

Міністерство освіти і науки України
Національний університет «Києво-Могилянська академія»
Факультет гуманітарних наук
Кафедра культурології

Кваліфікаційна робота

освітній ступінь – бакалавр

на тему: **«КОНСТРУЮВАННЯ НОРМАТИВНОСТІ ЧЕРЕЗ ВІЗУАЛЬНІ
РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ ЛЮДСЬКОГО ТІЛА В СУЧАСНІЙ
ДИСЦИПЛІНАРНІЙ КУЛЬТУРІ»**

Виконала: студентка 4-го року навчання,
напрямку підготовки
034 Культурологія

Бойко Оксана Ігорівна

Керівник Брюховецька О. В.
Кандидат філософських наук
Старший викладач

Рецензент Богуславська К.
Аспірантка Докторської школи НаУКМА

Кваліфікаційна робота захищена
з оцінкою «_____»
Секретар ЕК _____
«_____» _____ 20__ р.

Київ 2020

ЗМІСТ

ВСТУП.....	4
РОЗДІЛ I. «ПОВОРІТ ДО ТІЛА» В ГУМАНІТАРИСТИЦІ.....	8
I.1. Історико-філософське розмежування понять «тіло» і «тілесність».....	8
I.2. Уведення тілесних практик в соціокультурний дискурс.....	10
I.3. Формування «технік тіла» та поняття габітуса в дисциплінарній культурі.....	15
 РОЗДІЛ II. ВІЗУАЛЬНА СИМВОЛІЗАЦІЯ ТІЛА НАПРИКІНЦІ ХХ – ХХІ СТ. У КУЛЬТУРІ ТА МАС-МЕДІА.....	21
II.1. Механізм субординації в сучасній культурі.....	21
II.2. Конструювання психічного апарату людини культурними нормативами...25	
II.3. Ідеологічне нав'язування як основа сучасної біополітики.....	31
II.4. Тілесна ідентичність як носій символічних структур в системі соціальних ролей.....	36
II.5. Практики ідентифікації з візуальними образами медіа та реклами.....	40
II.6. Концепція «кращості» в структурі трансльованих ідеалів зовнішності....	44
 IV. РОЗДІЛ III. САМОРЕПРЕЗЕНТАЦІЯ В СИСТЕМІ 'ROLE-TAKING' У ДИСЦИПЛІНАРНІЙ КУЛЬТУРІ.....	48
III.1. «Товарне» тіло гламурної цивілізації.....	48
III.2. Репрезентація жіночого тіла через призму патріархальної культури.....	51
III.3. Міф про красу в сучасній «релігії тіла».....	55

III.4. Гегемонна маскулінність як наслідок роботи соціальних інститутів.....	60
III.5. «Гендерний габітус» у системі соціальної ієрархії.....	64
ВИСНОВКИ.....	69
БІБЛІОГРАФІЯ.....	72

ВСТУП

Актуальність. Останні десятиліття ознаменували етап якісно нового підходу до розуміння людського тіла й тілесності. Починаючи так званим «поворотом до тіла» в антропологічному вимірі гуманітарних наук, і закінчуючи сьогоdnішнім філософським дискурсом, у центрі уваги перебуває людська тілесність. Дослідницькі підходи змінилися, пройшовши шлях від однозначного фізично-біологічного сприйняття тіла до визначення смислових кодів соціальної реальності, в якій формується індивід.

Як соціальний конструкт, людина піддається впливам з боку системи, в якій існує. Ідеологічні рамки світосприйняття характеризуються зростаючою вагою візуальності та перцептивності. Сучасна культура взаємодіє із суспільством більше за допомогою образів, ніж вербальних повідомлень, що означає зміну парадигми сприйняття. Найбільш вагому роль у цьому поцесі відіграють інструменти інформаційно-комунікаційних технологій, таких як медіа та реклама. Ситуація, в якій перебуває сучасне суспільство, має ознаки дисциплінарної культури, що прямо впливає на формування тілесних практик. Однією зі знакових рис цієї культури є конструювання певних образів чоловічого й жіночого тіла, що транслуються через візуальні комунікації як зразки нормативності.

