тіло репрезентує буттєвий низ, злиденність і зло світу. Існування людини, а певною мірою й світу взагалі, відповідно до цього сте-



реотипу набуває вигляду тяжби між тілесним та духовним. Щоб людині досягти гідного, автентичного своїй природі стану, їй потрібно подолати вплив на свою волю і самовизначення чуттєвих потягів та різноманітних пристрастей тіла, повністю підпорядкувавши себе вимогам духу. Таке співвідношення духовного та тілесного, вельми поширене та впливове у релігійній свідомості, можна назвати *контроверзою духу та тіла*. Розгляд і критична аналітика цієї контроверзи — це первинний пункт даного аналізу тіла у складі релігійного досвіду. Метою ж дослідження є доведення того, що без конструктивного включення тілесного досвіду до складу релігійного переживання християнство стає неможливим ані як релігійна доктрина, ані як релігійна практика.

Контроверза духу й тіла зазвичай подається як автентичне відображення співвідношення цих онтологічних сутностей у *Біблії*. Завдяки цьому протиставлення тіла та духу набуває вищої сакральної санкції, адже воно начебто спирається на безпосереднє Боже одкровення. Тому першим кроком аналізу, природно, стає звернення до значення (значень) поняття тіла (плоті) у контекстах біблійних книг.

До сказаного слід додати одне принципове зауваження. З'ясування значення тіла за контекстом біблійних книг важливе не лише для визначення релігійного смислу тілесності. Теоретично-світоглядний результат цього з'ясування значно ширший. Ним визначається сенс буття і буттєвості як таких. Чим є тіло й тілесність — чи маніфестаціями небуття, неповноцінності суцього і його віддаленості від Бога, чи одним із вимірів буттєвості? — ось принципові питання, котрі скеровують аналіз тіла у контекстах біблійних книг.

*Поняття тіла у біблійних контекстах.* Перше з визначень тіла, котре знаходимо у *Біблії*, вказує на живу істоту чи рід живих істот. У книзі *Буття* Бог каже Ноеві: "І впровадиш до ковчегу по двоє з усього, — з усього живого, із кожного тіла, щоб їх захвати жи-

вими з тобою” [13, *Буття* 6. 19]. А після закінчення потопу Бог укладає з усім існуючим так званий Ноїв заповіт: “І буде веселка у хмарі, і побачу її, щоб пам’ятати про вічний заповіт між Богом і між кожною живою душею в кожному тілі, що воно на землі. І сказав Бог до Ноя: “Це знак заповіту, що Я встановив між Мною й поміж кожним тілом, що воно на землі” [13, *Буття* 9. 16—17].

У цьому значенні тіло не несе будь-якого негативного смислового навантаження. Бути тілом означає бути живим й існувати як окрема істота, відмінна від інших своїм виглядом та способом життя. Тут немає протиставлення духовного та тілесного. Мотив єдності кожної тілесної істоти з Богом є і в інших біблійних книгах. Наприклад, у *Книзі пророка Ісаї*: “І з’явиться слава Господня, і разом побачить її кожне тіло” [13, *Ісаї*, 40. 5].

Як душа живої істоти, так і сама жива істота (як окреме тіло) виступають рівноцінними суб’єктами угоди з Богом, котра за самою своєю суттю є найвищим онтологічним відношенням. Адже не може бути більш незаперечного визнання повноцінності суцього, ніж його здатність увійти у взаємини з Богом і мати честь укласти з ним, Творцем усього існуючого, заповіт. Отож можна стверджувати, що біблійний контекст книги *Буття* надає тілу вищого онтологічного статусу і визнає її рівноцінною з духом репрезентацією буття. У цьому ж значенні ми зустрічаємо використання поняття тіла й в інших біблійних книгах, як-от: *Числа* 16.22, 18.15, *Книга Псалмів* 135.25, книги пророків *Єремії* 12.12, 32.27, *Даниїла* 4.9, *Єзекїїля* 20.48, 21.4 [13] тощо. І не тільки у *Старому Заповіті*, а й у *Новому Заповіті*: “Жадне тіло ділами Закону не виправдається перед Ним, — Законом бо гріх пізнається” [13, *До римлян*, 3. 20].

*Тіло як субстанція організму.* Друге значення тіла — тілесна субстанція, органіка людського тіла. У цьому значенні є два відтінки: тіло позначає або цілком усе тіло як живе і вразливе, або,

у більш вузькому сенсі, як м'які тканини тіла, відмінні від кісток, шкіри чи крові. У *Книзі Йова* сатана питає Господа: “Протягни но Ти руку Свою, і доторкнись до костей його та до тіла його” [13, *Йова*, 2.5], а потім Йов каже про свої страждання: “До шкіри моєї й до тіла мого приліпилися кості мої” [13, *Йова*, 19.20]. Те ж саме значення й у *Новому Заповіті* у євангеліста Луки: “Не має дух тіла й костей” [13, *Луки*, 24.39].

Тіло, як субстанція живих істот, теж є цілком позитивним онтологічним визначенням. Як таке, воно є носієм життєвих переживань — страждань, пристрастей, радощів. “Іржа... поїсть ваше тіло” [13, *Якова*, 5.3], “дано мені в тіло колючку” [13, *2 До коринтян*, 12.7], “і тіло моє спочиває безпечно!” [13, *Книга псалмів*, 15.9], “тужить тіло моє за Тобою” [13, *Книга псалмів*, 62.2]. Тілом своїм живі істоти віднесені до цього світу і мають можливість відчувати життя. А тому “тілесне”, з одного боку, і “життєве” чи “життєдайне” — з іншого, виступають синонімами.

**Тіло — символ життя.** У *Книзі пророка Єзекіїля* зустрічаємо визначення тіла як символу життя. Бог каже Ізраїлю про майбутнє його: “І дам вам нове серце, і нового духа дам у ваше нутро, і викину камінне серце з вашого тіла, і дам вам серце із плоті” (у виносці до тексту зазначено: *плоть, Basar* — м'ясо, тіло) [13, *Єзекіїля*, 36.26]. Цей фрагмент вельми красномовний і важливий. Символом гріха й омертвілості виступає камінь (“кам'яне серце”). Натомість символом відродження (і підкреслюю — не суто тілесного, а містичного, доленосного!) та повноти життя виступає серце із плоті (плотське). Причому серце із плоті стає носієм “нового духа”. Разом з новим серцем людина отримує новий дух, і навпаки — набуття нового духу супроводжується оновленням і перетворенням субстанції серця: із кам'яного воно стає плотським. Значення, якого набуває тіло у цьому контексті, настільки важливе й особли-

ве, що його слід виділити окремо. Тіло тут символ і втілення життя, причому не лише життя твірного, а й животворності буття, котре йде від Бога. Буття стає животворним, коли його шлях збігається з благим промислом Бога щодо нього. І саме у цьому сенсі Богоданої животворності виступає тіло. Як таке, воно знов-таки є не протилежністю духу, а є невід'ємною від нього частиною буття. Дух і тіло — взаємокорелятивні.

*Протиставлення духу й тіла.* Протиставлення духу тілові використовується майже виключно у *Новому Заповіті*. Ісус пояснює Нікодиму специфіку нового народження: “Що вродилося з тіла — є тіло, що ж уродилося з Духа — є дух. Не дивуйся тому, що сказав Я тобі: Вам необхідно родитись згори” [13, Івана, 3.6—7]. “Бадьорий бо дух, але немічне тіло” [13, Матвія, 26.41].

Продовженням мотиву протиставлення тіла й духу є твердження їх ворожості одне одному як різних початків буття. Цей акцент для досліджуваної теми є найважливішим, тому слід врахувати всі контексти, в яких він має місце.

Ще не ворожість, але різке протиставлення прочитуємо у четвертому *Євангелії*: “А всім, що Його прийняли, їм владу дало дітьми Божими стати, тим, що вірять у Ймення Його, що не з крові, ані з пожадливості тіла, ані з пожадливості мужа, але народились від Бога” [13, Івана, 1.12—13]. “Синами Божими” *Старий Заповіт* називає лише ангелів. *Новий Заповіт* використовує це визначення для характеристики нових людей, котрі каяттям та хрещенням звільнилися з-під влади гріха. Тобто нова людина стає ангелоподібною, вона отримує свій початок не зі звичного для живої істоти тілесного зачаття, а з виконання Божої волі. Тут тіло не вороже духу, а лише сутнісно (субстанційно) відмінне від нього.

У *Другому соборному посланні св. апостола Петра* йдеться про найсуворіше покарання тих, хто йде “за нечистими пожадливостя-

ми тіла та погорджує владою; зухвалі свавільці, що не бояться зневажити слави” (2.10), вони “зваблюють душі незміцнені” (2.14). У Першому соборному посланні св. апостола Івана: “Все, що в світі: пожадливість тілесна, і пожадливість очам, і пиха життєва, — це не від Отця, а від світу” (2.16). У Посланні св. апостола Павла до римлян: “Ті, хто ходить за тілом, думають про тілесне, а хто за духом — про духовне. Бо думка тілесна — то смерть, а думка духовна — життя та мир, думка бо тілесна — ворожнеча на Бога, бо не кориться Законові Божому, та й не може. І ті, хто ходить за тілом, не можуть догодити Богові. А ви не в тілі, але в дусі, бо Дух Божий живе в вас” (8.5—9).

Цей Павлів фрагмент наведено в розгорнутому вигляді, оскільки у ньому, власне, концептуально визначається та контроверза духу і тіла, котра потім стане загальним місцем християнського життя й свідомості. З аналізу текстів *Нового Заповіту* можна зробити висновки, що саме апостол Павло був творцем принципу протиставлення духу й тіла. Цей принцип дістав чітке та завершене формулювання у *Посланні св. апостола Павла до галатів*: “І кажу: ходіть за духом, — і не вчините пожадливості тіла, бо тіло бажає противного духові, а дух противного тілу, і супротивні вони один одному, щоб ви чинили не те, чого хочете” (5.16—17). Звідси випливає відомий Павлів розподіл людини на людину тілесну та духовну [13, 1 До коринтян, 3.3].

*Тіло та єдність людей у Христі.* Контроверза духу і тіла разом з низкою інших Павлових контроверз, як-от закону і благодаті, жертви і милості, віри і любові, юдейства і християнства, покликана маніфестувати принципову різницю між минулим, дохристовим, та новим, християнським, сенсом буття. Влада тіла порівнюється Павлом з владою закону: “Чи ви прийняли ділами Закону Духа, чи із проповіді про віру? Чи ж ви аж такі нерозумні? Духом по-

чавши, кінчите тепер тілом?” [13, *До галатів*, 3.2—3]. Головна мета контроверзи духу і тіла — увести принципово іншу засаду наслідування Божих обітниць, ніж це було в юдействі. Юдей наслідує обітницю, по суті, природним родовим чином, як належний до роду Авраама. Але істина в тому, що земні, тілесні розрізнення людей не мають ваги: самопожертвування Христа відбулося за все людство. Відтепер “нема юдея, ні грека, нема раба, ані вільного, нема чоловічої статі, ані жіночої, — бо всі ви один у Христі Ісусі!” [13, *До галатів*, 3.28].

Це єднання людей у Христі не може бути субстанційно тілесним, підпорядкованим природному, родовому зв'язку. Вона, ця єдність, має духовний характер і може здійснитися виключно у дусі. Але чи означає це засудження тіла як такого, тобто як нижчого за дух і ворожого духові початку буття? Відповідь дістаємо з контексту тих самих Павлових послань. У *Посланні до ефесян* читаємо: “Ніколи ніхто не зненавидів власного тіла” (5.29). А у *Посланні до колоссян*: “Слухайтеся в усьому тілесних панів” (3.22) і далі: “Ми не маємо боротьби проти крові та тіла” [13, *До ефесян*, 6.12].

Головне те, що втіленість Христа є принциповим, вирішальним моментом Його спокутувальної місії: “Тілом Христос постраждав за нас” [13, *1 Петра*, 4.1]. Він “зруйнував серединну перегороду, ворожнечу, Своїм тілом” [13, *До ефесян*, 2.14]. Можна зробити висновок, що тіло негативне і вороже духу не саме собою, а лише як творіння, яке забуло про свій початок — Творця і відпало від Нього. Але таке відпадання властиве не лише тілесним істотам. Першими, котрі відпали від Бога, були духи — ангели на чолі з Люципером (Lucifer). Відсутність у їх природі тіла не завадила їм повстати проти Бога. З цього випливає висновок: по-перше, не тіло як таке ініціює відпадання від Бога, а дух; по-друге, тіло дістає осуд не через свою субстанційність (тобто тілесність), а через

ствердження своєї самодостатності, тобто відпадання від Бога. Але це відпадання завжди провокує не саме тіло, а *самовпевненість* духу, гординя, лише одним з ініціюючих чинників котрої може бути зухвалість тіла, яке забуло про свій початок і конечність.

**Вибір Павла.** Сенса Павлового розподілу людини на тілесну та духовну зазвичай не всі розуміють. Апостол наголошує, що єдність із Христом та Богом не може бути суто натуральною, суто тілесною, якою є належність юдеїв до “роду Авраамова”. Єдність із Христом досягається передусім у дусі, котрий рухає людиною і визначає її поведінку. Саме він, цей дух, є вирішальним чинником, а не суто натуральні засади, до яких, до речі, Павло зараховує не тільки власне тілесність людини, а взагалі всю сукупність земних обставин. Серед яких, підкреслюю, — навіть безпосереднє знайомство з Ісусом і знання Його за часів земного Його життя.

Сам Павло, тоді ще новонавернений Савл, в минулому жорсткий переслідувач християн, після радикальної зміни у собі каже: “Коли ж Бог уподобав виявити мною Сина Свого, щоб благовістив я Його між поганами, — я не радився зараз із тілом та кров’ю, і не відправився в Єрусалим до апостолів, що передо мною були, а пішов я в Арабію, і знову вернувся в Дамаск” [13, *До галатів*, 1.15—17]. Дуже красномовний і важливий епізод! Тільки-но перетворений з ворога Христа на його послідовника силою Дамаського чуда Павло не звертається до послідовників Христа, апостолів, — тих, хто знав Його вчення, — а наважується сам іти в Арабію, щоб на свій розсуд проповідувати Христа.

Натхнення, котре він отримав від Бога, переважає все, що йому могли б дати люди: навіть ті, хто пройшов з Ісусом весь шлях Його місії. За людськими мірками це здається незбагненною самовпевненістю, але саме така поведінка логічно впливає із сутності новонаверненого сина Божого. Адже “не тілесні діти — то діти

Божі” [13, *До римлян*, 9.8]. Тобто не силою людського впливу відбулося перетворення Савла на Павла, відтак і у вчинках своїх апостол керується не настановою, котру може отримати від тих учнів, які знали Христа, а власним духом — тим, що сам розуміє благу вість.

З усього аналізу видно, як мало Павло схильний до таврування тіла як тіла, тобто до нехтування власне тілесністю. Мову він веде про примат достовірності: безпосередні свідчення, котрі людина знаходить у собі, переважають, на думку апостола, будь-які зовнішні свідчення. Ці ж особисті (внутрішні) свідчення не є виключно духовними чи розумовими. Згадаймо, що навернення Савла пролягає через осліплення, котре застало його по дорозі у Дамаск. Без цієї темряви не було б наступного світла. І переживання Павлом Божого одкровення — це не суто розумовий акт, а чуттєве, візіонерське переживання.

Остаточно позицію апостола щодо проблеми співвідношення духовного та тілесного з'ясовує не Павлова диференціація людини, а так званий екзистенційний вибір Павла. Він так описує ситуацію свого вибору: “Для мене життя — то Христос, а смерть — то надбання (курсив мій. — О.Г.). А коли життя в тілі — то для мене плід діла, то не знаю, що вибрати. Тягнуть мене одне й друге, хоча маю бажання померти та бути з Христом, бо це значно ліпше. А щоб полишитися в тілі, то це потрібніш ради вас. І оце знаю певно, що залишусь я, і пробуватиму з вами всіма вам на користь та на радощі в вірі” [13, *До филип'ян*, 1.21—25].

Апостол робить свій вибір на користь тіла, справи у цьому світі, хоча краще й бажаніше для нього потойбічне єднання з Христом — за межами цього життя і чуттєвого світу. Цим вибором пріоритет буття встановлюється більш наочно та вагомо, ніж будь-чим іншим. Спочатку знецінивши тілесність у понятті — через диференціацію



людини (вже було показано, що це знецінення є уявне) — Павло своїм життєвим вибором повертає їй усі права. Земній благій справі він віддає перевагу перед безпосереднім єднанням з Богом у вічності. Більш вагомого релігійного аргументу на користь тілесного просто не може існувати.

Таким чином, у контекстах біблійних книг можна вирізнити щонайменше чотири значення тіла (тілесності). Перше — тіло як окрема жива істота чи рід живих істот. Друге — тіло як субстанція живого організму. Третє — тіло як втілення і символ життя та життєдайності. Четверте — тіло як антитеза духові, котра, репрезентуючи властивості й дію “світу цього”, здатна у своїй самозамкненості руйнувати благу долю людини.

Повернуся тепер до поставлених на початку трьох питань про релігійний сенс тілесності. Перше з них стосувалося співвідношення Божественного й твірного буття — чуттєвого “світу цього”.

**Тілесність як ознака буття.** Тілесність і чуттєвість є тими ознаками світу, створеного Богом, які різнять його з ніщо, небуттям. Біблійний символ небуття постає на початку *Святого Письма*: “Земля була пуста та порожня, і темрява була над безоднею, і Дух Божий ширяв над поверхнею води” (у примітці до терміна “безодня” зазначено: в оригіналі *al rnej tehon* — над обличчям праокеану; *tehon* — це хаос, безодня, праокеан) [13, *Буття*, 1.2]. “Темрява” та “пустота” виступають як антоніми до наповненості, тілесності. Вони вказують на ту онтологічну сутність — небуття, котра протистоїть світу. Доволі очевидною є аналогія між Біблійним небуттям та висхідним станом буття у ранньогрецьких космогоніях, як-от у Гесіода. Його Хаос, на відміну від звичного нам змісту терміна “хаос”, не є передусім невпорядкований рух чи відсутність певної структурованості. У грецькій мові “хаос” буквально означає “бездонну безодню”. Так його уявляє і Гесіод: не як миготіння без-

формених часток, а як неосяжну прірву, наповнену темною водою. Тут відтворюються ті ж самі ознаки: “пустота”, “пільма”.

Всі ці образи покликані передати *небуття*, якимось репрезентувати його у сприйнятливих ознаках. Хоча, зрозуміло, за самою суттю того, що означається, вони мають метафоричний характер і є поступкою людській свідомості з її схильністю до наочних уявлень. Адже *небуття*, якщо бути послідовним, ніяк не можна визначити. Будь-яка ознака, навіть сама непевна, вже вказує на щось, а отже — на існуюче, *суще*. *Небуття* ж є відсутністю будь-якого існування, радикальним і нищівним запереченням його. Про *небуття* нічого неможливо сказати. Тому свідомість, створюючи образ того, що неможливо відобразити, вдається до суто негативних визначень. Адже “темрява” та “пустота” є лише ознаками *відсутності* значень: *ніякий* вид, відсутність будь-чого, що можна сприйняти.

Таким чином, чуттєвий світ зовсім не є антитезою до Божого буття. Як створена Богом дійсність, він є *інобуттям* Творця всього сущого. Різниця між Богом та світом є онтологічно не більш важливою, аніж зв'язок між ними. Справжньою онтологічною антитезою чуттєвому світові, принциповим відкиданням та запереченням його є не Бог, а *ніщо* — відома біблійна репрезентація *небуття*.

Зазвичай релігійна свідомість робить наголос на недосконалості оточуючого світу, протиставляючи йому довершеність і всеблагість Бога. Але у констатації недосконалості світу змішуються два принципово різних онтологічних мотиви. Дійсно, устрій світу й хід подій у ньому виглядають вельми недосконалими, зважаючи на ту міру страждань, котрі ними завдаються людині. Але чи можуть бути ця недосконалість і “зло світу” віднесені на рахунок його субстанційної ознаки — тілесності? Сама ідея Божого творіння заперечує це. Адже всеблагий Творець не міг ство-

рити недосконалий світ. Тому світ, створений Ним, безумовно, є найкращим з усіх можливих. Бог у християнстві не відчуває від себе матерію. Він не відкидає від себе якусь недостойну, нижчу частину своєї істоти — про існування якої у Бога взагалі говорити неможливо. Він творить світ як вияв своєї любові, світ — то є величний витвір Божий. Ось чому світ у своїй основі благий, як і благим у своїй основі — аж ніяк не ворожим душі й не тим, що потрібно знищити, — є тіло.

А тому логічним є висновок, що джерело зла і невлаштованості світу, різноманітні хиби та дефекти світового порядку вкорінені не у субстанційному визначенні світу, котре надано йому Творцем (тобто не у тілесності суцього), а в русі існуючого — тобто у колізіях існування, котрі спричиняються перетинаннями й протиборствами властивостей та почуттів різноманітних “твірних природ”. Відносно людини ця загальна констатація означає пошук джерела зла й страждань не у самій Богоданій людині природі, а в її власній свободі волі, котра здатна привнести у цей світ як добро, так і зло. Таким чином, у релігії, котра приймає ідею створення світу всеблагим Творцем, тілесність виступає онтологічно позитивним визначенням — як знака Божого творіння, надана Богом буттєвість суцього. Саме своєю тілесністю, втіленістю, плоттю все існуюче протистоїть ніщо. Як писав Майстер Екхарт, якби Бог хоч на мить відвернувся від цього світу, світ перестав би існувати, тобто, втративши тілесність, перетворився б на ніщо. Отож мати тілесність для суцього — означає бути причетним до Бога, Котрий є джерелом будь-якого буття і всього, що до буття належить. Наскільки суще має плотть, настільки воно протистоїть небуттю, ніщо. Тілесністю суще зберігається у своєму бутті. Цей же мотив, хоч і в децю іншому вигляді, присутній, як буде показано далі, і як це не парадоксально, також у християнському аскетичному ставленні людини до свого тіла.

Отже, сама по собі тілесність як онтологічний атрибут у християнстві — попри розхожі уявлення — не піддається і не може піддаватися осуду, оскільки вона є ознакою буттєвості, котра походить від Бога. Більше того, тілесність сущого — це його необхідна властивість, котру не можна оминати: вона є сутнісною рисою чуттєвого, твірного світу.

З'ясувавши загальний онтологічний статус тілесного, перейду до наступного, ключового для досліджуваної теми питання про релігійне значення людського тіла — його місце й роль у здійсненні самовизначення людини відповідно до встановлень віри.

*Долевизначальна колізія людського життя у християнстві.* Відомо, що сенсом, змістовним стрижнем християнського життя є порятунок душі. Водночас характерною особливістю християнського розуміння людини є визнання людини (особистості) тілесною. Іншими словами — сакралізація людського тіла. Як правило, цей момент випускається з поля зору при аналізі християнського світогляду. Більше того, різноманітні критики християнства обов'язково дорікають йому за спіритуалізацію людського буття, за презирство та зневагу до людського тіла. Вони вважають, що християнське розуміння людської особистості як душі підтверджує їх висновок. Але це не так.

Душа, дійсно, є для християнина його істинною сутністю, й усі його турботи є турботами по спасінню душі. Але тіло не є щось стороннє, вороже його душі, як це зазвичай вважають. Навпаки, відмітною особливістю християнства є розуміння людського існування в єдності душі та тіла. Тіло має не менш емний та важливий сакральний зміст для християнина, аніж душа. Чим це обумовлено та в чому проявляється?

*Тіло та доля.* Відразу зауважу, якби людина не мала тіла, вона була б позбавлена людської долі. Без тіла — із християнської точки зору — просто б не існувало людини. Людина тільки

завдяки своєму тілу, навіть виключно завдяки йому — це слід підкреслити — стає причетною до світової драми, та й взагалі отримує земне існування. А земне існування має непересічний сакральний зміст. Земне життя є коротким та миттєвим у порівнянні з нескінченним існуванням у вічності, але лише воно дає людині шанс мати свою долю, врятуватися, дістатися вічного блаженства. Тим, що трапиться з людиною під час її існування у “цьому світі”, вирішується майбутнє її душі у вічності. Від її вчинків, прагнень, здійснених виборів залежить те, чи душа дістане вічне блаженство, чи її чекатимуть вічні муки. Доля людини твориться на землі. І доки людина продовжує своє буття у плоті, вона має шанс повернути власну долю — звичайно, своїм зверненням до Бога. Бо нічим іншим, ніж безпосередньою Божою благодаттю, спасіння досягти неможливо.

У відповідності з християнською вірою існування людини не обмежується посеїбичним, земним життям. Але життя у плоті не лише частина загального людського існування, ним встановлюється межа між можливим та неможливим для людини. Саме посеїбичне життя у плоті — це найважливіша (хоч і найкоротша) частина існування. Адже саме у його межах вирішується майбутнє людини у вічності. Усе нескінченне потойбічне буття — лише наслідок того, що трапилося з людиною тут, у земному житті, коли вона була окремою плоттю. І як тільки вона нею перестала бути, тобто коли її душа стала вільною від плоті, шанс для визначення своєї долі втрачається. Відтепер людина лише пожинає плоди чуттєвої фази свого буття. Отож значення земного, тілесно оформленого життя (буття-у-тілі) є для неземного буття людини вирішальним. Друге є наслідком першого і відображенням його.

Ось чому популярний мотив багатьох антихристиянських проповідей, який став одним із забобонів, про те, що земне життя для

християнина не має нібито ніякої цінності, глибоко помилковий. Саме в просторі земного життя відбуваються найважливіші, ключові для християнина події. В цьому житті вирішується його доля. Воно дається як можливість позбутися первинного родового гріха. А людина, із точки зору християнського світогляду, належить земному життю тільки доти, доки її тіло живе, а отже — завдяки своєму тілові.

**Причетність тіла до благодаті.** Вводячи людину у твірний світ, у коло земного існування, тіло не тільки виконує роль передумови надбання Божественної благодаті й досягнення спасіння. Ні, тіло саме, в силу своєї власної чуттєвої природи, причетне до благодаті. Не тільки через душу та досвід душі, але й безпосередньо тіло причетне до благодаті, сутність якої полягає у Божій присутності. Це так, оскільки завдяки тілу людина є частиною твірного світу, тобто створеної Богом дійсності. У зв'язку з тим, що творіння переймає на себе відбиток природи Творця, то і весь твірний світ має в собі Божественну благодать. А це означає, що будь-яка частина цього світу і людське тіло також має в собі краплину цієї благодаті та є божественним. Таким чином, як складова частина створеного Богом світу тіло людини божественне.

Згідно з уявленням Григорія Нисського, викладеним у його праці *Про облаштованість людини*, тілесна природа людини відповідає суті її Божественної подобі. Вбачаючи досконале життя тіла в словесній природі, він доводив, що вся будова та впорядкування органів тіла узгоджуються з найвищою людською потребою — артикулювати слово, що виражає власне душу. Тому, наприклад, руки, незважаючи на їх багатофункціональне призначення, є, перш за все, виразниками словесної природи людини і служать слову [41, 25]. Це стосується всіх тілесних органів людини, котрі здатні робити явними найскладніші та найбільш витончені духовні порухи.

Головна проблема тут у тому, що тіло, відповідно метафорі св. Григорія, є Божественний музичний інструмент [41, 26] і, отже, мусять бути певним чином настроєним для творення музики духу, що виражає “логос тіла” [41, 77]. Можна говорити, вважає св. Григорій, про вічність тіла, яке навіть після свого повного розпаду на елементи всесвіту може бути індивідуалізоване із загального цілого. Це можливо, на його думку, завдяки зрошеності душі та тіла, котра здатна знову виокремити те, що “злилося” з просторами вічно-го буття. Він стверджує, що немає нічого ненормального в тому, аби вірити, що відбудеться повторне розділення тіл із загального на індивідуальні.

**Воскресіння у плоті та вчення про апокатастасіс.** У поглядах найушлавленішого зі східних батьків церкви св. Григорія Нисського відбулося популярне у патристичній літературі вчення про апокатастасіс, головною ідеєю якого є уявлення про кінечне відновлення всього того, що було зіпсоване гріхом [41, глави 21, 28]. Воно виражає ключове християнське уявлення про воскресіння. У концепції св. Григорія Нисського не тільки заперечувалося переселення душ, їх передіснування тілам, але й передбачалась участь тіла в остаточному воскресінні людини.

Доктрина воскресіння маніфестує один із сакральних змістів тіла, який робить тіло необхідним елементом християнської долі. Не лише Христос воскрес. Так само воскреснуть всі люди у день Страшного Суду. Причому вони воскреснуть во плоті<sup>2</sup>. Тільки завдяки цьому стає можливим відновлення людської індивідуальності, а відтак стає можливим здійснення Страшного Суду не просто над родом людським, а над кожною особистістю за ділами її.

Вчення про апокатастасіс в логічному плані є розгорненням першого зі значень тіла, котрі були виявлені мною в ході аналізу біблійних контекстів, а саме — значення тіла як окремого існуван-

ня. Тіло є тим, що виокреслює, уособлює та відділяє. Воно робить кожну людину відмінною від інших істотою.

**Втілення Христа: тілесність Боголюдини.** Особливого, виключного значення надає плоті тілесність Ісуса Христа. Бог міг спокувати гріховність світу, лише ставши частиною цього світу. І він стає нею, втілюючись — тобто отримуючи тіло конкретної людської істоти — Ісуса. Феномен Боголюдини не має аналога в досвіді інших релігій і є унікальним надбанням християнства, що вирізняє його з-поміж усіх релігій світу. “Так бо Бог полюбив світ, що дав Сина Свого Однородженого” [13, Івана, 3.16]. Божественна любов — Бог-Любов була явлена людям во плоті. Цим явищем і став Ісус Христос. Як писав Ориген — один із фундаторів християнського вчення, блискуче освічена за античними мірками людина, — у багатьох нехристиянських народів є те, що говорять християни про Бога. Але одного він не знаходив ніде. Ніхто не вчив, що Слово стало плоттю та жило серед людей. Положення, що Слово (Бог-Слово) стало плоттю, увійшло в смертне життя, родилося тілесно, є однією з ключових та специфічних відмінностей християнства. Разом з тим цей момент визначає сакралізованість людського та тілесного (плоті, твірності) взагалі.

Тілесністю Христа — Бога! — освячена будь-яка плоть світу цього, з котрої, завдяки Ісусовій жертві, знята печатка гріха. Світ від початку має у собі благодать Божу як Боже Творіння. Гріхопадіння людей затьмарило благодать творіння, але Ісусова жертва звільнила творіння від полону гріха і знов освятила його. Світ повернувся до нової єдності з Богом. Після Христа для нього відкрита можливість спасіння.

Як в освяченні світу та звільненні його з полону гріха, так і в іншому вирішальному моменті, а саме, у започаткуванні історії світу, плоть відіграє одну з головних ролей.



*Участь плоті у гріхопадінні.* Висхідний пункт людської історії — подія гріхопадіння. Едемське життя Адама та Єви позаісторичне: воно у будь-який час дорівнює собі; кожна його мить тотожна іншій. Лише з гріхопадіння починається історія — драматичне відлучення людини від позаісторичного буття та її боротьба за звільнення з-під влади гріха й повернення у блаженний стан.

Зазвичай гадають, що людська плоть відіграла вирішальну роль у спокусі Єви. Але це не знаходить підтвердження у *Біблії*. Єва спокушається не тілесно, а гординею — бажанням знати добро і зло (вирішальні слова змія: “І станете ви, немов Боги, знаєчи добро й зло” [13, *Буття*, 3.5]). Дерево для Єви “пожадане” тому, щоб “набути знання” [13, *Буття*, 3.6.]. Тобто не тіло спокушає її зірвати плід, не заради тілесної втіхи та насолоди вона це робить, а спокушається вона духовно — в ній діє дух гордині.

Натомість тілесність людей є першою жертвою цього падіння людського духу. Бо першим наслідком його було те, що “розкрилися очі в обох них, і пізнали, що нагі вони. І зшили вони фігові листя, і зробили опаски собі” [13, *Буття*, 3.7]. Первісний блаженний стан вільної, нічим нестримної тілесності (“і були вони нагі обоє, Адам та жінка його, і вони не соромились” [13, *Буття*, 2.25]) змінюється ущемленням тіла і його свободи. Підкреслю: в тілесності як такої не було ніякого гріха, тілесне життя було безгрішне, а от першою карою за гріховність стало накладання обмежень на плоть, котра вже не могла постати у своєму неприкритому вигляді.

Отож доходимо висновку: до гріхопадіння людину привела духовна спокуса (бажання бути “немов Боги”) — до речі, та ж сама, що стала причиною падіння Люципера. Впав людський дух, тіло ж людське прийняло на себе *провину духу* — воно *жертва* гріхопадіння, а не його винуватець. Бо й від Бога перше покарання — це покарання людській плоті: “До жінки промовив: “Помножуючи,

помножу терпіння твої та болі вагітності твоєї. Ти в муках родитимеш діти, і до мужа твого пожадання твоє, — а він буде панувати над тобою”. І до Адама сказав Він: “...У поті свого лица ти їстимеш хліб, аж поки не вернешся в землю, бо з неї ти взятий. Бо ти порох, — і до пороху вернешся” [13, *Буття*, 3.16—19].

**Церква — Тіло Христове.** Деякі поняття мають не лише доктринальний, тобто такий, що визначається доктриною, а й символічний смисл. Останній має не меншу вагу, аніж перший. Такі поняття відіграють вельми значну роль у культурі. Поняття, котрі не використовуються як символи, мають для свідомості менш глибоке і менш універсальне значення — контексти їх використання більш буквальні, а відтак — локальні й обмежені.

З огляду на сказане, поняття тіла слід віднести до найвагоміших, ключових понять. Його символічний смисл пов'язаний передусім з представленням Церкви як Тіла Христового. Христос вознісся: Бог на початку євангельської історії втілювався, щоб спокутувати гріховність світу цього, потім Своєю жертвою “викупив” гріх світу і розвтілювався, вернувшись до висхідної іпостасі Бога-Сина. Але хоч людина Ісус полишила цей світ, Христос залишився у світі. Після дня П'ятидесятниці Церква Христового є ніби Христос в оточуючому світі.

Церква, передусім, це не організація, а спільнота віруючих у Христа: тих, хто йде Його шляхом, наслідуючи Його та уподібнюючись Йому. За євангельським визначенням, найпростішою формою помісної церкви є та: “Де двоє чи троє в Ім'я Мое збрані, там Я серед них” [13, *Матвія*, 18.20]. Одна особа, Котрою був Христос, відтепер стала колективною особою церкви. Віруючі — члени церкви — є членами цього колективного тіла.

В особі церкви Христос *тілесно* залишився присутнім у світі. І як під час Свого земного життя Він йшов шляхом світу, так тепер

тим самим шляхом йде церква Христова, наслідуючи Його дію і продовжуючи Його місію — справу спасіння людських душ. Церква — це Христос після вознесіння Христа. Христос немовби перевтілюється з тілесної оболонки окремої людської істоти в колективну тілесну спільноту Церкви. (До речі, тілесна присутність бога у світі складає характерний момент багатьох релігій. Досить пригадати давньоєгипетський культ Апіса чи сучасних лам, які вважаються живими богами, чи статус багатьох давньосхідних володарів.)

Тілесне наслідування церквою Христа виражається й у ключовому для життя церкви феномені священства. Апостоли отримали священство безпосередньо від Христа через тілесний контакт із Ним. Відтак і подальша передача дару священства здійснюється через рукопокладання існуючих священників на тих, хто приймає сан. Процедурою рукопокладання передаються сакральні повноваження церкви, котрі вона отримала від Бога. Це своєрідна релігійна легітимація церковної спільноти, без якої церква втрачає свою канонічність, тобто не є церквою, а лише людським зібранням.

**Релігійні практики тіла: феномен аскези.** Залишилося розглянути третє з поставлених мною питань про релігійний сенс тілесності — про релігійні практики поведіння з тілом у християнстві. Квінтесенцією релігійних практик тіла є аскеза, тому до явища аскези і слід звернутися. Може здатися, що твердженням християнства про позитивну значущість плоті суперечить вся дисципліна аскези, тілесних утримань, постів тощо. Але це не так. Сенс християнського утримання полягає не в приниженні тіла, а в його *просвітленні*. Аскеза спрямована не на те, щоб губити тіло, а покликана давати вихід вміщеній у ньому благодаті й тим самим очистити шлях для спасіння душі. У єднанні з Христом відбувається скидання тіла гріховного [13, *До колосян*, 2.11]. Християнами стають ті, що “були з Ним поховані у хри-

щенні, у Ньому ви й разом воскресли через віру в силу Бога, що Він з мертвих Його воскресив” [13, *До колосян*, 2.12].

Цей процес відповідає відомій християнській максимі: “Бог втілювався, щоб ми обожилися”. Шлях аскези і взагалі утримання підпорядкований принципу: “коли живете за тілом, то маєте вмерти, а коли духом умертвляєте тілесні вчинки, то будете жити” [13, *До римлян*, 8.13]. Але це не означає ворожості до плоті як плоті, адже саме у плоті своїй примирив Христос усіх з усіма: “Вас, що були колись відчужені й вороги думкою в злих учинках, тепер же примирив смертю в людським тілі Його (курсив мій. — О.Г.), щоб учинити вас святими, і непорочними, і неповинними перед Собою” [13, *До колосян*, 1.21—22]. Не знищення, а очищення плоті силою духу відкриває шлях для спасіння душі та єдності з Богом.

Аскетичне умертвіння плоті спрямоване не на її знищення, а на провітлення. Аскеза зцілює плоть подібно до того, як запорукою тілесного здоров’я є фізичне очищення плоті у купанні. Вона відвертає тіло від підпорядкованості хибним потягам, котрі походять, кінець кінцем, не від тіла, а від знівеченої гріховністю душі та її спокус. Тіло спокушається, але спокушає його полонена гріхом душа. Вона — головна дійова особа у падінні людини. Так було у події гріхопадіння Адама та Єви, так само відбувається й у гріхопадінні кожної людської особи у конкретних обставинах її життя.

Тіло виступає лише партнером у боротьбі в душі злого та доброго, гріховного та благодатного духовних початків. Зanedбане тіло стає союзником гріха, тіло ж виховане, провітлене і доглянуте стає помічником благодаті й чинить спротив гріховній спокусі. Про це багато писали східні батьки церкви та найславетніший авторитет у галузі християнської аскези Іоан Лествічник. Іоан, сам великий схимник, написав книгу, яка стала справжнім канонам, підручником аскези для всієї християнської традиції. Особливу увагу Іоан приділяє тілу і трактує його як благий початок. Більше того, він

стверджує, що тіло охороняє душу він падіння. Воно не дає недосвідченій душі впасти в спокусу та повністю загинути.

Наставник із релігійного утримання застерігає від досвіду аскези всякого, хто не досяг певної душевної зрілості, оскільки в аскезі, на його думку, душа вивільняється від охорони з боку тіла і, отже, небезпека впасти в спокусу для неї набагато зростає. Вона стає вільнішою, але в цьому і небезпека — нею легше може оволодіти злий дух. Ось чому нормальне життя тіла, за Іоаном Лествічником, служить охороною від злого духу, спокуси та гріха, в той час як аскеза збільшує небезпеку загибелі душі (хоча одночасно створює можливість для її спасіння).

*Григорій Сковорода: відкриття нового тіла.* Маніфестація християнського розуміння тіла наявна й у вітчизняній релігійно-філософській думці. Видатний український мислитель Г. Сковорода говорить про можливість та необхідність відкриття людиною в собі “вічного” та “нового” тіла [53, 130], яке людина має здійснити за допомогою самопізнання, заглиблення в свою природу. Це заглиблення за своєю суттю не є раціональним, а є сердечним, бо лише серце утримує в собі почуття, розум і воління в їх живому прояві індивідуального буття. Відкриття “духовного тіла” [53, 134], як стверджував Г. Сковорода, необхідне людині для досягнення нею щастя. Головною помилкою людей є те, вважає філософ, що вони не знають свого тіла, бачать в ньому лише “скотське”, та не помічають, що “в сем твоєм прахѣ зарыто сокровище, то есть тається в нем невидимость и перст Божій, прах твой сей и всю твою персть сію содержащий” [Там само].

