

СТЕРЕОТИПИ ТІЛЕСНОСТІ

У контексті сучасних соціально-філософських трансформацій кардинально змінюються уявлення про світ, суспільство, людину та її характеристики. На зміну класичному уніфікованому суб'єкту приходять повна почуттів людська плоть. Особливий статус розуму і душі, відносно яких визначався статус (позитивний чи негативний) інших феноменів, зазнає змін. У сучасному філософсько-культурологічному дискурсі тіло поряд з такими феноменами, як мова, комунікація, влада, визнається однією з найглибших засад людського буття. Проблема тіла стала відкритою, викликаючи наукову зацікавленість та популярність серед загалу, що пояснює актуальність пропонованого дослідження.

Культурний і екзистенційний сенс тілесності розкривається через послідовність буттєвих або антропологічних подій, які складають процес самовизначення і реалізуються в різноманітних соціальних та культурних формах. Серед важливих антропологічних подій, що складають життєвий світ людини дослідники виділяють народження, дитинство, стать, вік, старість, хвороба та ін. Аналіз їх здійснення в культурно-історичному контексті дозволяє виявити місце і роль феномена тілесності в процесі самовизначення особистості, а також переосмислити його статус у вирішенні складних сучасних проблем.

Стереотип розуміння тілесності зводить її до суто природного світу. Розгляд процесу самовизначення людини проблематизує цей стереотип і певною мірою спростовує його. Практика сучасних пластичних операцій, яка здатна не тільки змінити окремі частини тіла, але й стать людини, має серйозні антропокультурні наслідки і свідчить про те, що людина має тіло не лише як натуральну передумову власного буття, а тілесність складає основу сутнісних, ключових самоідентифікацій людини. Місце тілесності в людському бутті та її онтологічне значення визначається не абстрактною ідеєю тіла, а колом тих можливостей існування, котрі виникають завдяки тілесності і мають її за передумову.

Поняття тіла, тілесності, чуттєвості, плоті є сьогодні надзвичайно вживаними і поширеними, створюючи ілюзію того, що питання тілесності є загальновідомим, а відповідь на нього загальнодоступною. Проте знайомство з нею відкриває її складний комплексний характер, неоднозначність і проблемність.

Метою статті є осмислення трактування тілесності в рамках традиційних (релігійних) стереотипів та сучасних (феміністичних ідей). Для її реалізації потрібно з'ясувати такі питання: проаналізувати принципи релігійного підходу до питання тілесності та спростувати однобоке ставлення до нього, показати його конструктивний зміст, а також розглянути основні ідеї сучасної феміністичної теорії стосовно тіла та їх можливу реалізацію.

Слід зазначити, що проблема тілесності людини не є новою для наукового дослідження. Можна без перебільшення сказати, що весь розвиток філософської думки невід'ємний від звернення до тілесності, яка є постійним її мотивом. Від чуттєвого світу множинного досократиків і ранньофілософської свідомості тілесності як ознаки недостовірної мінливості реальності навколишнього світу ця тема проходить через усю еволюцію європейської філософії. Позитивного трактування питання тіла отримують уже в неокласичній філософії. Зокрема, це роботи М. Шелера, Е. Гуссерля, М. Мерло-Понті, Ж.-П. Сартра, Ж. Бодрійяра, М. Фуко та ін. Це також роботи теоретиків фемінізму Д. Батлер, С. де Бовуар, Л. Іригарей та цілого ряду інших авторів. Серед вітчизняних дослідників різних аспектів порушеної проблеми — О. Гомілко, О. Забужко, Л. Левчук, С. Павличко, В. Подорога, В. Табачковський, Н. Чухим та інші.

Для осмислення стереотипів тілесності не випадково взяті два протилежні дискурси: релігійний та феміністичний. Перший повсякденна свідомість асоціює з традицією, днем минулим, де тіло сприймається як антитеза духу. А тому відношення між духовним і тілесним постає як протиставлення, суперечність та взаємовиключення. Плоть — за поширеним стереотипом — піддається нищівній релігійній критиці як джерело гріховності, а тілесний та божественний початки буття виглядають як взаємовиключені. Отже, такий підхід не може дати конструктивних трактувань тілесності. Зазначимо також, що в роботі релігійний підхід свідомо звужується до християнсько-православного як онтологічної підстави вітчизняної культури, а також тому, що антитеза тіло — дух тут втілені найвиразніше. Другий — феміністичний, навпаки, часто сприймається виключно в позитивних характеристиках, де тіло начебто нарешті отримує обґрунтування свого значення та вирішальної ролі в процесах жіночої емансипації.