Сучасна ситуація трансформувалась у полісемантичне поле, в якому є місце для різноманітних «норм», що створює враження повної свободи вбору. Але, досліджуючи візуальну культуру ХХІ ст., можна говорити про медійну трансляцію образів, наділених конкретними характеристиками зовнішності та визначених соціальних ролей. У цій роботі порушується, зокрема, проблематика ідентичності, питання репресивної цивілізації та технологій як опори та основного інструментарію влади.

У цій роботі ми розглядаємо концепції комерціалізованого тіла та його віртуальності як базових ознак сучасного суспільного життя. По-перше, у дослідженні висвітлюється культурний «зріз» суспільства споживання та

формування особистості у контексті підпорядкування владним механізмам. По-друге, досліджується роль візуального мислення, яке базується на важливості саморепрезентації. У роботі також окремо розглядається репрезентація жіночого тіла як конструкту патріархальної системи, і гегемонна маскулінність як втілення ідеалізованого чоловічого образу в західній культурі останніх десятиліть.

Ступінь наукової розробки. Тематика дослідження стосується не лише візуальної репрезентації тіла сьогодні. Питання дисциплінарного суспільства нерозривно пов'язане з іменем М.Фуко, але близькі до цього теми людської психології у фокусі критики соціальних інституцій піднімали також З.Фройд, М.Мосс, Г.Маркузе, Ж.Лакан, Л.Альтюссер, Г.Гебауер, Ж.-Л.Нансі, А.Контарелло, Дж.О.Лонго, Дж.Ваттімо, О.Гомілко та В.Розін.

З «поворотом до тіла» пов'язані праці Е.Скеррі, Дж.Крері, С.Зонтаг та А.Френка. Процеси формування техніки тіла та зв'язок конструювання людської тілесності із роботою візуальних апаратів дослідили М.Мосс та Г.Гебауер. У розробці питання візуальної культури як складової ідеологічного впливу на індивіда значну роль мають наукові роботи Н.Мірзоєва, Л.Картрайт, М.Струкен, Р.Річчіні, Дж.Орнелли та І.Биховської. Сучасні дослідники та дослідниці культури розглядають проблематику репрезентації візуальних образів у взаємозв'язку із психічними структурами та формуванням ідентичності людини у суспільстві. Серед них можна виокремити ряд таких важливих імен: Дж.Агамбен, Д.Райлі, Х.Томас, А.Секацький та К.Шилінг. Сучасну базу гендерних досліджень та теорії фемінізму складають праці Дж.Батлер, М.Кімелла, Н.Вульф, М.Вайкс, Л.Фортунаті, М.Маєрчик, І.Тартаковської.

Насамкінець, зазначу представників плеяди авторів та авторок, які досліджують репрезентацію жіночого та чоловічого тіл в сучасних медіа через феміністичну призму. Це, зокрема, Т.Мальдонадо, Дж.Е.Кац, І.Гофман, Р.Коннелл, Е.Рейд, Д.Трунов, Г.Тульчинський, А.Ваньке, О.Батаєва, С.Зимовець, Л.Кривцова та О.Газарова.

Об'єктом дослідження є візуальні репрезентації людського тіла в сучасній дисциплінарній культурі.

Предмет дослідження: конструювання нормативної ідентичності ідеологічними апаратами мас-медіа.

Метою даної роботи є висвітлення зв'язку між візуальними модусами репрезентації тіла в дисциплінарній культурі та формуванням ідентичності сучасної людини.