Відмовитися від свого тіла, вважає Г. Сковорода, не означає духовно вдосконалитись. А от відкрити в собі нове тіло означає розкрити ті тілесні можливості, які дають змогу реалізувати своє Я у відповідності з його істинною природою. Саме через тіло людина

відчуває красу, а там, де око не бачить краси, — любові немає. Без відкриття схованого в тілі людини скарбу людина не може ствердитися як *втілення духу*, що є безмежною та всепроникаючою любов'ю. Втілитися — не значить увійти, а значить з'єднатися, злитися, знайти свою форму виразу. Тут дух говорить тілом, а тіло говорить духом: немає межі між ними, їх синтез є суть людини як створеної Богом істоти. Реалізація цього синтезу відбувається в новому, просвітленому знаннями про себе та сповненому любов'ю тілі. Надбання нового тіла є умовою народження істинної людини, яка має істинне око, що здатне бачити істину в пустощі. А істинне око, як і віра, то є одне. Так Г. Сковорода приходиться до висновку, що віра може знайти своє тверде підґрунтя в істинній людині, котра володіє “вічним” та “істинним” тілом. Без цього віра не є справжньою вірою.

**Висновок щодо релігійного значення тілесності.** Особливістю християнського розуміння людини та християнської цінності людини є ідея глибинної сполученості душі та тіла. Без тіла, як і без душі, людська доля нездійсненна, а спасіння — головна мета життя — недосяжна. На всіх етапах буття світу плоть присутня в ньому і відіграє ключову роль. Це стосується створення світу, гріхопадіння, Боготілення і спокутування гріха світу, вивільнення людини з полону гріха (хрещення), організації та життя церкви, Божого суду тощо. В усіх цих світоглядних сюжетах тілесність є позитивним початком буття і, нерідко, умовою можливості вирішальних у релігійному сенсі подій, котрі визначають долю світу та людини.

Тілесність у релігійному досвіді складає не одну з обставин чи одну з емпіричних ознак існуючого, а сутнісну онтологічну характеристику, без якої суще не може бути осягнуто у своїй буттєвості. Плоть у християнському баченні людської долі та буття світу не є антитезою духу, його запереченням. Навпаки, як дух, так і плоть

єдині за своїм походженням від Бога, вони є рівноцінними початками й маніфестаціями буття, хоч і відіграють світоглядно різні ролі, що природно для різних за змістом феноменів. Контрверза духу та плоті, котра стала стереотипом парарелігійної свідомості, не має підстав і виправдання ані у контекстах біблійних книг, ані у християнському віросповідальному каноні, ані в релігійних практиках християнського життя.

Релігійне зростання людини в християнстві не є рухом від тілесності, якою слід знехтувати, до душі, яка може існувати сама по собі; релігійні зусилля християнства зосереджені на *перетворенні плоті*, початок якому кладе *покаяння*, продовженням якого є *хрещення* (нове народження людини), а завершує яке — *воскресіння* (облачання людини, за словами східних отців та середньовічних європейських містиків, “в одязі світла”). Справжній шлях християнина пролягає від тіла до тіла: від враженої гріхом тілесності до очищеної благодаттю плоті.

# Екскурс В

## Феміністична критика Біблії

Одним з впливових напрямів екзистенційно-антропологічної біблійної критики<sup>3</sup> є західна *феміністична критика*. Вона зосереджується на розкритті автентичної, відповідної першоджерелу, природи жінки. Загалом ця критика ґрунтується на антропологічних засадах. Однією з центральних її тем є проблема людського тіла, зокрема жіночого. В межах основної проблемної спрямованості виділяються різні її види, серед яких є й такі, що, подібно до атеїстичної критики, виходять за межі змістовної напруги священних текстів. В них положення Біблії використовуються лише як сюжети, що нібито доводять головну ідею фемінізму про спотворення патріархальною ідеологією культурно-історичного розвитку людства.

Феміністична за своєю суттю критика Біблії була започаткована у XII ст. монахинєю Хілдегард (*Hildegard of Bingen*) [106, 49]. Однак тривалий час цей вид критики існував не як певна, чітко окреслена тенденція, а як окремі й майже незалежні один від одного прозріння в інтелектуальному житті. Маргінальність досліджень, відсутність публічно закріпленої культурної пам'яті про вже зроблене гальмували розвиток феміністичної критики. Лише в сучасних умовах, коли феміністичний рух набув своєї розвинутої форми, ця критика стала самостійним культурно визначеним явищем, що має цілісність та внутрішній поступ.

Поштовхом для започаткування феміністичного напрямку критики Біблії стало те, що протягом багатьох віків важливі біблійні тексти (головним чином, *Книга Буття* та *Послання св. апостола Павла*) використовувалися в культурі для виправдання пріоритетності в ній всього чоловічого та дискримінації всього жіночого. Сталий суспільний стереотип, що Єва, а разом із нею всі жінки винні в гріхопадінні людства, провокує думку до висновку про жінконенависницьку спрямованість біблійних текстів та християнства в цілому. Тисячолітня традиція феміністичної критики спрямована на



спростування цього висновку шляхом доведення, що він випливає не зі змісту біблійних текстів, а з інтерпретацій цих текстів у культурі, яка відстоює свої маскуліні засади.

Вважається, що саме ця критика засвідчує перші зримі прояви жіночого руху, який ставить собі за мету руйнування та трансформацію патріархальної доктрини. Саме *Біблія* як текст, що був доступний жінкам і в якому сконцентровано зміст, що визначав весь устрій життя людей, стає об'єктом феміністичної критики задовго до появи самого феномену фемінізму. Звичайно, ця критика зосереджувалася не на самих біблійних текстах як втіленні богооб'явлення, а на їх інтерпретаціях у творах Отців церкви, священників, проповідників. Фемінізм, фактично, розгортає дискусію з різними напрямками трактування *Біблії*, відстоюючи та пропагуючи своє власне (жіноче) розуміння божественного задуму.

Маскуліний погляд на жінку як на неповноцінну, вторинну та недосконалу, плотську за своєю природою істоту, на яку покладено тягар відповідальності за гріховність, доповнюється твердженням про неможливість безпосереднього зв'язку жінки з Богом. Загальноприйнятим стає уявлення про те, що лише чоловік здатен бути посередником між людьми та Богом, жінка ж може осягнути Бога тільки завдяки посередництву чоловіка. Твердження про те, що жінка була створена Богом не за Його подобою, а лише за Його образом, закріплює цю ієрархію. Небажання миритися з таким становищем знову й знову пробуджує у жінок інтерес до феміністичної критики біблійних сюжетів, яка підштовхує їх до розгляду екзистенційних проблем.

Цікаво, що біблійні сюжети, які традиційно пов'язуються з неповноцінністю жіночого буття, у феміністичній інтерпретації отримують зовсім інший смисл. Тут те, що принижувало жінку, стає доказом унікальності жінки, підносить її ближче до Бога, навіть надає їй перевагу над чоловіком. В основному напруга феміністичної

критики Біблії концентрується навколо тих положень, де йдеться про творення тіла людини, зокрема, жіночого. Так, в оповіді про творення людини, жінка за своїм тілесним походженням є вторинною істотою, тоді як чоловік первинним. У патріархально зорієнтованому розумінні цього сюжету тіло жінки трактується як залежне від чоловічого, при цьому вважається, що людське тіло не може визначати засади людського буття. У феміністичному тлумаченні цього сюжету тіло набуває трансцендентального змісту.

Засновниця західної феміністичної критики Біблії Хілдегард відстоює думку, що саме особливі умови творення тіла жінки (те, що її тіло створене не із праху земного, а із плоті людської) визначають її досконалість та завершеність. Згідно з її ідеями, до гріхопадіння як чоловік, так і жінка мали довершені тіла та душі. При цьому слабкість жінки вона трактує як таку характерну ознаку жіночої тілесності, яка підкреслює витонченість жіночої природи. Саме через гармонічне поєднання в любові чоловічого та жіночого тілесних початків, яке, на думку монахині, було притаманне життю перших людей до гріхопадіння, здійснює себе Божа воля. Якщо зважити на інтелектуальний контекст того часу, наповнений засудженнями сексуальності як гріховності (наприклад, у вченні Августина), то подібні думки слід вважати маніфестацією життєвої позиції, яка для її публічної презентації вимагає потужного внутрішнього імпульсу переконаності. Саме впевненість у тому, що як Єва, так і Марія, а з ними і все жіноцтво представляють і символізують “фемінний” аспект Бога, надавало їй сили говорити про це.

З часом для філософського дискурсу тіло втрачає значення важливого чинника буття. Так, в біблійних коментарях Христини з Пізи (*Christine de Pizan*) (1365—1430) мова також іде про сюжет творення тіла жінки, але висновок робиться інший: рівність чоловіка

та жінки полягає в духовній площині, а не в тілесній. Хоча Христина і приймає тезу про те, що субстанція, із якої створені чоловіче та жіноче тіла, різна, а тому між ними є відмінність, яку вона визначає як відмінність первинного (чоловічого тіла) та благородного (жіночого тіла), але ця відмінність, на її думку, не є суттєвою. Головне призначення жінки розкривається через ті події, які пов'язані з жінкою (гріхопадіння, феномен Марії тощо) і піднімають людство ближче до Бога. Саме з її *Книги про місто жінок* розпочинається довготривала дискусія в західноєвропейській соціологічній думці про статус жінки в суспільстві.

В добу Ренесансу головними засадами реінтерпретації *Біблії* стають проблеми соціальної визначеності жінки. Значні інтелектуальні зусилля спрямовуються на виявлення особливостей чоловічої та жіночої природи. Ідеальним типом людини визнається андрогін, який володіє як чоловічими, так і жіночими чеснотами. Ренесансний фемінізм цікавиться відмінностями соціальних типів жінок, що характерні для певних типів суспільств, як-от християнського, античного чи то юдейського. Захопленість соціальними сюжетами зумовлювалася в той час не наміром перетворити суспільство, а бажанням подолати жінконенависницьку церковну традицію.

Критичні розробки І. Нагароли (*Isotta Nogarola*) (1418—66) та Л. Церети (*Laura Cereta*) (1469—99) спрямовуються проти недостатньої доступності для жіноцтва (через патріархальні особливості розвитку соціальних інститутів) надбань культури. Звинувачення Єви в причетності до гріхопадіння ними заперечується на тій підставі, що Єві приписується сильне прагнення до знань. Тягар відповідальності за гріхопадіння покладається на Адама, котрий, за традиційним уявленням, на відміну від Єви, був наділений Богом досконалими знаннями та розумінням.

У 1615 році побачила світ книга Д. Світнама (*J. Swetnam*), в якій жіноцтво було піддано нищівній критиці. Невдовзі ця книга стала дуже популярною та викликала велику кількість відгуків. Серед них виділяється праця Р. Спет (*R. Speght*), у якій авторка вдається до історико-критичного розгляду Біблії та доводить, що жінки так само, як і чоловіки, створені для прославлення Бога. Важливим моментом, що відрізняє її тлумачення Біблії від попередніх, є твердження про участь жіночого тіла у служінні Богу, що надає йому (жіночому тілу) освяченості та благословіння. Особливістю цієї критики є те, що вона була здійснена за допомогою історичного аналізу, який до цього часу не використовувався жінками.

У XVII ст. англійська поетеса Е. Лейнер (*Aemilia Lanyer*) ставить собі за мету відновити автентичний текст Біблії, який нібито впродовж патріархального домінування був кардинально перероблений. У її творах зображуються ідилічні картини жіночого життя, а романтизація жіночого образу доповнюється упередженим ставленням до чоловіків, які звинувачуються в недостатній відповідальності перед Богом за своє особливе призначення.

З часом феміністична критика Святого Письма фокусується на проблемах його перекладів, що засвідчує намагання цієї критики впливати на загальні процеси, а не обмежуватися замкненим "корпоративним" прочитанням текстів Біблії. Підозра в тому, що переклади Біблії, які зробили чоловіки, передають суть Святого Письма невірно, спонукає багатьох жінок взятися за нові переклади священних текстів, за дослідження історії попередніх перекладів. Надія на те, що феміністичні переклади Біблії дадуть їй нове розуміння, надихає С. Грімке (*Sarah Grimke*) (1792—1873). Вона вважає, що біблійні тексти є священними, але заплямованими квалістю людською розуміння та навмисними помилками.

Відчуженим від релігійної думки явищем, яке стоїть осторонь змістовної критики *Біблії*, є видана в 1895 році *Жіноча Біблія* М. Гейдж (*Matilda Gage*) та Е. Стентон (*Elizabeth Stanton*). Ця книга виражає радикальну феміністську позицію, спрямовану проти церкви та релігії. Тут біблійні тексти використовуються для гострої критики патріархальної культури, яка, на думку авторок, “перетворила” *Біблію* на джерело жінконенависницьких ідей.

Отже, феміністична критика *Біблії*, будучи маловідомим та перервним явищем загального процесу критичного переосмислення *Святого Письма*, є таким розумінням змісту *Біблії*, що визначається специфічно фемінним поглядом. Виходячи з антропологічних особливостей жінки та її місця в маскулінній культурі, цей погляд задає вибір сюжетів, способи їх інтерпретації та введення в загальний інтелектуальний контекст. Особливий інтерес становить те, що феміністична критика *Біблії* сприяє подоланню стереотипу сприйняття людського тіла як підпорядкованого людській душі феномену та вбачає в ньому сутнісну ознаку людського буття.

## 8. Суспільний устрій і антропологічний тип.

### Тоталітарна вимога зречення свого тіла та її подолання

*Онтологічна значущість суспільства.* Суспільство обіймає життя людей через їх діяльність та комунікацію. Його онтологічна значущість полягає в тому, що воно є реальністю, котра з'єднує людей в єдине ціле і без котрої людські індивіди не можуть існувати. Саме суспільство, точніше його загальна складова — соціальність, — зазвичай інтерпретується як той єдиний чинник буття, що специфікує людину в її онтологічній сутності, виокремлює її як рід буття — унікальне суще серед інших суццх. Соціальність разом із культурою (в певному сенсі перша може розглядатися як одна з іпостасей другої) складають онтологічну альтернативу всім натуральним, суто природним, визначенням і ознакам буття людини. Тому, якщо вбачати в людській тілесності лише природний феномен, то людське тіло та соціальний устрій перетворюються на несумісні між собою сутності, відношення між якими подібне дуалізму мислення та протяжності. Лише визнання наявності суспільного виміру в тілесності й тілесного виміру в суспільності спростовує цю хибну несумісність і дає змогу встановити між тілом людини та її соціальністю відношення не протиставлення та взаємовиключення, а взаємної кореляції та залежності.

Теоретичну можливість такого визнання створює *філософська антропологія*. Згідно з її базовою світоглядною настановою, відправним пунктом філософування є людина, а отже, будь-які реалії (у тому числі суспільного життя) обов'язково повинні продумуватися й у їх причетності до людини. Метафізичне завдання антропології полягає в тому, щоб надати онтологічній ваги вітальним, психічним і соматичним чинникам людського існування. Тобто надати їм статус умови можливості розуміти людське буття, його зміст та обшир. Слід виходити з того, що філософська антропологія є не однією з "філософських дисциплін", тобто *частиною*, підрозділом філософії, а є *універсаль-*

ною метафізичною позицією, котра має свій всеохоплюючий погляд на речі й власну теоретичну мову для опису та вирішення філософських питань.

**Зміст антропологічної ситуації.** З огляду на зазначене, будь-які реалії чи то природи, чи то суспільства, чи то духу є антропологічними феноменами. Як антропологічний феномен суспільство є середовищем людського існування. Система суспільних відносин, сукупність і взаємодія соціальних інститутів, перетинання інтересів суспільних верств та економічний лад, з огляду їх причетності до феномену людини, утворюють певну антропологічну ситуацію, тобто певну композицію взаємопов'язаних можливостей існування людини в її вітальних, психічних, соматичних вимірах. Причому кожне суспільство створює власну, лише йому притаманну антропологічну ситуацію. Саме остання є тією реальністю (та поняттям), що опосередковує екзистенційну дійсність життєвого світу, з одного боку, і соціокультурну дійсність суспільства — з іншого.

Отже постає питання: яким чином можна схарактеризувати антропологічну ситуацію? Адже зрозуміло, що вона залучає до своєї структури безліч складових.

Різноманітність чинників, що складають антропологічну ситуацію, загалом відповідає багатоаспектності становища людини у світі. До речі, саме через цю багатовимірність та різноманітність досі залишаються практично нездійсненими теоретичні проекти створення синтетичної "науки про людину", котра мала б за предмет людину як цілісний феномен, вивчаючи його у взаємопов'язаності та взаємообумовленості чинників, що складають людське буття. На мій погляд, реалізація цього проекту у вигляді побудови особливої окремої науки з власним пізнавальним апаратом, методами дослідження, процедурами верифікації знання тощо є неможливою з огляду на синтетичний характер цього завдання, а також з

огляду на аналітичність кожної окремої науки. Аналітична природа наукового розуму, предметний принцип організації знання разом з його критеріями об'єктивності та точності унеможливають здійснення проекту створення синтетичної науки про людину навіть у вигляді інтегрованого комплексу наук.

Втім, сказане не означає, що даний проект є нездійсненним і в будь-якій іншій, ненауковій, світоглядній формі. Світоглядно-метафізичною реалізацією його є філософська антропологія з різноманітними її відгалуженнями та модифікаціями. Людина як цілісний феномен, котрий обіймає всю сукупність вимірів людського буття і разом із тим є їх єдністю, постає саме як антропологічна ситуація. А тому питання про осягнення змісту антропологічної ситуації набуває значення розкриття феномену людини в її цілісності.

**Людина як можливість буття: випадок і подія.** Будь-яке суще, і людина не є винятком, може бути ототожене із сукупністю можливостей свого існування. Що є можливим для людини як особливого суцього? — ось те питання, відповідь на яке буде характеризувати людину в її онтологічній специфіці. Але специфіку будь-чого неможливо визначити без визначення тієї єдності, у котру специфічні ознаки явища, що аналізується, “збирає” його сутність. Коло сутнісно можливого для того чи іншого суцього не дорівнює колові всього того, що може з ним (сущим) трапитись.

У відомій античній оповіді говориться, що орел скинув черепаху на сяючу лисину філософа, але цей випадок не вказує на те, що політ є притаманною для буття черепахи можливістю. Політ належить до специфічних можливостей орла, а не черепахи. Бо тільки з орлом ця можливість пов'язана сутнісно, маніфестуючи в цій істоті феномен птаха. Політ для орла і загалом для птахів — це не випадок, а подія їхнього буття: не те, що з ними трапляється через ті чи інші обставини, а те, що з ними відбувається.



Отже, можна зробити висновок: буттєву своєрідність окремого суцього схарактеризовує не взагалі все можливе в його існуванні (скупність всього, що трапляється і може трапитися), а те, що можливо для нього у співмірності з його природою, буттєвою сутністю (тобто те, що може з ним відбутися як подія, внутрішньо пов'язана з його сутністю і уможливлена нею). Справжні можливості існування — це можливості, створені сутністю суцього, вони мають її за власну основу. Стосовно феномену людини, котрий зараз розглядається, це означає, що коло онтологічних можливостей людини повинно виявлятися не через суто емпіричне споглядання і таку ж констатацію, а враховуючи сутність людини та виходячи з неї.

**Сутнісна ознака людини: самовизначення.** Сутнісною ознакою людини є те, що все, що людина має — усі якості, котрих набуває, всі досягнення, котрими пишається, — не є від початку їй даними, а набуті нею самою через власні зусилля, прикладання своїх рук, волі та розуму. Іншими словами, людина як суще є не природна данність, а те, чим стала через власні зусилля: вона є тим, чого сама досягла. Тобто свої ознаки та характерні риси людина отримує шляхом самовизначення. Тільки те, що з'являється для людини та в людині через акти і зусилля самовизначення, дійсно характеризує людину й утворює коло можливостей її існування. Отже, буттєві можливості людини — це можливості її самоздійснення.

Це загальне і досить розгорнуте методологічне зауваження знадобилося тут для того, щоб набула теоретичної чинності теза, важлива для подальшого розгляду суспільства як антропологічного феномену. Суть тези: антропологічна ситуація характеризується через можливості людського буття, котрі їй (людині) властиві; саме ж буття людини є процесом самовизначення, самоздійснення. Отож антропологічна ситуація характеризується не через безліч своїх емпіричних складових і не через абстрактні можливості існування,

котрі можуть із нею пов'язуватися, а лише через *передбачувані нею і нею ж обумовлені можливості людського самоздійснення* — тобто через можливості самореалізації людини у конкретному бутті, або через обмеження можливостей буття для процесу самовизначення суцього (людини).

*Суспільство як антропологічна ситуація.* Сформульовану загальну констатацію щодо змісту антропологічної ситуації потрібно конкретизувати тепер стосовно суспільства. Зі сказаного випливає, що окрім наявних соціальних інститутів чи правових встановлень, суспільна специфіка визначена тим, які можливості людського самоздійснення припускаються соціумом, а які унеможливаються. Суспільство є важливою умовою можливості людських самовизначень, створюючи одні життєві перспективи й унеможливаючи інші.

Можливості людського існування, створювані суспільством, не є чимось віртуальним або абстрактним. Вони втілені й унаочнені у формах господарювання, системі освіти та світоглядних настанов, у моральних цінностях та правових встановленнях — власне, в усій тій сукупності відношень і форм спільного життя людей, котра має узагальнену назву "суспільний лад". Зрозуміло, що суспільний лад — як устрій та порядок спільного життя людей, який створює з людських індивідів спільноту, а з їх окремих існують виробляє загальне буття — не є безвідносним до людини. Навпаки, певний суспільний лад передбачає відповідний людський тип і вимагає цього типу людини як учасника суспільних відносин.

*Людина як антропологічний тип.* Зазвичай відповідний соціальному ладу людський тип визначають через інтелектуальні здібності, погляди, світоглядні настанови, моральні якості, практичні вміння та інші вправності людської особистості. Але, як правило, в низці цих визначень немає тих, що були б пов'язані з *тілесним виміром* людини. Це не є випадковою неухважністю дослідницької свідо-

мості, котра вивчає автентичний специфічному соціальному устрою людський тип. Забуття людини в її тілесності є наслідком тієї редуції людини до постаті самосвідомого суб'єкта, яка розглядалася в першій частині книги як сутнісна риса позиції новоєвропейської метафізики. А тому повернення людині тіла знову стає теоретичною вимогою розгортання подальшого аналізу суспільства як антропологічного феномену.

Неодмінною складовою людського типу, "симетричного" тому чи іншому соціальному устрою, є певна тілесна організація людини. Суспільство накладає відбиток не тільки на людський розум, почуття чи прагнення. Не менш істотний відбиток воно накладає на людську плоть, формуючи її відповідно до своїх потреб. Концепція біовлади М. Фуко найбільш точно описує даний феномен. І якщо загалом людський тип певного суспільства є унаочненням і конкретним втіленням можливостей самовизначення людини, передбачених цим суспільством, то і відповідне суспільству людське тіло маніфестує це саме не менш наочно. Образно кажучи, в самому тілі людини викарбуване те, що людина цього суспільства може, на що вона взагалі придатна (в тому числі фізично), а що є для неї закритим чи недосяжним.

Сьогодні вже є цілком очевидною методологічна настанова, що кожному суспільному ладу притаманна своя типова особистість, яка ним продукується, транслюється та відтворюється. Так само очевидним повинно стати й розуміння того, що кожному суспільному ладові притаманна особлива *людська тілесність* — форма тіла, розвиток тієї чи іншої групи м'язів, навички специфічних тілесних рухів та реакцій, ритм дихання, мімічні маски, низка відчуттів тощо — тобто комплекс різноманітних соматичних, вітальних, психічних відзнак, котрий у своїй єдності та сукупності утворює окремий *антропологічний тип* — тілесно специфіковану людину.

**Тіло особистості.** Людина існує в суспільстві не лише як певна особистість, а й як певне тіло. Причому форма її тілесності є не тільки відбитком її “біологічної” природи та способу життя. Тіло є активним учасником суспільного буття. Розвиток тілесних сил людини створює ту тілесну форму, яка тільки й уможливорює існування людської особи у відповідному соціумі, робить її придатною для виконання різноманітних занять, які складають у своїй сукупності феномен суспільного буття. Без відповідних якостей тіла та психіки людина нездатна бути учасником різноманітних суспільних практик. Становлення людини відбувається не лише в інтелектуальній, волевій, моральній площині, а й у площині тілесності. Так само, як існує особистість-для-цього-суспільства, так само виникає та репродукується тіло-для-цього-суспільства.

Констатувавши у загальному вигляді наявність взаємодіючого зв'язку між людською тілесністю та суспільним ладом, можна розглянути тепер особливості цього зв'язку докладніше.

**Зв'язок соціальності та тілесності.** Передусім слід зазначити недостатність односпрямованої детерміністичної парадигми для характеристики зв'язку між суспільством та людською тілесністю. Звичайно, особливості соціальної реальності й властивих їй форм діяльності найбільш наочно відтворюються в параметрах і якостях людської плоті. Але водночас і тілесна форма має вплив на структуру й продуктивність діяльності. Не лише тілесність зумовлена способом життя, а й *modus vitae* складається у неабиякій залежності від особливостей людської плоті.

Ця констатація є справедливою в загальнотеоретичному плані, тобто у співставленні соціальності та тілесності як різних початків буття, відмінних одна від одної онтологічних сутностей. Очевидно, що весь поступ людської цивілізації з її перших кроків перебував у постійній залежності від якостей людського тіла. Сила м'язів,

прямоходіння, рухливість рук, розвинутість органів відчуттів — усе це зумовлювало форми суспільного прогресу, виникнення тих чи тих видів діяльності.

Не слід забувати, що формування саме людського тіла складає головний зміст передісторії людини — антропогенезу. Але виникнення *Homo sapiens* не означає втрати тілесним чинником своєї ваги та значення для подальшої історії людства. Просто відтепер на перший план виходять інші, більш тонкі тілесні розрізнення та властивості, пов'язані передусім із динамікою тіла, а не його видовою конституцією. Втім, завершення (якщо можна так казати з огляду на історичні зміни людського тіла) антропогенезу в суто біологічному сенсі не приводить до тілесної одноманітності людей і не кладе край трансформаціям людського організму. Етнічна різноманітність людства втілюється й у тілесну різноманітність. Строката етнографічна мапа світу відбиває й тілесну строкатість людства.

Те ж саме можна сказати й щодо історично зумовленої трансформації людського організму та статури. Дослідженню цього питання не надається належної уваги, але навіть окремі спостереження є вельми красномовними й переконливими. Для прикладу достатньо послатися на явище акселерації. Порівняння одягу минулих століть із сучасним одягом свідчить про те, що людство зростає у буквальному значенні слова фізично. Лати середньовічного лицаря зміг би одягнути не кожен сучасний школяр 13—14-літнього віку. Ще більших змін зазнає стан людського організму, надто в останні десятиріччя у зв'язку із суцільною урбанізацією та екологічною кризою.

Отже можна констатувати, що в загальнотеоретичному плані людську тілесність не слід розглядати як лише похідну від соціального буття, тобто як суспільний епіфеномен. Тілесність у своїй конкретній визначеності складає один із вагомих чинників та є важли-

вою передумовою суспільного життя. Між соціальною та тілесністю існують відношення не однієї причинно-наслідкової залежності, а взаємообумовленості й отже — онтологічної кореляції.

**Нормативно-регулятивний характер антропологічного типу.** Ще більшої достовірності та наочності сказане набуває в історичній площині, тобто коли соціальність та тілесність розглядаються не як абстрактні сутності, а в реальному контексті історичного розвитку. В динаміці суспільної діяльності тілесна форма людини, її флеш-імідж, стільки ж обумовлена специфікою практики, до якої людина залучена, скільки й обумовлює її. Можна сформулювати максимум: без формуючої діяльності, яка потребує певної тілесної організації людини, не виникає відповідний флеш-імідж, так само як і без адекватного тіла конкретна діяльність унеможлиблюється і не може бути успішною.

Чим різноманітніший комплекс суспільних практик, тим більш внутрішньо диференційованим є антропологічний тип певного суспільства. Крізь розмаїття тілесних індивідуальностей неодмінно проступає соціально нормативне тіло: те, котре відповідає вимогам і потребам суспільного життя. Антропологічний тип стосовно тілесності людських індивідів подібний регулятивній ідеї у її застосуванні до емпіричного складу свідомості, який ця ідея впорядковує та регламентує. Антропологічний тип є однією з головних засад соціальної нормативності.

**Інтерсуб'єктивність та комунікаційні навантаження антропологічного типу.** Антропологічний тип не тільки спрямовує зростання та виховання конкретних людських тіл. Його суспільні функції значно ширші, аніж створення тілесно придатного для тієї чи іншої соціальної практики діяча. Презентований у флеш-іміджах антропологічний тип стає глибинною основою людської комунікації — взаємопізнання та взаєморозуміння, спілкування, розрізнення

“своїх” та “чужих”. Зовнішність людини, її манера поводитись, жестикуляція, міміка та інші тілесні прояви виконують у спілкуванні подвійну роль.

По-перше, вони є умовою можливості комунікації. Лише здається, що тіло належить тій чи іншій особі й на цьому вичерпується його значення. Наявність у мене індивідуалізованого тіла настільки ж відокремлює мене від інших, наскільки й поєднує з ними. Тілесність — це не тільки емпірична, а й *інтерсуб’єктивна* обставина спілкування.

Певний смисл отримує автентичну значущість лише за певних інтерсуб’єктивних засад, котрі утворюють контекст розуміння й мислення. Тілесність належить до числа цих комунікативних засад. Вона й є тим інтерсуб’єктивним обширом, у якому відбувається процес спілкування, подія взаєморозуміння, експлікація власних уподобань тощо.

По-друге, тілесні прояви — це безпосередньо великий масив *невербальних засобів комунікації*. У культурологічних розвідках та психологічних працях останніх десятиліть феномен “мови тіла” виокремився в самостійну проблематику (див. [27; 56]). Розмаїття, складність, значущість невербальних засобів комунікації не може не враховувати жодна сучасна теорія або прагматика спілкування. Тіло є не тільки умовою можливості спілкування, а й створює його загальний контекст. Воно безпосередньо залучене у спілкування. Тілесні маніфестації не менш комунікативно вагомі, ніж вербальні чи предметні засоби спілкування.

Флеш-імідж залучається також у систему моральних оцінок і до всього комплексу культурних символізацій. Наприклад, відома і навіть уславлена американська посмішка є одним із найхарактерніших символів американського способу життя. Вона маніфестує особливий культурний вибір Сполучених Штатів, стає найвагомішою екзис-

тенційною (а відтак і світоглядною!) настановою для кожного американця. Посмішка поєднується з низкою інших символів Америки, як-от: бадьорість духу, динамічність, впевненість у власних силах, прагнення до успіху, економічне процвітання, гарантія однакових для всіх прав (лібералізм) тощо.

**Втілення антропологічного типу в сукупності флеш-іміджів.** Антропологічний тип виконує регулятивно-нормувальну функцію щодо тілесності конкретних індивідів, які складають суспільство. Але, звичайно, різноманітність суспільного життя висуває до людських тіл різні вимоги. Отож єдиний антропологічний тип розшаровується на різноманітні флеш-іміджі, кількість яких загалом відповідає кількості та складу спеціалізованих суспільних практик. Тому з розвитком цивілізації та ускладненням суспільного життя властивий певному суспільному ладові антропологічний тип все більше набуває інтерсуб'єктивного значення. Він уже не є якимось єдиним тілесним нормативом чи взірцем, а реалізується в сукупності *різноманітних флеш-іміджів*, серед яких деякі нерідко суперечать іншим чи навіть виключають їх (як-то випещене ніжне тіло гетери проти стоїть грубий статури раба-рудокопа срібних копалень).

Загалом можна зафіксувати історичну тенденцію розвитку антропологічного типу як онтологічного феномену, котрий схарактеризовує людське існування. Вона полягає в тому, що на ранніх стадіях суспільної історії (первісний лад), коли *modus vitae* людей супроводжується високим ступенем єдності й ґрунтується зазвичай на одному переважаючому занятті (скажімо, рибальство, полювання на бізонів, паливно-підсічне землеробство тощо), антропологічний тип відзначається однаковістю щодо всіх членів суспільства. Внутрішня диференційованість його, безумовно, існує, але вона підпорядкована переважно гендерно-віковим критеріям. Виникнення ж і розвиток цивілізації супроводжується розшаруванням єдиного антропо-



логічного типу на все зростаючу кількість окремих, доволі автономних за змістом флеш-іміджів. І чим вищого ступеня розвитку сягає суспільство, тим різноманітнішим є ансамбль флеш-іміджів, котрі ним породжені. Взагалі ступінь розвитку культури можна визначати за розмаїттям у ній образів людського тіла.

На антропологічний тип не можна дивитися як на щось стале та завершене. Він є історичним феноменом і, як такий, має всі властивості історичних явищ, перебуває у постійній динаміці, змінюється під впливом різноманітних культурних обставин. Власне, це розмаїття я вже розглядала при аналізі культурно-історичних типів тілесності.

*Політична метафізика Е. Канторовича. Два тіла короля* Е. Канторовича [103] — це праця з політичної метафізики, в якій ставиться за мету виявити тілесні засади політичного містицизму. За умов позиттивного утримання політичної влади реальна людська постать, що таку владу обіймає, набуває надлюдських атрибутів, які не лише таємничо трансформують її вольові, розумові та духовні якості, але й втілюються у її новому тілі, яке Канторович називає політичним тілом (*body politic*). На матеріалах середньовічної політичної теології, які стосуються проблеми двох тіл короля — природного та політичного, — автор розкриває метафізичну сутність цих двох тіл, більше того, їх універсальність: за певних культурних, соціальних та політичних умов два тіла стають привілеєм вибраних долею осіб.

На перший погляд сучасної людини, середньовічна теорія двох тіл короля здається абсурдною та навіть смішною. Адже ця теорія твердить, що абсолютизм проявляє себе не лише в “тілі” держави та права, але й в тілесній природі суверена, котра відрізняється від тілесності звичайної людини таким чином, що забезпечує безсмертність. Тіло короля побудоване так, що він не спроможний не тільки діяти невірно, але й неправильно думати,

в ньому не може бути ні слабостей, ні дурниць, більше того, йому притаманна здатність бути невидимим, чим забезпечується його всюдисущість. Природне тіло короля є смертне, недосконале, слабе, старіюче та підвладне віковим слабостям. Але політичне тіло властителя, на відміну від природного, абсолютно позбавлене недоліків та вад; воно подібне до тіл ангелів, котрі залишаються незмінними у часі. Слабкості природного тіла короля знімаються його політичним тілом, в результаті чого він отримує *супертіло*, котре робить його повністю досконалим. Таким чином, природне та політичне тіла короля є нероз'ємними, вони проникають одне в одне, посилюють одне одного, створюють навколо тіла короля ауру могутності, безсмертя та сакральності. Хоча, без сумніву, політичне тіло вивищується над природним, робить його (природне тіло) вторинним та залежним від себе. Та незважаючи на єдність цих двох тіл в одному *супертілі*, їх розділення настає в разі смерті природного тіла.

Але уникнути смерті й стати безсмертним природне тіло короля все-таки може завдяки корпоративному характерові політичного тіла. Пов'язаність останнього з іншими людьми відобразилась у метафорі: король — голова певної спільноти, а його піддані — її (спільноти) члени. Тіло короля та тіла його підлеглих зливаються у єдине колективне тіло. Тому, наприклад, самогубство підданого вважалося потрійним злочином: це провина перед природою — як порушення закону самозбереження; це провина перед Богом — як зневажання шостої заповіді; а також злочин перед королем, який в результаті самогубства когось із своїх підлеглих втрачає — як голова колективного тіла — одного із своїх містичних членів. Отже, *супертіло* короля утримувало в собі одночасно природне, політичне та колективне (корпоративне) тіла. Найбільш часто політичне тіло короля ототожнювалося з його містичним тілом.

Отож не існує смерті, а можлива лише кончина природного тіла короля. На зміну одному природному тілу приходять інші природні тіла. Інкарнація одного тіла в інше — одна із суттєвих ідей теорії двох тіл короля. Саме завдяки інкарнації політичного тіла в природну плоть не лише природне тіло позбавляється своєї кваліфікації, але й *супертіло* короля набуває безсмертності.

Канторович проводить паралелі між теорією двох тіл короля та християнською ідеєю двох натур Христа [103, 42—86]. Саме ця ідея була відроджена та актуалізована у ранній середньовічній абсолютній монархії. Звичайно, паралелі тут досить умовні. Дві природи Христа виражають не його два тіла, а дуалізм його божественної та людської природи, яка дає змогу Христові здійснювати свою посередницьку місію між Богом та людьми.

Варто відзначити також, що ідея подвійної тілесної природи короля певним чином пов'язана з ідеєю фараона як втілення бога на землі. Отож розмірковування про два тіла короля є продовженням давніх політичних та теологічних дискурсів.

Не тільки політична теорія використовує теологічну термінологію та ідеї. Теологія із самого початку також використовувала політичну термінологію та імператорський церемоніал. Догматизоване в 1302 році положення про те, що церква являє собою містичне тіло, головою якого є Христос, а головою Христа є Бог, свідчить про це, оскільки його метою є підпорядкування політичного тіла суспільства містичному тілу Христа.

Канторович досліджує також, як розкриває трагізм поєднання двох тіл короля в одному живому тілі У. Шекспір [103, 24—41]. Важко сказати, наскільки англійський драматург був знайомий з тонкощами тогочасного юридичного дискурсу. Але достовірно те, що саме в його творах теорія двох тіл короля знаходить своє втілення не як абстрактна ідея політичної теології, а як супереч-

ливий феномен живого людського досвіду. Саме завдяки Шекспіру, а не сучасній політичній думці, метафора двох тіл короля присутня в актуальній пам'яті нашої культури. Його трагедія *Річард II* — це не стільки символ, скільки сама сутність і субстанція трагедії двох тіл короля, де людське та божественне, природне та політичне, індивідуальне та колективне стикаються у сповненому болю та страждань житті монарха. Образ короля, “який не вмирає”, замінюється образом короля, котрий завжди вмирає та страждає ще більше, ніж звичайні смертні люди. Бо саме йому випадає нести непосильний тягар двох тіл, котрі терзають і, зрештою, вбивають його справжнє тіло. Відштовхуючись від христологічної ідеї про дві природи тіла короля, Шекспір виявляє суперечливий характер цього поєднання в одному тілі живого короля. Він показує, що не існує однозначної позитивної залежності природного тіла від політичного тіла. Між ними весь час точиться боротьба, результат якої не завжди є корисним для політичного тіла. Як відомо, Христос у найжахливіший момент своєї тілесної муки залишається вірним своїй божественній природі, й саме завдяки цьому його природне тіло, яке він успадкував від людини, преображається та воскресає. Річард Шекспіра усвідомлює, що він не є подібним Христу, а належить до гурту Пілата: його природне тіло отримує “перемогу” над його політичним, тобто вічним тілом. Це примушує Річарда відчувати себе зрадником. Мотив самозвинувачування Річарда у зраді своєму політичному тілові є провісником легітимного звинувачення короля (1649 р.) в державній зраді, яку він може вчинити проти самого себе як короля.