Сучасні дослідження християнської теоретичної думки свідчать, що у філософсько-теологічних текстах зв'язок між душею та тілом є більш тісним, ніж це вважалося раніше, а сама людина тут розглядається як психосоматична єдність. Тому особливого значення набуває усунення з інтерпретації релігійних текстів тих стереотипів, що спрощують у них проблему тілесності, вбачаючи в останній лише пасивну сутність, яка є похідною від душі.

Аналіз біблійних текстів дозволяє виділити кілька значень тіла: тіло як окрема істота чи субстанція живого організму (плоть), тіло як втілення і символ життя. Виходячи з ідеї створення світу всеблагим Творцем, тілесність виступає онтологічно позитивним визначенням — як ознака Божого творіння, надана Богом буттєвість сущого. Саме своєю тілесністю, втіленістю, плоттю все існуюче протистоїть ніщо.

У християнстві радикально змінюється (порівняно з античністю) метафізичний сенс тілесності. Його трансформація визначається двома головними 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 (а також тілесність Марії, апостолів, християнських святих, церкви як Тіла тощо). По-друге, людська плотть виокремлюється з-поміж інших тілесних феноменів і займає унікальне місце в чуттєвому світі. Людська плотть виокремлена з-поміж субстанційно подібних до неї феноменів тим, що саме в ній здійснюється доленосна драма світового буття.

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

Саме у християнському світобаченні визначається онтологічна модальність тілесності: «присутність у світі, бутті». Адже Боговтілення має значення принципового акту, без якого неможливий порятунок світу й здійснення Божої любові саме тому, що «втілитися» — набути 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 включені в неї, а не лише поставлені в інтелектуальне, діяльне, рефлексивне чи будь-яке інше відношення до неї. Тим, якою є наша тілесність, визначається, де ми є у бутті, де ми присутні.

Отже, тілесність як онтологічний атрибут у християнстві не піддається осуду, оскільки вона є ознакою буттєвості, яка походить від Бога. А тому особливістю християнського розуміння людини є визнання її особистістю тілесною. Земне життя у плоті — це найважливіша (хоча й найкоротша) частина існування людини, де вирішується майбутнє людини у вічності, де відбуваються найважливіші події. Не тільки душа та досвід душі, але й безпосередньо тіло причетне до благодаті, оскільки, як складова частина створеного Богом світу, тіло людини

Божественне. За вченням Г. Нисського, тілесна природа людини відповідає суті її Божественної подоби [8, с.25]. Не випадково ап. Павло говорить: «Прославляйте Бога і в тілах, і в душах ваших... Прославляйте, дайте Богу сяяти через ваше тіло, як він може сяяти через вашу душу...»

Божественна Любов була явлена людям у плоті. Слово стало плоттю, увійшло в смертне життя, народилося тілесно — це головні ідеї християнства, які визначають сакралізованість людського та тілесного взагалі. Цей висновок підтверджує і вчення про воскресіння, за яким не тільки Христос воскрес, але й люди, і воскреснуть вони «у плоті». Вчення про церкву як «тіло Христове» також доводять фундаментальність і символічність цього поняття для християнського віровчення. Особливої уваги потребує поширена думка про вирішальну роль людської плоті у спокусі Єви та гріхопадінні людства. Ця тема дискутується давно, а в сучасному світі особливо, зокрема в контексті гендерних досліджень. Не вдаючись до подробиць, зазначимо тільки, що уважне знайомство з текстом Біблії допомагає зрозуміти, що Єва спокушається не тілесно, а гординою — бажанням знати добро і зло [1, Буття, 3.5,6]. Не заради тілесної насолоди вона це робить, вона спокушається духовно, а тілесність стає першою жертвою цього падіння людського духу [1, Буття, 3.7; 2.25]. Цей епізод надзвичайно символічний, з чим і пов'язані його неоднозначні інтерпретації, але хотілося б зазначити, що йдеться не стільки про спокушання Єви, скільки про ієрархічну взаємозалежність духовного і тілесного. Зміна дискурсу відкриває нові значення, нові контексти трактування, розставляє нові акценти, а тому сучасний релігійний дискурс дозволяє виявити смислотворчу роль тілесності, зрозуміти усю складність феномена (на противагу однозначній негативності чи позитивності), оскільки «на поверхні людського тіла, на відміну від тваринного, скрізь розкривається присутність і биття серця...» [4, с.39].