Поставлена мета передбачає наступні *завдання*:

- окреслити історичний зріз поглядів на людське тіло та визначити різницю між поняттями «тіло» та «тілесність»;
- розкрити поняття «габітуса» та «технік тіла»;
- узагальнити теорії другої пол. XX ст. щодо існування індивіда в дисциплінарній культурі;
- прояснити важливість ролі візуального сприйняття в сучасності;
- дослідити феномен технологізації тіла як однієї з причин, що призводять до проблеми полісемантичної ідентичності;
- описати механізм практик ідентифікації суб'єктів з візуальними образами;
- проаналізувати репрезентацію жіночого тіла в медіа та конструювання ідеалізованого чоловічого габітусу в суспільстві.

Метод. Важливим методологічним підґрунтям роботи є ідеї «повороту до тіла» та роботи візуальних апаратів, що стали центральними в культурології та соціальній психології під впливом досліджень М.Мосса та Г.Гебауера. Другим методологічним інструментом стала концепція візуальної репрезентації ідеалізованого тіла в сучасній культурі, розвинута в працях Н.Мірзоева. Поєднання цих підходів дає змогу дослідити механізми впливу інформаційних технологій на психологію сприйняття тіла в суспільстві та формування нормативної ідентичності.

Структура роботи. Робота складається зі вступу, трьох розділів, чотирнадцяти підрозділів, висновків та бібліографії.

РОЗДІЛ І. «ПОВОРОТ ДО ТІЛА» В ГУМАНІТАРИСТИЦІ

І.1. Історико-філософське розмежування понять «тіло» і «тілесність»

На початку ХХІ ст. дослідження культури перебуває під впливом «повороту до тіла», розвиток якого варто прослідкувати протягом усієї другої половини минулого століття. Причинами цього є, по-перше, сучасний технологічно-технічний аспект, який найсильніше впливає на свідомість індивідів через засоби масових комунікацій; по-друге, розвиток медичних, біохімічних та нано-технологій. Останні створюють умови, за яких біологічно-соціальний світ людини поступово переходить у вимір технологічного буття.

Для дослідження цього питання потрібно виокремити ключові поняття для окреслення головних систем, на яких базується сучасна візуальна культура. На цьому етапі, передусім, варто зосередитись на таких концепціях: тіло й тілесність; «поворот до тіла» в гуманітаристиці; масова культура; візуальна культура; тілесні практики сьогодення; дисциплінарна культура; комерціалізоване тіло; віртуальність сучасної культури; технології як опора влади та інструмент ідеології.

Теоретики культури та філософи ХХ ст. такі як М.Фуко, Ж.Лакан, Ж.Л.Нансі, Дж.Агамбен вважали, що важливий не тільки аналіз тіла як об'єкта та суб'єкта, але й інтегративний аналіз сукупності різноманітних його станів, якостей та здатностей, які об'єднані поняттям тілесності. На думку Т.Цветус-Сальхової, однією з головних дослідницьких проблем є питання щодо здатності сучасної науки розкрити сутність феномену тілесності людини¹.

Ряд категорій, якими тіло окреслюється сьогодні, значно розширився під впливом семіотики та культурологічних досліджень. На думку В.Розіна, поява нового розуміння таких понять як «хвороба», «біль», «організм» та інших,

¹ Цветус-Сальхова Т. Э. «Тело» и «телесность» в культурологических исследованиях // Вестник Томского государственного университета. 2011. № 351. С. 70-73

полягає в тому, що ці стани тепер визначаються не стільки природними станами тіла людини, скільки культурними та ментальними концепціями². З цієї причини, як зазначає В. Розін, доречно розводити поняття «тіло» й «тілесність», застосовуючи для першого таке визначення: це жива форма, що постійно здійснює акт життя, і при цьому має певні матеріальні властивості. Натомість тілесність — це новоутворення, конституйоване поведінкою, і те, без чого будь-яка поведінка не змогла б відбутися³. Інакше кажучи, це реалізація конкретних культурних поведінкових стандартів.