Гуманістичну за своїм змістом інтерпретацію теорії двох тіл короля пропонує, вважає Канторович, Данте [103, 451—495]. Розглядаючи папство та королівський трон як позиції, які наділяють

людину, крім природного тіла, тілом політичним (або містичним), Данте відкидає ідею посередництва кожного з них між людиною та Богом. Кожен з них — чи то папа, чи то король — мають представляти кращі людські якості й бути взірцем для інших людей, а не виражати надприродні та надіндивідуальні якості. Ні природне, ні політичне тіло не є досконалим. Лише *сукупне тіло людства*, вважає Данте, здатне через свою власну силу та інтелектуальні зусилля “універсального розуму” пройти шлях спокутування родового гріха та вернутися до стану досконалості на теренах землі. Саме тіло біблійного Адама у його невинності є символом сукупного тіла людства, що втілює в собі досконалість та вічність. Отже, як Адам в своєму тілі ніс людство та гріх, так і людство у своєму тілі несе Адама та його досконалість і безсмертя: людство вийшло з тіла Адама, тому воно мусить повернутися в нього. Людство щодо первородного гріха є єдиним тілом, тілом однієї людини. Примітно, що Данте розрізняє тіло людини, яке інкорпороване у колективне тіло людства, та її природне індивідуальне тіло. Це свідчить на користь присутності ідеї двох тіл людини у творчості ренесансного мислителя. Отже, вважає Данте, яким би тілом не була наділена людина, її можливості бути досконалою та досягти вічності завжди будуть обмежені, фрагментарні та ефемерні навіть у тому випадку, коли вона — король і втілює в собі колективне тіло певної людської спільноти.

*Явище соціального екстремуму: людина у ситуації радикального перетворення суспільства.* Кожне суспільство, як уже зазначалося, має свій антропологічний тип. Але сказати, що тому чи тому суспільному устрою відповідає певний антропологічний тип, значить сказати дуже мало. Важливо показати, що відбувається з людською тілесністю в умовах радикального перетворення суспільства, коли створення нового соціального ладу стає метою й справою цілеспрямованої суспільно-політичної діяльності.

XX ст. було часом грандіозних соціальних експериментів, коли людська воля намагалася свідомо та цілеспрямовано творити “чудовий новий світ”. Це був час апофеозу соціального конструктивізму, котрий втілювався насамперед у тоталітарних режимах. Тоталітаризм за своєю суспільною суттю є не що інше, як спроба радикального перетворення суспільства, результатом якого повинен стати новий суспільний лад і нове спільне буття людей, де здійснюється плеканий ідеал досконалого соціуму. Тоталітарний лад — це соціальний екстремум: суспільство на межі своєї здатності предметного самоперетворення.

У граничній, екстремальній ситуації буття проступає та унаочнюється суть будь-якого явища. Так само доля людського тіла в умовах тоталітарної дійсності є випробуванням на перетворюваність і, разом із тим, одним з історичних прикладів організації тілесності (особливий антропологічний тип серед багатьох інших). Тоталітаризм демонструє долю людської тілесності за умов радикального предметного перетворення суспільства. Це не лише особлива, а сутнісно всезагальна ситуація співвідношення тілесності та соціальності, суспільного устрою та антропологічного типу. Тому аналіз їх взаємообумовленості буде неповним без звернення до соціально-історичного досвіду тоталітарного суспільства.

*Деструкція форм буття як соціальна парадигма.* Сутність тоталітарного ладу полягає у всеохоплюючому цілеспрямованому перетворенні суспільства й підпорядкуванні всіх процесів суспільного життя вищій владній інституції — державі, котра стає єдиною можливим носієм влади у суспільстві. Щоб підпорядкувати своїй волі всі сфери та ланки суспільного життя, тоталітарний режим починає з їх деструкції й таким чином долає їх буттєву автономію. Родинні стосунки, національні форми життя, форми господарювання, наука, мораль, різноманітні спільноти — усе стає залежним від держави

і визначається її санкцією. Існування будь-якої соціальної сфери чи спільноти (етнос, соціальний клас, професійна спілка) на власних засадах, не підпорядкованих державній волі та не санкціонованих нею, стає неможливим. Перша й головна для тоталітарної влади дія якраз і полягає у встановленні тотального контролю над суспільством, завдяки чому суспільна дійсність стає “слухняною” (пригадаймо поняття “слухняного тіла” Фуко).

Будь-яка самоврядність існування автоматично стає викликом тотальному пануванню держави, навіть та, що змістовно не спрямована проти держави та її інтересів. Достатньо самого факту *самоврядності*, автономії волі, котру виявляє чи то соціальний клас, чи то моральна система, чи то інститут науки або родини. Їх незалежність від державних встановлень повинна бути знищена, бо без цього державна влада не є всеохоплюючою, тотальною, а тому тоталітарний лад не може існувати.

*Деструкція особистості: Ман проти Ego.* Природним суспільним антагоністом тоталітаризму є людська особистість. Феномен *Я*, існування людини як особистості (тобто здійснення індивідуального життя у вигляді самовизначення) є однією з головних перепон встановленню тоталітарної влади й історичному успіхові тоталітаризму. Можна стверджувати, що тоталітарний лад не може встановитися, доки не подоланий феномен особистості, тобто не знищене людське *Я* як усталена форма існування людських індивідів. Тому деструкція людського *Я*, особистості як форми існування людини є одним з головних завдань тоталітарного режиму й передумовою його розвитку. Тоталітарна людина зрікається себе. Самозречення свого *Я* — це не спосіб розправи з ворогами. В основі своїй — це норма існування тоталітарної людини, котра повинна розчинитися у цілком анонімній спільності. Існування тоталітарного ладу невід’ємне від панування всеохоплюючої та загалом анонімної

суспільної тотальності, репрезентацією якої стає незаперечна, всюдисуща і всемогутня тотальна міфологія. Остання є чимось більшим, ніж певна, хоча б і соціально ангажована, картина світу і людського самовизначення. Тотальна міфологія невід'ємна від самої суспільної дійсності, вона є соціально втіленим міфом. Дійсність існує не поруч з ідеологічними образами, вона просякнута, зачарована ними. Саме ця чаклунська ілюзія є тим всезагальним, у якому існують люди тоталітарного суспільства.

Суспільний міф лише тоді має успіх, коли індивідуальні свідомості втрачають свої межі й автономію, розчиняючись у всеохоплюючій суспільній ілюзії. Умовою існування тоталітарної дійсності, як і тоталітарного мислення, є відмова людей від усього спектра реалізації можливостей особистісного буття. Тоталітарний лад стверджується настільки, наскільки люди відмовляються від себе. Його існування спирається на масове самозречення людей своєї тілесності й свого *Я. Ego*, реалізоване у конкретності людського тіла і його вітальних прагненнях, протистойть тоталітарному *Мам* і його онтологічним вимогам.

**Тілесна собітотожність людини.** Людське *Я* зазвичай сприймається як єдність людської самосвідомості. Але тіло забезпечує автономію *Я* не меншою мірою. Тілесна собітотожність людського індивіда становить антропологічний вимір його *Я*, його особистості. Причому, коли мова йде про тілесність як складову особистості, мається на увазі не абстрактна тілесність, а режим включення тіла у життє- та долевизначальні контексти людського існування.

Становлення новоевропейського громадянського суспільства в одному зі своїх головних вимірів було становленням тілесної автономії людської особи, котра набула невідчужуваного права на своє тіло. Наочним виразом цього є зміна статуту тілесних покарань і практики застосування тортур на початку історичної доби



Нового часу (див. [61]). Радикальність і принциповий характер цих змін відображено у класичному документі епохи — трактаті Беккарія *Про злочини та покарання*.

Право на розпоряджання своїм тілом і право на недоторканність його з боку інших стали одними з перших і головних невід'ємних прав людини, через які конституювався сам феномен особистості. Державу і загалом суспільну владу неможливо уявити без репресивного механізму. Репресія разом з легітимним насильством — це один з сутнісних компонентів державної влади. Але відмінність суспільних устроїв визначається різницею у змісті, формах, предметі та спрямованості репресій.

*Державне право на насильство: авторитарний і тоталітарний режими.* Зауважу, що чи не найголовнішою сутнісною ознакою держави прийнято вважати (щонайменше від часів М. Вебера) монополію на легітимне насильство [15, 83—86]. Екстремумом насильства є вбивство. Отож держава вважається такою інституцією, котра має право на вбивство і здійснює його. За тим, як держава реалізує це право, типізують політичні режими. Ознакою сучасних європейських держав стає суспільно-правове заперечення права держави на вбивство (страсти на смерть). Спосіб використання права на насильство диференціює суспільно-політичні режими на правові та авторитарні. Ознакою перших є використання насильства лише в тих випадках і так, як це передбачається законом, що відображає властивий правовому соціуму примат суспільства над державою. Авторитарні ж режими є *суспільно непідконтрольними* та суспільно нерегламентованими, у точному сенсі слова — неправочинними. Право в авторитарному соціумі не є тією інстанцією, яка визначає порядок дій. Насильство тут цілком віддане волі державної влади. Екстремальним видом авторитарного принципу є тоталітарний

лад, котрий, будучи за своєю специфікою подібним до авторитаризму типом політичного режиму, однак виходить за межі авторитаризму. На цьому слід наголосити.

Авторитарні режими, особливо коли вони стають відверто тиранічними, зазвичай ототожнюються з режимами тоталітарними, бо в обох випадках влада здатна на необмежене насильство над людиною. Але саме там, де безпосереднє людське відчуття здійснює ототожнення, метафізичний розум може провести принципову межу. Ще раз наголосу: антропологічні ситуації авторитарного і тоталітарного суспільств радикально відмінні. Цю відмінність можна унаочнити, причому саме там, де вбачається тотожність цих режимів — у безмежності насильства. Нагадаю, що антропологічний тип було визначено як втілення тих онтологічних можливостей самореалізації людини, котрі заохочуються і створюються соціальним ладом її життя. Обшир же буттєвих можливостей унаочнюється, зокрема, граничними вимогами, котрим суспільство в особі своєї верховної влади здатне підпорядкувати людську особистість. Вітально граничною вимогою є примус людини до смерті. Смерть — це вітальний екстремум. Відтак *вимога смерті* є одним з найсуттєвіших вимірів антропологічної ситуації, котрі схарактеризовують її зміст. Причому вимога смерті — це не покарання людини смертю, а примус її власної волі позбавити себе життя, вчинити самогубство в тій чи іншій формі. Отже, як реалізується вимога смерті в авторитарному і тоталітарному соціумах?

*Універсальність вимоги смерті.* Принагідно зазначу, що ця гранична вимога соціуму до людини — "вмерти" — закладена в культурному механізмі будь-якого суспільства. За самим фактом наявності такої вимоги правове суспільство не відрізняється від авторитарного чи тоталітарного, хоч би яким парадоксальним не видавалося це твердження.

Культурною формою вимоги смерті у правовому суспільстві є *честь*. Саме голос честі змушує самосвідому людину добровільно (хоча і не з особистої ініціативи) піти з життя. Над її волею не тяжіє тягар насильства, її життю безпосередньо ніщо не загрожує. Але виникає загроза честі — тобто руйнації соціального тіла людини — її репутації, іміджу, минулих заслуг, авторитету, шани тощо. Руйнація соціального тіла в умовах правового суспільства часом більш страшна для людини, ніж фізична смерть, тому дух честі переважає навіть наймогутніший людський інстинкт — жагу до життя, засадну вітальну потребу самозбереження. Задля збереження свого соціального тіла людина честі рве нитку свого фізичного буття, самознищуючи своє органічне тіло.

Таким чином, вимога смерті має місце й в антропологічній ситуації правового суспільства. Отже, ситуації авторитарного та тоталітарного суспільств відрізняються не фактом наявності такої вимоги, а формою, механізмом і екзистенційним (як і соціальним) сенсом її здійснення<sup>1</sup>.

**Антропологічний сенс кари як позбавлення свободи.** Правовий режим громадянського суспільства відзначається тим, що сутністю всіх репресивних заходів стає *позбавлення людини певних свобод*. Тобто метою покарання є не фізичні страждання людини, а обмеження її можливостей самовизначення, обмеження волі. Таке покарання, звичайно, можна адресувати лише до особи, головним визначенням котрої є *свобода волі*. Для будь-якої іншої людини позбавлення свободи не є ані універсальним, ані (інколи) — взагалі відчутним (коли, скажімо, умови життя у в'язниці кращі за елементарні умови життя на волі).

У правовому суспільстві людина позбавляється певних свобод, але її гідність залишається недоторканою, а тілесність — невідчуваною. У цьому — загальний дух усіх правових покарань. Ха-

рактерною історичною ілюстрацією принципу недоторканності гідності є страта Шарлоти Корде — вбивці уславленого діяча Французької революції Жана Поля Марата. Кат Сансон, котрий гільйотинував Корде, після страти вийняв її відрубану голову з кошика і перед численним людським натовпом дав їй ляпас — за Марата. За цей вчинок кат — хоч він і був представником цілої династії паризьких катів, котрі чинили страти у французькій столиці протягом кількох століть, — був звільнений зі своєї посади за наказом найближчого соратника Марата — М. Робесп'єра. Останній так мотивував своє рішення: “За злочин скарати на смерть можна, паплюжити ж людську гідність навіть злочинця ляпасом — ні”. Пізніше і принцип невідчужуваності тіла стає однією із засад громадянського суспільства і властивого йому правопорядку.

*Відчужена тілесність тоталітарної людини. Два принципи: гідності і тіла.* Тоталітарний лад є історичною та соціальною альтернативою громадянському суспільству. Природно, що тоталітарний лад відкидає ті принципи, на котрих будується життя громадянського суспільства. Це повною мірою стосується принципу невід'ємності від людини її власного тіла. Тілесна недоторканність автономізує людську особу, служить гарантією її свободи. А це саме та риса людського буття, котра вже наявністю своєю кидає виклик тоталітарній ідеї. Тому тоталітарний лад здійснює експансію на людську тілесність, підпорядковує її своїй волі так само, як він це робить із родинними стосунками, формами господарювання, моральними та художніми цінностями, політичними інституціями тощо.

Тоталітарна людина тілесно віддана у повне розпоряджання держави, котра уособлює тотальну владу. Причому, що важливо, це не зовнішній диктат, а *внутрішня дія людської особи над собою*. Феномен особистості не є зруйнованим, коли людина щось робить із примусу: Це лише часткова перемога насильства

Особистість знищується тільки тоді, коли людина сама, за власною волею відмовляється від себе (хоча ця відмова, звичайно, спричинена зовнішньою силою, як-от: страхом, насильством, загрозою тощо, але дію людина здійснює сама над собою). Тоталітарна людина не належить собі тілесно. Її плоть не захищена від свавілля держави, котра може вчинити з нею що завгодно і перед дією котрої людина беззахисна.

За умов тоталітаризму людина не лише втрачає невідчужуваність свого тіла. Людська плоть стає тим посередником, тією вразливою частиною особистості, через котру тоталітарна влада висуває свої вимоги до особистості та, кінець кінцем, здійснює її деструкцію. Унаочненням цієї тези служить репресивна суспільна практика часів тоталітаризму.

**Створення маси: дія репресивних практик.** Тоталітарна влада маніпулює людьми як масою. Але цю масу треба створити, а шлях створення з множини людей маси пролягає якраз через подолання окремішності людських тіл. Люди перетворюються на людський матеріал, котрий забезпечує здійснення грандіозних тоталітарних проєктів, наприклад, величних новобудов, індустріалізації, переможної війни, господарських досягнень тощо. Людська маса набуває того виду та форми, яких потребує тоталітарна ідея. Наявність хоч якихось партикулярних потягів не відчувається. Немає окремих тіл — є суцільна суспільна маса (“колективне тіло”), слухняне покликам влади.

Головним механізмом, котрий забезпечував перетворення людей у масу, а відтак і відчуження від людини її тілесності, були репресивні практики тоталітарного режиму. Власне, існування тоталітарного ладу — це невинна й нескінченна репресія над людьми, котра покликана привести їх до відмови від власного Я. Саме ця відмова і перетворює людей на суспільну людську масу, котрою маніпулює тоталітарна влада. Це ми бачимо, зокрема, на показових судових про-

*Метафізика тілесності*

цесах сталінської доби, коли знівечена силою тортур плоть примушувала людину зрікатися власного Я і визнавати за собою страхітливі та безглуздо вигадані злочини, про які вона не мала навіть гадки. Саме через тілесність пролягав шлях до тоталітарної людини, і тому остання може бути визначена як десоматизована істота (тобто як істота, яка позбавлена власного невідчужуваного тіла).

Зі сказаного випливає висновок про перспективи подолання тоталітарної спадщини в умовах посттоталітаризму. Відновлення де-структурованого тотальною владою суспільства неможливе без відновлення невідчужуваності тіла від особистості. Шлях до громадянського суспільства — це не лише перетворення законодавства, політичних інститутів, форм господарювання, а й відтворення особистісної самоврядності людини, тобто феномену Я, котрий може існувати лише в єдності особи та її тілесності.

## Російський дискурс навколо сексуальності та “радянське” тоталітарне тіло

Багато “фантастичних” ідей, що висловлювалися на початку ХХ ст. російськими мислителями, стали страхітливою реальністю, не залишившись тими утопічними фантазіями, які тішать уяву. Вони історично втілилися. Усі проекти радикальної трансформації людини та суспільства у процесі розвитку російської революції 1917 року знайшли свої практичні відповідники, навіть такі найабстрактніші ідеї, як досягнення людиною досконалості та безсмертя.

Досконалість та безсмертя — це найважливіші й найглибші світоглядні ідеали. Їх духовний потенціал умоглядний, він тим потужніший, чим менше шансів для практичного його втілення: радикальний смисл ідеалу знецінює всі паліативні форми його здійснення.

У християнській традиції (радше сказати: в обширі широкої християнської інтуїції) досконалість особи пов’язується з її здатністю звільнитися та дистанціюватися від влади буденних потягів, пристрастей, схильностей, котрі зазвичай панують над пересічною людиною. Цей стан можна висловити формулою “непідвладність світу”. Його наочним виявом є цнотливість, яку в загальносвітоглядному контексті слід розуміти не лише як тілесну незайманість, а й як підпорядкування життя виключно гідним людини настановам.

Безсмертя в російській культурній традиції переважно розуміється не як індивідуальне, а як родове безсмертя. Ідеал родового безсмертя тісно пов’язаний з проблемою репродуктивності, має в ній своєрідний тілесний коннотат. Щодо безсмертя репродуктивність має амбівакційний сенс. З одного боку, оскільки народження — це продовження життя, то репродуктивність є запереченням смерті й засобом її подолання — переважно родовим, хоча неабиякою мірою й індивідуальним (якщо мати на увазі феномен спадковості). З іншого боку, репродуктивність підкреслює конечність і смертність істоти, котра народжує чи дає іншій істоті життя. У символічному плані народження та смерть стоять поруч і постійно вступають у відносини взаємозаміщення.

Ці попередні зауваження слід розглядати як преамбулу й вступ до теми дискурсу навколо сексуальності в Росії на межі XIX—XX ст. у зв'язку з формуванням постросійського тоталітарного тіла в СРСР. Секс та еротичне життя безпосередньо й наочно поєднують проблематику і цнотливості, і репродуктивності, а отже, є своєрідним полем промислювання ідеалів досконалості й безсмертя. Дискурс навколо сексуальності в російській думці початку XX ст. мав закономірне продовження в російській революції і тому набув загальносвітового значення. Отож його сенс аж ніяк не можна обмежити лише буквальним осмисленням статевих відносин.

**Дискримінація репродуктивності.** Для багатьох представників російської духовної традиції початку XX ст. характерним є твердження, що необхідність народжувати дітей — це саме те обмеження, яке перешкоджає людству досягти долевизначальної мети, а саме — абсолютної інтегральної чистоти, втіленням якої є безсмертя. Таку релігійно-утопічну ворожість до потомства як незаперечного факту людського життя неважко зрозуміти, якщо зважити на те; що хоча в російській тогочасній інтелектуальній традиції людське тіло і стає вживаним поняттям, але його промислювання ще не є достатньо продуктивним, тому тіло не набуло самодостатнього онтологічного значення і розумілось як безумовно підпорядковане духовній субстанції.

V. межах кількох сторінок неможливо оглянути бодай загалом панораму російської філософської думки кінця XIX — початку XX ст., тому коротко зупинюсь лише на деяких ідеях видатних представників, у яких так чи інакше проявляється штованність маскулінного духу на заперечення репродуктивності людства. Це В. Соловйов, який започаткував систематичні студії філософії у Росії і є засновником російської метафізики; М. Федоров — містично налаштований мислитель і дуже ха-



рактерна для російської культури постать; М. Бердяєв — відомий персоналіст і філософ, який за загальним визнанням стояв найближче до західного дискурсу. У контексті теми тілесності будуть розглянуті також ідеї В. Розанова, позиція котрого у питанні людського ества і тілесності начебто епатажно загострена проти узвичаєної російської духовної традиції.

Для В. Соловйова народження репрезентує “дурну нескінченність фізичного розмноження організмів” [54, 547]. Саме у зміні поколінь, на його думку, найбільш явно проступає очевидність людської смертності, її дисконтинуальність. М. Федоров у *Філософії спільної справи* обрентує концепцію християнського шлюбу, в якому “статеве почуття та народження є лише тимчасовий стан, залишок тваринного стану” [58, 149]. Він стверджує, що сором народження поруч із почуттям смерті є суттєвою рисою людини. “Лише можна здогадуватися, — пише він, — що в людини вся кров мала прилинути до обличчя, коли вона дізналась про свій початок, збагнула весь жах та низість свого становища”. І тут же він додає, що “подібне до тваринного народження є покаранням” [58, 398]. Вступаючи в полеміку із Шопенгауером, Федоров визначає основним завданням людини спрямування волі на відмову від статевої репродуктивності.

М. Бердяєв також переконаний в тому, що існує суттєва суперечність між любов'ю та дітонародженням, бо останнє є завжди знаком особистої невдачі у досягненні досконалості, провалом на шляху до вічності. Той, хто народжує, і той, хто народився, прирікають себе на недосконалість і загибель. Народження дітей веде до “розпаду особистості, до поганої нескінченності, а не до хорошої вічності” [10, 191]. Згідно з поглядами філософа, процес формування особистості у творчості виключає можливість особистісної реалізації людини через народження іншої людини. В ут-

риманні від народження дітей М. Бердяєв бачить потужне джерело для творчості, а в статевому акті, котрий спричинюється репродуктивним інстинктом, — лише злиття двох тіл, а не злиття особистостей, що, на думку мислителя, може відбуватися лише в любові. Статеві відносини викликають лише ілюзію єдності, яка, насправді, роз'єднує людей. У роз'єднувальному характері статевого акту ясно проступає людська недосконалість і смертність. У своїй автобіографії М. Бердяєв говорить про огидність як самого статевого акту, так і вигляду статевих органів [9, 75].

Отже, згаданих мислителів можна назвати *антипрокреативними філософами*, тобто філософами, які розглядають репродуктивність людини лише як “сліпу силу”, що ставить людину в площину її природного існування, закриваючи цим доступ до вічності.

Здавалось би, погляди В. Розанова щодо репродуктивності відрізняються від поглядів В. Соловйова, М. Бердяєва та М. Федорова, бо він вводить сексуальні відносини у сферу людської самореалізації, по'язуючи їх із досягненням безсмертя. Він обстоює ідею того, що смерть є способом оновлення, що в дітях людина живе не лише через духовний зв'язок, в них живе її тіло та кров, і це продовжується вічно [50, 53]. Але він, як і інші російські мислителі, розглядає секс лише як спосіб репродуктивності. Те, що сексуальність може мати самодостатнє значення незалежно від репродуктивних цілей, зокрема як спосіб отримання насолоди, відкидається Розановим або ж інтерпретується ним як занепад буржуазного (читай — західного) способу життя. У нього викликає сильне обурення широке застосування контрацептивних засобів у західній культурі. Він називає їх застосування жіночою кастрацією, котра поруч із гомосексуалізмом, онанізмом та аскетизмом характеризує занепад людської природи у європейському суспільстві.

*Ідея андрогінності.* В російській філософії майже повністю відсутнє розуміння сексу й еротичного життя в їх власне людському значенні. Те, що еротичне життя й статеві відносини є однією з головних форм самовизначення особистості, її формування та розвитку, способом *індивідуалізації людини*, не усвідомлюється. Утримання від сексу розуміється не як вимушене тимчасове уникнення інтимних контактів внаслідок існування певних соціальних чи фізіологічних заборон, а як принцип примирення статевого життя та безсмертя на шляху творення ідеальної колективності. Вилучення сексу з життя людини приводить до ідеї андрогінності. М. Бердяєв називає цю ідею тим великим антропологічним міфом про людину, спираючись на який, можливо побудувати антропологічну метафізику. Він наполягає на тому, що людина “за Божим замислом, є істотою цільною, чоловічо-жіночою, солярно-телургічною, “логічною” та стихійною. І лише як істота цілісна, вона є істота цнотлива...” [8, 69]. Саме з падінням андрогіна, тобто статевим розривом цілісності людини, російський філософ пов’язує первородний гріх, внаслідок якого була втрачена людська непорочність та утворена дурна чоловічність та дурна жіночність [Там само]. Можливість відновлення втраченої первинної андрогінної природи він бачить саме у творчості, що виражає зв’язок людини з Богом. М. Бердяєв обстоює ідею, що найвища любов, яка поєднає чоловіка та жінку, дух та плоть, здійснюється лише через взаємний зв’язок Божества з людиною у “боголюдстві”. Найбільш прониклива близькість у такому випадку можлива не між чоловіком та жінкою, і, звичайно, не у їх тілесному статевому злитті, а в духовному єднанні людини та Бога. Такий підхід М. Бердяєва продовжує давню традицію російської інтелігенції, котра намагалася очистити від гріхів плоть, реальність, матерію, надаючи цим поняттям такого змісту, який виключав їх позитивні визначення. І хоча М. Бер-

дєв намагається виправдати секс та засудити аскетизм, але робить він це лише для того, щоб довести вищість духу над тілом, андрогінної природи людини над статевою.

**Антифемінна налаштованість російської філософії.** Злиття статей у андрогінній природі людини як втілення її релігійно-утопічної мрії про безсмертя для М. Бердяєва, М. Федорова та В. Соловйова є неможливим без заперечення фемінності як такої. Уявлення про те, що жінки за своєю природою є більш сексуальними, ніж чоловіки, переводиться ними у метафізичну площину. Так, М. Бердяєв говорить про сексуальність як темпоральне та просторове явище, вважаючи, що в чоловікові секс набуває більшої тілесної виокремленості, тоді як у жінці він розливається по всій її плоті, захоплюючи й її душу. “Жінка вся є стать, її статеve життя — все її життя, яке поглинає її цілком, оскільки вона жінка, а не людина” [10, 212]. Тільки в жінці, вважає М. Бердяєв, стать первинна, поглинає всю людську сутність і є виразом родової стихії. Тоді як у чоловікові завжди сильніша особистість [8, 206]. Це спричиняє перепони для обох статей у досягненні блаженного безсмертя, яке, до речі, розуміється Бердяєвим не лише в духовному, а й у фізичному сенсі.

Зведення жінки виключно до її статевої природи вирішальним чином впливає на осмислення питання людського буття як М. Бердяєвим, так і М. Федоровим. В їх інтерпретації поняття людини є гендерно-нейтральним, але як тільки-но виникає дискурс про секс, то стає очевидним, що воно здатне наповнюватися лише маскулінним змістом, при цьому маргіналізується, або, швидше, повністю виключається з нього будь-яка фемінність. Ворожість до жіночої статі настільки часто позначається на їхніх міркуваннях, що мимоволі складається враження про ключову значущість жінконевисисництва (*misogyny*) у їхній творчості.

Аналіз творів Л. Толстого, Ф. Достоевського, М. Чернишевського (див. [110]) показує, що і в цих визначних представників російської культури XIX ст. спостерігається явно виражена ворожість щодо жіноцтва. В 20-х роках XX ст. розвиток ідей, пов'язаних із деструкцією жіночого тіла та фемінності, мав своє продовження, що стало важливим підґрунтям для радянського дискурсу про класову ідентичність та національне питання.

**Філософія вседності.** Важливою рисою духовної атмосфери до-революційної Росії було зосередження уваги на розкритті таємниці людини, її внутрішнього світу, персональності, її свободи та творчості — всього того, що складає метафізичні засади людської природи. Зрозуміло, що осмислення проблеми людини вимагало залучення до дискурсу й проблем сексуальності. Однак з часом тема сексу набула значних масштабів, ніби вона стала для історії Росії одним із її визначаючих чинників. Така популярність проблеми сексу може здатися проявом дійсного інтересу до цієї сфери людського життя. Але насправді цей бум популярності був зумовлений не тільки тим, що присутність тіла та пов'язаного з ним сексу є беззаперечною умовою існування людини і способом її індивідуалізації та персоналізації, а й тим, що через дискредитацію тіла та сексу відбувалося, часом всупереч намірам і бажанням самих філософів, розчинення особистісного компонента людської індивідуальності у гомогенній масі всезагального (космічного, колективного). Звернення до людської індивідуальності набуває у російській культурі специфічної інтерпретації: велич індивідуума визначається через його колективну значущість, котра часто уявляється як космічна реальність.

Так, ідея вседності ("всеєдинства") В. Соловйова, котра була сприйнята й М. Бердяєвим, наголошує саме на привласненні людиною світу інших людей, на її влаштованості серед інших.

З огляду на проблематику тілесності, важливим є питання про зв'язок ідеї всеєдності та теорії інтерсуб'єктивності західної метафізики. Не маючи на меті детально аналізувати його, вважаю, однак, за необхідне зазначити, що у західній метафізиці тема інтерсуб'єктивності з'являється на шляху вирішення проблем традиційної метафізики душі. Саме необхідність подолання обмеженості картезіанського розділення *res cogitans* та *res extensa* обумовлює пошук такого феномену, котрий міг би поєднати ці субстанції так, щоб не бути тут же зведеним до однієї з них. Цим феноменом у західній метафізиці стала тілесна присутність людини у світі, яка передбачає не лише присутність самодостатнього мислячого *ego*, а й присутність *іншого* — того, хто сприймається як річ, як об'єкт, але не є таким насправді.

Таким чином, ідея інтерсуб'єктивності є результатом рефлексивного процесу подолання егології самосвідомого суб'єкта, який замінюється живою тілесною істотою, котра існує у світі завдяки взаємодії з подібними до неї тілесними істотами. Учасником інтерсуб'єктивних відносин є людина, яка *тілесно* присутня у світі, а тому і її зв'язок з іншими опосередкований тілесно.

Для російської філософсько-релігійної течії, в рамках якої і була сформульована ідея всеєдності, головним у людині є духовне начало, а тому тілесність розуміється її представниками як те, що лише перешкоджає досягненню стану духовного злиття людей, а отже, й мусить бути подолане та перетворене духовно. В результаті — тілесно визначене має стати тілесно невизначеним, онтологічно незначущим, поступитись *універсальній ідеї загального*. Отож як окремих індивідів, так і той, з ким він має справу, навіть таку особливу, як любов, виступають істотами, для котрих дане їм тіло є тягарем, який мусить або бути духовно полегшеним (трансформованим), або скинутим взагалі.

Так, російський символізм стверджував, що не тільки художня творчість, а й усі прояви людського життя мають духовне значення. Будучи зв'язаним із універсумом, індивідуальне життя людини не може бути від нього незалежним, більше того, воно мусить покоритися його нормам.

Вторгнення колективного в індивідуальне буде продовжене після революції, коли межі між метафізикою та політикою стануть проникливими. Тоді дореволюційні ідеї общинності та загальної єдності знайдуть своє земне втілення в практиці побудови "нового суспільства" "новими людьми", які досягнуть такої ідейної свідомості, що будуть готові зректися власного тіла, аби належати до тіла колективного. В романі М. Горького *Мати* вже простежується трансформація духовної всеєдності у тілесну колективність.

*Творення колективного тіла у процесі соціальної революції.* Звичайно, процес творення колективного тіла тоталітарною ідеологією та практикою спирався не лише на ідеї, які пропонувала російська філософсько-релігійна думка. Вся культурна палітра дореволюційної Росії так чи інакше була пов'язана з формуванням поглядів на секс, суспільство та фізіологію. В ній знаходимо не лише утопічно-релігійну відмову від сексу, а і його глобальну сигніфікацію, патологізацію та порнографію. Мотиви жінконенависництва, насильства (особливо гвалтування) та осуспільнення сексу об'єднували всі суперечливі підходи до статевих відносин. Їх загальною метою було злиття індивідів у єдину гомогенну масу, що мала б андрогінну природу (в умовах домінування патріархальних стереотипів та жінконенависництва це означало фактичну фетишизацію маскулітності). Революція підхопила ці мотиви, приглушуючи значення одних і посилюючи значення інших. Метафори, які підкреслювали колективний вимір сексуальності, ставали все більш простими, більш доступними і набагато фізіологічнішими. Суспільство уявлялося не як соціальна зчепленість, а як колективне тіло.

Ідея колективного тіла була продуктом різних інтелектуальних груп, тенденцій та світоглядних прагнень, але вирішальну роль у її творенні та втіленні у масову свідомість відіграв Пролеткульт. Першою книгою, що була опублікована цією організацією у 1918 році й що стала програмним гаслом нового дискурсу, була поезія Олексія Гастева *Поєма про робітничий подих*. Перші її рядки починаються зі слів: “Ми вирости із заліза”, потім простежується трансформація тіла робітника у величезне колективне тіло зі сталевими плечима та металічною кров’ю. Далі особисте тіло починає зливатися з тілом фабрики, що приводить до перетворення “Я” на “Ми”, коли не лише розмиваються межі між робітниками, але й між робітниками та верстатами. Поняття колективного тіла стає основним у дискурсі доби військового комунізму. Колективне тіло набуває все більш грандіозного масштабу: не тільки людські тіла, а й земля, країна, космос — геть усе зливається у ньому. Револуція розкриває нову онтологічну можливість перетворення буття — плоть колективного тіла. Через цю плоть індивідуальне тіло отримує значення універсального буття [115, 27—78]. Водночас наростає і мотив збентеженості людини перед знищенням меж між індивідуальним тілом і світом, який звучить у творчості окремих російських талантів, зокрема в Осипа Мандельштама, коли його рядки промовляють: “Дано мне тело. Что мне делать с ним, таким единственным и таким моим?”. (Через кілька десятиліть, вже у В. Стуса знову чуємо таке: “Горде тіло мое нецензурне! Що мені з тобою робити?”, а також: “Тіло моє! Заборонене, та моє...”)

*Сексуальні перверсії колективного тіла.* Трансформоване тіло наділяється трансформованими сексуальними бажаннями. Еротичні потяги не тільки поширюються на неживі предмети та явища, як-от завод, майстерня, деталь тощо, а й витісняють міжстатеві сек-



суальні імпульси. Любові до заводу чи до професії надається еротичне забарвлення, вона проголошується визначальною в особистому прагненні до досконалості та безсмертя. Жінка ж на цьому шляху може стати на заваді, зваблюючи з нього своїми статевими принадами. Тому фемінність у контексті цього дискурсу зводиться до природної стихії, яка мусить бути опанована (згвалтована) колективним фалосом суспільства. Сексуальна активність як така інтерпретується як небезпека для духу і для здоров'я (теорія "економії сперми"). Але не стільки турбота про окремого індивіда, скільки піклування про колективне тіло змушувало не витратити вітальну енергію на секс. Вся енергія мала концентруватися в загальному, єдиному, колективному.

Таким чином, всупереч тогочасному розколу суспільства, епоха військового комунізму запліднила радянську культуру ідеєю колективного тіла.

Занепокоєння тим, що процес творення колективного тіла вийшов з-під контролю під час нових економічних введень у період НЕПу, спричинило розгортання нового широкого суспільного дискурсу з проблем статі та сексу, який охопив усі інтелектуальні, наукові та мистецькі прошарки тогочасного суспільства. Поворот інтересу до сексуально-еротичного боку життя людини набуває особливих масштабів. Така еротизація суспільства, однак, ставить під питання виплекану російською думкою ідею духовної всеєдності та соборності. Процес тілесної індивідуалізації загрожував не тільки основам нового устрою, а й світоглядним ідеалам дореволюційної духовної традиції. В даному випадку відбулося зіткнення тенденцій, що виростали з реальної практики людського життя та ідеологічного дискурсу, який її перформував. Але, щоб знову отримати слухняне колективне тіло, позбавлене індивідуальностей, треба було добратися до найвразливішого місця особистості, аби забезпечити її

*Метафізика тілесності*

безпорадність та деградацію. Статева ідентичність є саме цим “місцем”. Від її визначеності залежать інші соціальні параметри людського існування. Паралізувавши цей бік людського життя, можна легко маніпулювати іншими. Проблема сексу набуває ідеологічного значення як засіб маніпулювання тілом у період, коли теорія мала шанс стати практикою.

**Еротизм як ствердження індивідуальності.** Таке специфічне значення сексуальності впливає з її індивідуалістичної спрямованості: колектив, комуна, община, як правило, “вносяться за дужки” під час стевих відносин. Посилаючись на Ж. Батая [71, 20], можна говорити про еротизм людських стевих відносин як про таку особливу форму буття, що розкриває себе у подоланні будь-якої визначеності, в тому числі соціальної. Особливість еротизму (секс без еротики можливий і є досить поширеною формою) полягає саме в запереченні дисконтинуальності й утвердженні континуальності життя. Еротика відкриває шляхи проникнення в найпоптамніші глибини буття: людина в своїй оголеності, яка розуміється і буквально, залишається один на один з іншою людиною. Не лише зваби життя, а й смерть — як провісниця безсмертя — присутня тоді поміж ними. В основі еротизму лежить відмова від сприйняття меж, що вказують на скінченність людського життя, та вихід у вимір нескінченності вічно плінного буття.

Саме еротизм спрямований на злам, на подолання визначеності, скінченності, граничності іншого тіла з метою досягнення найглибшого шару людського буття, яке не погоджується на свою уривчастість, а прагне безперервності. Вивільнення від обов'язковості нормативів, “розпад” Я спричиняють розчинення меж життя. В еротичному єднанні тіла змішуються, границя між ними стає рухливою та переривчастою. Оголеність тіл заперечує самовладання дисконтинуального існування особи, яке нав'язує людині обмежен-

ня самою собою. Тіло відкриває вихід у стан континуальності через таємний канал, що дається людині з почуттям непристойності. Через оголеність тіл та активність їх органів в еротичному сексі відбувається з'єднання, зрощення, оновлення тіл, що означає втрату ними своєї самоідентичності на рівні дисконтинуального існування. В результаті такої сексуальної дифузії актуалізується можливість прориву дисконтинуальності в континуальність. А тому еротика стає необхідним елементом людського життя, що прагне безсмертя, тобто стає за своїм сенсом релігійною справою.

*Десоматизація тоталітарної людини.* Зі сказаного стає зрозумілою атмосфера, що склалася навколо проблеми сексу в ранній період радянської ідеології. Очевидно, що фізично виключити сексуально-еротичну сторону життя було неможливо. Тому для того, щоб унеможливити деструкцію нею колективного тіла, необхідно було знайти шляхи проникнення в сексуальність, зробити її всеєдиною, соборною, осупільненою, соціально визначеною. А це стало можливим внаслідок вторгнення в еротичні відносини двох *іншого*. Публічний контроль за приватним життям позбавляє секс його глибокої інтимної природи. Атомарність індивідуальностей розчиняється, і вони зливаються в колективне (визначене універсумом, ідеєю, ідеологією) тіло з чіткими й непорушними межами. Через те, що колективне тіло знищує унікальність індивідуального тіла, воно саме позбавляється еротизму: колективне тіло стає приреченим лише на грубий секс (гвалтування) з владою, тут також присутній мотив зламу, насильства, руйнування тіл. Напруга переважно колективного існування калічить і, зрештою, знищує індивідуальні тіла, унеможливаючи цим прорив людини у підвалини буття, в його континуальний вимір. Цим колективне тіло позбавляє людину безсмертя, зате втішає її ілюзією невразливості та незнищенності маси.