Антоній Сурожський вважає, що тіло наше дивне, ми повинні з благоговінням ставитися до нього, адже саме тіло людини здатне бути Духоносним, насправді Богоносним, оскільки Своє вічне життя Бог відкриває нам через речовинність землі: через води хрещення, які стають джерелом вічного життя; через хліб і вино, пронизані Його Божеством нашим тілом, ми стаємо причетними Самому Богові в Його Таїнствах.

Особливістю сучасного дискурсу є його критичність щодо усталених форм культурного визначення, зокрема й тілесності. Серед строкатості нових теорій, поглядів популярними є феміністичні з їх ідеєю емансипації статі, де проблемі тіла відводиться чільне місце.

Так, Л. Макней стверджує, що «на фундаментальному рівні поняття тіла є центральним для феміністичного аналізу гноблення жінок» [5, с.119] і це зумовлено тим, що саме завдяки біологічній відмінності чоловічого та жіночого тіл вибудовується та легітимізується структура гендерної нерівності. Особливості жінки, отже, мають тілесне походження — її тіло відрізняється від чоловічого, 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 [3, с.189].

У феміністичній інтерпретації питання про тіло артикулюється як «Чому тіло має стать?», де йдеться про жіночу стать, яка в бінарній опозиції чоловіче/жіноче символізує природне, тілесне. Феміністичний дискурс від жінки як «іншої-другорядної» (спирається на традиційний принцип ототожнення) до «іншої-іншої» (ґрунтується на постмодерністському принципі розрізнення), активно аналізуючи питання тілесності, статі, сексуальності врешті зводить їх до психолінгвістичних значень та трактувань, за якими втрачається не тільки тіло, але й жінка.

Прикладом цьому є конструктивістський підхід Дж. Батлер, («Турбота статі: фемінізм і спростування ідентичності»), «Тіла, що мають значення: дискурсивні обмеження «статі»»), яка зосереджується на виявленні соціокультурних чинників визначення статі й доводить, що стать та сексуальність є формами соціальних конструкцій тіла. Вона вважає, що не саме тіло, а лише те, що його визначає, включаючи і матеріальність, заслуговує на увагу. 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 статеву ознаку, має нематеріальну природу.

Основним предметом теоретичного аналізу є концепція суб'єктивності: Дж. Батлер деконструює і плюралізує суб'єктивність, стверджуючи, що гендерні диференціації насправді є просто артикуляцією повторюваних культурно санкціонованих актів гендера. Спираючись на ідею М. Фуко, за якою матеріальність тіла сприймається як ефект динаміки влади, Батлер говорить, що стать не є те, що суб'єкт має, це не даність, а одна із соціальних норм, через посередництво якої суб'єкт взагалі стає видимим і репрезентативним. Іншими словами, стать не передбачається як наявна, але ніби «присвоюється» суб'єктом у процесі ідентифікації [6, с.219-220].

А тому Д. Батлер робить висновок, що і «тіло саме по собі є конструкцією, як і численні тіла, які утворюють область гендерно структурованих суб'єктів. Не можна стверджувати, що тіла мають значиме існування, яке б передувало ознакам їх культурно конструйованої статі, тобто тіло виникає через знаки його статевої належності, яка конструюється культурою» [2, с.309]. Авторка вважає, що будь-яка сексуальність за своєю природою є негативною, оскільки передбачає залежність однієї людини від іншої, що заважає ствердженню самоідентичності особи. Що ж залишиться у людини тоді, коли вона опиниться поза рамками гомо- та гетеро сексуальності — перформативно незалежна чуттєвість? Але така чуттєвість, згідно з конструктивізмом, не може існувати, бо, як уже згадувалося, конструктивізм бачить у людському тілі лише зміну дискурсивних версій. Тоді залишається деградована (знеформлена, без будь-якого визначника) людська тілесність.

Інша версія феміністичних розвідок представлена есенціалістським напрямком, представники якого вважають, що існують природно (біологічно) задані суттєві характеристики фемінності, котрі не залежать від соціокультурного контексту. Складається враження, що феміністичний есенціалізм віддає належне тілу, як важливому 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 виноситься за дужки дослідження і перетворюється на порожню абстракцію: у конструктивізмі — на соціокультурного конструкта, в есенціалізмі — на природну даність.