Отже, що таке тілесність на відміну від тіла? В першу чергу, за визначенням Т.Цветус-Сальхової, їх відрізняє міра «життєвості»⁴. Тілом зазвичай називають фізичний біологічний об'єкт, що є неодухотвореним і піддається визначенню з науково-природничої точки зору. Або ж як естетичний (мистецький) чи практичний об'єкт. Проте у такому розумінні не беруться до уваги постійні психологічні процеси та зміни у свідомості, пов'язані з тілесними відчуттями, а також з порушеннями фізичних меж тіла. Тілесність, що не є фізичним об'єктом безпосередньо, розглядається як його динамічна форма, через яку людина «виявляє себе»⁵.

Будь-яке дослідження тілесності варто починати методом, окресленим Мішелем Фуко, а саме, розглядати тіло, мислячи його, перш за все, в соціальному, антропологічному та культурному аспекті. М.Фуко звернув увагу на те, що саме соціальні практики формують конкретну тілесну поведінку і ставлення до тіла. У своїй «Історії сексуальності» філософ вказує на роль систем нагляду та покарання в процесі формування ставлення до тіла і сексуальності.

За В. Розіним у всіх тілесно орієнтованих практиках ставиться і вирішується завдання формування технік. Техніки рухів, слухання, виконання, розподілення енергії. До цих технік звертався і М.Фуко, розподіляючи усі

² Розин В.М. Как можно помыслить тело человека, или на пороге антропологической революции // Философские науки. 2006. Номер 5. С. 33-53.

³ Там само.

⁴ Цветус-Сальхова Т. Э. “Тело” и “телесность” в культурологических исследованиях.

⁵ Там само.

техніки на техніки виробництва, сигніфікації, комунікації та підкорення. Проте серед тілесних технік М. Фуко виокремив також і спільні для всіх суспільств техніки. Вони дозволяють індивідам здійснити певну кількість визначених операцій у своєму тілі, душі, думках та поведінці. Завдяки ним індивід може проводити в собі певну трансформацію, досягати стану досконалості, щастя, чистоти, надприродної сили — ці техніки М.Фуко називає «техніками себе»⁶. Культуролог В.Розін також акцентує увагу на створенні «особливої реальності», в якій досягаються стани, недсяжні поза цими тілесними практиками. Навіть проживання певних станів в езотеричних досвідах неможливе без специфічної техніки (психотехніки)⁷.

Як приклад виробленої культурою тілесної техніки можна навести поцілунок. Як зазначає В.Розін, це культурний винахід, що був сформований індивідом для зближення та побудови своєрідної комунікації. Адже рот — не тільки орган для споживання їжі, але й для мови, що у свою чергу має символічне значення інструменту спілкування «без слів». Таким чином можна прослідкувати роботу психічного процесу виникнення бажання та його задоволення, що виявляється у поцілунку. Автор робить акцент на тому, що пояснити виникнення нової психічної структури суто через форми тілесності неможливо, адже подібне бажання не може розвинути з харчової та мовної функції⁸. Відповідно, поява поцілунку була обумовлена такими факторами, як соціокультурна ситуація, наявність в культурі певних концепцій та зразків, психотехнічна робота і, зрештою, відкриття нової одиниці тілесності. За відсутності однієї зі складових було б неможливим формування нового гештальту тілесності.

I.2. Уведення тілесних практик в соціокультурний дискурс

⁶ Фуко М. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1966. С. 431.

⁷ Розин В.М. Как можно помыслить тело человека, или на пороге антропологической революции.

⁸ Там само.

Постмодернізм, представлений М.Фуко, Ж.Л.Нансі, Ж.Дерріда та інших, висунувши програму деперсоналізації суб'єкта, звернув увагу на близькість чуттєвості і думки, на тілесність свідомості, яка не дозволяє використовувати опозицію «зовнішнє-внутрішнє». На думку А.П.Огурцова, це апелює до афективних сторін людського буття, перш за все до сексуальності і також до негативних її афектів (садомазохізму, жорстокості, насильства)⁹.

Філософська рефлексія розглядає тілесність як особливий тип цілісності людини, що має «буттєвість» та матеріальну складову. Концепція тілесності вивчається як соціокультурний феномен, що базується на досвіді індивіда. А постановка питання щодо інтерпретацій цього феномену охоплює дослідження меж матеріального тіла як об'єкта і тілесності як конструкту.