Отже, можна говорити про те, що ідея російської релігійної філософії про людське родове безсмертя в практиці масової десоматизації тоталітарного суспільства знайшла як своє втілення, так і своє спростування як метафізично неспроможна.

Вміло скерований публічний дискурс про секс періоду НЕПу не просто маніфестував плюралізм та свободу думок, а цілеспрямовано формував людський матеріал (тілесну тканину) для майбутніх практичних вправ сталінського тоталітаризму. А тому зрозумілою стає оцінка цього періоду не як світлого відтинку свободи слова, що протистояв темряві сталінського терору, а як періоду, в умовах якого були закладені головні елементи ідеологічного механізму, спрямованого на руйнацію людської природи [115, 25—26].

Звичайно, я не піддаю сумніву досягнення російської культури 20-х років ХХ ст., наприклад, таких відомих її представників, як В. Мейєрхольда, М. Бахтіна чи М. Булгакова. Їхні заслуги незаперечні. Але важливо пам'ятати, що й вони перебували у дискурсі, який своєю поліфонією змістовних відтінків створював те поле людського існування, котре стало придатним для системи тоталітаризму.

Спроба з почуттям гідності визначити справжнє місце кожної ідеї та діяча в контексті розвитку мислення та суспільної практики розкриває простір для правди, котра завжди справедлива й продуктивна.

Підведу підсумок. На межі ХІХ—ХХ ст. найвпливовіші філософсько-релігійні течії російської культури створили своерідну антропологічну утопію, котра зросла на ґрунті тривалої російської духовної традиції. Ця утопія містила ідею глибинного перетворення людини в ім'я досягнення ідеалів досконалості та безсмертя (які, у свою чергу, були запозичені у християнства, але набули суттєво іншого значення та сенсу). Неодмінним чинником (якщо не взагалі наріжним каменем) антропологічного перетворення, що обстоюється російськими мислителями, стала трансформація людської тілесності.

Індивідуальне тіло та еротизм — як визначальний вимір його буття — підлягали деструкції. Метою творення російської антропологічної утопії була розбудова такої віртуальної всезагальності, в якій немає місця людській тілесній індивідуальності. Оскільки ж тіло, чуттєві потяги, статеві відносини й загалом еротизм життя є невідмінними чинниками індивідуалізації людини, то “нова людина” повинна була подолати їх, позбутися їх влади, підпорядкувати себе іншим, хоча й віртуальним, але всезагальним онтологічним чинникам.

Парадоксальним втіленням антропологічної утопії російської філософії стала соціальна практика пролетарської революції, яка призвела до появи тоталітарного тіла — колективного тіла соціальної маси. У ньому набули своєї “спотвореної дійсності” реалізації прагнення до досконалості й безсмертя, якими надихалася російська думка кінця ХІХ — початку ХХ ст. Разом із крахом тоталітарного ладу зазнала поразки й антропологічна утопія російської філософії.

## 9. Самоідентифікація особистості: головні антропологічні події

*Тіло й особистість.* Одне з покликань філософії — критика світоглядних, когнітивних стереотипів, котрими керується людська свідомість певної історичної доби. У виконанні цієї роботи полягає прагматичний сенс філософського розуму, його невимушене й свавільне вторгнення у складний пасьянс відносин та колізій, котрими бавиться світ. Філософське осмислення звільняє речі та сутності від оболонки усталених і хибних своєю довершеністю значень. Воно відкриває у кожному суцтоту не ту чи ту “властивість”, а можливість його існування, що робить окреме незбагнено пов’язаним з усім.

Стереотипи зазвичай побутують не як свідомо виокремлені позиції. Їх влада над думками ґрунтується на їх самоочевидності. Стереотип спрацьовує автоматично: він є нормою, котра не проблематизується. Його зміст сприймають як такий, що не потребує доведення чи обрuntuвання.

Стереотип розуміння тілесності “відкидає” тілесність у суто природний світ. Розгляд процесу самовизначення людини проблематизує цей стереотип і кінець кінцем спростовує його. Людина має тіло не лише за натуральну передумову власного буття. Тілесність складає основу сутнісних, ключових самоідентифікацій людини як людини. Плоть є не менш важливим конститутивним чинником особистості, аніж розум, воля або соціальне середовище. Ця теза може здатися надто сильною, якщо ототожнювати плоть із абстрактним тілом, винесеним за межі екзистенційного досвіду особи. Така абстракція плоті не має людського буттєвого сенсу. Справжнє місце тілесності у людському бутті та її онтологічне значення визначаються не абстрактною ідеєю тіла, а колом тих можливостей (і неминучостей) існування, котрі виникають завдяки тілесності людини і мають її за передумову. Культурний і екзистенційний сенс тілесності у самовизначенні людини розкривається лише через коло

тих буттєвих подій, послідовність яких складає процес самовизначення, а ареною яких є людська плоть. Ці складові процеси самовизначення — через які конститується людська особистість і щодо яких тілесність є визначальною (і вирішальною) умовою їх можливості — назовемо *антропологічними подіями*. Завдання буде полягати в тому, щоб з'ясувати роль і місце головних антропологічних подій у процесі людського самовизначення та яким чином і якою мірою тілесність стає основою самоідентифікації особистості. Цим буде вирішено питання про значущість тілесності в екзистенційному досвіді людини.

Самовизначення людини історично набуло різних соціальних та культурних форм. Але серед них становлення людини особистістю відіграє ключову роль. Як явище культури, особистість є продуктом західної цивілізації й передусім її новочасової доби. Але як явище розвитку людини як такої, особистість є універсальним вектором людського самовизначення. Цей останній смисл відображає ту обставину, що людське буття організовується та здійснюється не тільки як родове, а й як індивідуальне. Всезагальність та екзистенційність — рівноправні й рівнозначні виміри людського існування. Їх культурними експлікаціями є соціальна реальність, з одного боку, і життєвий світ особи — з іншого.

**Рефлексивність самовизначення.** Зазвичай особистість асоціюється з розвитком самосвідомості. Цим фіксується увага на дійсно вирішальній для генезису самототожного індивіда *рефлексивності* його дій, прагнень, відношень. Суть рефлексивних зусиль зводиться до встановлення й підтримання самототожності особи у мінливих обставинах буття. У певному сенсі особистість дорівнює онтологічній самототожності людського індивіда — тій самототожності, котра є основою здатності особи розгортати своє буття із себе самої, а не підпорядковуючись зовнішнім впливам та потягам. Ре-

флексивність робить індивідуальне життя у значній мірі самовстановлюючим, а відтак людина постає як суще, яке самовизначає себе, її життя перетворюється на самопокладання, внаслідок чого все, що вона робить, отримує подвійний результат: першим стає предметний наслідок діяльності (втілена мета, створена річ, змінені обставини тощо), другим, супроводжуючим всі предметні досягнення, — сама людина в її життєвій долі та особистих якостях. Сформулюємо максиму: онтологічна передумова особистісного начала людини полягає в тому, що будь-якою своєю діяльністю людина не лише перетворює об'єкт, на який ця діяльність спрямована, а й творить саму себе. Сказати “особистість” — означає зафіксувати “вміння” людини використовувати амбівалентність людської діяльності для власного розвитку.

Собітотожність завжди рефлексивна за своїм характером. Але рефлексія, як і загалом самоідентифікація, аж ніяк не є виключно інтелектуальним актом. Самовіднесення здійснюється людиною передусім через *події буття* — через ті події, засадничим чинником та відправною точкою яких є сама ж людина. У саморефлексії особистості ключову роль відіграють не тільки соціальні чи інтелектуальні, а й *антропологічні події*. Більше того — саме вони є первинними для її буття й становлення як виокремленої з оточуючого світу істоти, котра має власне життя та долю. Головні антропологічні події людського життя, як і взагалі всі інші антропологічні феномени, зумовлені наявністю в людини тіла. Саме тілесність є умовою їх можливості. Людина входить у них, стає їх учасником та переживає їх наслідки (і сама стає їх наслідком) передусім завдяки тому, що вона є тілесною істотою. Інші, вельми різноманітні значення цих подій, котрі зустрічаються в культурі, є нашаруваннями над цим (тілесним) первинним онтологічним сенсом.



**Антропологічний вимір самоідентифікації особистості.** Ще раз нагадаю, що між антропологічним (соматико-вітальним) та культурним змістом людського буття загалом не існує відношень взаємоопозиції, взаємовиключення та протиставлення. Абсолютизація протиставлення антропологічного (вітального) та культурного значень подій є надуманою хоча б тому, що все, що залучається до людського світу, залучається з допомогою артикуляції культурного поля й існує лише у такому, культурно артикульованому, вигляді. А тому “чисто вітальний” зміст явища може визначатися лише суто умовно. І навіть у цій умовності — тобто конституюванні теоретичної абстракції — слід бути вкрай обережним. Адже завжди існує небезпека гіпостазування та натуралізації свідомістю власних феноменів, котрі — як-от, приміром, смерть — починають “самостійно” існувати в тілі культури.

Як головні антропологічні події людського буття можна виокремити такі сім: народження, дитинство, вік, стать, хвороба, старість, смерть. Розглянемо їх. Але не для того, щоб виявити все розмаїття їх значень (як-от: медичне, соціальне, моральне, метафізичне тощо), а щоб висвітлити їх роль і сенс для самоідентифікації особистості. І, звичайно, розглядаючи цю роль і сенс, не можна не торкнутися *форм визнання* культурою та соціумом цих антропологічних станів. Головним питанням, котре буде спрямовувати наш аналіз, є питання про те, як через антропологічні події конституюється людська особистість і яку роль вони відіграють у її формуванні.

Зауважу, що перелік антропологічних подій не є *класифікацією* їх, тим більше він не зазіхає на повноту реєстру. Він охоплює лише *головні виміри* антропологічної ситуації особистості як живої, тілесної істоти. Власне, розгляд феноменів, через які здійснюється антропологічна самоідентифікація особистості, дає відповідь на питання: “Як можлива і якою є людська особистість, якщо людина має плоть,

тобто є тілесною істотою?” У контексті цього питання тілесність із категорії натуральних данностей переходить до кола метафізичних сутностей. Вона постає не як емпірична “обставина” людського життя, а як його сутнісна передумова — умова можливості бути й самовизначитись як особистість.

Розгляд тілесності як умови, що уможливає самоідентифікацію особистості, буде здійснюватись у двох планах: по-перше, через аналіз екзистенційного значення головних антропологічних подій, їх місця й ролі у житті особистості; по-друге, через експлікацію тих культурних форм, в яких антропологічні події визначаються культурною і залучаються у систему культурних значень. Форми асиміляції культурною антропологічних подій та явищ можна назвати *культурними преформаціями тілесності*.

**Народження.** Перший крок до ідентифікації будь-якого суцього полягає у встановленні його початку та генезису. Пізнаючи, звідки і як з'явилося те чи те суще, ми з'ясуємо, чим воно за своєю природою є. Генезис засвідчує не лише *початок існування*. Більш важливим є те, що він відкриває *природу* суцього, вказуючи на виток, передумову та причину його виникнення. Універсальність визначення суцього через його генезис полягає в тому, що, по-перше, все існуюче колись *почало* бути (винятком є хіба що Бог), по-друге, все, що виникло, не є безумовним, воно мало щось за передумову свого виникнення і перебуває в певному зв'язку із ним як зі своєю причиною (хоч би як широко не розуміти поняття причини: чи то у Аристотелевому, чи то у Лапласовому сенсі).

Особистість, загалом, є історичним, темпорально організованим феноменом. Її поява означає перетворення життя людини на особисту історію. Народження є первинною подією й початком особистої історії. Відносно нього здійснюється первинна самоконстатація особистості, й разом з тим народження визначає першу її (особи)

версію. Взагалі особиста історія може бути представлена у вигляді послідовної зміни особистісних версій (“Я-концепцій”). Версія себе має екзистенційний характер. Вона аж ніяк не обмежується психологічними абстракціями. Кожна версія себе має корелятивний своєму змістові життєвий сценарій, в якому визначені головні цілі, життєві пріоритети, ієрархія цінностей, спрямування й послідовність зусиль, рівень зазіхань, очікувані особистістю перспективи тощо.

Народження, як це не парадоксально, ніколи не залишається у минулому. Воно супроводжує людину все життя. Виявом цього є усталений культурний звичай святкувати дні народження. Цим святкуванням людина ніби відновлює свою собітотожність, яку в процесі життя повсякчас розстроює. Святкуючи день народження, індивід немов повертається до самого себе, констатує та аналізує зміни у самому собі, співвідносить себе минулого із собою наявним і, звичайно, окреслює свою подальшу перспективу. Цим святкуванням не лише здійснюється спогад про свій початок, ним підводиться підсумок досягнутого, оглядається надбане, ініціюється оновлення, “народження” нового життя. День народження — це оцінка та переоцінка свого життя, а тому — важливий момент конституювання особистої історії, введення змін та підтвердження екзистенційних інтенцій, котрим підпорядковується власне життя.

Дні народження також є важливими елементами особистого літочислення. І хоча особисте літочислення не зводиться до стрічки часу, поділеної днями народження на рівні проміжки, однак саме дні народження утворюють вузлові пункти темпоральної диспозиції особистого життя. І різна їх екзистенційна акцентуація — скажімо, шістнадцятого року від народження, а не одинадцятого чи двадцять третього — лише підкреслює особливу роль днів народження, а не спростовує її.

Нарешті (а по значущості це по-перше), своїм народженням людина конкретно поміщена у світ. Вона є дитиною ось цих осіб, має ось таке тіло, з'являється у певний час, у певній країні, у певному достатку, за певних обставин тощо. Своїм народженням людина певним чином "схоплена", і доля її вирішена чи призначена. Власне, становлення особистості й здобуття нею своєї долі є, як правило, її змаганням із фатумом свого народження. У напрузі до свого онтологічного статусу, набутого народженням, — у нехтуванні ним, подоланні його, відчуженні від нього чи його ретельному збереженні та відтворенні — проходить життя кожного. "Фатум" народження супроводжує особистість усе її життя, формує стрижень її особистісних зусиль, прагнень, інтенцій діяльності й оцінок досягнутого. Особливо значною соціальною значущістю фатуму народження є в становому суспільстві. В умовах жорсткої станової диференціації фактом свого народження (від яких осіб) людина зараховується до того чи іншого стану, і цим практично вирішується її життєва доля. Подолати силу станових факторів самовизначення за нормальних умов неможливо. Отож обставини народження стають для особистості доленосними; такими, втім, вони завжди і є.

**Вік.** Одразу зазначу, що вік — це не лише кількість прожитих людиною років. Як антропологічний феномен вік безпосередньо відображає передусім стан людської тілесності — і лише опосередковано, через стан тілесності, — можливості особистісної активності, вправності, динаміки. Вік — це одна з парадоксальних екзистенційних констант, яка повсякчас змінюється у своєму значенні, відбиваючи певний плін часу. Тому вік менш за все асоціюється з константою. Але разом із тим вікове визначення є постійним і універсальним, супроводжуючи людину все життя. Воно є своєрідною життєвою алгебраїчною формулою, для якої плін років повсякчас постачає нові конкретні значення. Вік змінюється,

але людина неодмінно має якийсь вік. Саме у цьому сенсі вік складає універсальне антропологічне визначення, одну з екзистенційних констант самоідентифікації особистості.

Вік — це подія, в котрій особистість постійно перебуває. Причому зміст цієї події не є суто природним. Різні вікові періоди отримують відмінне культурне маркірування. Дитинство, молодість чи зрілість — це не лише фіксації прожитих років, а стадії розвитку особистості, котра переходить від одного обширу соціальних та екзистенційних можливостей до іншого. Кожній культурі властива своя вікова стратифікація: одній віковій страті надається перевага, інша — дискримінується; для різних страт культурою висуваються відмінні одне від одного життєві завдання тощо. Приміром, традиційним суспільствам архаїчної доби властиве соціальне домінування людей похилого віку, тобто явище геронтократії. Натомість індустріальне суспільство з його наголосом на динамічності життя створює переваги для молодості. Воно надає молодості й пов'язаним із нею антропологічним якостям — енергії, завзятості, відкритості, ініціативності тощо — значення загальнокультурних домінант.

Вік — це і кількість прожитих людиною років, і спосіб віднесення себе до тієї чи тієї вікової страти, котра займає своє специфіковане місце у світі культури й суспільстві. Індивід не лише констатує, що прожив двадцять років, встановлюючи один із параметрів своєї індивідуальної тожсамості. Цією констатацією він відносить себе до спільноти молодих, для яких культура визначає певний спосіб життя, обшир доленосних завдань, екзистенційні пріоритети тощо. Так суто вікова констатація стає локалізацією людини в культурному середовищі й суспільному бутті.

Вік тісно пов'язаний з життєвим сценарієм особистості. Самоідентифікація особи не обмежується фіксацією того, чим (ким)

вона є зараз у тут-і-тепер свого буття. Не меншою мірою особистість ідентифікує себе з тим, чим вона *бажає бути*. Проективність належить до сутності людського способу буття. Не можна звести особистість до будь-якої сукупності наявних у неї рис. Її тожсамість пов'язана передусім із тим, чого вона *бажає досягти* у своєму житті, ким себе бачить у майбутньому, що має за ідеал людської долі тощо. Власний вік є для неї системою координат розгортання власного життєвого проекту. Досягнення певного віку засвідчує або виповненість тих чи тих цілей та надій, або доводить їх марність. Ним згортаються життєві шанси, відкриваються нові перспективи, оцінюються здобутки та констатуються втрати. Через це вік набуває значення універсального критерію людського життя, міри визначення найголовнішого для людини — ще відкритих чи вже недосяжних можливостей буття.

*Стать.* У визначенні людини, виробленому класичною новоєвропейською метафізикою, не надавалось будь-якого важливого значення статевим ознакам. В універсальній постаті метафізичного суб'єкта зникали геть усі антропологічні якості. Питання "Як можливе пізнання?" чи "Яка достовірність не може бути піддана сумніву?" вели до виокремлення апріорних засад знання та самоконстатації мислячого, але ніяк не до визначення статі як іпостасі людської істоти. Культура, екзистенційна та натуральна очевидність не помічалися метафізичним розумом і не могли потрапити у створювану ним картину сущого. Втім, це не завадило статі залишатись одним з головних чинників самоідентифікації особистості й за доби Просвітництва, і за будь-якої іншої історичної епохи.

Зауважу, що людська стать не зводиться до будови тіла. Можна сказати, з огляду на культурну значущість цієї якості, що з певною статтю не народжуються, а її *набувають*: стать — це життєва подія, котра відбувається з особистістю, визначаючи

її сутнісні риси, а певною мірою — і долю взагалі. Немає і не було культури, яка б не будувалась на певній “асиметрії” становищ чоловіка та жінки, не створювала б своєїрідної, цій культурі властивої, диспозиції їх стосунків. Культурні, соціальні, біологічні навантаження кожної з цих людських іпостасей настільки відмінні, що не можуть не накладати відбиток на людську особу від самого початку її життя.

Ще не маючи достатніх фізіологічних підстав для внутрішньої самоідентифікації своєї статі, хлопчик чи дівчинка вже здійснюють її через постаті батька та матері. Силою культурних приписів та взірців статево розрізнення майже нав'язується дитині з перших її років і старанно культивується оточуючим її світом. Стать проступає в дитині не через споглядання дівчинкою та хлопчиком своїх тілесних відмінностей, а задовго до справді значущих фізіологічних сигналів їх плоті. Вона проступає у відмінності одягу та рухів, іграшок та манер поведінки, тем спілкування та вподобань. І чим дорослішою стає людина, чим більше вона наближається до зрілого віку, тим ґрунтовніше й багатоаспектніше стать визначає її особистісну самоідентифікацію.

Характерно, що жодна з видатних культурно-історичних універсалізацій феномену людини не спромоглася повністю подолати асиметрію статевого визначення. Першу з таких універсалізацій запропонувало християнство, котре оголосило: “Нема чоловічої статі, ані жіночої, — бо всі ви один у Христі Ісусі!” [13, *До галатів*, 3.28]. Але цей виголошений апостолом Павлом принцип так і не став справжнім регулятивом життя церкви, котра не допускає жінку до священницького сану, визначає особливості її поведінки у храмі (наприклад, покриття голови хусткою), пов'язує з нею низку забобон тощо. Друга велика універсалізація людини — громадянський стан новоевропейської до-

би — так само зберігала статевий ценз. Обмеження політичних, соціальних та майнових прав жінки існували навіть у країнах розвинутої демократії ще донедавна. І якщо зараз цю обмеженість можна вважати у формально-правовому плані подоланою, то у фактичному розподіленні соціальних функцій, суспільної влади, економічної та політичної ініціативи вона зберігає свій вплив. Саме з цим станом справ пов'язаний один із головних суспільних викликів сучасності — феміністичний рух.

Не тільки культура створює численні маніфестації статевої асиметрії людини, надаючи статі неабиякої соціальної, психологічної, моральної та правової ваги. Диспозиція жіночого та чоловічого початків сама стає однією з головних та вирішальних культурних диспозицій, підпорядковуючи собі змістовні сфери дуже далекі від тілесності людських істот. Відбиток контроверзи чоловічого і жіночого зустрічаємо геть на усьому культурному полі — від мови з її граматичними родами слів до найабстрактніших метафізичних сутностей, як-от: Бог або рідна земля.

Статева визначеність як спосіб самоідентифікації особистості не є абстрактною характеристикою і має внутрішню динаміку, котра цілком відповідає тілесному розвитку статі та її ролі у житті людини. Скажімо, загалом єдина жіноча стать має істотно відмінні флеш-іміджі дівчинки, дівчини, жінки, матері, бабусі. До цих флеш-іміджів можна додати цілу низку інших, котрі також виникають на антропологічному ґрунті статі. Це культурні ролі красуні та дурненької, жінки у шлюбі та незаміжньої, закоханої та байдужої, палкої та фригідної тощо. Все це робить стать не лише важливим способом людської самоідентифікації, а й однією з головних форм самореалізації особистості. Стать — це та визначеність життя людини, через яку кожен здійснюється у своїй самості; ба більше: нею взагалі відкривається можливість бути людиною.



**Гендер.** Гендер — це поняття, яке використовується для визначення соціокультурної форми існування статей: чоловік та жінка визначаються ним не як природні, а як соціокультурні феномени. Якщо стать визначається на основі тілесних, органічних та психофізіологічних ознак, то, на відміну від неї, гендер виводиться із соціальних, культурних та історичних інтерпретацій статі. Зміст поняття гендеру залежить від способу розуміння природи статі. Розкриття залежності гендеру від статі складає одну з центральних проблем феміністичної теорії. Вперше чітке розрізнення цих понять було здійснено антропологом М. Мід [112]: стать інтерпретувалась як природна заданість чоловічого та жіночого у вигляді маскулінного та фемінного, а гендер — як соціально-культурна заданість статевих ознак людини. При такому підході зв'язок між статтю та гендером набуває характеру природної причинності.

*Друга стаття* С. де Бовуар [14] започатковує інше розуміння гендеру та статі, яке ґрунтується на ідеї про те, що істота, яка стає жінкою, набуває характеристик *Іншого*, тобто стає істотою нижчого гатунку (на відміну від істоти, що реалізує чоловічий стандарт). Таке бачення приводить до виключно соціально-культурного розуміння не лише гендеру, а й статі: гендер є ідея або конструкт (певна викрійка), у відповідності з яким людське тіло вибудовується як чоловіче чи як жіноче, а стать є мовна фікція, за якою не стоїть природа. Такий підхід унеможлиблює причинну залежність гендеру від статі, гендер стає єдиним чинником культурних інновацій, єдиним способом конституювання ідентичності. Така позиція є вельми впливовою та розповсюдженою у феміністичній теорії.

Починаючи з 80-х років XX ст. намічається певний зсув у глумаченні гендеру та статі, пов'язаний з активізацією прихильниками теорії рівності статей пошуків відмінностей, а не подібності чо-

ловічого та жіночого. Переосмислення статі відбувається у напрямі визнання її природної заданості, але пряма залежність між статтю та гендером заперечується. Вважається, що ті статеві ознаки, які гендерно закріплюються як суттєві статеві ознаки, не обов'язково є такими в природному контексті; можливі різноманітні гендерні "інтерпретації" статі, наприклад у різних культурах, жодна з яких не є вичерпною та адекватною. Гендер, отже, є культурною редукцією унікального біологічного потенціалу жінки до її певної детермінованої суспільством функції. Тобто він є ідея, що фіксує вплив суспільства та культури на визначення біологічної заданості жінки. Особливе значення при цьому набуває поняття "вагітне тіло" (див. [84]), яке заперечує законність існування єдиного гомогенного стандарту: здатність жіночого тіла вагітніти не означає, що суть жінки зводиться до материнства, ця здатність лише вказує на відмінність. Поняття гендеру дає змогу висувати аргументи на користь тези про багатостатевість людей та штучний характер їх гетеросексуальності. Для М. Фуко, наприклад, стать є таємницею, найбільш невлотвимим ноуменальним буттям, про яке нам дещо стає відомо лише через гендер та потяги, котрі, у свою чергу, постійно тяжіють до статі як своєї субстанціальності.

**Хвороба й здоров'я.** Здоров'я належить до числа тих життєвих очевидностей, котрі зазвичай не виокремлюються як специфічна ознака людини. Мовчки припускається, що людина завжди є здоровою людиною. Це припущення інтегровано до складу будь-якої культурної практики, системи суспільних відносин та міжособистісного спілкування, світоглядних орієнтирів та естетичних зразків тощо. Можна сказати, що здоров'я задає культурний стандарт людському існуванню.

Але ця загальнокультурна норма повсякчас приходить у суперечність із досвідом індивідуального життя кожного. Більш чи

менш відчутно, але людина майже безперервно переживає ураженість свого організму. Абсолютно здорової людини не існує. Здоров'я — це відчуття свого перебування у такому тілесному стані, котрому лише опонує чи загрожує відчуття хвороби та недуги. Індивідуальне відчуття здоров'я, однак, неодмінно включає в себе і певні хворобливі подразники, до котрих індивід призвичаївся. Висловлю парадоксальне твердження: здоров'я — це індивідуальний стан хворобливості, котрий сприймається особистістю за нормальний стан існування. Наприклад, людина, котра слабка на очі й носить окуляри, не сприймає цю тілесну ураженість як хворобу. Так само й індивід, який втратив руку і звик до цього, каже: "Я здоровий". Нема тіла без слабкого місця, немає організму, на котрий серйозна хвороба, травма чи вроджений дефект не наклали б негативного відбитка. Саме тому здоров'я є відносною нормою, котра встановлюється і підтримується силою звички, яка вельми й вельми індивідуалізована.

Це міркування знадобилося мені для того, щоб констатувати: поперше, до числа особистісних ідентифікацій людини належить відчуття нею свого тілесного стану, по-друге, здоров'я є відчуттям звичного для конкретної людини функціонального стану свого організму. Порушення стану здоров'я можуть спричинити не лише хвороби у власному сенсі слова. Скажімо, втомленість, фізичне навантаження, стрес, зміна погоди, надмірна їжа або голод, алкоголь чи наркотики — можуть призвести до дисбалансів самовідчуття, створюючи, по суті, нездорову людину. Отже, людина постійно відчуває певне подразнення, яке "витікає" із її плоті, і — це подразнення вона певним чином ідентифікує як норму, насолоду, біль.

Можна, однак, вважати, що людина повсякчас перебуває у болі. Власне, відчуття болю підтверджує їй те, що вона жива. До більшості болів людина звекає, сприймає їх як норму життя.

Через сукупність малих та великих болів вона створює образ свого тіла-організму, із котрим себе ідентифікує.

Отже, моя особистість — це та тілесна достовірність, в якій я відчуваю себе. Ця достовірність витворена моїм досвідом переживання різноманітних відчужень себе, котрі мені у моєму житті довелось пережити.

**Старість.** Старість — це антропологічна подія, котра вже відбулася з частиною роду людського, але має відбутися з кожним. Це робить її екзистенційно універсальним, а не частковим феноменом. Вона присутня як неодмінний елемент життєвого проекту, безумовна перспектива людської долі. Екзистенційно старість відповідає періоду сповнення надій та підведення підсумків; це, використовуючи сільськогосподарську термінологію, час збору плодів, час жнив. У похилому віці особистість досягає особливої екзистенційної точки, із якої відкривається нова панорама її життя: те, що до цього виглядало як перспектива, перетворюється на *ретроспективу*. Стара людина перебуває не лише у своїх поточних роках. Вона наново проживає своє життя через *спогад* — погляд, який охоплює все її життя, але який повернутий назад. Те, що мало статися, для старого вже відбулося; сподівання втілилися у досягнення або невдачі, шанси реалізовані або втрачені, проект перетворився на здійснену історію.

Однак у самоідентифікаціях особистості старість присутня не тільки тоді, коли людина натурально досягає похилого віку. Старість як екзистенційний феномен, тобто як своєрідний прояв життя особистості, присутня в її бутті у вигляді самоідентифікацій, котрі здійснюються шляхом ретроспективного погляду. Так само, додам, і молодість властива людині не тільки на певному відтинку її життя, а притаманна їй у будь-який час, коли своє самовизначення вона здійснює у вигляді проекту в модусі надії. Образно ка-

жучи, молодість присутня у житті надіями, а старість — спогадами. Саме це робить молодість та старість не лише відтинками віку, а й універсальними антропологічними подіями, котрі повсякчас супроводжують людське буття.

Мало який з антропологічних станів так чітко виокремлюється у соціумі та культурі, як старість. Причому таке виділення спостерігається на протязі всієї історії. Від первісних часів створюються особливі, вельми специфічні культурні практики, детерміновані старістю. Для похилого віку культура з давніх часів розробляє свій особливий спосіб буття. Вона також чітко розташовує стан старості у координатах культурних значень. Загальновідома провідна роль старих у традиційних суспільствах, про що вже згадувалося. Ця роль пов'язана насамперед з двома чинниками: по-перше, з накопиченням досвіду, по-друге, з особливим місцем старих у житті — вони є ті, від кого існуюче бере початок, народилося. Вони — батьки всього існуючого, від них усе почало бути. Це стільки ж унаочнюється в натуральному плані (старі — голови родини і роду), скільки й у соціальному: саме за підтримки і благовоління старших входять у життя їх молодші сучасники і займають певне місце.

Історія зміни статусу старих у соціальній структурі й культурній парадигмі буття вельми цікава. Не розглядаючи її детально, зазначу головну тенденцію. На початку цивілізації старі відіграють роль соціальних лідерів; безумовним є їх провідне становище й у родовому суспільстві, та й пізніше геронтократія залишається прикметною рисою життя. У сучасному суспільстві старість стає предметом соціального піклування. Певний привілей похилого віку зберігається, але радикально змінюється його статус: старість не дає права на роль суспільного лідера, навпаки, вона виключає людину з активного життя соціуму. У сучасному розвинутому суспільстві старість — це передусім привілей на спокій.

**Смерть.** Смерть є однією з найбільш сумних і одночасно продуктивних всезагальностей людського буття. Існує багато трактувань відмінності людини від тварини. Одне з них твердить, що людина, на відміну від тварин, свідомо своєї конечності й живе у постійному спряженні з цією екзистенційною обставиною. Відома епікурівська теза розводить людину і смерть: “Коли ми є — її нема, коли вона є — нас нема”. Визначаючи життя через здатність відчуття, античний мислитель цілком логічно виносить смерть за межі життєвого досвіду, а отже — начебто спростовує її значущість для особистості, котра реальна доти, доки є живою істотою. Але врахування екзистенційного характеру людського буття виявляє хибність цього погляду. Людина має за реальність не тільки те, що з нею безпосередньо відбулося, а й те, що вона *переживає* як можливість (чи неминучість) свого існування. Людина живе не тільки тим, що було чи безпосередньо є, а й тим, *що може бути*. А тому смерть набуває іншого значення. В екзистенційній перспективі особистості вона стає універсальним негативним еквівалентом життя. Життя людини начебто не обіймає смерті, але смерть присутня в ньому через переживання людиною власної смертності (як стану буття і його кінцевої перспективи). Так смерть стає надбанням досвіду та інтегрується у самовизначенні особистості, котре отримує таким чином, за відомим виразом Гайдеггера, екзистенційний вектор “буття до смерті”.

Характерно, що смерть — ця онтологічна антитеза народженню — є передусім подією плоті. Інші форми буття особистості інакше інтегровані у реальність культури та міжлюдські стосунки й не перебувають у безумовній залежності від смерті. Зроблені людиною речі та справи існують незалежно від неї. Їх вплив на інших людей зберігається безпосередньо та через пам'ять і шану (чи

прокльони) і після смерті їхнього творця. Релігійні версії людського буття плекають надію про потойбічне існування душі. Лише нитку тілесного буття смерть перетинає безумовно, неспростовно й безповоротно. Тому в основі своєї смерть — це в першу чергу антропологічна подія, котра відбувається з людською плоттю.

На цій очевидності доводиться робити наголос, оскільки культурні преформації смерті вкрай різноманітні. У них смерть набула надзвичайно широкого світоглядного сенсу — від міфічних та демонічних персоніфікацій до соціальних та метафізичних абстракцій. Якщо зважити на масив культурного побутування смерті, то смерть можна вважати більш “популярним” явищем, аніж життя у його цілісній вітальності, не розпорошеній у конкретності справ, цілей та потреб. Чому це так і яке значення має смерть як спосіб екзистенційного самовизначення особистості?

Екзистенційне значення смерті зумовлене не тим, що вона — кінцева, остання подія людського існування. Смерть не лише чекає людину наостанку, вона присутня в ній протягом усього її життя. Адже за відомим виразом, “жити — це вмирати”, хід життя наближує людину до смерті. Тому існування людини розгортається у постійній співприсутності смерті, котра ніколи не відходить так далеко, щоб стати неможливою. Універсальне екзистенційне значення смерті полягає не в тому, що людина колись неодмінно помре, а в тому, що смерть — це постійно відкрита для неї онтологічна можливість, готова здійснитися. Не факт смерті, а феномен смертності має головний екзистенційний смисл для самовизначення особистості.

Власне, життя людини можна визначити як відштовхування від смерті — уникання смерті, її подолання, спротив їй. У цьому сенсі смерть постає як головна причина та рушійна сила людського життя. Вона — те постійне *alter ego*, друге Я, із котрим особистість

веде постійну суперечку всім своїм життям, будь якою справою і цілепокладанням. Смерть — синонім деперсоналізації, поглинання особистості небуттям. Тому будь-яка особистісна ознака, навіть простий вияв волі чи елементарний рух, вже є запереченням смерті та протистоянням їй. Отож смерть — як загальна репрезентація й подія небуття — набуває значно ширшого екзистенційного значення, ніж кінець фізичного життя. Вона екзистенційно маніфестує себе у будь-якій людській неспроможності, у нездоланній перепоні чи межі. Смерть, загалом кажучи, це неможливість бути. Тому вона охоплює все коло негативних самоідентифікацій людини: усе для особистості недосяжне, неприйнятне, неприпустиме, неможливе, нездоланне, відразливе, нищівне. В усіх цих формах у житті людини присутнє небуття, а відтак і смерть.

Образно кажучи, якщо смерть асоціювати з чорнотою, то смерть є не стільки кінцева непроглядна темрява, котра врешті решт має поглинути кожного, скільки розмаїття *тіней*, котрі повсякчас оточують людину в ситуаціях її життя. І якщо онтологічна можливість є “просвіт буття” (вираз Гайдеггера), то тінь є неможливість буття для конкретного суцього.

**Самоідентифікація — синтез антропологічних подій.** Кожна з головних антропологічних подій розглядається, як правило, окремо одна від одної, бо теоретичний аналіз розводить та відокремлює їх. Однак лише у своїй єдності антропологічні характеристики забезпечують самоідентифікацію особистості.

Нерідко кількох суто антропологічних рис буває достатньо, щоб схарактеризувати особистість. Скажімо, коли зустрічаємо визначення “молода приваблива жінка”, “безпорадний малюк” або “старий кволий чоловік”, то цими антропологічними якостями портрет особистості може бути вичерпаний. Більшість суспільних чи міжособистісних відносин не занурюються у глибинні шари



особистості. Інколи вони взагалі обмежуються лише зовнішністю людини: її віком, статурою, голосом, мімікою тощо. Не буде перебільшенням сказати, що міжособистісна ідентифікація людьми один одного значною, часто навіть вирішальною, мірою обумовлена саме антропологічними ознаками. Це властиво не лише сприйняттю іншого, а й ставленню людини до самої себе. Не лише хтось сприймає іншу людину як молоду привабливу жінку, а й для неї самої інколи цими рисами вичерпується (або, щонайменше, сутнісно визначається) її особистість. Тож самість особистості — передусім антропологічний феномен.

Розгляд головних антропологічних подій показує, що кожна з них має неабияке культурне значення й істотно впливає на конфігурацію культурної реальності, визначаючи систему її значень, онтологічних диспозицій, екзистенційних переваг тощо. Тобто власне антропологічні виміри людської ситуації — це ті виміри, котрі кінцем кінцем вкорінені у феномені тілесності людини, відіграють роль вирішальних культурних чинників, що зумовлюють спосіб людського буття. Вони є не “зовнішніми”, суто натуральними передумовами чи емпіричними ознаками людини, а визначальними формами її самоідентифікації як культурної істоти і передусім — особистості.

Культурна реальність, як і суспільство, — це *антропологічна ситуація*, в котрій людська особа займає відповідне місце не лише силою абстрактних соціальних ознак, інтелектуальних якостей, майнової забезпеченості, а й завдяки тим чи тим особистісним антропологічним ознакам: віку, статі, здоров'ю тощо. Тілесність у різних своїх вимірах — у низці різноманітних антропологічних характеристик та їх конкретних значеннях — складає одну з головних засад особистісної самоідентифікації та культурної значущості особистості взагалі.

Ця розвідка дає можливість відповісти на питання, котре було поставлене на початку і скерувало даний аналіз: “Як можлива і якою є людська особистість, якщо людина є тілесною істотою?” Відповідь така: людина, маючи тілесність за свою сутнісну ознаку, можлива як особистість через особливість та унікальність своєї плоті, котра тут народжується, так зростає і так трансформується, тоді досягає зрілості, занепадає та вмирає. Через головні антропологічні події — народження, стать, вік, хворобу, смерть тощо — відбувається інтеграція тілесності як у життєвий світ особистості, так і в культурну реальність.

## Репресивність культури та флеш-імідж дитини

*Культура як вимога до людини.* Культура зазвичай сприймається лише у позитивному сенсі. Культурне стало синонімом позитивних цінностей. Але не можна забувати, що будь-яка культура містить *вимоги до людини*. Вона розганяє певну версію й устрій буття, передбачаючи відповідну композицію людських здатностей та якостей, котрі в єдності своїй утворюють “людину культури” — єдино можливу і припустиму дійову особу в культурному просторі. А тому є й такі людські якості та стани буття, певні відчуття та інтенції свідомості, котрі нищуються культурою як неприпустимі, шкідливі, негідні людини. Культурна реальність стільки ж стверджує певні форми існування, скільки й репресує інші, що не відповідають її онтологічним настановам.

У цьому зазвичай не вбачають проблеми. Адже всі культурні табу, заборони, репресії вважаються виправданими тією людяністю, котру культура відстояла перед ворожими людині силами буття. Так твориться справжній міф про позитивну культуру, котра начебто є єдиним гідним людини світом — світом, тільки в якому люди і здатні визначатися як люди. Міф культури був би непереможним та незаперечним, якби не існувало історії. Втім, доля будь-якого міфу — поступатися історично організованому буттю. Історичний плін подій є “розімкнутим”, він не повертає нас раз у раз до міфічних першочасів, що мають силу онтологічного взірця, а перетворює буття на здійснення бажаного майбутнього, тобто історичного проекту. Тому виникає справжнє розрізнення минулого, майбутнього і сучасного, які постають у своїй унікальності. Історією унаочнюється марність зазіхань культури на повноту втілення людяності. Натомість наявною стає руйнівна дія культури на певні стани та прошарки людського буття. Доля у культурі одного з найважливіших станів людського життя — дитинства — є вельми показовою щодо цього.