Характерним есенціалістським підходом до проблеми тілесності є провокаційна позиція французької дослідниці Л. Іригарей («Стать, яка не є одна»). 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, де сексуальна бінарна поляризація детермінована логікою тотожності, а не логікою розрізнення (яка повинна бути визначаючою). Ця невідповідність визначається не стільки іншістю фемінного щодо маскулінного, скільки запереченням фемінності як протилежності маскуліності. Тому для Л. Іригарей важливо деконструювати фаллоцентричну конструкцію жінки як «іншого» чоловіка, коли жінка функціонує в культурі тільки як об'єкт присвоєння або обміну чоловіків. Отже, потрібно шукати в культурі «сліди», «залишки» жіночої автономної суб'єктивності, які не вписуються в рамки патріархатних норм і перевищують їх у своїй надмірності. Таке філософське завдання вимагає перегляду жіночої суб'єктивності, жіночого тіла в термінах не нестачі (як вважав З. Фрейд), а позитивності. Вона доводить, що тільки жіночий спосіб існування і мовного вживання здатні представити нерепресоване лібідо, яке не піддається традиційним гендерним маркуванням і визначенням. Жіноча сексуальність, вважає Іригарей, аутоеротична і плюральна, оскільки реалізується через множинність органів і кодів, а тому традиційне поняття сексуальності виявляється дискурсивно недоречним стосовно жіночої реальності [6, с.167].

Жінка, за словами Л. Іригарей, завжди «більше, ніж одне». Така конструкція суб'єктивності не вимагає нічого зовнішнього (нічого «іншого») для свого здійснення і задоволення. «Чоловіче більше не цікавить, оскільки воно занадто визначене, занадто марковане, а тому занадто ненадійне. Надійніше заворожуюча привабливість нейтрального — невизначеної сексуальності, розсіяної, розпливчатої» [4, с.34].

Уся різноманітність феміністичних ідей стосовно проблеми тіла зводиться до одного: вони відкидають онтологічну сутність жіночої тілесності. З одного боку, саме завдяки фемінізму та

постмодернізму тіло стало найпопулярнішим поняттям сучасного теоретичного дискурсу. Здається, що саме завдяки строкатості та численності тілесної проблематики в сучасному дискурсі мусить нарешті проявитися справжня сутність феномена тілесності, розкритись його смисл. З другого, відбувається все більше віддалення від цього смислу та його втрата. Це 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. Спостерігається прикметне явище зникнення феномена під навалом слів.

Можна констатувати словами Ж. Бодрійяра: «на шляху звільнення сексуальність досягла тільки автономізації, уподібнилась коловороту символів статі, що веде до змішування та скупчення та до віртуальної індіферентності статі... Спочатку тіло було метафорою душі, потім — метафорою статі. Сьогодні воно не зіставляється ні з чим; воно — лише місце, де реалізується програмування без будь-якої організації або піднесеної мети. Тіло настільки замикається на себе, що стає подібним до замкнутої мережі» [4, с.8, 10].

Як висновок зазначимо, що розмивання межі онтологічного статусу тілесності веде не тільки до втрати одного з вимірів людського існування, але й до втрати важливого чинника особистісного самовизначення. Адже право розпорядитися своїм тілом і право недоторканості є невід'ємними правами людини, які визначають сам феномен особистості. А тому звернення до традиції релігійного осмислення зазначеного питання допоможе подолати хибну дихотомію тілесного/духовного, природного/культурного, у результаті чого і природне, і культурне стануть однією реальністю людського буття. Конструктивні змісти православної традиції можуть виявитися життєздатнішими, ніж сучасні дискурсивні новації, за якими втрачається і тіло, і реальність.

Література

1. Біблія.
2. *Батлер Дж.* Гендерное беспокойство // Антология гендерной теории. — Минск, 2000. — С.297-346.
3. *Бовуар С. де.* Друга стаття. — Київ, 1998.
4. *Бодрийяр Ж.* Соблазн. — М., 2000.
5. *Гомілко О.* Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі. — Київ, 2001.
6. *Жеребкіна І.* «Прочти мое желание...» Постмодернизм. Психоанализ. Феминизм. — М., 2000.
7. *Кураев А.* Мужчина и женщина в книге Бытия // Альфа и Омега. — 1996. — №2/3 (9/10). — С.268-300.
8. *Нисский Г.* Об устройении человека. — СПб., 1995.

Надійшла до редакції 26.01.2006 р.