Так само тип людини завжди створюється в кожній окремій культурі, яка «підлаштовує» його під себе. За визначенням О.Гомілко, завдяки усім вимірам людського життя: соціологічному, державно-політичному, культурному та релігійно-філософському формується антропологічний корелят¹⁰. Але тілесність є своєрідним узагальнюючим елементом серед усієї різноманітності типів. Відповідно, пошук єдиного значення тіла став світоглядною основою філософської антропології, яка розглядає людину як тілесну істоту, що є універсальною умовою її буття.

Тілесність виступає в ролі своєрідного дзеркала, що відображає буття в рамках світу, який нас оточує. Людина культури — термін, яким можна окреслити незворотність всього, що відбувається з людиною і залишає відбиток на її тілесності. Особиста сфера життя завжди обумовлена становищем, статусом, специфікою професійної діяльності. Загалом усі соціокультурні форми опосередковано впливають на тілесні риси, завдяки чому можна розглядати їх як проекції культури на особистість¹¹. І тому для декодування

⁹ Огурцов А.П. Тело // Новая философская энциклопедия : в 4 т. / под ред. В.С. Стёпина и др. М. : Мысль, 2001. Т. 4. С. 28

¹⁰ Гомілко О. Метафізика тілесності. Дослідження, роздуми, екскурси / Ольга Гомілко. — К: Наукова думка, 2001. С. 109.

¹¹ Там само. С. 111

тілесності та дослідження культурних форм відкривається достатньо широкий горизонт.

Тіло людини піддається об'єктивним інтенсивним впливам з боку екологічних факторів, особливостей способу життя, соціально-економічного укладу і соціальних інститутів. На перетині усіх цих аспектів формується образ людини в структурі повсякденних уявлень і спеціалізованого знання, іншими словами — тілесність. Цікаву думку з приводу формування конкретного типу тілесності як образу індивіда висловлює Т.Цветус-Сальхова, зазначаючи, що, перебуваючи в різноманітних тілесних практиках, людина «народжується заново». У неї складається нова тілесність (тіло музиканта, танцюриста, каратиста, гімнаста та ін.), нова свідомість, нова особистість¹². А оскільки людина протягом усього життя зазнає метаморфози, логічно, що тілесність — це картина нашої свідомості і того, як ми себе позиціонуємо, з ким ідентифікуємо.

XX століття в історії європейської культури ознаменовано рядом «поворотів»: науковим, лінгвістичним, візуальним, а на рубежі XX — XXI століть антропологічним. Це період початку якісно нового ставлення людини до свого тіла, що виявляється у всебічній увазі до різних форм тілесного.

Цей момент в соціально-гуманітарному знанні можна іменувати відносно нещодавнім «поворотом до тіла», початком роботи із ним як із предметом осмислення в соціальних науках. Аналітичні праці ряду спеціалістів у сфері вивчення соціології тіла, такі як «Хвороба як метафора» («Illness as Metaphor») Сьюзен Зонтаг (1978)¹³, «Тіло в болі» («Body in pain») Елейн Скеррі (1985)¹⁴ чи «За волею тіла: Роздуми про хворобу» («At the Will of the Body: Reflections on Illness») Артура Френка (1991)¹⁵ стали знаком того, що наука нарешті знову сприйняла людське тіло як важливий предмет наукового аналізу та осмислення.

¹² Цветус-Сальхова Т. Э. «Тело» и «телесность» в культурологических исследованиях. С. 71

¹³ Sontag Susan. Illness as metaphor / New York: Farrar, Straus and Giroux, 1978, 87 pp.

¹⁴ Scarry E. The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World / New York: Oxford University Press, 1985.

¹⁵ Frank A.W. At the will of the body: Reflections on Illness / Houghton Mifflin, 1991, 144 pp.