**Місце дитинства в культурі.** Ставлення до дитинства у різні історичні часи мало свої особливості. Але ніколи в культурі дитина не була такою цінністю, яку дорослій людині треба було б пізнати не з метою розширення свого маніпулювання нею, а з метою пошуку шляхів вдосконалення самої себе, форм свого буття. Так, наприклад, якщо у середні віки дитина і сприймалася як рівна з дорослою людиною істота, що розділяла з нею всю відповідальність та зобов'язання, однак відбувалося це не через велику повагу до неї, а через ігнорування характерних рис дитячого світу й зведення його до зменшеної копії дорослого. Середньовіччя практично не знає (і головне, не визнає) дитинства як особливого, специфічного стану людського існування. Просвітницький підхід, навпаки, встановлює непорушну межу між дитиною і дорослою людиною та перетворює дитину на об'єкт, який потребує з боку дорослого постійного виховання, впливу, освіти.

Це спричиняє витіснення сфери дитинства на периферію культури, а тому якщо і виявляється до неї інтерес, то лише з огляду на виховні, освітянські або психологічні проблеми. Дитина ж як форма вияву людської сутності, що має свій неповторний світ, не цікавить філософський раціоналістичний дискурс. Зведення в раціоналістичній традиції людини лише до функції розуму веде до того, що все, що виходить за його межі, сприймається як неварте уваги. Іраціональна спрямованість мислення та поведінки дитини в умовах панування раціоналізму ставить її у невідгдане положення недорозвинутої істоти. Отже, дитина, природа якої не терпить диктату розуму, а тому виявляє йому активний спротив, розглядається як нерозумна істота, що завдає дорослому лише додатковий клопіт, пов'язаний з необхідністю впливати на неї з метою її приборкання та дисциплінування.

*Репресивність метафізики.* Сучасне філософське осмислення людини залишається доволі однобічним, а тому й репресивним, оскільки бере до уваги лише певні іпостасі людини, елімінуючи й знищуючи всі інші. Традиція європейської раціональної філософії, яка сформувалася в добу Просвітництва і до якої світоглядно ми належимо, у своїй антропологічній настанові є маскулінно орієнтованою. Вона є не просто філософією суб'єкта, що давно і загально визнано, а філософією чоловікоподібного суб'єкта. Якщо зважити, що метафізичні феномени мають свої антропологічні кореляти чи навіть — посилю твердження — антропологічні витoki, то необхідно визнати, що суб'єкт новоевропейської філософії виникає як метафізична проекція саме чоловічої істоти.

Постмодерний рух у сучасній філософії є, серед іншого, де-струкцією “фало-маскуліно-лого... центричності” (Ж. Дерріда). Разом із літературною “смертю автора” у мисленні ХХ ст. набула сили філософська “смерть (метафізичного) суб'єкта”. Але що означає ця смерть? Якщо здійснити інверсію від метафізичної проекції суб'єкта до її витoku — висхідного антропологічного феномену, то смерть означає переорієнтацію філософської уваги з дорослої чоловічої істоти як виключного й універсального репрезентанта людської особи взагалі на інші іпостасі людини: жінку, дитину, хворого, старика. Метафізична редукція всього багатства іпостасей людини до постаті чоловіка ґрунтується на загальнокультурній редукції. Акт метафізичний і акт культурний зумовлюють і живлять один одного. Отже, шлях культурної реабілітації дитинства пролягає через подолання метафізичної редукції дитини до “людини культури” і виокремлення самотності світу дитинства.

*Дитина та дорослий: однобічна залежність.* Дитячий світ особливий. Не випадково його називають позаземним, вбачаючи в ньому глибoku таємницю, що з часом щезає разом із дитинством, залиша-

ючи по собі тужливий слід здійсненого щастя. Але, з іншого боку, повсякденна практика свідчить, що дитина сприймається не як повноцінна людина, а лише як проміжний стан її розвитку. Основний зміст цього стану полягає у підготовці до дорослого життя, а тому всі ті специфічні риси, що безпосередньо притаманні дитинству, вважаються несуттєвими та швидкоплинними. Відрізняючись від дитини віком, освіченістю, кількістю знань, розмірами тіла, здібністю до самостійного існування, доросла людина бачить себе більш досконалою та самодостатньою. Більше того, вона часом навіть переконає себе, що може обійтися без дитини, тоді як остання перебуває в повній залежності від світу дорослих. Незважаючи на свою інаковість, дитина мусить підкорятися цьому світові, слідувати та уподібнюватися йому, зрікатися себе. Існує відомий культурний стереотип, що начебто дитина є нерозвиненою людиною, завдання котрої полягає у здобутті належних людських здатностей та властивостей. Це неможливо заперечити, якщо керуватися усталеними культурними стандартами. Проте правомірним є запитання: чи не є дорослішання людини також *втратою*, а не лише *надбанням* плідних можливостей і якостей свого існування?

Залежність дитячого світу від дорослого накладає велику відповідальність на останній за те, яким чином дитина буде входити у великий світ: що в ній збережеться, що з'явиться нове, а що зникне назавжди або як непотрібне цьому світові, або як таке, що залишилось для нього незрозумілим та недосяжним. Цю відповідальність дорослий світ, на жаль, зазвичай ігнорує й нехтує, вважаючи самого себе єдино повноцінним існуванням. Дитинство виявляється культурно дискримінованим. Ось чому важливо, щоб світ дорослих людей облишив свою зарозумілість і спромігся проникнути у дитячий світ не як у світ недовершеності та недосконалості, а як у світ унікальності, неповторності та утаємничених мож-

ливостей. Філософія як спосіб проникнення у таємницю, який може відіграти значну роль не тільки у її розгадці, а й у її збереженні, має сприяти такому проникненню.

Досвід вивчення дитячого світу доводить, що він є особливим різновидом буття, яке має іншу ціннісну заданість, а тому несумісне із впорядкованим світом дорослих. Виявлення значних розбіжностей між дитячим та дорослим світами спонукає до пошуку відповідей на низку питань: про своєрідність, таємницю існування та зникнення, загадковість та незрозумілість змісту дитячого світу. Очевидно, що ці питання спонтанно виникали перед людською свідомістю в різні епохи, але як нагальна проблема розвитку культури вони постали лише у наш час, відображаючи тенденцію до поліцентричності людського буття. А тому змінюється культурна парадигма і відбувається реабілітація дитинства як неповторного, повноцінного та непересічного періоду людського життя.

Історія культури знає доволі прикладів, як ставлення до дитини набуває шанобливого, навіть сакрального характеру. Так, у первісних людей була поширена віра у те, що душа дитини втілює дух предків, а тому карати дитину вважалося небезпечним, бо це могло означати образу духу предків. У християнській традиції також присутнє трепетне ставлення до дитини. Так, відповідно до біблійних текстів, на питання про те, хто найбільший у Царстві Небеснім, Ісус узяв дитину, поставив її біля себе і промовив: "Як хто прийме дитину оцю в Ім'я Моє, Мене він приймає, а хто Мене прийме, прийме Того, Хто послав Мене. Хто бо найменший між вами всіма, — той великий!" [13, Луки, 9.48]. Отже, вислів про те, що вустами дитини говорить істина, має глибоке коріння в багатьох культурних традиціях.

**Феноменологія дитинства.** Рушійною силою дитячого світу є безпосередність відчуття. Для дитини раціональні докази та переконання не мають такої ваги, як покарання, ласка тощо, тобто ті

форми людських стосунків, що виражають їх цілісність та справжність. Природна дитяча проникливість вражає своєю точністю та гостротою. Фальш і штучність у ставленні до дитини нею миттєво розпізнаються. Здатність до визначення істинного характеру людських почуттів, відношень, поведінки та власна щира відкритість світу дають змогу говорити про особливий духовний світ дитини. Зрозуміло, що духовність дитини відрізняється від духовності дорослої людини. Прірва непорозуміння між ними породжує їх несхожість. Але існує й те, що їх об'єднує, робить явищами одного порядку. Такими спільними ознаками духовності є трансцендентність і неприродність, котрі вказують як на те, що духовність не є наслідком притаманних природі закономірностей, так і на те, що вона не є наслідком соціальних обставин.

Так, наприклад, сексуальні потяги, що присутні в дитячій поведінці, не мають безпосередньо репродуктивних цілей, а розвиваються в дитячій душі як приада окраса процесу освоєння світу у різноманітних його вимірах. К. Юнг у ранній сексуальності вбачав як зачатки майбутньої функції сексуальності, так і зародок високих духовних функцій [65, 8]. Світ дитини насичується нескінченим багатством почуттів любові, радості, краси, природа яких криється не в свідомому життєвому досвіді та процесі самовдосконалення, як це відбувається у дорослих, а в первинних онтологічних засадах людського буття, з якими дитина вступає у світ. Первісна заданість людського життя до щастя з часом втрачає свою потугу і набуває або примарних обрисів нездійсненого ідеалу, або взагалі розтоплюється в процесі соціального переплавляння людської природи. Тому спрощеним видається розуміння значної потужності дитячих почуттів лише як фізіологічної реакції чи біологічної форми виживання. Вона не тільки не допомагає дитині вижити,



навпаки, примушує її страждати. Світ дорослих дитина не в змозі осягнути зі свого екзистенційного виміру буття, тому він вражає її своїми поверховими стосунками, спотвореними імперативами та примусами. Він прирікає дитину на постійне нерозуміння себе, доквілля, інших. Лише зі втратою в процесі соціалізації своїх унікальних засад існування гострота болю дитини приглушується, притупляється, а згодом і повністю зникає як щось зайве, що лише заважає їй вижити та пристосовуватися до незрозумілого. Шлях до сучасного дорослого світу пролягає через *екзистенційну смерть дитини*.

Ця подія властива будь-якій культурі, вона є загальним чинником культурного самовизначення та розвитку людини. Вона начебто складає незаперечну природну необхідність: дитина повинна зникнути, щоб на її місці (тобто у її тілі, у її істоті) з'явився дорослий. Але ця "природна логіка" є досить хибною з огляду на культурний сенс події. Якщо зважити на культурну та екзистенційну самоцінність дитинства, то дитина виявляється культурною іпостассю людини, котру треба *зберегти* серед ознак своєї особистості, а не позбутися її якнайскоріше. Дитинство є не *перпоною* на шляху до дорослого життя, а постійно живлячим людські сили джерелом наснаги, енергії, неупередженості, зацікавленості. Цей, контрмаскулінний у своїй основі, погляд на дитинство вимагає інакшого ставлення до екзистенційної смерті дитини у процесі соціалізації, її входження у суспільний — завжди й виключно дорослий — світ.

*Перетворення* дитини на дорослого вимагає не неминучої смерті дитини, а народження у людині поряд із дитиною дорослого. Маскулінна культура, ініціюючи смерть дитини, спричиняє розрив людського існування і глибоку екзистенційну травму, наслідки якої можуть пригнічувати і негативно впливати на особистість впродовж

усього її життя. Демаскулінізована, екзистенційно поліцентрична культура сприяє спадковості людського буття, створює екзистенційну його неперервність.

**Онтологічний вимір тілесності.** Однією з найсуттєвіших спеціфікацій дитячого світу є *тілесність дитини*. Тіло дитини — то не просто людське тіло меншого розміру. Воно наділене такими властивостями, що дають змогу йому не лише виконувати певні природні функції, а й бути важливим засобом пізнання світу через себе, а також себе через світ. У дитинстві тіло сприймається як самодостатня цінність, що визначає унікальність місця в житті, духовну напругу, характер зв'язку з іншими людьми та світом узагалі. Для дитини не існує почуття любові, страху, гніву, яке б не було отілеснено. Лише ті прояви духовного життя для неї мають сенс, які стосуються її тіла. Тут ми спостерігаємо те, чого так бракує дорослій людині, а саме — тотальну єдність духовного та тілесного, коли вони не лише співіснують, взаємодіють або зливаються, а є єдиним цілим, яке визначає людську суб'єктивність. Тому не через слова та дії, а через зоровий контакт проникає любов у дитяче серце. Ось чому й тілесні покарання дужче діють на дитину як спосіб її приборкання та переконання. Аргумент тіла для дитини найвагоміший не тому, що вона не може сприйняти інші аргументи, а тому, що тіло в дитинстві таке, що здатне їх сприймати. Не випадково чарують дорослого спонтанні прояви дитячої тілесності — міміка, жести, рухи, почуття, вони приваблюють незбагненою принадністю своєї щирості й вводять у простір справжньої любові.

Та було б, звичайно, однобоко ідеалізувати пору дитинства і не бачити тих конфліктів, які примушують дитину страждати. Не маючи можливості свідомо перемикати свою увагу на зовнішнє, дитина вимушена залишатися один на один зі страхом перед собою та перед усім світом. Усе навкруги для неї наповнюється ворожим

змістом, а своя власна поведінка лякає непередбаченістю та чужістю. Дитина інтуїтивно шукає шляхи захисту своєї самовизначеності та духовної унікальності. Ось чому процес культурної реабілітації дитинства повинен відбуватися не лише через ідеалізацію його світлих сторін, а й через розкриття його суперечливого характеру, безодні хаосу та дисгармонії його внутрішнього світу.

Одним зі способів захисту дитиною себе самої як людини є її настирні спроби доторкнутися до забороненого, відкрити ті його змісти, що дають змогу його “каналізувати”, тобто виявити в ньому його онтологічні потенції, що виступають необхідними чинниками самовизначення людини. Живучи у світі дорослих, де все має свою міру дозволеного, дитина наражається на постійне “не можна”. Це спричиняє додаткове напружене бажання подолати бар’єр дозволеного. Як результат виникає захисна реакція — виклик світу дорослих через асоціальність поведінки; дитина не може зрозуміти, чому дорослі не наважуються самі заглибитися у заборонений світ, чому намагаються всіма способами відгородити і її від нього.

**Екзистенційне самотворення буття.** Духовному освоєнню забороненого сприяють ті тенденції сучасної культури, які долають імперативність культури та заохочують людину до пошуку шляхів опанування собою на рівні самовизначення своїх цінностей та своєї моралі. Особистісне самовизначення веде в надморальний (або імморальний) світ, де ідеї, ідеали, цінності є результатом власного екзистенційного вибору та досвіду самопізнання. Тому важливим завданням сучасної культури є, власне, не творення нової системи цінностей, а творення для людини можливостей жити згідно з ідеями та принципами, витвореними нею самою, а не нав’язаними їй суспільством, культурою, мораллю тощо. Саме цей момент треба враховувати в сучасній школі. А тому весь виховний та навчальний процеси мають бути спрямовані на спонукування дитини до розкрит-

тя своїх власних можливостей творити себе та світ своїх цінностей, а не лише на інформаційне засвоєння змістів, що вже є в культурі й пропонуються для засвоєння у готовому вигляді.

Безперечно, саме в пору дитинства відбувається процес соціалізації особи, активне оволодіння нею досвідом людства, її входження у великий світ культури, який багато в чому не лише відрізняється, а й суперечить власному світові дитини. Намагання зберегти свою унікальність може обернутися для неї не лише зовнішнім, а й глибоким внутрішнім конфліктом. Складність процесу соціалізації вимагає зосередження уваги на пошуку способів не лише гармонізації індивідуального та загального (суспільного), а й узгодження пріоритетності своєї унікальності з унікальністю іншого.

Сьогодні характер відносин між дітьми та дорослими не є традиційним, як це було в постфігуративних та конфігуративних суспільствах. Якщо в першому випадку діти головним чином навчаються у дорослих, а в другому — вчать у ровесників, то, на думку американської дослідниці М. Мід [39, 422], префігуративне (сучасне) суспільство характеризується тим, що в ньому дорослі також навчаються у своїх дітей. Це пояснюється наявністю в сучасній культурі попиту на дитячий досвід розкриття самодостатніх (онтологічних) засад людської індивідуальності. Культура стоїть перед необхідністю знайти способи зберегти та освоїти все духовне багатство цього світу.

## 10. Три сучасних виклики тілесності: екологічна криза, віртуальні реальності, фемінізм

У світлі класичної метафізичної настанови з'ясування онтологічної значущості будь-якого феномену обмежувалося його розглядом у площині трансцендентальної аналітики. Визначенням його ролі у конституюванні трансцендентального *a priori* цілком вирішувалося питання про його метафізичний сенс. Натомість філософська свідомість, котра долає постулати модерної настанови і виходить з-під її смислової обумовленості, визначає метафізичний сенс феномену з огляду на історичність людського буття. Культурно-історичне *a priori* для сучасного філософського мислення має не меншу вагу, ніж трансцендентальне.

Історичність не тотожна абстрактній темпоральності, вона характеризує буття у його *подієвості*, тобто у конкретності змісту, котрий утворюється буттям як подією існування того чи того *суцього*. Сучасність належить до кола головних конститутивних елементів людської історії. Тому експлікація соціокультурного сенсу будь-якого феномену, в тому числі й тілесності, буде неповною без аналізу того місця, котре він займає у ситуації сучасності.

Тема тілесності в контексті сучасності — це тема новітніх проблем та випробувань людського тіла. Сьогодні актуальні три великі виклики людській тілесності. По-перше, *екологічний*, він пов'язаний з нестримним економічним розвитком та урбанізацією і ставить під запитання можливість відтворення природних основ людського буття, й отже — подальше існування людини як живої істоти. По-друге, *віртуальний*. Різноманітні й все більш потужні *віртуальні реальності*, створювані культурою від часів винаходу кінематографу, останнім часом були посилені розвитком телебачення і невдовзі можуть досягти рівня майже повного “заміщення” тілесності — саме в цьому напрямі розвиваються сучасні комп'ютерні ігри. До електронних віртуальних реальностей слід додати “наркотичні віртуальні реальності”, руйнівна дія яких

на людську органику є найбільш наочною. По-третє, могутнім викликом усталеній тілесності й існуючим у культурі флеш-іміджам стала *деструкція нормативного тіла культури*. Сучасне людство переживає перехід від нормативної тілесної моноцентричності маскулінного типу, властивої класичній культурі, до поліцентричності тілесного самовизначення. Однією з могутніх сил, що розвиває цю тенденцію, є *феміністичний рух*, саме він кинув виклик традиційній маскулінності й здійснює справжню “переоцінку цінностей” у світлі принципу фемінності.

**Екологічна криза.** Екологічна криза — це один із найбільш грандіозних історичних парадоксів. Досучасну історію можна представити як процес зростання людської могутності. Цивілізація опановує все нові й нові природні сили та властивості речей, залучаючи їх на службу людським інтересам і потребам. Від початку індустріальної стадії розвитку цей процес, здається, підпорядкував собі весь природний світ. Але саме у цій точці тріумфу виявилось, що розвиток продуктивних сил цивілізації, котрий покликаний забезпечити людину всім необхідним і гарантувати їй свободу від будь-яких нестатків, руйнує самі засади людського існування. Сила, що мала б убезпечити буття людини, стає загрозою для нього. І чим інтенсивніше розвиваються засоби задоволення людських потреб, тим глибшою стає ерозія природних передумов життя людини.

**Екологічна криза та трансформація метафізики.** Метафізика тяжіє до того, щоб бути самодостатньою й незалежною від культурно-історичного досвіду. Але попри це прагнення, цілком природне для теоретичного розуму, значні історичні зміни людської життєдіяльності ініціюють перегляд навіть усталених метафізичних принципів. Екологічна криза як одна з глобальних складових сучасності з необхідністю спричиняє зміни в метафізиці й пов'язаному з

нею розумінні буття. Моя головна теза буде полягати в тому, що викликана екологічною кризою трансформація буття сприяє подоланню уявлення модерної філософії про природу та людське тіло виключно як про передумови людського буття й, отже, стимулює творення нового концепту людини.

Пряме висновування філософських інновацій з великої суспільної та технологічної події, якою є екологічна криза, звичайно, є грубим соціологізмом. Але так справа буде виглядати лише доти, доки ми будемо бачити в екологічній кризі тільки наслідок життєдіяльності суспільства, а не *наслідок реалізації новоевропейської метафізики*. Індустріалізація — це великий метафізичний проект. Відтак можна стверджувати: не вади індустриального виробництва як такого призвели до забруднення природного середовища й підриву природних основ самовідтворення людини, а його ідеологія, що ґрунтується передусім на новоевропейській, модерній метафізиці. Саме остання є справжнім автором феномену планетарної техніки. Це переконливо свого часу довів М. Гайдеггер. Хочу навести таку його думку: “Метафізика лежить в основі епохи, певним тлумаченням суцього та певним розумінням істини вона закладає основи її сутнісного образу” [62, 41].

Вирішальне значення для розуміння сказаного має критичне ставлення до того аспекту модерної онтології, який вказує на пріоритетність онтологічного статусу свідомості над онтологічним статусом людської тілесності. Про цю пріоритетність вже говорилося докладно, але необхідно наголосити, що саме завдяки методичному сумніву Декарта та “коперниканському перевороту” Канта стало можливим те, що модерна метафізика “винесла” природний світ за межі власне людського. Метафізичним визначенням цього (природного) регіону буття стала декартівська *res extensa*, головним модусом якої є протяжність. Усе, що підпадає під цей

модус — навіть тіло людини, — вилучається з власне людського. Визначення ж самої тілесності має розгортатися з такої онтологічної достовірності, як саморефлексивне *ego*. Отже вся природа, у тому числі власна людська природа й органіка, постала як предмет людської праці, що покликана її опанувати й перетворити. Але у процесі індустріального перетворення природи виявилось, що разом із цим перетворенням довілля людина руйнує саму себе. Це драматичне відкриття і стало поштовхом до усвідомлення “екологічної” кризи, яка, по суті, є не кризою промислового розвитку як такого і навіть не кризою природного середовища, а насамперед — кризою класичної новоєвропейської метафізики і створеної нею концепції людини. Отож для її подолання сучасний теоретичний розум має виробити нову метафізичну версію людського буття.

Постає питання: “Що виявила у першу чергу екологічна криза?” Те, що *тілесність входить до кола сутнісних ознак людини, що людина невід’ємна від своєї тілесності*. Стратегія перетворення й використання природного середовища як нелюдської та позалюдської реальності зіштовхнулася з фактом того, що радикальні зміни цього, начебто (відповідно до метафізичної настанови) “позалюдського”, середовища тягнуть за собою його деструкцію й у кінцевому підсумку — самознищення людини. Висновок з цього факту був таким: у “позалюдському” середовищі якимось чином людина таки присутня, і, очевидно, вона присутня там як *тілесна істота*. Образно кажучи, корабель індустріального розвитку, котрий мчав на всіх парусах, налетів на риф людської тілесності.

**Екологічна криза та природа.** Зазвичай вважають, що екологічна криза виявляє помилки у діях людини щодо перетворення оточуючого середовища, які зумовлені недосконалістю знань про природний світ і довілля. Але насправді екологічна криза виявляє пере-



дусім невірне розуміння людиною себе самої, власної сутності; криза виявляє хибність модерної концепції людини. Екологічна криза дала себе знати, в першу чергу, не як симптоматика неблагополуччя довкілля, а як загроза нормальному функціонуванню людського тіла: зміни складу повітря, води, продуктів харчування негативно позначаються не на стані природи взагалі, а на стані здоров'я людини, провокуючи розбалансування нормального функціонування її органіки й тіла в цілому.

Нерозуміння сенсу екологічної кризи веде до неадекватної реакції на те, що називають кризою. Такою хибною реакцією стає *захист природи від людського втручання*. Як не парадоксально, але ідея захисту природи спирається на той самий метафізичний принцип, що й ідея беззастережного перетворення природи. Місце гуманістичного міфу про людину посідає екологічний міф про природу. І перший, і другий міфи категорично розмежовують і протиставляють два світи, два регіони буття — природний і людський. Санкціонований першим міфом індустріальний розвиток стверджує примат і позитивну цінність людини, нехтуючи природою, санкціонований другим міфом екологічний рух стверджує примат і позитивну цінність природи, нехтуючи потребами людини. Міняються місцями лише оцінки, але ніяких змін не зазнає ані логіка відносин, ані концепти людини й природи.

Сучасний природоохоронний рух є таким самим виявом екологічної (читай — метафізичної) кризи, як й індустріальний розвиток. Цей рух не долає екологічну кризу, а поглиблює й консервує її. Відтак сучасна екологічна криза набуває характеру зіткнення двох екстремізмів — “чорного” і “зеленого”, індустріального й природоохоронного. Хоча, здавалося б, альтернативна діяльнісному підходові концепція “рятування природи” має більш оптимістичні перспективи. І, дійсно, важко заперечити ті позитивні досягнення в

охороні довкілля, що є результатом діяльності численних “зелених” рухів. Але, на жаль, їх світоглядна позиція є вельми уразливою. Її штучність (“її конструктивізм”) проявляється в тому, що з її поля зору випадає людське тіло як самодостатня сутність. Людина у такій конфігурації відношення до природи персоніфікує не саму себе, а соціальну силу, котра піклується про природу. Рух за права тварин — яскраве підтвердження цьому: людину з її реальними інтересами, традиціями, потребами витісняє тварина. Отже, і в новому підході старі пута дають себе знати.

Як охорона природи від людини, так й індустріальне нищення природи ґрунтуються на одній і тій самій метафізичній позиції, тому закономірно, що людська тілесність потерпає і стає жертвою в обох випадках. Екологічна криза за своєю суттю не стільки проти-природна, скільки протилюдяна. Унаочненням цього є Чорнобильська зона, яка для людини є “мертвою”, тоді як природа там буває. Принагідно зауважу, що хоча екологічна криза наносить безпосередній удар по людській органіці, потерпає не лише саме тіло, а й загалом людина як унікальна жива істота, що за власним екзистенційним сценарієм розгортає своє життя.

Таким чином, ідея “мудрого використання” природи не є продуктивною ідеєю. Досягнення у сфері екології, котрі спостерігаються у розвинених країнах, не ведуть до кардинального поліпшення ситуації. Так, у щорічному звіті *Прогрес у напрямку сталого суспільства*, який готує *A Worldwatch Institute*, можна знайти особливо цікаву інформацію стосовно того, що форми екологічного нищення людини набувають сьогодні небезпечного характеру [78, 100]. Про загрозу людському існуванню свідчить, зокрема, і такий приклад. Через надмірну технологічність (а не природність) способів виробництва сучасних продуктів харчування вони втрачають свою найголовнішу якість — бути постачаль-

никами живої енергії. Існує чітко визначена в наш час тенденція до уніфікації, яка призводить до того, що, незважаючи на розмаїття продуктів харчування у супермаркеті, там можна і не знайти помідори у звичному розумінні, а ваш вибір буде обмежено *the tomato* — тобто технологічною їх подобою. Ні пристойний розмір, ні ідеальна форма, ні гарна наклейка на ній *organic* не дадуть змоги відчутти той смак, а отже, і насолоду й прилив сил, що дає лише з грядки зірваний помідор. Те, що і як їсть людина і взагалі епоха, свідчить про них набагато більше, ніж прийнято вважати. В сучасній західній філософській літературі існують серйозні дослідження з цієї проблематики [92; 98].

**Людська тілесність у подоланні екологічної кризи.** Дійсний вихід з екологічної кризи можливий лише у тому випадку, коли мірою відносин між природою та людиною будуть не максимальний зиск від експлуатації природних ресурсів чи, навпаки, недоторканність природного світу, а потреби людського тіла. Слід уважніше прислухатися до думки Мерло-Понті про те, що “моє тіло — це загальна для всіх об’єктів текстура” [37, 302].

Не свідомість визначає те, яким є світ для мене, а моя присутність у ньому. Сприйняття світу не є актом чистої рефлексії, а, в першу чергу, являє собою відчуття влаштованості в нього. Саме від того, яким є тіло, і від того, як воно розуміється та сприймається людиною, значною мірою залежить те, яке місце тіло займає у світі, й те, який світ розгортається перед людиною.

Ставлення до природи мають визначати і не сама по собі природа, і не знання про неї, його має визначати людське тіло як самодостатнє буття. Бути у злагоді з природою — означає проникати у неї за неспотвореними різного роду ідеологемами та практиками схемами тіла, які за своєю суттю не суперечать природі, бо самі є природними.

Наслідком переосмислення онтологічного статусу тілесності є не тільки подолання екологічної кризи, а й відкриття бутійної значимості самої природи. Сучасні інтерпретації феномену природи, незважаючи на їхню схильність розглядати природу як конструкцію людської культури, спрямовані, в першу чергу, на пошук в природі нових можливостей доступу до буття в його достеменності, а отже — на відкриття нового обширу людського буття і самовизначення. Соціальність, яка демонструє свою репресивність щодо людського тіла, не може сприйматися як така, що забезпечує людині нові горизонти її життя, і саме тому в природі шукається порятунк. Однак і в цьому русі також проглядає односторонність підходу. На жаль, сьогодні ще не для всіх стало очевидним, що продуктивним підходом є лише той, який ставить собі на меті подолання хибної дихотомії природне—культурне [121, 31], в результаті чого і природне, і культурне стають однією реальністю людського буття, людське тіло перестає бути розіп'ятим між природною стихією та соціально-культурною упорядкованістю і починає жити за власною логікою смислів, цінностей та вибору.

Отже, подолання екологічної кризи потребує не стільки переосмислення природи, скільки переосмислення людини. Змістом останнього є розуміння тілесності як сутнісної та невід'ємної ознаки власне людського. Лише на цьому теоретичному ґрунті можливе вироблення тієї концепції співбуття людини й природи, яка стане основою подолання продукованої сучасною діяльністю людини екологічної деструкції довкілля. Тілесні вимоги й потреби повинні ввійти до кола найважливіших культурних чинників, які визначають розвиток цивілізації й організацію людського світу.

**Віртуальність як ознака сучасної культури.** “Віртуальність” — одне з нових активних слів у тезаурусі сучасної культури. Воно здійснило стрімку експансію в різноманітні дискурси та культурні

практики сучасності. Широта вживання робить його нібито всім зрозумілим, але вона ж парадоксальним чином приводить до нечіткості та неартикульованості його змістовних меж. Можливості використання поняття віртуальності, певно, визначаються не стільки його теоретичним чи життєвим концептом, скільки інтуїцією сучасної культури, яка через це поняття маніфестує, маркірує й актуалізує одну з глобальних перспектив її (культури) росту. При всьому розмаїтті контекстів, у яких задіяне поняття віртуальності, загальною їх рисою є наголошення на недійсності того, що мається на увазі, на його штучній природі та імітаційних властивостях. Водночас своїм буттям це поняття виявляє одну із самих характерних рис сучасної реальності, вкоріненої в новітні технології. Реальність віртуалізується. Віртуальність стає специфічною ознакою сучасної реальності.

При уважному розгляді віртуальної реальності виявляється, що вона є формою тієї споконвічної проблематизації буття, котру постійно породжує культура. Уже в часи софістики та кінізму був чітко усвідомленим той факт, що культура створює умовний, штучний світ, дійсність якого є наявною лише для істоти, котра схильна (і здатна) рахуватися з його символізаціями. Російський дослідник віртуальності М. Носов стверджує, що “в античній і середньовічній філософії категорія віртуальності була однією з центральних. Сьогодні вона повертається в сучасну науку й філософію. Це знайшло своє вираження у виникненні спеціального напрямку — віртуалістики, що включає в себе філософський, науковий і практичний розділи” [43, 14]. Дослідження східних традицій, наприклад медитаційних практик, також вказують на те, що культура віддавна творить віртуальні реальності [135, 77]. Тому можна говорити, що сучасні віртуальні реальності (й насамперед кібер-простір) являють собою не щось небувале, а подальший розвиток універсаль-

ної властивості культури. Водночас не можна не визнати, що віртуальні реальності сьогодення, їх доступність і масовість роблять безпрецедентною ситуацію самовизначення сучасної людини і ставлять під питання основи людського буття.

У зв'язку з цим особливої актуальності набуває аналіз впливу створюваних сучасною культурою віртуальних реальностей на живу людську тілесність, на процес самоідентифікації сучасної людини й структуру її життєвого світу. Не можна не помітити, що інформаційні технології, котрі деконструюють культурні й соціальні стереотипи, норми, цінності та пріоритети, головним об'єктом свого впливу роблять не свідомість (як це робили, наприклад, Бекон й інші філософи епохи модерну), а підсвідомість і людське тіло. В наш час теоретична модерністська десоматизація людини набуває форм реальної деструкції людського тіла. Іншими словами, якщо просвітительська версія модерну лише теоретично десоматизує людину, то в епоху технологічно оснащеного постмодерну виникає загроза її (десоматизації) реального, практичного здійснення. На мій погляд, розмежування та протиставлення "віртуальних" і "живих" тіл є настільки сильним чинником деструкції людини, що поглинання віртуальними тілами зруйнованої живої людської плоті у перспективі є цілком можливим.

Відомо, що поняття віртуальності походить від латинського слова *virtus*, що означає доблесть, цінність, моральну досконалість. Але в англійській мові існує ще одне, менш вживане, значення цього слова, що стосується "влади" речей. Так, поширений в англійській мові вираз *by virtue of* у перекладі означає "в силу чогось". З цього напрашується висновок, що в сучасному терміні "віртуальність" семантично поєдналися латинський та англійський смисли його попередників, внаслідок чого його моральний зміст (небайдужість до людської природи) зник [Там само].

Віртуальність набула ознак нейтральності. Але про те, що віртуальності внутрішньо притаманна моральність, свідчить амбівалентність її можливого впливу на людину. Нехтування моральним компонентом віртуальності активізує її деструктивний вплив, навпаки, актуалізація його дає можливість підпорядкувати віртуальність потребам людини.

Тому важко погодитися з твердженням, що нові комунікаційні мережі є морально нейтральними. “Мережа є ні добро, ні зло, — говорить Ш. Текл. — Вона ніщо. Вона буде те, що люди зроблять із нею” [137]. Така позиція є досить стійкою в західній літературі. Але, як правило, її прибічники від твердження про нейтральність легко переходять до констатації позитивного впливу віртуальності на людину. Я б сказала, що *Мережа* є і добро, і зло, і в залежності від того, хто і як у неї залучений, вона буде актуалізувати свої якості влади над людиною. Тому можна говорити про властиву віртуальності своєрідну людиноспівмірність: вона не байдужа до користувача не тільки з боку його інтелектуальних, моральних чи ще яких-небудь духовних якостей, а й з боку його тілесної субстанціональності. Саме ступінь повноти залучення людини у віртуальну реальність відрізняє її від інших культурних і соціальних конструктивістських форм. Потрапивши до *Мережі*, людина не може з неї безболісно виглутатися, бо в ній вона знаходить те, чого їй не вистачає в реальному житті, а саме — *могти і бути* такою, якою їй хочеться й мріється. Та ж таки Ш. Текл говорить про комп'ютери, як про нове вмістилище наших бажань і фантазій.

Віртуальні реальності в культурі — це ті топоси, у яких безпосередньо діючою та провокуючою силою є бажання й уява. У віртуальних топосах люди існують “як боги”. Бо тільки в Бога слово — це безпосереднє діяння, а будь-яка думка — це трансформація буття. Віртуальні реальності звільняють людину від зусиль і праці за-

для здійснення бажань. Вони фактично усувають *досвід життя*, що дотепер був необхідною ланкою між “я хочу” і “я цього досяг/досягла”. Замість цього встановлюється нова формула дійсності: “побажай — виповниться”. Усе стає доступним саме собою. Проілюструю сказане парою різнохарактерних прикладів.

Як перший розгляну показ фільмів у кінотеатрах нового покоління системи *IMEX* і *OMNIMEX*. Особливістю цього типу кінотеатрів є те, що вони забезпечують високий ступінь віртуальності. Тут нерухомий глядач (максимальна нерухомість досягається за рахунок напівлежачого його положення у м'якому кріслі) піддається різнобічному впливу відео- й аудіоефектів. Причому куполоподібний, розміру п'ятиповерхового будинку екран створює враження граничного (з погляду положення тіла глядача) охоплення подій, що віртуально відбуваються на ньому. У цьому випадку “рамковість” (те, що розмежує уявний світ від реального) втрачає свою видимість: кіно захоплює глядача “цілком”.

Другий приклад візьму з книги “історій” користування Інтернет. 35-літня жінка з Мериленда (США) через Інтернет висловила бажання бути вбитою під час статевого акту. Що і відбулося [135, 26—28]. Не вдаючись до подробиць цієї моторошної — віртуальної за походженням, але реальної за втіленням — історії, варто сказати, що це не “звичайне” вбивство: воно було вчинене віртуальним тілом убивці й було спрямоване на віртуальне тіло жертви, хоча загинуло — живе тіло. Віртуальність тіла, отже, полягала не в тому, що воно було нереальним, а в тому, що воно було недійсним. Тому воно не могло *по-справжньому* брати участь у людському житті. Головними причинами, що спонукали жінку убити себе, стали не психологічні розлади чи конфлікти зі світом, а уявна можливість збагнути саму себе, що відкрилася у віртуальному світі, та реальна можливість утілення свого (притаманного



власній природі цієї жінки, а не нав'язаного) бажання. Мрія про всепроникаючу, еротично напружену до відчуття смерті любов спонукала цю жінку знайти через комп'ютерний зв'язок свого убивцю і стати його жертвою, за словами виконавця “замовлення”, під час “грубого сексу”. Тут самим буквальним чином відбулося убивство “живого” тіла “віртуальним”.

Можна було б цю історію віднести до ряду нетипових і представити як аномалію. Але в ній присутні знакові симптоми теперішнього часу.

По-перше. У сучасній культурі спостерігається тенденція радикальної “децентралізації” людського тіла, котра означає також втрату тілом свого постійно визначеного “в протяжності” місця, а саме — місця, яке не має людського виміру. Картезіанська метафізична відмова від тіла, винесення його в “ніде”, терпить крах. Постмодерністське тіло тяжіє бути присутнім “десь”. Це пов'язано з однією з головних проблем сучасного дискурсу — із проблемою самоідентифікації особистості. Без знаходження особистістю власного місця, а саме свого “десь-тіла”, можливість вирішення цієї проблеми виявляється під питанням. Прикладом новітнього вирішення проблеми місцезнаходження себе може бути практика “зміни” тіл, що знайшла своє теоретичне обґрунтування в дискурсі про постлюдські тіла. В умовах розвинутого технонаукового суспільства вже можливі зміни статі й расової приналежності, а віртуалізація уможливорює вибір будь-якого тіла. Тут зв'язок між “постлюдськістю” та віртуальністю є особливо очевидним (див. [66]).

Разом із тим віртуальні реальності, що створюються комп'ютерною технікою, мінімізують реальний досвід живої людської тілесності, активно продукуючи ілюзію його повноти. Відбувається практична десоматизація особистості. “Живе тіло”, що навіть для

найбільш радикального філософського міркування (наприклад, у феноменології Гуссерля) є основою самоідентифікації людини, перестає виконувати цю базову роль. Рух у віртуальній реальності заміщує досвід чуттєвого контакту, торкання, тілесного переживання й реагування. Завдяки комп'ютерним технологіям людина здобуває можливість пережити багато різних почуттів, у тому числі й такі, що є найбільш інтимними. По суті, це вихід у нове — електронне — середовище існування, де особистість має можливість ідентифікуватися з будь-якими нею обраними віртуальними тілами, що віддаляє її від власної живої тілесності. Це складає одну з головних проблематизацій сучасної культури. Можна зробити висновок, що віртуальний простір розрахований не на “живе” тіло, а на запропоновану проектом модерну його знекровлену версію, де воно прирівнюється до інших фізичних об'єктів з їх характеристиками матеріальності та просторовості.

По-друге. Створення віртуальних реальностей є однією з функцій культури взагалі. Такими є, наприклад, твори усякого мистецтва: вони є естетичним заміщенням безпосередньої дійсності. Протезування, косметичні операції тощо також певною мірою є віртуальними реальностями. Можна стверджувати, що віртуальна реальність і реальне життя складають єдиний життєвий світ. Але до появи могутніх мас-медіа й особливо тих можливостей, що надає сучасна комп'ютерна техніка, віртуальні реальності культури гармонійно інтегрувалися в життєвий світ особистості й не були йому альтернативою. Сучасні ж комп'ютерні технології прагнуть створити повний електронний аналог людського світу, забезпечуючи тим самим можливість виходу людини в кібер-простір. Недаремно Д. Харавей у своєму *Кібер Маніфесті* пропонує образ кібера як адекватного втілення людської тілесності й суб'єктивності в епоху технонауки.

Отже, загроза деструкції віртуальними реальностями досвіду живої тілесності не є примарною. Однак не хотілося б створити враження, що сучасні комунікаційні технології шкідливі й з ними “потрібно боротися”: забороняти, контролювати чи ігнорувати. Важливо зрозуміти, що віртуальність із складової людського життя перетворилася в самостійну силу, що намагається радикально змінити конфігурацію сучасної культури. Тому адекватною реакцією на цей виклик є встановлення таких правил гри, які не пригнічують потенціал віртуалізації як знаряддя, що посилює людські можливості, але водночас захищають людину від деструктивних впливів. Крім того, важливо, щоб ми були здатні не тільки на рівні свідомості, а й на рівні тілесності розрізнити віртуальну реальність і справжнє життя; тоді симуляції, морфінізації, трансформації втратять значення замітника почуттів, думок, бажань, фантазій, і відійдуть переважно у світ звичайних розваг. Щепленням проти корпорування нас технологіями, перетворення ними нашого “живого” тіла у фантазію може стати інше (відмінне від традиційного) ставлення до самих себе — не як до десоматизованих істот, а як до живих створінь, що прагнуть всієї повноти *свого* буття.

**Феміністичний виклик людській тілесності.** Те, що тілесність є одним із визначальних, найсуттєвіших і вирішальних чинників людського буття, стає сьогодні цілком очевидним. Водночас стає очевидним і те, що кожній зміні людського буття відповідає певне перетворення людського тіла, зміна його соматичних та чуттєвих складових.

У світлі цієї очевидності історія людства може бути представлена як низка відповідей людської тілесності на ті виклики, котрі постають перед нею чи то з колізій розвитку людської цивілізації, чи то зі стану оточуючого світу, чи то з “примх” свідомості. З огляду на це, зміст сучасності є, зокрема, пошу-

ком “тілесної відповіді” на той виклик, який міститься, обстоюється та поширюється феміністичною свідомістю.

Феміністична проблематика тілесності вже обговорювалась у попередніх розділах. Однак потреба з'ясувати суть цього важливого та вельми суперечливого феномену сучасності спонукає до багатобічного його розгляду. Особливо це актуально для України, де феміністичні ідеї (незважаючи на існуючу в минулому потужну українську феміністичну традицію, яка, на жаль, була перервана) ще не стали власними ідеями. Головною ж небезпечною процесу запозичення чужих ідей є, як правило, некритичне ставлення до них, сліпе переймання їх негативних складових. Лише ґрунтовний аналіз фемінізму дає змогу задіяти його продуктивні можливості.

Внесок фемінізму в метафізику полягає у відкритті ним маскулінного характеру людської цивілізації та культури. Як спосіб мислення фемінізм є класичним прикладом критичної свідомості в дусі Канта — тобто свідомості, котра йде від наявності чогось до з'ясування умов його можливості. Він викриває “людину культури”, з'ясовуючи, що умовою можливості її існування є її буття в якості чоловіка. Культура викреслює жінку в її жіночості з передумов свого буття і зводить її до конкретного суцього серед інших суцщих. Жінка у своїй жіночості постає як людина, дискримінована культурою. У той же час жінка є, існує, і тому її існування у своїй жіночості є повстанням проти засад культурної реальності.

Фемінізм викрив і унаочнив ототожнення людини й чоловіка у культурі, тим самим він унеможливив безпроблемне існування цієї тотожності. Адже, як відомо, коли очевидності проблематизуються, вони нищаться як очевидності. Фемінізм вводить фемінність до складу передумов людського буття і цим метафізичним актом творить новий світ, який людству ще належить звідати.

Фемінізм намагається здійснити перетворення існуючої патріархальної системи в постпатріархальну шляхом подолання традиційного соціально-культурного становища жінки. Маючи свої витoki в різних інтелектуальних традиціях, сучасний фемінізм безпосередньо виріс із лібералізму ХІХ ст. як протест проти нерівноправного становища жінок у суспільстві. Окрім доктрини рівних прав для обох статей, сучасний фемінізм сповідує також ідеологію такої соціальної трансформації, творення такого світу, в якому жінка могла б знайти відповідне своїй природі місце, що не визначається лише соціальною рівністю.

Сучасний феміністський рух являє собою неоднозначне та складне явище. Він представлений різними течіями та ідеями. В кожній течії певні жіночі групи намагаються знайти способи подолання тієї несправедливості, з якою їм доводиться стикатися у своєму житті. Так, християнський фемінізм, будучи розгалуженим рухом, намагається виправити спотворене культурою розуміння місця жінки в християнстві; лесбійський фемінізм вважає, що істинне сексуальне вивільнення жінки можливе лише з іншою жінкою, тоді як для гетеросексуальних відносин притаманне пригнічення жінки; метафізичний фемінізм шукає порятунку у духовному вдосконаленні жіночого життєвого світу. Не зупиняючись на аналізі напрямів сучасного фемінізму, зауважу, що крім названих існує також марксистський, міфологічний, ліберальний, соціалістичний, радикальний та інші види фемінізму. Всі вони зосереджені на досягненні спільної для них мети — забезпечити жінці належні умови життя, які б були вільні від різних форм утисків з боку чоловіків. Але не тільки це об'єднує різні феміністичні течії. Загальним моментом у сучасному фемінізмі є також те, що зусилля його різних рухів направлені не на пошук особливої природи жінки, а разом з цим і її світу, а на захоплення місця, що належить чоловікам.

Зрозуміло, що феміністичний рух не є примхою жінок західного світу, які переважно мають все необхідне для нормального цивілізованого життя. Феміністичний рух породжений проблемами, що, як і всі інші фундаментальні проблеми людства, з необхідністю з'являються в будь-якому суспільстві як момент розкриття культурою своїх засад. Однією із засад сучасної культури є її маскуліність, яка означає панівне становище в культурі чоловічої статі. Фемінізм вважає, що після захоплення чоловіками монополії на доступ до надбань культури ними був створений світ чоловічої досконалості, зверхності, вищості. В ході свого плину маскуліна культура висуває ті чи інші соціальні, економічні, ментальні чи психологічні пріоритети. Але більшість із них поступово виявляються такими, що їх необхідно подолати задля подальшого руху вперед. Однак головне, що має подолати людство, так це маскуліний принцип самої культури. Жіночий світ був витіснений на периферію маскуліної культури й отримав означення недосконалого, вторинного, нижчого. Хоча, на перший погляд, історія культури виглядає як нейтральна щодо статево-гендерних змагань царина людських досягнень, де відсутня дискримінація чоловіками жінок, але насправді це не так. Культура має специфічні механізми, які приховують нерівність становища в ній чоловіків та жінок. Майже на протязі всього розвитку культури, яка започатковує себе в патріархальних формах, питання співвідношення в ній чоловічого та жіночого виноситься нею за дужки. Звичайно, це питання викликає певний інтерес, і в класичних творах із політичної філософії Платона, Аристотеля, Руссо, Дж. Мілля й інших проблеми природи жіноцтва, її співвідношення з чоловічою природою, ролі жінки в суспільстві набувають певного значення, але всі вони проникнуті духом розуміння природи жінки як підпо-

рядкованої, вторинної статі. Маскулінний зміст культури неподільно панує над свідомістю і маніфестує такий свій стан як нормальний та єдино можливий.

Жінка вважається більш тісно пов'язаною з природою, а не з культурою. Природна здатність жіночого тіла виконувати репродуктивну функцію є органічно йому притаманна властивість. Це формує уявлення, що жіноче тіло та його функції цілком мають бути залучені до видового життя, чоловіча ж фізіологія робить чоловіка більш незалежним від природи та придатним для виконання проектів культури. Отже те, що тіло жінки вважається більш тісно пов'язаним із природою, ніж тіло чоловіка, обумовлює її маргінальне становище в культурі. Здійснити своє призначення в суспільстві для жінки, в першу чергу, означає реалізувати свою природну здатність продовжувати людський рід. Це приводить до розподілення сфер домінування: жінка — у природній стихії, чоловік — у культурі.

Вмонтованість жінки в природу обмежує або й унеможливає її прагнення до справжньої соціально-культурної творчості. Складається ситуація, коли соціальна роль жінки перешкоджає її соціальному життю, постійно нагадуючи їй про її природне призначення. Бути у відповідності зі своїм соціальним призначенням означає для жінки бути виключеною з культури на користь зближення з природою. Як відомо, культура завжди намагається демонструвати свою зверхність щодо природи. Це відбувається у формі підкорення, панування та перетворення культурою природи задля задоволення власних потреб. Витіснення жінки з культури в природу означає для неї (жінки) бути об'єктом чоловічої активності, яка невпинно рухається у напрямі підпорядкування жінки своїй волі. Жіноче тіло стає об'єктом чоловічої експлуатації.

Ця тема має особливу популярність у зв'язку з тим, що жіноче тіло є предметом задоволення чоловічих сексуальних бажань і зводиться до речі серед речей.

Разом із тим культурна спадщина людства наповнена безліччю образів жіночого тіла як взірця краси, добродійності, любові. Чому ж тоді навіть зворушливі та прекрасні жіночі образи викликають образу та гнів у певних сучасних феміністських колах, що спонукає їх уже вкотре відпилювати голову скульптури копенгагенської русалоньки? В цьому гнівові криється відчайдушний спротив жінок своїй історичній об'єктності, незгода з доступністю свого тіла як *об'єктно* прекрасного. І така реакція знаходить своє виправдання у вищевикладених положеннях.

Але навіть найдосконаліша аргументація не переконує в тому, що кроки сучасного феміністичного руху вірні; щось залишається таке, що відштовхує від нього, робить його непривабливим, пустим та марним. Можливо, це усвідомлення того, що в сучасній ситуації жінка намагається подолати свою об'єктність ненайкращим шляхом — через перетворення себе з об'єкта на суб'єкт. Це може призвести до повної втрати нею своєї унікальності, що означатиме тотальне придушення в культурі фемінного початку маскулінізмом.

Отже, таємниця жінки, яка нагадує про себе в мерехтінні перлів людського духу, так і залишається нерозгаданою в культурі не лише для чоловіків, а й для самих жінок, які з настирливою впертістю говорять не про самих себе, а про те, що вони такі ж самі, як і чоловіки.

В сучасних умовах спостерігається тенденція поступового захоплення жінками чоловічих функцій, що втягує їх у вир соціально-культурної творчості як рівноправних із чоловіками партнерів. Але здобуваючи цей привілей, жінки намагаються збутися своєї спорідненості з природою. Їх зусилля скеровуються, з одного боку, на завоювання чоловічого місця в культурі, а з іншого — на руй-



націю в собі всього того, що нагадує їм про їх “природне призначення”, а отже, стосується їх тілесності. Це віддаляє жінку ще далі від її власної природи, створюючи ілюзію її свободи. Безперечно, фемінізм не помиляється у тому, що жінка в умовах патріархальної системи позбавлена можливості повноцінно реалізувати себе, що її тілесна природа є тим гальмом, яке заважає їй вільно рухатися в культурі. Але він шкодить жінкам тим, що, відібравши у них навіть ті крихти їх справжнього буття, які належали лише їм, жбурляє їх у чужу їм стихію чоловічого світу і залишає їх там виживати ціною будь-яких втрат, навіть своєї власної природи.

Однак які б зусилля не прикладали деякі сучасні жінки, наприклад культуристки, аби вподібнити свої тіла чоловічим, але їхні тіла залишаються вірними своїй репродуктивній функції, і навіть “найпрогресивніша” феміністка мусить миритися з цим. Суперечність між природою жіночої тілесної функціональності та спробами її уподібнити маскулінным способам життя спонукає деяких феміністок до роздумів. Так, в феміністичній літературі спостерігається перегляд підходів до вирішення проблем, пов’язаних із жіночою тілесністю, а саме: проблем материнства, абортів, сексуальності тощо. Основний акцент ставиться на забезпеченні умов для соціально-культурної реабілітації жінки, що передбачає відносно “звільнення” останньої від природних продуктивних функцій її тіла. Вважається, що життя жінки мусить бути підпорядковане не диктові тіла, а її власному вибору. Це створює дещо абсурдну ситуацію — нібито природа суперечить сама собі, нібито природна вимога тіла жінки суперечить бажанню жінки жити у відповідності зі своєю власною природою.

В жіночому тілі перетинаються дві природи — природа необхідності, яка тисне на жінку своєю невблаганною вимогою підкоритися їй, та природа власне жіночого буття, яка лише своє

специфічне існування визнає як справжнє. Відчуваючи цю роздвоєність, жінка намагається звільнитися від неї, але робить це так, як їй вказує культура, а не її власна природа. Природна залежність жінки змінюється соціально-культурною, сутнісні можливості її власної природи залишаються нереалізованими. Пригніченість сучасного становища жінки визначається, отже, не її прив'язаністю до власного тіла, а відірваністю її тіла від його власної буттєвої природи.

Суперечка з приводу того, чиїм інтересам слід надати перевагу — вагітної матері чи зародка (див. [87]), — свідчить, що природа матері та природа плода мисляться як такі, що змагаються одна з одною і не є єдиним порядком буття. І хоча в більшості випадків законодавчо держава намагається примирити інтереси матері та плода, але це не вирішує проблеми, бо вводить жінку в усе більшу залежність від наявного соціально-культурного життя.

Втручання чи то держави, чи то церкви в процес регулювання дітонародження вважається посяганням на права людини. Обстоювання сучасним фемінізмом права жінки на народження дитини опирається не на істинні потреби жінки щодо розкриття її природи, а на соціальні конвенції, які вироблені саме тією системою культури, в котрій жінці немає місця. Ось чому такий підхід не може бути продуктивним. Альтернативою тій формі вибору, що суперечить власній природі жінки, є вибір через усвідомлення необхідності захисту не лише зародка як потенційного людського тіла, яке ще не спроможне себе захистити, а й самої природи буття жінки.

Так, дійсно, проблема абортів стає особливо напруженим “полем бою”, де стикаються інтереси, з одного боку, традиції суспільства, а з іншого — жінки. Перекладання відповідальності за учинення абортів із зовнішніх чинників (держава, церква, мораль) на власний

вибір жінки вимагає від неї глибокого усвідомлення своєї унікальної природи. Адже переживання такого тілесного акту, від якого залежить, чи буде життя, що народжується в жіночому тілі, життям, чи воно приречене на смерть, вводить жінку в непомірно складну екзистенційну ситуацію, вирішення котрої може кардинально змінити її буття.

Сучасне феміністичне прагнення до звільнення жінки від природної залежності спостерігається не лише стосовно її права розпоряджатися долею плоті, що в ній народжується. Все більшої уваги до себе вимагає усвідомлення суті такої важливої діяльності жіночого тіла, як вагітність і пологи.

Сучасний фемінізм піддає критиці стандартне уявлення про пологи та вагітність і наполягає на тому, щоб воно було переглянуте у своїй основі. В першу чергу підкреслюється, що вагітність і пологи як ознаки материнства являють собою не природні, а людські функції жіночого тіла, які в сучасних умовах можуть набувати різних форм своєї реалізації.

Так, поширення штучного запліднення, запліднення в пробірці та практика сурогатного материнства ставлять під сумнів традиційні уявлення про вагітність, пологи та материнство. Запровадження в життя цих способів продовження людського роду змінює саму парадигму материнства як виключно індивідуальної природної функції жіночого тіла. В цих умовах бажання материнства не обов'язково супроводжується його тілесним здійсненням: можна мати "свою" дитину без прямої участі свого тіла в її народженні. А тому не лише здорові жінки, а й інваліди, каліки та хворі отримують шанс материнства.

Виникає ситуація, яка створює видимість певної незалежності жінки від тіла та рівноправного партнерства чоловіка та жінки у процесі дітонародження. Нові репродуктивні технології уможли-

*Метафізика тілесності*

люють статево нейтральність щодо материнства (батьківства). При такому стані речей жінка отримує тілесну автономність, що відкриває їй прямий доступ до світу культури не через розхитування засад існуючої культури, а за сприяння цих засад, серед яких чільне місце займає маскуліність. Не дивно, що феміністичний рух не може визначатися у своєму ставленні до репродуктивних технологій і лише перебуває в тривозі за те, аби розвиток цих технологій, що відбувається в рамках існуючої патріархальної системи, ще більше не закріпив дисбаланс між жінками та чоловіками на користь останніх.

## Екскурс Е

### Постлюдські тіла: трансформація культурних стереотипів

Творам мистецтва властиво проговорювати, як правило, цілком беззвітно, основні проблематизації, притаманні культурі. Два фільми — *Титанік* і *Зоряні війни. Епізод 1*, що викликали свого часу великий ажіотаж, у цьому плані вкрай показові. Хоча, звичайно, слід зауважити, що вони не становлять особливого виключення. Безперервний потік кінопродукції постійно поповнює список фільмів, котрі так чи інакше торкаються болючих проблем сьогодення, і їх образно-сюжетний ряд має пряме відношення до теми радикальних трансформацій тілесного досвіду в нашій сучасності. Визначальний вектор цієї трансформації досить повно проявляється в поняттях “людської” та “постлюдської” тілесності, що утворюють провідну антитезу тілесного досвіду сучасної культури.

*Зоряні війни...* проголошують основні принципи постлюдяності, є її своєрідним маніфестом, а отже, кидають виклик *Титаніку* як виразнику основних цінностей сучасної західної культури. Цікаво, що через відтворення в *Титаніку* реальних подій глядачеві пропонується цілком утопічна історія, тоді як “дика фантазія” *Зоряних воєн...* говорить про цілком реальні речі, — про ті процеси, що, можливо, дадуть змогу утопічності *Титаніка* стати дійсністю. Коротко доповнювальність цих двох фільмів можна сформулювати так: якщо *Титанік* проговорює ідею нездійсненності, неможливості, зрештою, трагічності в умовах існуючої форми культури головних людських цінностей, серед яких центральне місце посідає любов, то *Зоряні війни...* відкрито заперечують головні цінності поточної культури, її пріоритети та ідеї й пропонують замість парадигми людяності парадигму постлюдяності, при цьому йдеться про те, що, можливо, завдяки деконструктивній ролі постлюдяності буде зроблено ще один крок до здійснення заповітної мрії людства про щастя, любов і злагоду. *Титанік* плаче за людським, *Зоряні війни...* хочуть допомогти йому (людському) звільнити лю-

дей від того, що заважає їм жити відповідно до їхньої людської природи. *Зоряні війни...* сказали “ні” тому, що здавалося непо-рушним, вічним і незмінним.

А таким непорушним, вічним та незмінним завжди здавалося тіло. Нагадаю, яким є його образ у модерній культурі. Біологічна природа тіла не викликає сумнівів, тому дискурсивна практика природничих наук, особливо біології та медицини, заявляє про свою монополію на нього, тіло перетворюється на організм. Людина ж зводиться до суб'єкта самосвідомості, класична концепція суб'єкта виключає поняття тіла зі свого визначення, відбувається десоматизація людського суб'єкта. Але, незважаючи на таке розуміння тіла, воно визнається таким, що існує за власною природою, і присутність у світі людини здійснюється саме через нього.

Постмодерністська деконструкція є однією зі спроб подолання суперечності між тим, як тіло сприймається культурою, і тим, яким воно є за своєю сутністю. Способом, у який вона це здійснює, є денатуралізація людського тіла — воно з організму перетворюється на соціальний конструкт. Постмодерністська концепція суб'єкта виключає самотворчість, усяка характеристика тіла є продуктом соціального маніпулювання. А тому тіло виступає основним носієм соціальних значень. Будучи обумовленим соціально, воно саме в цій якості визначає спосіб людського існування. Соціальна сконструйованість тіла робить його людським у тому сенсі, що від нього самого, як онтологічної сутності, нічого не залишається. Тіло стає вмістилищем для втілення політичних ідеологій, що перформатують (роблять тілесно закріпленими) соціальні та культурні інтереси й потреби. Нагадаю, що перформативність, за феміністичним розумінням, є істотною характеристикою людського тіла, яка виражає обов'язковість певного комплексу соціальних кодів щодо людської тілесності.

В англомовній сучасній філософській літературі поняття “тіло” (*body*) завжди вживається з визначеним артиклем *the*. Тому завжди існує лише *the body* (людське або витворене тіло), а не *a body* (тобто тіло взагалі). Цим підкреслюється визначеність тіла, тобто його дискурсивна заданість.

Тотальна підпорядкованість людини західної культури соціальності, як не дивно, виражається в культивуванні егоцентровано-го індивідуалізму. Зведення людської істоти до соціальної функції унеможлиблює її повноцінне екзистенційне життя. Замикання життєвого світу на своїй особистості відкидає потребу іншої людини. Ідентичність стає головним критерієм правильності життєвих настанов. Проте прагнення до своєї тілесної самоідентифікації (відомого вже нам флеш-іміджу) породжує іншу проблему, що особливо гостро тривожить сьогодні західну людину, а саме — проблему опору нав'язуваній культурою ідентифікації. Адже будь-який процес ідентифікації обмежує волю людини, звужує її вибір, вимагає підпорядкування. Втечі з роботи задля вистоювання в чергах за квитками на *Зоряні війни...*, що мали місце в США під час прем'єрного показу фільму, — яскравий приклад бунту людини західної культури проти нав'язуваних їй ідентифікаційних стандартів.

У сучасну феміністичну літературу [119, 7] поняття “постлюдське тіло” увійшло як антонім поняттю “людське тіло”, котре, у свою чергу, визначається як сформований у культурі й орієнтований нею тілесний коннотат людської істоти. Тому постлюдськість можна представити як процес, у якому відбувається переосмислювання, а точніше, заперечення домінуючих нарративів, парадигм, конструктів (будь-яка інтерпретація реальності: модель, теорія, думка, віра чи цінність, що претендують на представлення реальності) з їх цінностями, нормами, стандартами та ідентифікаційними вимогами.

Будучи відповіддю на постмодерністську деконструкцію, постлюдський дискурс не заперечує її, а розвиває її зміст до логічного завершення. Спроба подолання через постлюдськість соціально визначеної ідентичності відбувається не шляхом перевідкриття власної природи людини (до речі, такий проект існує, див. [121]), а доведенням логіки денатуралізації до її крайнього вираження: постлюдське тіло — це не заперечення людського (легітимізованого) тіла, а лише інша його конструкція, котра не вписується в жоден ідентифікаційний стандарт. Це не краще, не досконаліше, не протилежне людському тілові тіло. Це знову ж таки людське тіло, але таке, що не хоче бути визначеним загальноприйнятим стандартом і починає конструювати саме себе. Тому постлюдське тіло є також конструкцією, перформативність якої задана, однак, не домінуючим дискурсом, а самим людським індивідом. У конфігурації постлюдського тіла закладено виклик тому, яким тіло повинно бути. Деконструктивна концепція суб'єкта піддається перевизначенню, в ній перевизначається суб'єкт конструювання (тобто той, хто створює “викройку” тіла).

Опозиційний характер постлюдськості не свідчить про її асоціальність. Навпаки, умовою існування постлюдського тіла є його відкритість соціальній реальності. Постлюдські тіла завжди колонізувались, маргіналізувались, конструювались в умовах субкультур, котрі самі є абераціями пануючої культури. Ті трансформації, яким піддаються людські тіла, можливі завдяки цивілізаційній розвиненості суспільства. Як уже підкреслювалося, зміни відбуваються не через онтологію тіла (імпульси, що формуються в глибинах буття), а через функціональну здатність тіла ставати чимось іншим, тобто копіювати іншого, втрачаючи самого себе (свою ідентичність).

У цьому сенсі показовий феномен Мадонни. За рахунок чого вона має настільки тривалий і приголомшливий успіх? Що тут —



низький смак, падіння моралі, примітивність запитів? Чи вона, як і *Зоряні війни...*, нащупала те, чим можна по-справжньому зацепити за живе. Звичайно, це інше живе, це таке живе, котре не є живим, але хоче бути живим. Зрозуміло, що ні *Зоряні війни...*, ні Мадонна не є постлюдськими феноменами. Вони вдалі зразки відповідності ідентифікаційним стандартам західної культури. Тим загальним, що визначило їхній успіх і процвітання, є експлуатація постлюдського дискурсу. Лукас на екрані, Мадонна в шоу легітимізують його (перш за все, роблять його видимим) у культурі. Можна сказати, що культура через них чинить плагіат: людське “передирає” у постлюдського. Складається враження, що тут відбувається звичний процес взаємодії й взаємовпливу двох різних дискурсів. Але суть у тому, що людське “здирає” у постлюдського для того, щоб ще більше зміцнити свою владу, не допустити руйнування своєї визначеності. Постлюдське ж, імітуючи людське, ризикує, бо, зазіхаючи на визнане, бажаючи його переформувати, воно ніколи ним не стає, а лише піддає його сумніву, зрештою, хоче позбутися його і втрачає себе.

Так, успіх Мадонни став можливим завдяки “воугину” (*voguing* — сигніфікаційній танці гіперстилізованого тіла), котрий визначив оригінальність її стилю і який був скопійований нею в латино- й афроамериканських транссексуалів. Ними широко використовувалася практика балів, на яких маскулінні транссексуали афро- і латиноамериканського походження демонстрували “воугин” із метою обрання королеви. Відомий фільм Дж. Лівінгстон (*Jennie Livingston*) *Палаючий Париж* (1991) зображає ці бали, супроводжується коментарями їх учасників (учасниць) і переможців (переможниць). У цьому фільмі запропонована альтернативна історія гендера, що артикулює постлюдський нарратив, і котра через імітації Мадонни просочується в культуру. Постлюдські королеви мріють стати жінками і бути біли-

ми, при цьому вони імітують реальну фемінність і білість так, що виявляють їхню уразливість і схильність до репресивності буквальною чином. Так, один із головних героїв (героїнь), королева-блондинка Венус Екстраваганза, не дожив (дожила) до кінця зйомок фільму, ставши жертвою убивці. Його мрія бути білою, розпещеною жінкою, що живе на приміській віллі, це не мрія нелегального емігранта; в цій мрії виклик дійсності, прагнення стати іншим, не відмовляючись від себе, жити поза ідентифікаціями реальності.

Імітації ж Мадонни-блондинки — це імітації імітацій, за ними не стоїть реальність (*reality*) як узаконена дійсність, а лише її зухвала презентація (*realness*), що сама по собі не має ніякої влади, а тому безпечна. Тіло Мадонни не піддається змінам, навпаки, воно все більше здобуває свій первинний ідентифікаційний вигляд (останні іміджі Мадонни говорять про це), постлюдське ж тіло Венус знищується.

У результаті руйнування й ерозії первинної тілесної самоідентифікації тілесність стає відкритою до таких позакультурних паттернів, як нелюдські органічні форми (тварини, мікроорганізми), технічні пристрої тощо. У зв'язку з цим у дискурсі постмодернізму спостерігається інтерес до марксизму, котрий описує процес застигання соціальних умов як у людському суб'єктові, так і в породженому ним предметному світі. Однак на відміну від марксизму в феміністичній теорії, яка, до речі, також зараховує себе до постлюдського дискурсу, соціальні відносини розглядаються як такі, що містять у собі не тільки власне людське, а й нелюдське (технічні й органічні фактори). Причому останнє виступає як їх активний партнер. Так, у рамках підходу Д. Харавей (див. [95]) технонаукові умови існування людського тіла здатні переорієнтувати вже визначену політику тіла. Цей процес вона називає інтерпеляцією: тіло одержує запит, на який воно повинно відповісти технонауковим способом

життя (тобто набути відповідні вимогам запиту характеристики). Аналізом процесу продукування в умовах технонаукової влади постлюдських тіл уточнюється концепція біовлади Фуко. При цьому тіло розглядається як результат маніпуляції з боку технобіовлади.

Широко використовуване поняття кіборга позначає таке людське тіло, яке виникає в результаті зрощування людини з техногенним середовищем. Трансплантація в тіло технічних (штучних) та іншовидових (органічних) властивостей цього світу трансформує людське тіло в постлюдське. Популярність терміна “кіборг” говорить про те, що наприкінці другого тисячоріччя в антропологічному розвитку людства спостерігається поява нового типу тілесності, що конструюється не тільки соціальним дискурсом, як це відбувалося в попередній історії, а й могутнім технонауковим фактором, що істотно змінює людську біологію. Проведення дослідів на тваринах, особливо на гризунах, та перенесення з приміщень лабораторій у життєвий простір людини розроблених там кодів дає змогу вирішувати певні людські проблеми. Інтерпеляція технонаукових досягнень відкриває можливість проникнення тваринної біології в людську тілесність.

Саме з позицій перспектив трансформації людської тілесності в умовах технонаукового суспільства Д. Харавей говорить про образ онкомиші [95, 49], котрий з уяви вчених та фантастів переходить в реальність і набуває змісту визначника людського тіла. На її думку, процеси провокативної реконфігурації відносин між специфічно людською тілесністю, іншими організмами та машинами стають предметом кіборогенної антропології. Внаслідок корпоралізації відбувається масове корпоративне отілеснення тих чи тих гетерогенних результатів технонаукового процесу, котрі виникають при взаємодії людського і нелюдського. При цьому процес корпоралізації не зводиться лише до безпосереднього впливу нелюдсь-

кого на індивідуальне людське, цей процес втягує в себе соціальні інститути, нарративи, юридичні структури, владно-диференційовану людську працю, технічну практику, аналітичний апарат і багато чого іншого. Особливі матеріально-семіотичні тіла, які виникли в режимі технонаукової влади, вже не є людські тіла, їхня співвіднесеність відповідає постлюдському дискурсу.

Поп-зірка Майкл Джексон став наочним прикладом тих можливостей тілесних технологій, якими володіє сучасне суспільство. Важко визначити, наскільки його тіло можна віднести до розряду постлюдських, однак нормативними рамками культурних ідентифікацій воно не охоплюється. Практика морфонізації (симуляції) тіла М. Джексона переформувала його сексуальність, расову, вікову, видову та гендерну приналежність. Так, наприклад, у музичному відеокліпі *Чорне й біле* він расово ідентифікує себе з комп'ютером. У реальному житті поряд з тим, що хвороба тіла вибілила його шкіру, він сам за допомогою косметичних операцій змінив риси обличчя. Це справило расовий, віковий та гендерний ефект. М. Джексон став ні чорним, ні білим; ні маскуліним, ні фемінним; ні чоловіком, ні жінкою; ні старим, ні молодим; ні людиною, ні твариною, ні історичною особистістю, ні міфологічним персонажем; ні гомосексуальним, ні гетеросексуальним. Ці трансформації були здійснені через його мистецтво, медичні та комп'ютерні технології, а також через "вибрики" його власного тіла. Проте, незважаючи на косметичні операції, генетичну хворобу шкіри, еротичні демонстрації у приватному та публічному житті, одяг, концертні костюми, відеомузику й інші маніпуляційні впливи, спостерігається процес вікового старіння його тіла. Найглибша таємниця людського тіла, якою є старіння та смертність, залишається недоторканою. Навіть тіла героїв *Зоряних воєн...*, яким властиві надзвичайні якості, залишаються кінечними, підвладними смерті. Тобто навіть тоді, коли людська тілесність трансgressується у постлюдську, вона продовжує лишатися за своєю онтологією людською.

Мутаційний характер постлюдських тіл породжує постлюдську монструозність. Хоча, важливо відзначити, постлюдськість не дорівнює монструозності. Разом із тим вона лякає, відштовхує, дратує, викликає відразу, неприйняття, ностальгію за гуманізмом. Будь-які маніфестації постлюдськості оцінюються як занепад, деградація, зло, канибалізація людяності. Проте постлюдське ніколи не творилося ані як чеснота, ані як порок. Серед постлюдських тіл немає кращих. Вони колонізуються (виносяться за межі культури), взаємодіють (мають контакт з нормативними тілами), навіть наділяються владою (інфіковане СНІДом тіло), але ніколи за своєю природою не мають тієї чи іншої модальності.

Визнання постлюдського нарративу вимагає нового (позитивного) прочитання феномену жаху, страху, огидного як таких дисфункцій, що продукуються з урахуванням буття іншого. Наприклад, “снідове” тіло, руйнуючись та дезінтегруючись від хвороби, породжує страх у тих, хто не уражений вірусом. Тому “снідове” тіло не тільки саме дезінтегроване, а й продукує дезінтеграцію в інших. Вірус стає категорією етики та епістемології, що розділяє людей на тих, чие тіло вже уражене вірусом і є практично мертвим, і на тих, котрі можуть заразитися. Випадковий характер інфікування говорить про те, що всі інфіковані іншими. Дезінтеграція сама діє як вірус, інфікуючи людей страхом СНІДу і нав'язуючи їм певний різновид влади, порушення якої можливе лише через “пустощі”, тобто невідповідне моральним нормам поведінки. На відміну від фізичних практик “покарання й дисципліни”, досліджуваних М. Фуко, влада постлюдських тіл більш жорстока і репресивна. Страх, викликаний нею, змушує традиційну культуру оберігати свої ідентифікації, що свідчить про наявність певної влади постлюдських тіл над людськими тілами.

В умовах технонаукового суспільства виникає можливість репродукування таких постлюдських тіл, наявність яких спростовує уяв-

лення про безпосередній зв'язок сексуальності та репродуктивності, жіночого тіла та вагітності. Так, основними образами постлюдської репродуктивності є: позаматковий ембріон (зачаття в пробірці), сурогатна мати та вагітний чоловік. Ці образи сучасні репродуктивні технології можуть цілком реально перевести з простору культурної яви у сферу реального життя. В даному разі вагітне тіло виражає не просто альтернативу жіночої репродуктивності в буквальному натуралістичному змісті. Воно артикулює виклик біологічній зумовленості статі, позицію незгоди з гендерновизначеною об'єктивациєю статі. У зв'язку з цим репродуктивні технології дають змогу настільки переструктурувати умови відтворення людської ідентичності, що вибір уже не лежить між природним і культурно створеним тілами, а між різними частинами тіла як носіями різних соціальних і культурних імплікацій: черево, здатне виносити й родити дитину, може мати і чоловік, його може замінити й колба. Відповідно, жіноче черево може бути використано як репродуктивний механізм (інкубатор).

Цікаво, що в сучасній феміністичній літературі, як уже зазначалося, поняття вагітного тіла є досить популярним, а ставлення до альтернативних форм репродуктивності — скептичним. Розробка концепту вагітного тіла пов'язана з установкою на депривілеїзацію маскулінного тіла, але не в буквальному натуралістичному контексті, а в контексті встановлення гендерної рівноправності, що означає подолання фалократичного стандарту та фіксації відмінності між жіночим і чоловічим тілами.

Як висновок, хотілося б підкреслити, що постлюдськість не є старінням людства, його розкладом чи загибеллю, що передвіщає деградацію; це не прояв ні еволюції, ні деволуції людини. Основна мета концепту постлюдських тіл полягає в перерозподілі відмінностей та ідентичностей. Якщо поняття людського визначає,

закріплює та ієрархізує відмінності всередині самої людяності (як, наприклад, щодо раси, класу, статі, гендера), а також абсолютизує відмінність між людським та нелюдським, то поняття постлюдського тіла цю окресленість відмінностей розмиває й забезпечує можливість їх (відмінностей) взаємопроникнення, а також демонструє свою відкритість до нелюдських феноменів. Постлюдське тіло не зводить відмінність від інших до відмінності від себе, скоріше, постлюдськість формує ритміку резонансів і втручань одного в інше. Таким чином, постлюдське тіло не протиставляється людському, не відкидає його, не функціонує паралельно. Воно артикулює лише іншу версію, інший проект людського тіла, умови здійснення якого певним чином уже укладені в тій формі людяності, що її задає існуюча культура.

Цікаво, що в наші дні набула популярності практика татуювань і проколювань різних місць тіла (наприклад, таких незвичних для нашої культури, як язик, пупець, ніс, брови тощо). Це також є ознака постлюдськості. А якщо в примітивному суспільстві, в якому декорація людського тіла є розповсюдженою, вона служить фіксуванню соціального маркування, то сучасне відтворення цієї практики спрямоване на його заперечення. Отже, головною тезою постлюдськості є теза про те, що людське тіло в сучасній культурі не вільне, воно не має можливості бути самим собою, тому потрібно змінити його типологію, піддавши сумніву те, що обмежує його, що перетворює його на ту чи іншу ідентичність.

Післямова підводить підсумок книзі. Тобто вона є відтворенням і концентрованим викладом того, про що в попередньому масиві тексту вже було сказано чи що малося на увазі. Але, звичайно, змістовним підсумком філософського дослідження, — а ця книга і є таким дослідженням, — може бути лише “живе” розуміння осмисленої проблеми та чітке бачення нових сюжетів для промислювання.

Феномен тілесності як значуща проблема сучасності привернув до себе увагу після відомих робіт Мерло-Понті (40—50-ті роки), феміністичних і постмодерних деконструкцій 70—80-х років ХХ ст. Однак популярність певного теоретичного сюжету для культури і цікавість до нього далеко не тотожні його справжньому визріванню й ролі в історії думки. Завданням першої частини цієї книги якраз і було показати концептуальну роль ідей тілесності у конституюванні всієї західної метафізичної традиції від її зародження в античності до сьогодення. Цей розлогий історичний огляд засвідчує, що тілесність як метафізичний принцип укорінена в самій структурі західної метафізики, тобто є невід’ємною складовою її як особливої інтелектуальної практики. Важливо підкреслити, що тут йдеться не про окреме поняття тіла, яке використовується поруч з іншими і входить до тезаурусу філософської мови, а про ідею тілесності, що відіграє роль засадничого, базисного теоретичного принципу в усій традиції західної метафізики.

В історії європейської думки місце й значення цього принципу в складі метафізичного розуму не були незмінними. В античній філософії тілесність від початку була сутнісною ознакою наявного суцього — розмаїтого, плинного оточуючого світу — і водночас інтуїцією буття як такого. Опозиція тілесне—безтілесне стала основою промислювання природи буття. Почали розводитись два головні сенси тілесності: перший, що ототожнює її з речовинністю, з тим, що сприймається органами відчуттів, і другий, що ототожнює тілесність з існуючим взагалі, в тому числі й надчуттєвим, цілком



віртуальним існуванням (прикладом цього є “тілесна душа” Тертуліана, який успадковує й розвиває кінічну традицію). Загалом тіло, чуттєва реальність є для античного розуму символом нижчого буття (згадаймо хоча б орфічне “тіло — темниця душі”). Разом із тим, що не менш принципово, тілесність є ознакою *існуючого*, буття, а не небуття. Останнє космоорієнтована антична свідомість взагалі не визнає.

Ніщо — як поняття теоретичного розуму — з’являється лише у християнській теології як момент ідеї творення світу: світ — буття — твориться Богом із ніщо. Християнська теологія та філософія часів середньовіччя переосмислюють античне поняття тілесності, надаючи йому ряд позитивних значень. У християнській думці тілесність сакралізується й отримує глибоке релігійне виправдання і як позитивна онтологічна ознака створеного Богом світу, і як людська плоть. Саме християнський теолого-філософський дискурс виокремлює людську плоть як особливий онтологічний феномен, чим надає ідеї тілесності принципово нового значення. Тілесність стає не стільки загальною ознакою чуттєвого світу, скільки уособленням людини як особливого суцього. Пізніше ренесансна думка використовує особливу властивість людського тіла — його здатність уподібнюватись будь-чому — як один із найважливіших аргументів на користь розуміння людини як універсуму, мікрокосму.