XXI ст. у свою чергу характеризується стрімким розвитком різноманітних тілесно орієнтованих практик. Здоровий спосіб життя, величезна кількість методик харчування, відродження фізичної культури і спроби досягнення безсмертя (на кшталт трансгуманізму) — все це звертає увагу людини на її тіло більше, ніж будь-коли в історії. Саме через масовість вказаних практик, на думку В.Розіна, дискурс тілесності стає проблемою¹⁶.

За визначенням І.Биховської, вагомою складовою цих різних за характером соціокультурних практик — педагогічної, оздоровчої, релігійної, сексуальної, практик дозвілля є «тілесна свідомість». Сенс тілесності, те чи інше її трактування, відмінні одна від одної інтерпретації феномену тіла, його значення і місце в житті людини — явища, які завжди мали виразний відбиток особливостей конкретних епох, культур і світоглядних систем, в яких вони розвивалися¹⁷.

Як соціокультурний феномен тілесність має властивість динамічності і практично завжди обумовлена у своєму існуванні різними системами соціуму. Як зазначають Л.Кривцова та О.Архипов, саме соціокультурне середовище конкретного історичного моменту означає, інтерпретує, наділяє сенсом, конструює «культурне тіло»¹⁸.

Культурологічні та соціологічні дослідження формування тілесних практик ставлять собі за мету виявити, вивчити та оцінити історичні зміни у поведінці з тілом. Крім того, увагу дослідників привертають образи, концепції тіла, а також практики, пов'язані з ним. І хоча фундаментальні умови та потреби людського тіла завжди одні й ті ж (що обумовлено біологічними чинниками), проте включення людини в соціокультурний простір супроводжується історичними та культурними змінами властивостей і характеристик індивіда в доповнення до природно заданих. Тож не дивно, що

¹⁶ Розин В.М. Как можно помыслить тело человека, или на пороге антропологической революции // Философские науки. 2006. №5. С. 33-53.

¹⁷ Быховская И.М. Homo somaticos: аксиология человеческого тела. М.: Едиториал УРСС, 2000. С. 5

¹⁸ Кривцова Л. А, Архипов О. А. Телесность в массовой и элитарной культуре начала XXI века: сравнительный анализ // Вестник гуманитарного факультета ИГХТУ. — 2009. — №4. — С. 118

тілесність стала центральним інтересом для антропологічних досліджень в історичних науках та культурології.

На думку Л.Кривцової та О.Архипова, важливу роль у сучасному суспільстві відіграє те, що людина ХХ-ХХІ століття, не вміючи уявити тілесно невловиме, певним чином накладає поняття тілесності на явища нематеріальні, духовні. Умовно «чистої» тілесності, за Л.Кривцовою та О.Архиповим, не існує¹⁹. Розглядаючи категорію тіла, неможливо оминати масу соціальних, політичних, економічних чинників, що мають прямий вплив на формування тілесних практик. З цієї причини тілесне становлення людини здійснюється не у світі як такому, а в соціокультурній його складовій.

Якщо взяти до прикладу поведінку новонароджених дітей, ще жодним чином не задіяних в соціумі, одразу зрозуміло, що людині від початку життя дано лише частини її тіла, які вона має перетворити в певну цілісність.

У період із шестимісячного до вісімнадцятимісячного віку, який Ж.Лакан назвав «стадією дзеркала», із суб'єктом відбувається трансформація при асиміляції ним свого образу (image). Цей стан, в якому всі частини тіла дитини функціонують ніби окремо, є ситуацією для вивчення символічної матриці тілесності. В ній «Я» перебуває у своїй початковій формі до того, як стає об'єктивованим у діалектиці ідентифікації з іншим²⁰.