Наступний етап розвитку ідеї тілесності як метафізичного принципу пов’язаний з добою модерну. Теоретичною домінантою філософії стала тоді концепція самосвідомого суб’єкта, яка згенерувала метафізичну редукцію тілесності до протяжності та здійснила онтологічну *десоматизацію людини*. Найбільш яскраво виявилися ці новації у вченні Р. Декарта. Подальший розвиток філософської думки розгортається на ґрунті теоретичного опонування метафізиці самосвідомого суб’єкта. Можна виділити чотири основних етапи ста-

новлення сучасного дискурсу про тілесність, які відображають критичне продумування, заперечення й зняття метафізичного принципу десоматизації людини та її буття.

На першому етапі, що збігається з періодом панування модерної метафізики (XVII — середина XIX ст.), формуються окремі теоретичні заперечення принципу десоматизації. Змістом другого етапу (друга половина XIX — початок XX ст.) став “метафізичний бунт” проти філософії самосвідомості, в якому ідея тілесності відіграла одну з чільних ролей (філософія Ніцше, “філософія життя” тощо). Третій етап становлення сучасної традиції досліджень позначений переходом від теоретичної критики і деструкції концепту самосвідомого суб’єкта до визнання й обґрунтування онтологічної значущості людського тіла (тобто це був перехід від негативних до позитивно-змістовних визначень). На цьому етапі найбільш сильними теоретичними результатами стали гуссерлівське поняття “моє живе тіло”, гайдегґерівська акцентуація спекулятивної значущості ідеї тілесності, а також феноменологія тілесності Мерло-Понті та низка інших наробок. Нарешті четвертий, сучасний, етап дискурсу тілесності характеризується широким застосуванням концепту тіла і супутніх йому концептів у різноманітних філософських, культурологічних та соціологічних дослідженнях. Ідея тілесності стає однією з домінуючих у сучасних філософських пошуках, поняття тіла — широко вживаним у контекстах аналізу людини та формувань її буття (життєвого світу, культурного розвитку, комунікації тощо).

Разом з тим, теоретичне “розповсюдження вшир” поняття тіла унаочнює його недостатню філософську продуманість, певні недоліки концептуалізації та замалу — порівняно з уживаними дослідницькими концептами — методологічну визначеність. Це свідчить не тільки про плюралізм сучасного дискурсу, а й про не-

обхідність створення самостійного метафізичного вчення — метафізики тілесності. Задля цього в другій частині книги досліджуються різні змісти ідеї тілесності в аналізах низки соціальних феноменів. Було обрано метод аналізу соціальності як різноманітних форм експлікації феномену тілесності. Соціальність розглядалась у чотирьох головних вимірах: відношення людини до онтологічних абсолютів (граничних засад буття); інтерсуб'єктивна єдність людей (власне суспільство); людина у відношенні до себе (особистісний розвиток); людство перед викликом сучасності. Звичайно, висвітлення в книзі цих чотирьох сюжетів не є завершеним. Воно лише намічає й обґрунтовує певні підходи до проблематики, спонукає до подальших роздумів. І тому я поки що утримаюсь від представлення тих висновків, які були мною зроблені в ході продумування теми, як остаточних результатів. Наголошу лише, що в процесі досліджень я переконалася — неможливо ґрунтовно аналізувати соціальність без чіткого усвідомлення суті використовуваного при цьому теоретичним розумом концепту тілесності.

На жаль, тема тілесності — одна з провідних тем сучасного західного філософського дискурсу — майже не присутня у вітчизняних теоретичних дослідженнях, а отже, і значний її евристичний потенціал мало задіяний. Змінити це становище, щоб сприяти становленню української традиції філософських досліджень тілесності, я вважала одним із своїх головних завдань.

## Передмова

<sup>1</sup> Див., наприклад, J. Butler *Bodies that Matter: on the Discursive Limits of "Sex"* [79]; E. Grosz *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism* [94]; S. Bordo *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, And The Body* [76]; Z. Eisenstein *The Female Body And The Law* [84].

## Тіло як сюжет західної метафізики (замість вступу)

<sup>1</sup> Необхідною умовою осмислення витоків західної метафізики, за М. Гайдеггером, є реабілітація ранньогрецького змісту поняття *physis*, який, на його думку, було спотворено як внаслідок латинського перекладу цього конкретного слова, так і взагалі через радикальну зміну концептів і міркувань, властивих старогрецькій філософській мові, у процесі їх перенесення у мови романські. Так, *physis* було заміщено *natura* у значенні "народжуватися", "народження". Але первинний зміст *physis*, наголошує М. Гайдеггер, означає появу із самого себе: розгорнення, що розкриває самого себе; прихід у свою зовнішність через розгорнення себе та утримання й збереження себе у цій зовнішності; або ж — "владу, що постійно виявляє" (*the emerging-abiding sway* (англ.) та *walten* (нім.)). Очевидно, що ранньогрецький *physis* — виявляюча влада — це не сучасний *physis* — процеси у природі. Виявлення та утримання-себе-поза-собою-через-себе означає процес, принципово відмінний від процесів, що відбуваються між множинним, тобто між зовнішнім і зовнішнім. Це є саме буття, завдяки якому усе, що існує, стає й залишається видимим. Поняття *ta physika* означає те, як суще реалізує себе у певному відношенні — вигляд його існування у цьому відношенні. Отже, щоб з'ясувати *physis* — природу, що є влада самототожності, — того чи іншого сущого, необхідно вийти за межі *ta physika*, здійснити *meta* рух. Тому філософське запитування про суще — є *meta ta physika*, тобто метафізика. Розуміння *physis* (в деяких англломовних виданнях уживається *phusis*), *physics* складає зміст й історію метафізики із самого її початку [97, 9—12].

2 “Просторовість”, “вмістилище”, “годувальниця”, “мати”, “приймальниця” — це поняття, через які Платон описує тілесну субстанцію матерії, головною властивістю якої є здатність набувати, але не засвоювати будь-яку форму: “Завжди набуваючи форми, вона ніколи і ніяким чином не привласнює ніякої форми, котра була б подібна формам тих речей, в які вона входить” [48, 50в].

Термін *chora*, який у Платона означає поєднання матеріальності та жіночого початку, є досить популярним у сучасній філософії, а особливо у феміністичній. Звернення до цього терміна обумовлюється потребами продумування проблематики тілесності. Так, Дерріда піддає критиці онтологічну сутність платонівського терміна *chora* [83]; Крістева у пошуках “матеріальних” початків мови робить цей термін одним із центральних у роботі *Революція в поетичній мові* й визначає його як тілесну тотальність, яка хоча й не може бути вираженою, але неодмінно є в основі значень мови [104, 25—32]; Батлер ідентифікує з *chora* матеріальність жіночого тіла [80, 36—49].

3 За Платоном, античний космос — це “єдина жива істота, котра містить у собі всі інші живі істоти, як смертні, так і безсмертні” [48, 69у]. Отже, античний космос є буттям.

4 Тут і далі у квадратних дужках арабські цифри означають: цифри, подані прямим шрифтом, — номер джерела за списком літератури, що розміщений наприкінці книги (якщо в одних дужках зазначаються два джерела, то вони відділяються одне від одного крапкою з комою); цифри, подані курсивом, — номер сторінки джерела чи номер рядка тексту твору (в останньому випадку цифри можуть доповнюватись літерами); словами, літерами та римськими цифрами подається додаткова інформація про джерело.

<sup>5</sup> Кожен людський орган тіла Платон описує у *Тимей* як окрему живу істоту. Наприклад, він вважає, що серце — зосередження судин і джерело крові — відіграє у тілі роль стража; кожного разу, коли дух переповнюється гнівом, отримавши від розуму звістку про несправедливість, негайно по протоках, що йдуть від серця до органів, розсилаються умовляння та погрози, аби всі вони виявили безумовну покірність найкращому з початків. Саме тому при очікуванні небезпеки та збудженні духу серце починає калатати [48, 70у,с, 476]. Особливо важливу роль відіграє печінка, яка, за словами Платона, приміщена в лігвище дикого звіра, тобто в ту частину людського тіла, котра пожадлива до їжі, питва та всього іншого матеріального. Якості печінки — щільність, гладкість, лискучість, солодкий, хоча і не без гіркоти, смак — є найкращими для віддзеркалювання імпульсів, які виходять від розуму, щоб цим тримати звіра в страху [48, 71у, 477].

<sup>6</sup> Див. роботи О. Лосева [32, 536—540; 34, 12—14; 35, 54], у яких він обстоює ідею, що античне субстанціальне розуміння тіла та “пластика індивідуального людського тіла” [34, 14] є засадничими пунктами класичного світовідчуття, і доводить тезу про те, що примат тіла в античному світовідчутті привносить до нього надрозумовий принцип — принцип долі.

<sup>7</sup> Дослідження ролі та місця тіла у світогляді та релігійних практиках середньовіччя свідчать про це. Вони спрямовані на подолання розхожого стереотипу про значення тіла у християнстві як лише гріховної, “зневаженої” плоті. “Контроль, дисципліна, навіть тортури тіла є в середньовічній релігійності не виявом зневаги до нього, а його піднесенням — жахливим, але прекрасним — способом наближення до божества”, — стверджує К. Бінум (*Carolina Walker Bynum*) у своїй статті *Жіноче тіло та релігійні практики пізнього середньовіччя* [91, 162].

К. Білум визначає середньовічну жіночу релігійність як соматичну. В середньовічних описах чудес, що значно частіше траплялися з жінками, ніж з чоловіками, вона вбачає поворотний пункт у ставленні до людського тіла в західній культурі, який полягає в тому, що за тілом культура почала визнавати право бути її самостійним і повноцінним учасником. Тіло не просто бере участь у спасінні душі, але стає необхідним інструментом досягнення людиною безсмертя. Дослідниця наводить багато цікавих історій про тілесні релігійні практики середньовіччя: про стигмати, нетлінність тіла після смерті та виділення з трупа солодкої на запах олії (з-поміж сорока двох святих, що жили між 1400 та 1900 роками, двадцяти двом приписується нетлінність тіла — сімнадцять із них були чоловіками, п'ять жінками, — а всього серед святих було шість жінок), про містичні лактації та вагітності, про екстатичні кровотечі, вживання в їжу слини, гною та вошів з тіла хворих, транси, містичні подовження та збільшення розмірів різних частин тіла, солодкий смак слизу в горлі (*globus histericus*), нездатність вживання іншої їжі, крім євхаристичної гостії, так звана *holy apogexia* (див. П. Кампоресі (*Piero Camporesi*) *Освячена гостія: чудо експесу* [91, 220—237]), про пов'язане з відмовою від їжі припинення виділень, у тому числі й менструальних. Саме через ці надзвичайно дивні якості своєї плоті жінки виражали своє уподібнення тілу Христа, що уможливлювало їх єдність із Богом. Тіло ж Христа часто асоціювалось з жіночим тілом через такі Його функції, як вигодовування (кров Христа в євхаристії витікає з його грудей) та виплековування (кровотечі Христа вселяють надію на вічне життя) християнських душ. Про жіночість тіла Христа свідчить також той факт, що в Нього не було земного батька, а Його тіло постало з тіла Марії. Соматизація жіночого релігійного досвіду середньовіччя пояснюється відсутністю легітимізованого доступу до священства, яке, починаючи з григоріанської реформи XI ст., набуває особливо шанованого статусу в суспільстві. Хоча, звичайно, слід пам'ятати про існування в се-

редньовіччі дуалістичного підходу до тіла (як до засобу досягнення Бога та як до праху, їжі хробаків, що очорнює благородну душу) та жінко-ненависництва (асоціювання жінки з тілом, що є вмістилищем хтивості, слабості, ірраціональності, а чоловіка з духом, розумом та силою). Див. також роботи Marie-Jose Baudinet *The Face of Christ, The Form of the Church* [91, 162]; Julia Kristeva *Holbein's Dead Christ* [91, 238—269]; Donn Welton *Biblical Bodies* [75, 227—258]; Peter Brown *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* [77]; Peggy Reeves Sanday *Divine Hunger: Cannibalism as a Cultural System* [126]; *Anthropology and the Study of Religion* [68].

<sup>8</sup> Див. Aquinas *Commentary on 1 Cor. 15, lect. 2*, quoted in Emile Mersch and Robert Brunet *Corps mystique et spiritualite*.

<sup>9</sup> Ренесансна культура виявила обмеженість можливостей людської індивідуальності та засвідчила, що людина без трансцендентної точки опори приречена бути слабкою, безпорадною, незахищеною від зла. Людина неспроможна взяти на себе божественні функції, бути абсолютною засадою буття. Шекспір був одним із перших, хто висвітлив приреченість індивідуалізму. Він вважав, стверджує О. Лосев, що необмежені у своїх проявах волі у зіткненнях одна з одною виявляють “свою власну недостатність, свою власну неможливість і свою трагічну приреченість” [35, 61].

Водночас ренесансна культура виявила особливе значення тіла як носія індивідуальних особливостей людини, а не лише як сущого, що пов'язує людину з Богом. Убачаючи в тілі творіння Боже, ренесансна людина, однак, ставить до нього як до такого, що більше належить їй, ніж Богові. Проголошувалося, що сила, краса, експресія, напрута, динамічність — це ті властивості тіла, які сприяють досягненню вічності. Й, навпаки, безсиле, виснажене, слабе тіло є завада на цьому шляху. *Страшний Суд* Мікеланджеоло — геніальна ілюстрація ренесансної концепції людського тіла [109].



## Частина I. Антропологічний поворот у сучасній філософії

### 1. Метафізична відмова від тіла у філософії Нового часу

<sup>1</sup> Див. J.-F. Lyotard *The Postmodern Condition* [108]; S. Connor *Postmodernist Culture* [81]; C. Norris *The Truth About Postmodernism* [116]; D. Harvey *The Condition of Postmodernity* [96]; *Feminism/Postmodernism* [86]; R. Appignanesi, C. Garratt. *Introducing Postmodernism* [69]; П. Козловски *Культура постмодерна* [26].

Існує велика кількість визначень постмодернізму та інтерпретацій його зв'язку з модерном. Ліотар говорить про постмодернізм як про вид модерну, що не визнає домінування метанарративу, до чого прагнув модерн. Визначальною рисою постмодернізму є відмова від позапросторової та позачасової універсалістської позиції “Божого ока”, яка притаманна відділеному від тіла, історії, географії, політики трансцендентному розуму. Тому постмодернізм можна вважати також критикою трансцендентного розуму як десоматизованої сутності. “Постмодернізм, — пише Л. Ніколсон (L. Nicolson), — заохочує нас визнати найвищі західні ідеї як іманентні специфічному історичному часові та географічному регіонові, а також асоційовані з певним політичним багажем”, до якого належать, зокрема, поняття верховенства Заходу, легітимність влади науки в питаннях визначення способів бачення людьми своїх тіл та користування ними, а також відокремлення мистецтва від масової культури [86, 4].

<sup>2</sup> Англійський францисканець У. Оккам (1285—1349) стверджував, що природний розум абсолютно нічого з того, що стосується Бога, навіть існування Його, не можна довести. Він сформулював важливий методологічний принцип, який пізніше був названий його ім'ям (“принцип Оккама”): *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*, що означає — не треба множити сутності без необхідності.

<sup>3</sup> Див. Р. Декарт *Опис людського тіла* [19]. Головною ідеєю цієї праці є те, що “тіло приводить у рух не душа, а саме тіло” [19, 424]. Тіло слід розглядати як машину, яка складається із багатьох взаємопов’язаних частин, які, у свою чергу, є мінімашинами. Уявлення про те, що душа може виконувати тілесні функції, Р. Декарт вважає помилковим. Він стверджує, що “наша душа, оскільки вона є субстанцією, відмінною від тіла, відома нам тільки завдяки тому, що вона мислить, тобто розуміє, бажає, уявляє, пригадує, відчуває (саме ці функції душі є видами мислення). А ті функції людини, котрі не утримують у собі ніякого мислення, такі, як рух серця та артерій, травлення та інші, що зараховуються декотрими до душі, є виключно тілесні рухи” [19, 423]. Щоб краще зрозуміти Декартівський метафізичний крок в осмисленні проблеми тілесності, варто порівняти його *Опис людського тіла* з *Тимеєм* Платона: космічність тіла вихолощується Декартом у природну механічність.

<sup>4</sup> Е. Гросс виділяє три напрями дослідження людського тіла в сучасній думці, котрі опираються на картезіанські засади розуміння людського тіла [94, 8]. Перший напрям вона пов’язує з інтерпретацією людського тіла як виключно фізичного об’єкта, що є цілком самостійним у своєму органічному та інструментальному функціонуванні. Це характерно як для природничих наук, зокрема біології та медицини, так і для гуманітарних та соціальних наук, у тому числі й психології, багатьох філософських систем, етнографії. Другий напрям вона пов’язує з уподібненням тіла до інструмента, знаряддя або пристрою свідомості, вмістилища волі та життєвих сил тощо. Так, Локк говорить про людське тіло як про власність суб’єкта, котрий сам по собі не є тілесною сутністю, але приймає рішення, як розпоряджатися своїм тілом. Такі метафоричні образи, як машина, годинник, автомат тощо, вербально легітимізують механістичну сутність людського

тіла. Третя лінія досліджень тіла розглядає його як засіб та комунікаційну форму виразу внутрішніх (безпосередньо властивих тій чи іншій людській індивідуальності) та зовнішніх (соціокультурних) значень. Авторка вважає, що саме феміністична теорія мусить подолати картезіанство в усіх трьох підходах до проблеми людського тіла.

<sup>5</sup> Дуалізм — це інтелектуальна позиція, котра постулює, що світ (чи певний фрагмент його) являє собою не один, а два типи сутностей. Найбільш відомим дуалістичним вченням є теорія Р. Декарта про дуалізм душі/розуму та тіла (*mind-body dualism*). Суть дуалізму душі/розуму та тіла полягає в тому, що душа/розум та тіло є абсолютно самостійними незалежними субстанціями. Те, яким чином ці дві різнотипні субстанції взаємодіють і впливають одна на одну, складає головну проблему картезіанського дуалізму. Наслідком такого подвоєння сутності світу є надання свідомості вищого статусу, ніж тілу, але разом із тим й ізоляція свідомості від світу, тіла, і в кінцевому результаті — від інших свідомостей. На думку С. Росса, Декартів суб'єкт може без тіла, без торкання тіл відрізнити не лише істину від хибі, але й добро від зла [124, 71]. Додам, Декартів мислячий суб'єкт усесильний лише тоді, коли він позбавлений власного тіла.

<sup>6</sup> Берклі (Berkeley), Джордж (1685—1753) — ірландський філософ, відомий своїм іматеріалізмом (суттю якого є заперечення реальності зовнішнього світу й зведення останнього до світу ідей) та намаганням чітко визначити відношення між свідомістю та світом. Головна ідея його вчення полягає в тому, що принципово неможливо подолати розрив між духом і матерією, а тому необхідно відмовити матеріальній субстанції у достовірності. Для Дж. Берклі “чуттєві речі не мають реального існування...” [12, 300]. Знання про матеріальний світ продукуються розумом із самого себе у ви-

гляді комбінації його власних ментальних станів. Те, що речі існують поза індивідуальним сприйняттям, Дж. Берклі пояснює наявністю інших розумів, а у разі їх відсутності — наявністю Бога, Котрий утримує в Собі всі ідеї. “Отже, коли говориться, що тіла не існують поза духом, то останній слід розуміти не як той чи інший одиничний дух, але як усю сукупність духів. Тому з вище викладених принципів не випливає, що тіла мусять кожної миті знищуватися та створюватися знову або взагалі не існувати в проміжки часу між нашим сприйняттям їх”, — пояснює Дж. Берклі [11, 192—193]. Таким чином, лише повне заперечення онтологічного статусу тілесного світу є, за логікою Дж. Берклі, бездоганим доведенням буття духовного світу.

<sup>7</sup> Мається на увазі соліпсизм як визнання реально існуючим тільки одного суб’єкта, який мислить і сприймає те, що його ж мисленням визначається як об’єкти сприйняття.

## 2. Опонування принципу десоматизації у філософії Нового часу

<sup>1</sup> Термін “відмінність” (*differance*) введено Деррідою у зв’язку з його критикою метафізичного способу мислення і, зокрема, розуміння буття як присутності, яке, на його думку, ніколи не тотожне саме собі, бо завжди вагітне “відмінністю”. Особливу популярність має поняття “відмінність” у сучасній феміністичній теорії, згідно з якою гендерно-статева відмінність жінки робить її іншою істотою, тобто такою, що не відповідає загально встановленим нормам. Це вимагає перегляду концепцій справедливості, рівності, самоідентифікації особистості. Про використання методології відмінностей у сучасних феміністичних студіях див. Z. Eisenstein *The Female Body And The Law* [84].

2 У Франції це є доба становлення галантної культури, лейтмотивом якої стає раціоналізація та інтелектуальне освоєння людських почуттів, потягів, пристрастей. Сторіччя розуму не відбулося б без виняткової зосередженості культури на людській чуттєвості та породжуваних нею проблемах. Тому закономірно, що у XVII ст. спостерігається підвищений інтерес до людських пристрастей і почуттів. Ця тема стає вельми популярною та проникає в усі шари інтелектуального життя того часу. З'являється велика кількість трактатів, присвячених практичним рекомендаціям для світської знаті (головним чином, чоловікам), на тему вміння керувати та використовувати притаманні людській природі чуттєві потяги. У цих творах пристрасті та безпосередні почуття людини розглядаються як такі, яких неможливо уникнути, але саме вони схиляють людину до порушення усталеної соціальної влаштованості, а також є відповідальними за руйнування логічності мислення. Освічене суспільство захоплюється в той час такими творами, як: *Використання пристрастей* (1649) Жана Сене (Jean Senault) [131], *Пристрасті розуму в цілому* Томаса Райта (Thomas Wright) [138], *Трактат про пристрасті та властивості людської душі* священика Едварда Рейнольда (Edward Reynolds) [122], що був присвячений Елізабеті Богемській — принцесі, з якою саме з цього питання підтримував кореспонденцію також Декарт. Отже, пристрасті захоплюють інтерес широких кіл і, природно, стають однією з центральних тем філософії XVII ст. (див. [102]).

3 Як стоїцизм, так і загалом пізньоантична метафізика вважали за можливе залучення тіла в сутнісну, буттєву драму людини. Тому пристрасті вони розцінювали як те, що потрібно подолати. Так мислить навіть епікуреїзм. Стоїцизм убачає у пристрастях головну перепону для справжнього життя. Взагалі, тілесний стан вважався відстороненим і байдужим щодо людського самовизначення, для якого нібито мають значення лише чесноти або вади людської душі.

### 3. Розхитування засад філософії самосвідомості та бунт проти раціональності у філософських пошуках ХІХ — поч. ХХ ст.

<sup>1</sup> В. Віндельбанд говорить, що “як великий спадок епохи Просвітництва” нащадкам залишилася раціоналістично-практична тенденція, яка стала переконанням, що “людство дозріло до того, аби самому регулювати всі свої відносини за допомогою розуму”. “Ось чому, — продовжує В. Віндельбанд, — Французьку революцію вітали з натхненням саме великі представники нашої культури... Здавалося, що настає царство розуму, — деяким здалось, що воно вже настало. Всі ми знаємо, як швидко це враження обернулось на протилежне... Зміни викликало те, що ідеали розуму здійснювались через вдоволення елементарних пристрастей і що замість бажаного царства морального порядку на арені світової історії знову почалась війна всіх проти всіх. Злочини терору вразили мислителів і поетів Германії та примусили їх піддати сумніву своє натхнення” [64, 308].

<sup>2</sup> Так, наприклад, Ф. Шлегель (1772—1829) у *Філософії життя* говорить про потрійну природу людини, котра, на його думку, складається з духу, душі та тіла. Відповідно до цієї потрійності людини він класифікує і почуття: “Слід нараховувати три почуття замість звичних п’яти, бо три нижчі почуття слід розглядати лише як одне і притому переважно тілесне почуття, в протилежність двом іншим, вищим. У трьох нижчих почуттях відбувається, як і при нюханні, асиміляція з матеріалом, що сприймається... Торкання ж нерва в оці й у вусі відбувається зовсім іншим чином, через це торкання відчувається та сприймається ще щось інше, більш високе... У зв’язку з цим око являє собою духовне почуття” [64, 342—343], — робить підсумок німецький романтик. Як видно, тіло людини, як і вся її тілесна дійсність, у романтиків фактично зведені до декартової протяжної речі, а тому ніякої метафізичної реабілітації тіла у них ще не-

має. Навпаки, тілесність розуміється ними як перешкода, котру людина мусить подолати у своєму сходженні до досконалості. Як стверджує німецький романтик, воля, а не розум є органом пізнання Бога, проте воля виконує своє призначення лише тоді, коли віддаляється від чуттєвого світу, котрий облуптав її численними путами, звільняючись від тієї самості, до якої приросло людське Я [64, 348].

<sup>3</sup> Дж. Руссон стверджує, що феноменологія тіла фактично була розроблена Гегелем, вона імпліцитно присутня в розгорнутому ним спростуванні дуалістичної концепції Я та тіла. В історико-філософському плані гегелівська філософія тіла, говорить він, спирається на Аристотелеве розуміння тіла як сутності, яка є *physis* (*physis*) (див. примітку 1 до вступу), що робить Гегелівську інтерпретацію проблематики тілесності подібною феноменологічному та екзистенційному підходам у Мерло-Понті. Концепція тіла як феномену, що має свій власний іманентний принцип дії, а саме те, що можна назвати інтенціональністю, є центральним моментом гегелівського розуміння тіла. Я не може досягти рівня самосвідомої рефлексії без попереднього “буття” тілом. Іманентна діалектика самосвідомого Я розгортається від природного тіла (*physis*) (яке, за Гегелем, не може бути самим по собі несвідомим тілом, а є таким, що визначене самосвідомістю) до комунікативного тіла самосвідомих Я. Абсолютне знання є завершенням не тільки розвитку самосвідомості Я, а й тіла. Розвиток Я завершується в концепції комунікативної спільноти, де її члени спілкуються один з одним в єдиній системі живого досвіду. Дослідник вважає, що Гегель підійшов упритул до розрізнення понять живого та мертвого тіл, яке є центральним у концепції Мерло-Понті.

<sup>4</sup> До проблеми тіла у філософії Ф. Ніцше сьогодні виявляють вельми значний інтерес багато дослідників. Див. *Новий Ніцше: сучасні стилі інтерпретації* під редакцією Д. Алісона [134]; роботи та курси лекцій

А. Лінгиса [107; 134]; роботи Ч. Скота [129; 128]; Читання Ніцше під редакцією Р. Соломона [120]; феміністичні рецепції Ніцше [94; 132] та ін. Так, наприклад, Ч. Скот пов'язує розуміння тіла у Ніцше з поняттям *physis* (*phusis*) (див. примітку 1 до вступу) і говорить про трансформаційне (тіло як виявлення іманентної абсолютної вітальної сили) та традиційне (тіло як акумулятор традиційних сил порядку в їх дорефлексивних формах) трактування ним природи людського тіла. В тому, що Ніцше відхиляє владарювання в людському тілі аксіоматичного абсолюту над іманентністю, дослідник бачить його теоретичну перевагу над ідеєю Гайдеггера про онтологічну відмінність [128, 34].

#### 4. Метафізичне визнання та обґрунтування тілесності у філософських дослідженнях першої половини ХХ ст.

<sup>1</sup> Савінья (Savigny), Фрідріх Карл (1779—1861) — німецький філософ та історик права. Його теорія природного права має романтичний характер і спрямована проти раціоналізму та Просвітництва.

<sup>2</sup> Карлейль (Carlyle), Томас (1795—1881) — англійський філософ та історик. В філософії історії він виступив проповідником “культу героїв” — носіїв божественного промислу та духовних творців історичного процесу.

<sup>3</sup> Мене де Біран (Maine de Biran) (псевдонім Марі Франсуа П'єра Гонт'є) (1766—1824) — французький філософ і політичний діяч. Головна ідея його філософської концепції полягає в тому, що людське Я та його прояви не можуть бути пізнані подібно об'єктам зовнішнього світу. Лише через самоспостереження можливе метафізичне розуміння душі. В основі свідомості, на думку Бірана, лежать вольові зусилля, через опір яким з боку речей пізнається буття світу.



<sup>4</sup> Див. Ж. Батай *Еротизм. Смерть та чуттєвість* [71]. У цій вельми цікавій роботі Ж. Батай говорить про те, що еротизм має істотне і таємниче значення у житті людини і що лише засобами науки його осягнути неможливо. Ж. Батай аналізує еротизм у контексті релігійного досвіду. Він стверджує, що еротизм не пов'язаний безпосередньо з репродуктивною сексуальною активністю. Навпаки, він пов'язаний з прагненням людини звільнитись від залежності від інстинкту народжувати дітей. Еротизм є суто людським феноменом, що невідомий тваринному світу. "Еротизм, можна сказати, — вважає Ж. Батай, — є санкціонування життя у точці смерті" [71, II]. Там, де з'являється еротизм, життя торкається смерті. У своєму визначенні еротизму він виходить з того, що люди існують як "уривчасті" (*discontinuous*) [71, 12] істоти, тобто як одиноки, "розділені прірвою" створіння. Смерть, отже, є вихід у безперервність (*continuity*) [71, 13] буття. Будучи уривчастими створіннями, що страждають від цього, люди прагнуть безперервності. Еротизм дає можливість подолати ізольованість та уривчастість через вивільнення у людини притаманного їй почуття буттєвої безперервності. Еротизм пов'язаний з насильством та втручанням. Батай розрізняє три види еротизму: фізичний, емоційний та релігійний [71, 15]. У сфері фізичного еротизму людина намагається зламати, подолати свою визначеність, кінечність, граничність через подолання іншості іншого та досягти таким чином найглибшого в людському бутті, котре не зголошується на уривчастість і прагне безперервності. Проте позбутися своєї визначеності як нав'язаної обов'язковості неможливо без розчинення свого Я. Дисолюція [71, 17], дисолютивне життя є необхідною умовою емоційної еротичної активності. Через кохане тіло світ для того, хто любить, стає прозорим, обмеженість його розчиняється у просторі вічності: змішування двох тіл актуалізує можливість двом дисконтинуальним істотам увійти у вимір континуальності. Насильство над відокремленістю коханого тіла надає

буттю сенс. Еротичний досвід складає необхідний елемент внутрішнього релігійного життя людини. На думку Ж. Батая, за своєю суттю еротизм є, головним чином, релігійною справою [71, 23].

## 5. Концепт тіла у філософських дослідженнях другої половини XX ст.

<sup>1</sup> Дані, отримані американськими психологами в досліджах (див. Beatrice Beebe and Frank M. Lachmann. *Mother — Infant Mutual Influence and Precursors of Psychic Structure* [73]) з залучення новонародженої дитини до сфери людського досвіду через контакти з матір'ю, на думку дослідників, свідчать, що таке залучення можна інтерпретувати як віддзеркалення *іншого* в дитині, проте не як банальне віддзеркалення: дитина не лише безпосередньо сприймає фрагменти тілесного образу матері, а й сама визначає, яким має бути цей образ. У цьому залученні не лише дитина стає залежною від матері, а й вплив матері залежить від дитини. Підтверджуючи справедливість тези про роль задоволення та дискомфорту, які маля отримує від матері, у визначенні його (маляти) психологічної будови, дослідники, однак, піддають сумніву вирішальне значення цієї ролі. Адже вже з перших днів після народження дитина сама бере участь у творенні себе через взаємодію з матір'ю (або людиною, що її доглядає). Нове прочитання "стадії дзеркала" спростовує ідею домінантного впливу сформованої людської особи на психічно незріле немовля. Натомість висувається теза про взаємовплив матері та новонародженого. Так, стверджується, що дитяча реакція містить у собі певну тілесну схему, яка являє собою регулюючу модель взаємодії зі світом. Отже, головним посередником, через якого здійснюється вплив на немовля, є не мова як вербальна форма комунікації (вона лише може бути присутньою

у своїй тілесній експлікації через тональність, тембр голосу, вписування в міміку та рухи обличчя), а тіло (сенси, що визначають спілкування немовляти й матері та передаються *тілесно* — через окремі озвуки, погляд, жести, рухи, ритмічність тощо). Тому можна говорити, що тіло немовляти є “першим каналом” його спілкування зі світом (цей факт ще не набув соціокультурної визначеності). На основі цих досліджень робиться висновок про наявність позасоціальних форм тілесної комунікації, зокрема таких, які проявляє у своєму житті тіло малюка. Можливо, саме в тілесності немовляти, яке мати тримає на руках (згадаймо цей прославлений сюжет численних картин), метафізичність людського тіла проступає вочевидь. (Моє власне захоплення проблемою тілесності почалось саме тоді, коли я відчула дотик тіл своїх дітей. Без цього досвіду моє бачення людського тіла, напевне, було б іншим.) Таким чином, експерименти в галузі натальної психології спростовують теорію “стадії дзеркала” як теорію одностороннього сприйняття. Відображення на дзеркальній поверхні є не “чистим” відображенням тілесності *іншого*, а відображенням, скоригованим із боку самого дзеркала. Те, яким чином входить людина у світ, залежить не лише від *інших* (головним чином від матері), а й визначається особливістю тілесної присутності того, хто в нього входить. Отож від того, яке тіло має людина від народження, багато в чому залежать траєкторії її культурного, соціального та екзистенційного поступів.

<sup>2</sup> Див. англійський переклад А. Шерідана (A. Sheridan) праці Фуко *Наглядати та карати* [89]. З огляду на значний вплив на Фуко ідей Мерло-Понті, викладених у його роботі *Видиме та невидиме* [113], я вважаю, що вираз “непереможна сила” [61], використаний українським перекладачем, не передає точний зміст вислову оригіналу; в англійському перекладі застосовано термін “невидима сила” (*an invisible force*).

<sup>3</sup> Проблемі людського тіла Сартр приділяє велику увагу. У своїй головній філософській праці *Буття та ніщо* він присвятив тілу окрему главу, в якій розглядає його у трьох значеннях: як буття-для-себе (моє тіло існує як тіло), як буття-для-іншого (моє тіло існує для іншого) та як буття-для-мене (моє тіло існує для мене). Ідеї, висловлені Сартром у зв'язку з продумуванням ним феномену тілесності, справили значний вплив на розвиток цієї проблематики в сучасній західній філософії, особливо на погляди Мерло-Понті. Проте оцінка Сартра як останнього представника філософії *cogito*, котрий завершив цю традицію та вичерпав її, не безпідставна. Сартр визначає прояви тіла як феномени, що залежать від свідомості (фізичний біль, неприємність, задоволення тощо — всі ці феномени, на його думку, є “чистими фактами свідомості” [52, 326]). Тіло, у розумінні Сартра, є “випадковою формою, котру набуває необхідність моєї випадковості” [52, 329]; воно є тим, що “свідомість не перестає мати” [52, 357], тобто тіло щодо свідомості є “вторинною структурою” [52, 358]. “Тіло, — пише Сартр, — є інструмент, яким я являюсь. Воно є моя фактичність буття “всередині світу”, оскільки я її піднімаю до мого буття-в-світі” [52, 376]. Воно визначає “кут зору” свідомості. Тіло забезпечує індивідуальну включеність людини у світ. “Відтак, сказати, що я увійшов у світ, “прийшов у світ”, або що є світ, або що я маю тіло, — це значить сказати одне і те ж” [52, 338], — стверджує французький філософ.

<sup>4</sup> Сьогодні феміністичні ідеї стали вельми впливовою силою, з якою мусить рахуватися суспільство у своїх програмах та конкретних діях. Неможливо уявити без цих ідей і сучасне інтелектуальне життя. Претендуючи на універсальність, фемінізм бере на себе історичну відповідальність за усвідомлення сучасною людиною самої себе. Деформування світоглядної оптики, як правило, призводить до деградації людської істоти. Ось

чому важливо з самого початку викладу ідей фемінізму всебічно розглянути його засади і виявити можливі хиби.

Найбільш непродуманим і світоглядно небезпечним моментом феміністичного концепту людини є, на мій погляд, феміністичне трактування тілесності. Воно, з одного боку, надає феміністичним розвідкам позитивного революційного забарвлення, а з іншого — несе в собі давні метафізичні помилки.

Буремний шквал феміністичної літератури на Заході, а останнім часом і в нас, робить критику фемінізму “непрестижною”, та й навіть небезпечною: критик одразу ж, у кращому разі, набуває репутації консерватора (чи консерваторки). Тим самим фемінізм уподібнюється до тоталітарної свідомості, де є мало місця для здорового скептицизму.

Така нетерпимість до критики має свої причини. Адже саме фемінізм кинув культурі зухвалий виклик, що похитнув її, здавалось, непорушні підвалини, на яких вона вибудувала свою велич та міць і які разом із тим привели її до апокаліптичної межі. Тому всілякі зазіхання на правоту фемінізму виглядають дріб'язковими на тлі величі визвольної задачі. Але визнаючи правоту за фемінізмом у його щирому прагненні встановити справедливість, необхідно, однак, критично оцінювати його теоретичні основи, адже вони визначають подальшу його долю як важливої соціокультурної парадигми сучасного світу.

## Частина II. Соціокультурні експлікації тілесності

### 6. Соматичні проєкції культурних і соціальних форм

<sup>1</sup> Розуміння тіла як мікрокосму — тобто як образу, копії, “моделі” всесвіту — є поширеним у “примітивних”, а також у стародавніх східних культурах. На таке розуміння тіла у “примітивних народів” звертає увагу французький етнолог та філософ Л. Леві-Брюль (1857—1939) у своїх

дослідженнях типів ментальності, властивих первісній людині [29]. Він відзначає, що людське тіло у цих народів є образом космосу. Про це свідчать їхні ритуальні танці. Душа в уявленнях первісної людини, на його думку, є тонкою матерією, яка втілюється у людську форму чи тварину (в тотемізмі). Він також наводить приклади використання образів певних частин тіла як магічних.

Про ототожнення будови людського тіла з будовою космосу в східній традиції (зокрема даосизмі) говориться в роботі Д. Леві *Тіло: даосистський герб* [91, 105—126]. Автор доводить, що сприйняття тіла як точної копії космосу визначило особливості світоглядної основи культури стародавнього Китаю, причому обумовило не лише метафізичні, художні та релігійні уявлення китайців, а й їх політичні принципи. В роботі наводяться кілька прикладів. Зокрема, один зі стародавнього політичного тексту (*Guanzi*, 4—5 до н.е.), в якому мова йде про те, як правитель радиться зі своїми мудрецами з приводу того, з чого слід починати, щоб встановити стабільність. Один мудрець відповів: “З власного тіла”, інший: “Із власної країни”, а останній: “З усієї імперії”. В іншому тексті початку династії Хань імператор також питає своїх радників, із чого почати і чим завершити? Відповідь була така: “Починай зі свого власного тіла. Якщо ти зможеш керувати своїм серцем, то будеш в силі керувати й іншими, бо лише тоді, коли внутрішнє та зовнішнє перебувають у гармонії, в державі панує порядок” [91, 123—124]. Тут людське тіло розуміється як мінідержжава, а держава — як людське макротіло. В даосизмі ототожнення тіла з космосом найбільш логічно завершене: тіло розуміється не як відображення космосу чи як мікрокосмос, воно є космос, утримує в собі космос у його тотальності [91, 105].

<sup>2</sup> До XIV ст. поняття духовного тіла ще було в широкому вжитку. Лише в 1311 р. В'єнський Собор визнав ідею духовної матерії та різних форм душі хибною. Саме це рішення, на думку Д. Тімерсми

(D. Tiemersma), стало тим фактором, що ініціював розвиток “антропологічного дуалізму”, блискуче завершений Р. Декартом: дух і тіло стали настільки незалежними поняттями, що неможливо було уявити будь-які їх перехідні форми чи перетини [136, 106—107].