Цікаво визначає тіло в контексті соціального існування Ж.-Л.Нансі — філософ звертається до поняття «самість». Це не що інше, як ставлення до себе, що передбачає певне «ви-ставлення» себе. Нансі має на увазі те, що людське тіло постійно перебуває у подвійному русі: воно відкривається і виставляється, інакше — є «виставкою» суб'єкта. Тіло повністю матеріальне, але водночас має ознаки і нематеріального: обрис та ідею. Воно завжди відчуває все, що є тілесним²¹. Мова йде про «подвійний рух» у роботах Нансі:

¹⁹ Кривцова Л. А, Архипов О. А. Телесность в массовой и элитарной культуре начала XXI века: сравнительный анализ.

²⁰ Лакан Ж. СТАДИЯ ЗЕРКАЛА И ЕЕ РОЛЬ В ФОРМИРОВАНИИ ФУНКЦИИ Я [Електронний ресурс] / Ж. Лакан. — 1949.

²¹ Нанси Ж.-Л. Тело: вовне или внутри. Пятьдесят восемь показаний о теле // Синий диван. М., 2006. Вып. 9. С. 127.

перебування тіла на межі, коли внутрішнє і зовнішнє існують одночасно. Нансі розкриває структуру самості, яка існує завдяки руху «поза себе» і «для себе». Так, «Я» знаходить себе у тілі, що співмірно із самоідентифікацією. Суб'єкт та тіло взаємодіють таким чином, що індивід може проявляти себе через тілесні практики, а тіло водночас володіє суб'єктом через фізичні обмеження²².

У контексті соціального існування проявляється початок формування різноманітних технік тіла. Адже, по-перше, якщо уявити абсолютно атомізоване та автономне існування індивідів поза соціальним контекстом, для формування широкої варіативності технік не було би функціональної потреби. За Ж.-Л.Нансі, тіла є елементами «гри відмінностей» і характеризуються контрастами поміж собою²³. Крім того, тілесні техніки, про які мова йтиме далі, характеризуються тим, що вони навантажені семантичним змістом. Людські тіла увесь час взаємодіють, зокрема на семіотичному рівні. Вони обмінюються знаками, сигналами, зверненнями, і вся сукупність цих елементів переважає будь-який визначений сенс.

Розглядати явище тілесних практик варто з культурної точки зору тому, що якби вони були суто природніми, зумовленими біологічно, то дуже малоймовірно змінювалися б від одного історичного періоду до іншого. Натомість, ми бачимо ситуацію, за якої навіть найпростіші техніки, якими людина користується у повсякденному житті, є глибоко вкоріненими патернами поведінки.

I.3. Формування «технік тіла» та поняття габітуса як наслідки дисциплінарної культури

Марсель Мосс стверджує, що кожне суспільство має унікальні, притаманні лише йому звички²⁴. Ходьба, плавання, біг, положення рук за столом, народження дитини, сон, відпочинок — всі ці та багато інших практик

²² Чаплінська О. В. Ж.-Л. Нансі : Філософські роздуми про тіло / О. В. Чаплінська. // Філософські науки. – 1949. – С. 137–141.

²³ Нансі Ж.-Л. Тіло: вовне или внутри. С. 130

²⁴ Мосс М. Техники тела // Мосс М. Общества, обмен, личность. – М., 1996. – С. 306.

є прикладами соціально сформованих технік, які транслуються через виховання, стиль життя, формат соціальної взаємодії, релігії та навіть політичних режимів окремих держав.

Цікавий приклад наводить М.Мосс, звертаючи увагу на незвичайну схожість жіночої манери ходьби у французенок та американок всередині ХХ ст.: європейки перейняли стиль та манери американських жінок через фільми, привезені з-за океану. Мосс називає це соціальною ідіосинкразією²⁵ — рухи рук і положення кистей при ходьбі є не суто індивідуальним психічним механізмом, а результатом наслідування. Процеси, які М.Мосс описує як ідіосинкразія, можна окреслити ширшим поняттям «габітус».