<sup>3</sup> *Modus vitae* (лат.) — спосіб життя.

<sup>4</sup> У книзі *Тілесні дискусії: гендер, репрезентації, технології* [74] чітко формулюється положення про те, що дані сучасної медицини та технології ставлять під сумнів попередні визначення людського тіла. Межа між природним та технологічно зміненим тілом розчиняється. Вводиться поняття “протезного” (*prosthetic*) тіла, котрим означається тіло, трансформоване сучасними технологіями. Ставиться проблема про співвідношення “протезного” та “природного” тіл: чим є “протезне” тіло — чи продовженням, чи “смертю”, чи особливою формою “природного” тіла? [74, 1]. В цьому контексті значного інтересу набула проблема популярних у наш час, особливо в західних країнах, хірургічних (генітальних та косметичних) операцій задля корекції (посилення) сексуального задоволення чи вдосконалення зовнішності (переважно жінок). Див., наприклад, статтю А. Адамс (A. Adams) *Ліплення жіночих тіл: хірург як скульптор* [74, 59—80]. У ній авторка виявляє суперечність між артикульованою метою таких маніпуляцій — надання “природного” натурального вигляду жіночому тілу чи його репродуктивним органам — та їх прихованою інтенцією піднести цінність штучного компонента людського тіла. Можливість штучного посилення якостей жіночого тіла, на думку Адамс, спростовує тезу про “природну” (тілесну) сутність жінки. Основне питання, констатує авторка, полягає не в тому, чи варто жінці зважуватися на небезпечну та болісну операцію, що змінює її зовнішність або функціонування тіла, а в тому, чи слід їй приховувати свої зміни під виглядом “нату-

ральних”, чи виставляти напоказ “штучність” саме як штучність, котра засвідчує її емансипацію. Більше того, виставляння напоказ результатів операції є актом, що знімає табу на публічну демонстрацію тих частин людського тіла, які традиційно вважаються суто інтимними.

Таємничість, прихованість, заборонність, що створюють атмосферу інтересу навколо жіночих геніталій, мають бути подолані шляхом відкидання сорому жінки та її закритості, вважає інша дослідниця [70, 10].

Однак порівняльний аналіз західних хірургічних операцій реконфігурації жіночих геніталій та практики кліторидектомії (*clitoridectomy*) в ісламських країнах змушує А. Адамс зробити висновок, що, по суті, в обох випадках відбувається калічення жіночого тіла задля, в першому випадку, посилення конкурентоспроможності жіночого тіла на гетеросексуальному ринку, а в другому — надання жінці статусу заміжньої жінки [74, 76].

<sup>5</sup> С. Бордо в роботі *Нестерпна вага: фемінізм, західна культура та тіло* [76] говорить про *anorexia nervosa* не як про захворювання, пов'язане з порушенням процесу харчування (свідоме зменшення вживання їжі з метою схуднення призводить до відмови організму від прийому їжі взагалі, що спричиняє його виснаження, психічні розлади і навіть смерть; головним чином — 90% — цією недугою страждають молоді жінки), а як про культурно-історичний феномен, який є сучасним варіантом втілення метафізичного принципу десоматизації людини. Зростання кількості випадків цього захворювання серед жінок у наш час пояснюється тим, що саме жінки, через поєднання у своїй свідомості емансипаторських настроїв та традиційного духу зневаги до тіла, ставляться до свого тіла як до об'єкта, котрий потрібно подолати, скорити, витворити за певними взірцями, щоб звільнитися від його диктату. Піддаючи своє тіло тортурам дієти чи фізичного тренінгу, сучасна жінка відчуває задоволення від досягнен-



ня контролю над своїм тілом та від відчуття незалежності від нього. *Apogehia pervosa* є для деяких жінок способом подолання страху смерті та невдоволення своїм традиційним гендерним тілом. Хоча саме *apogehia pervosa* є також причиною передчасної смерті (15%) та втрати в багатьох випадках гендерної ідентифікації.

Розглядаючи різні відомі історії людства способи трансформації жіночого тіла, С. Бордо робить висновок, що, “незважаючи на досить поширену практику небезпечних і гротескних методів фізичної маніпуляції та зовнішнього контролю (кліторідектомія, китайське бинтування ніг, вилучення ребер для одягання тісного корсета), вони відігравали відносно невелику роль у підтримці гендерно-владних відносин” [76, 162].

<sup>6</sup> М. Бахтін у роботі *Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса* [6] здійснив аналіз образів матеріально-тілесного низу народної культури середньовіччя та Ренесансу. Матеріально-тілесний низ народної культури він характеризує як “одночасно і матеріалізуючий, і полегшуючий, веселий” [6, 417]. В побутуванні цього феномену особливу роль відіграє гротескне тіло. В першу чергу, це є таке тіло, що “стає” [6, 351]. “Воно ніколи не є готовим, завершеним; воно завжди будується, твориться й само буде інше тіло; крім того, це тіло поглинає світ та саме поглинається світом”, — пише про гротескне тіло М. Бахтін. “Тому, — продовжує автор, — найбільш істотну роль у гротескному тілі відіграють ті його частини, ті місця, де воно переростає себе, виходить за власні межі, починає нове (інше) тіло: черво та фал... Наступну за значенням роль після живота та статевого органу грає в гротескному тілі рот, куди входить світ, що поглинається, а потім — зад. Адже всі ці випуклості та отвори характеризуються тим, що саме в них долаються межі між двома тілами та між тілом і світом, відбувається їх взаємообмін та взаємоорієнтація. Ось чому і основні події в житті гротескного тіла, акти тілесної драми — харчування, питво, випорожнення (та інші виділен-

ня: потіння, сякання, чхання), злягання, вагітність, пологи, ріст, старість, хворіння, смерть, розтерзання, розчленування, поглинання іншим тілом — здійснюються на межі тіла та світу або на межі старого та нового тіла; в усіх цих подіях тілесної драми початок та кінець нерозривно сплетені між собою” [6, 351—352].

## 7. Людське тіло у складі релігійного досвіду

<sup>1</sup> Однією з причин, що ускладнює розуміння біблійної тілесної проблематики, є те, що поряд з терміном “тіло” у древніх текстах Святого Письма, а ще більше в їх перекладах на національні мови вживається також термін “плоть”. Ці терміни не мають чіткої змістовної різниці: інколи вживаються як синоніми, інколи — як суттєво відмінні. На мій погляд, вони передають динаміку розвитку людської тілесності, вказуючи на її змістовні зміни. Так, первинно *плоть* означає *тіло в його причетності до гріха та смерті*. Але далі *плоть* означає тіло, що виникає в результаті гріхопадіння і *через яке стає можливим спокутування первородного гріха*. Термін “плоть” вживається у Святому Письмі, як правило, не для того, щоб підкреслити людську слабкість і схильність до вчинення помилок, а в контексті спокутування та спасіння як власного особистісного вибору.

Американський дослідник Д. Велтон вводить у філософський дискурс поняття “біблійні тіла”. “Недавній розвиток останніх десятиліть, — констатує він, — примушує нас розуміти людське тіло, в першу чергу, в значенні модальностей існування або рівнів конституювання, *потім* — в значенні “генетичних” або “генеологічних категорій”, котрі через звернення до різноманітних матеріальних, психологічних або соціальних матриць дають змогу пояснити його історичну конкретність, та *зрештою* — в значенні етичних проблем, які пов’язують людське тіло з питаннями людських чеснот і звільнення людини” [75, 229].

<sup>2</sup> Ідеї Григорія Нисського про воскресіння во плоті — відновлення людської тілесності в новому, вдосконаленому образі — були сприйняті багатьма релігійними філософами.

Мотив “релігійного матеріалізму” є популярним для російської думки кінця ХІХ ст. У Л. Карсавіна та П. Флоренського проблема тілесності була найбільш продуманою. Л. Карсавін розуміє тіло як феномен, який уможливує “всечасову” та “всепросторову” єдність усього твірною (“тварного”) буття. “Істинне моє тіло — це тілесність всього світу, Мати-Земля”, — пише Л. Карсавін [24, 140]. “Не існує душі, котра разом із тим не була б і вічно вмираючим тілом. Тіло ж твоє є лише одним із живих центрів та образів безмежного світу. Світ виявляє себе в тобі як твоє вічно змінюване тіло, в ньому себе усвідомлюючи та страждаючи... В іншому світі та в іншій плоті не може бути цієї моєї душі. Тільки з цього тіла усвідомлюю я цей світ; тільки в цьому моєму тілі він так усвідомлює себе та страждає. Навіщо ж мені вірити недоладним казкам про незрозумілі безсмертні душі та безглузді ефірні тіла?” — запитує російський мислитель [25, 253]. Отже, будучи вкоріненою в тілесність всього світу, людина може не втратити свою тілесність навіть після емпіричної смерті.

3 *Святе Письмо*, як і будь-яке інше письмо, повинно бути прочитане та сприйняте. Природно, що ситуація прочитання та сприйняття проблематизує зміст тексту й ініціює критичний підхід до нього. Зазвичай критика сприймається як зовнішня щодо внутрішнього сенсу письма процифрувана, тому коли мова заходить про сакральний текст, то висловлюється думка, що критика, начебто, із ним несумісна. Але таке уявлення є найбільш як упередженість хибно зрозумілої релігійної настанови. Можливо стверджувати, що біблійна критика є не викликом релігійній свідомості, а закономірним продуктом релігійного досвіду. Генетично критика є роз-

витком практики екзегези. На неї можна дивитись як на новий ступінь розвитку релігійної культури, так би мовити, “етос віри”. Критична релігійна свідомість, що уособлюється в біблійній критиці, є альтернативою не вірі та кредові віруючого, а ересям та атеїстичній свідомості. Критика як іманентний чинник релігійної свідомості є дієвою перепоною як еретичним збоченням, так і атеїстичному спростуванню. Саме у цьому сенсі — як форма розв’язання внутрішніх, природно властивих релігійній свідомості проблем — і розглядається мною феномен біблійної критики та її феміністична традиція.

## 8. Суспільний устрій і антропологічний тип.

### Тоталітарна вимога зречення свого тіла та її подолання

<sup>1</sup> Звертання до особливостей реалізації “вимоги смерті” в історично різних суспільствах надає продуктивну можливість для з’ясування антропологічних відмінностей їхніх соціальних устроїв. З метою підтвердити цю тезу розгляну особливості реалізації “вимоги смерті” в римському та радянському суспільствах. Цей розгляд буде здійснено через порівняння екзистенційних ситуацій смерті конгеніальних один одному історичних персонажів — Сенеки та Бухаріна. Їх смерті є особливо характерними для дослідження зазначеної проблеми. Адже важливим для аналізу є не суто біографічний чи історико-філософський, а метафізичний сенс смерті. Потрібно з’ясувати, як далеко може зайти держава у розпорядженні людським життям? у чому полягають легітимні межі цього розпорядження? настільки можлива гальна вимога до людини вмерти? — вимога, через яку людина підходить у небуття.

<sup>2</sup> Нагадаю, Сенека, як відомий у Римі філософ і адвокат, був призначений вихователем одинадцятирічного Нерона, котрий через п’ять років посів імператорський трон. Протягом наступних п’яти років Сенека був

чи не найважливішою особою в державі. Молодий імператор перебував цілком під його впливом. Потім відбуваються зміни: вихованець пориває з настановами філософа, характер правління Нерона змінюється, набуваючи дедалі більше свавільного і деспотичного змісту. Сенека відходить від державних справ, намагається вести виключно приватне життя, пробує відмовитися від свого багатства на користь імператора. Всі спроби невдалі. Нерон не відпускає Сенеку, запевняючи усіх і його у своїй до нього приязні. Але врешті-решт імператорська приязнь закінчується, і Сенеку звинувачують у змові, до якої він не був причетним. Від філософа вимагають покінчити життя самогубством, яке Сенека, згідно з принципами своєї філософії, і вчиняє восени 65 року н.е.

В анналах радянського тоталітаризму зустрічається постать, котра багатьма рисами своєї долі напрочуд близька до Сенеки, — це Бухарін.

Після смерті Леніна Н. Бухарін став головним ідеологом радянської влади. Як Сенеці надавала ваги його мудрість філософа, так Бухаріну забезпечувала величезний авторитет у партії виключно його вправність теоретика.

Друга подібність цих постатей полягає у характері відносин із диктатором. Від початку 20-х років і особливо після смерті Леніна Бухарін фактично був мозком майбутнього засновника радянської імперії. Його поєднували зі Сталіним тісні й глибокі дружні особисті стосунки, які в духовній площині можна без перебільшення вважати стосунками наставництва й інтелектуального керівництва.

Третя паралель — відстороненість римського і радянського персонажів від адміністративної влади. Маючи неабиякий вплив на прийняття рішень та набувши найвищого авторитету, як той, так і той не виявляли прагнень до закріплення переваг свого становища в адміністративних важелях влади. Ані той, ані той не підпорядкували собі якусь впливову інституцію, на яку могли б спертися

у відстоюванні свого владного положення. Обидва цінували лише духовний авторитет і занадто покладалися на нього, нерозсудливо довіряючись своїй інтелектуальній перевазі над оточенням.

Четверта подібність: впродовж п'яти перших років владарювання як римського імператора, так і радянського генсека продовжувалося інтелектуальне домінування над ними їхніх ідейних наставників. І так само, як Сенека через п'ять років впадає у немилість Нерона, так і 1929 року — через п'ять років після смерті Леніна — спалахує рішучий конфлікт між Бухарінін та Сталінін.

П'ята подібність: так само, як у подальші роки Нерон виказує зовнішню приязнь до Сенеки, так і Сталін витримує товариську позу щодо свого ідеолога. Вони продовжують мешкати поруч у Кремлі, опальний мислитель начебто залучається до найвідповідальніших ініціатив влади: він стає головною дієвою особою у створенні ідеологічного апофеозу тоталітарного режиму — сталінської Конституції, що маніфестувала остаточну перемогу більшовицького соціалізму — зловісної казки наяву. Обидва диктатори начебто граються з інтелектуалами, то наближаючи їх до себе і запевняючи у приязні, то віддаляючи, але ніколи не відпускаючи від себе.

Пошук схожостей можна було б продовжити, але, гадаю, сказаного досить, щоб мати підстави порівняти смерть стоїчного філософа та смерть марксистського ідеолога, від котрих політичні режими зажадали найдорожчого, що має людина, — їхнього власного життя.

Чому смерть Бухаріна, страченого за вироком сталінського суду, можна розцінювати як самогубство — тобто самореалізацію особистістю суспільної "вимоги смерті"? Тому, що провина, за яку більшовицького лідера скарали на смерть, з одного боку, була сфальсифікована, просто кажучи, вигадана, з іншого — як це не дивно, визнана звинувачуванім. Власне, своїм визнанням химерних наклепів, що зводились на нього, Бухарін прирік себе на смерть. Ґрунтовності цьому висновку додає та

обставина, що у радянській юриспруденції визнання звинувачуванним своєї провини вважалося головним аргументом, слугувало найвагомішим доказом істинності звинувачення. Тому, визнаючи за собою скоєння злочину, покаранням за який передбачалася смерть, Бухарін, по суті, вбив себе сам. Останнє, на що він міг сподіватись, це помилування з боку вищої владної інстанції. Але він добре розумів, що, по-перше, його звинувачують у жадливих вигаданих злочинах не для того, щоб помилувати, а по-друге, милість взагалі не належала до арсеналу засобів партії “переможного пролетаріату”. Тому, до речі, Бухарін про помилування навіть не просив, розуміючи його марність.

Таким чином, маємо два різні за формою, але однакові за суттю самогубства мислителів, яких примусили вмерти духовно зрощені ними володарі. У чому різниця між цими самогубствами і яку відмінність в антропологічних ситуаціях авторитарного та тоталітарного режимів ця різниця показує?

Головне, що відзначає самогубство Сенеки, це те, що навіть у події смерті він зберігає тотожність із самим собою. З життя йде саме Сенека — уславлений філософ, сенатор, шанована особа. Навіть поступившись своїм життям волі імператора, мислитель здобуває перемогу — моральну, котра завжди супроводжує безвинну жертву свавільного насильства. Навіть мертвий Сенека залишився Сенекою. Загинула фізична особа, перестала існувати тілесна істота, але залишилася особистість, і саме ця особистість пішла з життя. У разі авторитарної вимоги смерті людина йде на самогубство, але сам цей акт стверджує її Я, залишає її особистість (тобто її тотожність з собою).

Принципово іншою є тоталітарна вимога смерті. Бухарін не лише помер від сваволі володаря. Ще до того він перестав бути Бухарінім. Власне, його самогубство полягає не стільки в тому, що він “заподіяв” собі смерть, скільки в тому, що він ототожнився зі спотво-

реним, сфальсифікованим Бухаріним, якого ніколи не існувало, котрий з'явився лише у злому химерному судовому процесі, коли він, справжній Бухарін, визнавши себе винним, надав абсурдному фантомові легітимність і право на буття.

Замість видатного комуністичного лідера, одного з керівників революції й міжнародного комуністичного руху виникла дивна й повторна постать ворога, вбивці, заколотника, і це перетворення узаконюється власним визнанням звинувачуваного. Тобто Бухарін не лише вбиває себе як тілесну істоту. Він доценту нищить себе як особистість, стирає особистісну історію, безжалісно руйнує власне Я.

Отже, смерть Бухаріна відображає загальну сутність антропологічної ситуації тоталітаризму. Бухарін зрікається себе заради існування надособистого вищого цілого, онтологічна вага і значущість якого переважає значення будь-якої особистості.

Перед нами не унікальна трагедія видатного марксистського ідеолога, а типова ситуація буття будь-якої людини в умовах тоталітаризму. Самозречення власного Я було не екстремальною вимогою влади щодо видатного, але невгодного діяча, а умовою можливості звичайного, повсякденного буття тоталітарного суспільства. Смерть особистості — умова можливості тотальної суспільної дійсності. У випадку з Бухаріним, як і з безліччю інших звинувачених владою, головним засобом досягнення самозречення людини були тортури. Тіло, а не переконання, не філософія, фактично було тією “частиною” людської істоти, через яку доводилася до відома і волі особи тоталітарна вимога самозречення свого Я. Тілесні страждання під час тортур трошили особистість, зводили її нанівець, залишаючи знівечену болем і на все згідну “грішну” плоть, якою після цього так легко було маніпулювати.

Отож напрошується висновок про відмінність авторитарної та тоталітарної “вимоги смерті”. Перша має на меті примусити піти з життя



конкретну особистість, загалом не зазіхаючи на її особистісний сенс (Я). Друга потребує від особистості самозречення задля і на користь тотального Єдиного, суспільної цілокупності. Тут антропологічна ситуація визначається тим, що жива людина зрікається своєї власної істоти, а “смерть особистості” стає основою тоталітарної ситуації людського буття. І якщо сьогодні ми осмислюємо оточуючу дійсність як посттоталітарну, то засадничим вектором розвитку антропологічної ситуації посттоталітарного суспільства повинне стати подолання самозречення людиною себе, а отже — воскресіння особистості.

# Література

1. Августин Блаженный. *О бессмертии души // Творения. Т. 1. Об истинной религии.* Киев: Алетейя; Санкт-Петербург: УЦИММ-Пресс, 1998.
2. Аквинський, Фома. *Сумма теології // Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения.* Москва: Издательство политической литературы, 1991.
3. Аристотель. *Метеорологика // Сочинения: в 4 т. Т.3.* Москва: Мысль, 1981.
4. Аристотель. *О возникновении и уничтожении // Там же.*
5. Аристотель. *Физика // Там же.*
6. Бахтин, Михаил. *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса.* Москва: Художественная литература, 1990.
7. Бекон, Френсис. *Великое восстановление наук // Сочинения: в 2 т. Т. 1.* Москва: Мысль, 1977.
8. Бердяев Н.А. *О назначении человека.* Москва: Республика, 1993.
9. Бердяев Н.А. *Самопознание.* Москва: Книга, 1991.
10. Бердяев Н.А. *Смысл творчества.* Москва: Искусство, 1994.
11. Беркли, Джорж. *Трактат о принципах человеческого знания // Сочинения.* Москва: Мысль, 1978.
12. Беркли, Джорж. *Три разговора между Гиласом и Филонусом // Там же.*
13. *Біблія або книги Святого Письма Старого и Нового Заповіту.* Москва: Видання Московського патріархата, 1988.
14. Бовуар, де Симона. *Второй пол.* Санкт-Петербург: Алетейя, 1997.
15. Вебер, Макс. *Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика.* Київ: Основи, 1998.
16. Виндельбанд, Вильгельм. *Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия // Избранное. Дух и история.* Москва: Юрист, 1995.
17. Гуссерль Э. *Картезианские размышления.* Санкт-Петербург: Наука; Ювента, 1998.
18. Декарт, Рене. *Первоначала философии // Сочинения: в 2 т. Т.1.* М.: Мысль, 1989.

19. Декарт, Рене. *Описание человеческого тела. Об образовании животного* // Там же.
20. Декарт, Рене. *Разыскание истины посредством естественного разума* // Там же.
21. Декарт, Рене. *Рассуждения о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках* // Там же.
22. Дельоз Ж., Гаттарі Ф. *Капіталізм та шизофренія: анти-Едіп*. Київ: СІНТО, 1996.
23. Дильтей В. *Введение в науки о духе* // *Зарубежная эстетика и теория литературы XIX—XX вв.* Москва: Изд-во МГУ, 1987.
24. Карсавин, Лев. *О началах*. Берлин, 1925.
25. Карсавин, Лев. *Религиозно-философские сочинения*. Т. 1. Москва: Renaissance, 1992.
26. Козловски П. *Культура постмодерна*. Москва: Республика, 1997.
27. Коэн, Дэвид. *Язык тела во взаимоотношениях*. Киев: София, 1997.
28. Кьеркегор, Сёрен. *Болезнь к смерти* // *Страх и трепет*. Москва: Республика, 1993.
29. Кьеркегор, Сёрен. *Понятие страха* // Там же.
30. Леви-Брюль, Люсьен. *Первобытное мышление*. Москва: Атеист, 1930.
31. Лессинг, Теодор. *Ницше, Шопенгауэр, Вагнер* // *Культурооргия. XX век. Антология*. Москва: Юрист, 1995.
32. Лосев А.Ф. *История античной эстетики. Ранняя классика*. Москва: Госиздат, Высшая школа, 1963.
33. Лосев А.Ф. *Художественные каноны как проблема стиля* // *Вопросы эстетики*. 1964, вып. 6.
34. Лосев А.Ф. *Эллинистически-римская эстетика I—II вв. н. э.* Москва: Изд-во Моск. ун-та, 1979.
35. Лосев А.Ф. *Эстетика Возрождения*. Москва: Мысль, 1982.
36. Маркс, Карл. *Тези про Фейербаха* // *Твори*. Т. 3. Київ: Державне видавництво політичної літератури УРСР, 1958.

37. Мерло-Понти, Морис. *Феноменология восприятия*. Санкт-Петербург: Ювента; Наука, 1999.
38. Мерло-Понти, Морис. *Феноменология сприйняття*. Київ: Український центр духовної культури, 2001.
39. Мид М. *Культура и мир детства*. Москва: Главная редакция восточной литературы, 1988.
40. *Мифы народов мира*. Т.1. Москва: Советская энциклопедия, 1980.
41. Нисский, Григорий. *Об устройении человека*. Санкт-Петербург: АХИОМА, 1995.
42. Ніцше, Фрідріх. *Так казав Заратустра*. Київ: Основи; Дніпро, 1993.
43. Носов, Николай. *Виртуальная психология*. Москва: АГРАФ, 2000.
44. Паскаль, Блез. *Рассуждение о страстях любви // Трактаты*. Киев: Port-Royal, 1997.
45. Паскаль, Блез. *Мысли*. Москва: REFL-book, 1994.
46. Пико дела Мирандола. *Речь о достоинстве человека // Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир — эпоха Просвещения*. Москва: Политиздат, 1991.
47. Платон. *Кратил // Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1*. М.: Мысль, 1994.
48. Платон. *Тимей // Собрание сочинений: в 4 т. Т. 3*. М.: Мысль, 1994.
49. *Проблема человека в западной философии*. Москва: Прогрес, 1988.
50. Розанов В. В. *Люди лунного света. Метафизика христианства*. Москва: Правда, 1990.
51. Роменець В. А. *Історія психології стародавнього світу і середніх віків*. Київ: Вища школа, 1983.
52. Сартр, Жан-Поль. *Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии*. Москва: Республика, 2000.
53. Сковорода, Григорій. *Вірші. Пісні. Байки. Діалоги. Трактати. Притчі. Прозові переклади: Листи*. Київ: Наукова думка, 1983.
54. Соловьев, Владимир. *Смысл любви // Сочинения: в 2 т. Т. 2*. Москва: Мысль, 1990.

55. Спиноза, Бенедикт. *Этика // Избранные произведения: в 2 т. Т.1.* Москва: Государственное издательство политической литературы, 1957.
56. Спиноза, Бенедикт. *Основы философии Декарта, доказанные геометрическим способом // Там же.*
57. Фаст, Джулиус. *Язык тела.* Москва: Вече; Персей; Аст, 1995.
58. Федоров, Николай. *Из I тома «Философии общего дела» // Сочинения.* Москва: Мысль, 1982.
59. Фейербах, Людвиг. *Избранные философские произведения. Т. 1.* Москва: Госполитиздат, 1955.
60. Фрезер, Джеймс. *Золотая ветвь.* Москва: Издательство политической литературы, 1983.
61. Фуко, Мишель. *Наглядати та карати. Народження в'язниці.* Київ: Основи, 1998.
62. Хайдеггер, Мартин. *Бытие и время. Статьи и выступления.* Москва: Республика, 1993.
63. Шелер, Макс. *Человек и история // Избранные произведения.* Москва: Гносис, 1994.
64. Шлегель, Фридрих. *Философия жизни // Эстетика. Философия. Критика. Т. 2.* Москва: Искусство, 1983.
65. Юнг, Карл. *Конфликты детской души.* Москва: Канон, 1995.
66. Abbas, N. *The posthuman view on virtual bodies // CTHEORY, 1999, Vol. 22, No 1-2; Review 49,99 /05/25 <http://www.ctheory.com>*
67. Aksit, Ilhan. *The mystery of the Ottoman Harem.* Aksit, 2000.
68. *Anthropology and the Study of Religion*, ed. by F.Reynolds and R. Moore. Chicago: Center for the Scientific Study of Religion, 1984.
69. Appignanesi, Richard and Garratt, Chris. *Introducing Postmodernism.* New York: Totem Books, 1995.
70. Ardener, Shirley. *A Note on Gender Iconography: The Vagina // The Cultural Construction of Sexuality*, ed. by Pat Caplan. London: Tavistock Publications, 1987.

71. Bataille, Georges. *Erotism. Death and Sensuality*. San Francisco: City Lights Books, 1986.
72. Beauvoir, Simone. *The Second Sex*. Harmondsworth: Penguin, 1972.
73. Beebe, Beatrice and Lachmann, Frank. *Mother – Infant Mutual Influence and Precursors of Psychic Structure // Frontiers in Self Psychology: Progress in Self Psychology*, ed. by Arnold Goldberg, vol. 3. Hillsdale, NJ: The Analytic Press, 1988.
74. *Bodily Discussions: Genders, Representations, Technologies*, ed. by Deborah Wilson and Christine Moneera Laennec. Albany, New York: State University of New York Press, 1997.
75. *Body and Flesh. A Philosophical Reader*, ed. by Donn Welton. Blackwell Publishers Inc., 1998.
76. Bordo, Susan. *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*. Los Angeles, London: University of California Press, 1993.
77. Brown, Peter. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
78. Brown, Lester with Christopher Flavin and Hilary French. *State of the World*. New York, London: W.W.Norton & Company, 1999.
79. Butler, Judith. *Bodies that Matters: on the Discursive Limits of "Sex"*. New York: Routledge, 1993.
80. Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990.
81. Connor, Steven. *Postmodernist Culture*. Oxford: Basil Blackwell, 1991.
82. Deleuze, Gilles and Guattari, Felix. *A Thousand Plateaus*. London: Athlone Press, 1988.
83. Derrida, Jacques. *Positions*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
84. Eisenstein, Zillah. *The Female Body and the Law*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1988.
85. Erdogan, Sema. *Sexual Life in Ottoman Society*. Istanbul: Donence, 2000.
86. *Feminism/Postmodernism*, ed. by Linda J.Nicolson. New York and London: Routledge, 1990.

87. *Feminist Legal Literature: a Selective Annotated Bibliography*. New York & London: Garland Publishing, Inc., 1991.
88. Fink, Eugen and Heidegger, Martin. *Heraclitus Seminar 1966—1967*. University, Alabama: University of Alabama Press, 1979.
89. Foucault, Michel. *Discipline and Punishment. The Birth of the Prison*. Penguin Books, 1991.
90. Foucault, Michel. *The History of Sexuality. An Introduction*. Vol. 1. Penguin books, 1990.
91. *Fragments for a History of the Human Body. Part One*, ed. by Michel Feher with Ramona Naddaff and Nadia Tazi. New York: Zone, 1990.
92. Glants, Musya and Joyce Toomre. *Food in Russia History and Culture*. Bloomington, IN: Indian University Press, 1997.
93. Goffey, Andy. *nature=x (notes on spinozist ethics) // The Virtual Embodied. Presence/Practice/Technology*, ed. by John Wood. New York, London: Routledge, 1998.
94. Grosz, Elizabeth. *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1994.
95. Haraway, Donna. *Modest\_Witness@Second\_Millennium. Feminism and Technoscience*. New York, London: Routledge, 1997.
96. Harvey, David. *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Blackwell, 1989.
97. Heidegger, Martin. *Introduction to Metaphysics*, trans. by G.Fried. Draft, Decemder, 1998.
98. Henisch, Bridget Ann. *Fast and Feast: Food in Medieval Society*. University Park: Pennsylvania State Univ. Press, 1976.
99. Hubert Dreyfus and Paul Rabinow. *Mishel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.
100. Irigaray, Luce. *Female Desire // The Body. Classic and Contemporary Readings*, ed. by Donn Welton. Blackwell, 1999.
101. Irigaray, Luce. *This Sex Which is Not One*. New York: Cornel University Press, 1985.

102. James, Susan. *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth-century Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
103. Kantorowicz, Ernst. *The King's two Bodies. A study in Mediaeval Political Theology*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1957.
104. Kristeva, Julia. *Revolution in Poetic Language*. New York: Columbia University Press, 1984.
105. Lacan, Jacques. *Towards a Genetic Theory of the Ego // The Body: Classic and Contemporary Readings*, ed. by Donn Welton. Blackwell, 1999.
106. Lerner, Gerda. *The Creation of Feminist Consciousness. From the Middle Ages to Eighteen-seventy*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1993.
107. Lingis, Alphonso. *Foreign Bodies*. New York: Routledge, 1994.
108. Lyotard J.-F. *The Postmodern Condition: a Report on Knowledge*. Manchester University Press, 1992.
109. Mancinelli, Fabrizio. *The Sistine Chapel*. Edizioni Musei Vaticani, 1999.
110. McLean, Hugh. *The Case of the Missing Mothers, or When Does a Beginning Begin? // Celebration of the Life and Career of Simon Karlinsky*, ed. by Michael Flier and Robert Hughes. Berkery Slavic Specialties, 1994.
111. McNay, Lois. *Foucault and Feminism: Power, Gender and the Self*. Polity Press, 1994.
112. Mead, Margaret. *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, 1935.
113. Merleau-Ponty, Maurice. *The Visible and the Invisible*. Evanston: Northwestern University Press, 1968.
114. Mersch Emile, Brunet Robert. *Corps mystique et spiritualite // Dictionnaire de spiritualite, ascetique et mystique: doctrine et histoire*. Vol. 2, pt. 2. col. 2352, Paris: Beauchesne, 1953.
115. Naiman, Eric. *Sex in Public. The Incarnation of Early Soviet Ideology*. Priston, New Jersey: Princeton University Press, 1997.
116. Norris, Christopher. *The Truth About Postmodernism*. Oxford: Blackwell, 1993.
117. Patocka, Jan. *Body, Community, Language, World*. Chicago and La Selle: Open Court, 1998.



118. Patocka, Jan. *An Introduction to Husserl' Phenomenology*, trans. by Erazim Kohak. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 1996.
119. *Posthuman Bodies*, ed. by Judith Halberstam and Ira Livingston. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995.
120. *Reading Nietzsche*, ed. by Solomon, Robert and Higgins, Kathleen. Oxford: Oxford University Press, 1988.
121. *Reinventing Nature? Responses to Postmodern Deconstruction*, ed. by Michel Soule and Gary Lease. Washington, D.C.: Island Press, 1995.
122. Reynolds, Edward. *A Treatise of the Passions and Faculties of the Soul of Man*. London, 1640.
123. Rorty, Richard. *Spinoza Lecture I, Is it Desirable to Love Truth? // Richard Rorty. Truth, Politics and 'Post-Modernism'*. Van Gorcum, 1997.
124. Ross, Stephen. *The Gift of Touch: Embodying the Good*. State University of New York Press, Albany, 1998.
125. Russon J. *The Self and Its Body in Hegel's Phenomenology of Spirit*. Toronto Buffalo London: University of Toronto Press, 1997.
126. Sanday P. Reeves. *Divine Hunger: Cannibalism as a Cultural System*. New York: Cambridge University Press, 1986.
127. Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothigness*, trans. by Hazel E. Barnes. New York: Philosophical Library, 1956.
128. Scott, Charles. *Nietzsche: Felling, Transmission, Phusis*. (Manuscript).
129. Scott, Charles. *On Advantages and Disadvantages of Ethics and Politics*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996.
130. Segel, Harold. *Body Ascendant: Modernism and the Physical Imperative*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1998.
131. Senault, Jean Francois. *The Use of the Passions*, trans. Henry Earl. London, 1649.
132. Shapiro, Gary. *Alcyone: Nietzsche on Gifts, Noise and Women*. Albany: State University of New York Press, 1991.
133. *The Body: Classic and Contemporary Readings*, ed. by Donn Welton. Blackwell, 1999.

134. *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*, ed. by D. Allison. Cambridge: MIT Press, 1985.
135. *The Virtual Embodied: Presence/Practice, Technology*, ed. by John Wood. London; New York: Routledge, 1998.
136. Tiemersma, Douwe. *Body Schema and Body Image: an Interdisciplinary and Philosophical Study*. Amsterdam: Swets & Zeitlinger, 1989.
137. Turle S. *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet*. London: Weidtnfeld & Nicolson, 1996.
138. Wright, Thomas. *The Passions of the Mind in General*, ed. by W. Webter Newbold. New York, 1986.

Наукове видання

Гомілко Ольга

*Метафізика тілесності:*

концепт тіла у філософському дискурсі

Київ, видавництво "Наукова думка"

Реєстраційне свідоцтво № 05417561 від 16.03.1995

Адреса: 01601, Київ 1, вул. Терещенківська, 3

Редактор: *Д. Грузін*

Технічний редактор: *Т. Шендерович*

Коректори: *Л. Козленко, Л. Чадюк*

Оригінал-макет виготовлено в дизайн-центрі міжнародного журналу "Бумага и Жизнь".

Адреса: 01054, м. Київ, вул. Воровського, 33, 7 поверх

Художнє оформлення, дизайн, комп'ютерна верстка: *О. Рожков*

Підписано до друку 19.09.2001. Формат 70х90/16. Папір офсетний. Друк офсетний.

Умовних друкарських аркушів 22,16. Умовних фабро-відбитків 22,75.

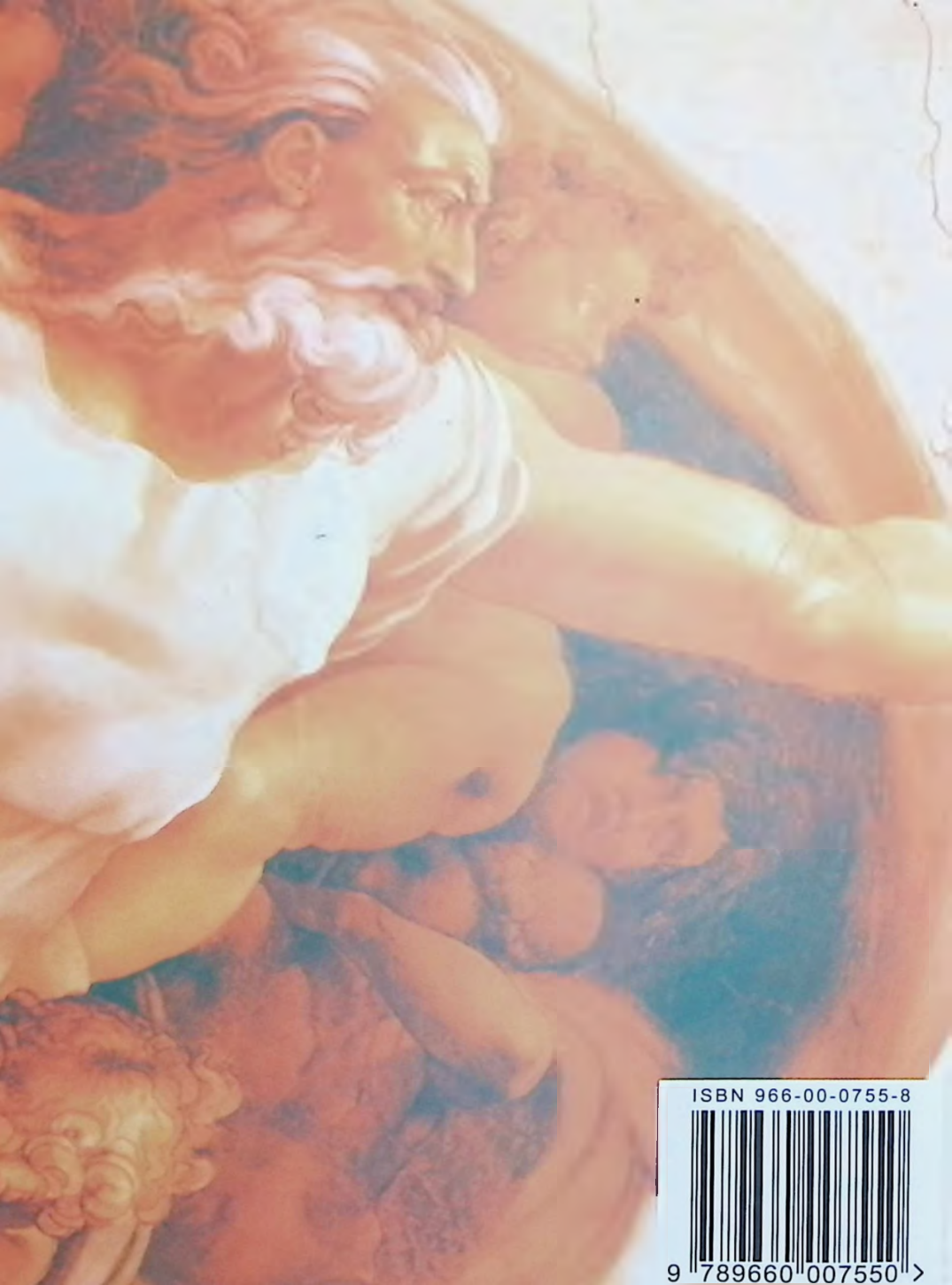
Обліково-видавничих аркушів 15,2. Наклад 500 примірників.

Віддруковано Видавництвом «АДЕФ-Україна»

(Київ, вул. Б. Хмельницького, 32, офіс 40-А,

тел.: 235-94-31, 235-33-03)

Замовлення: № 57/П-2001 від 01.10.2001 р.



ISBN 966-00-0755-8



9 789660 007550 >