У науковий обіг категорія габітуса була введена М.Моссом та пізніше використовувалася М.Мерло-Понті. Втім, емпіричне наповнення цього терміну належить представнику постструктуралізму П.Бурдьє. За його визначенням, габітус — це система стійких набутих схильностей (*dispositions*), структур, які породжують та організують практики для досягнення певних результатів, але не передбачають свідомої націленості та ці результати²⁶. Соціальна природа габітуса (*habitus*) — це не просто звичка чи навик, а формація колективного практичного розуму в певному соціумі. Мова йде про соціальний елемент наслідування: традиція виховання відіграє не настільки значну роль у формуванні габітуса, як запозичення дитиною ряду вдалих актів дорослих, що ними схвалюються.

У критичній теорії П'єра Бурдьє поняття «габітус» виступає цілісною системою досвіду індивіда, який базується на соціальних структурах і є несвідомим. Це певний набір і принцип несвідомих диспозицій — психічні схеми сприйняття та класифікації діяльності індивіда, і водночас його реакції та практики у соціальних відносинах. Габітус, за Бурдьє, виробляє практики, як індивідуальні, так і колективні. Залежно від соціуму, в якому існує індивід,

²⁵ Там само. С. 307

²⁶ Pierre Bourdieu: Habitus [Електронний ресурс] // Critical Legal Thinking

структура соціальних зв'язків впливає на формування певного габітусу як механізму, що застосовується в різних сферах та індивідуальних диспозиціях²⁷.

Згадуючи традиційний поділ актів на техніки та обряди, М.Мосс заперечує, що техніка існує лише там, де є інструмент. В цьому контексті він звертається до поняття *традиційного технічного акту*, що має природу механічного, фізичного чи фізико-хімічного порядку. Таким чином техніки тіла є першим та найбільш природнім інструментом людини²⁸.

Постійна адаптація до фізичної, механічної та хімічної цілі відбувається в ансамблі власне індивіда, його виховання (свого роду дресирування), суспільства в цілому та місця, яке індивід займає в цьому суспільстві. Сукупність усіх тілесних технік складається в певну символічну систему, якою ми користуємося свідомо чи несвідомо. Ця система є «способом життя», його модусом (*modus*)²⁹.

Соціопсихофізіологічне конструювання серій актів, за М.Моссом, відбувається завдяки існуванню біологічно-фізіологічного апарату людини. На думку антрополога, навчання усім цим технікам полягає в тому, аби адаптувати тіло до його застосування³⁰. На цьому етапі ми звертаємося до *адаптування та апарату*, двох явищ, які вказують на штучне формування тілесних технік.

Характерний для епохи модерну процес формування людського тіла за допомогою технічних апаратів досліджували Г.Гебауер та Дж.Крері, спираючись на методологію В.Беньяміна та М.Фуко. У розвиток тези В.Беньяміна, Г.Гебауер розглядає механізм виробництва візуальних образів, які замінюють власне тіло, а також проблематизує наївний погляд на «природність» тілесних образів, наприклад, в спорті і рекламі. Філософ підкреслює присутній у ЗМІ технологічний характер тілесності, при цьому аналізуючи принципи функціонування апаратів, які створюють тіло: модельність образу і його серійність. Нав'язування у медійних образах ідеї унікальної особистості,

²⁷ Райлі Д. Классовая теория Бурдьё: ученый как революционер [Електронний ресурс] / Ділан Райлі // Commons. – 2017.

²⁸ Мосс М. Техники тела. С. 311

²⁹ Там само. С. 314

³⁰ Там само. С. 323

відмінної від «сірої маси», розглядається як спосіб маніпуляції свідомістю людей в маркетингових цілях.

Г.Гебауер апелює до М.Мосса, кажучи про те, що формування тілесності людини починається з самого народження, і в цьому процесі участь беруть різні апарати. Водночас він робить акцент саме на тому, що застосування технологічного підходу призводить до перетворення самого тіла на технічну річ. Першим цю проблематику підняв В.Беньямін у своїй праці «Твір мистецтва в епоху його технічного відтворення». Мова йде не лише про твори мистецтва, як зауважує Г.Гебауер, а й про новий спосіб відтворення тіла в сучасну епоху³¹. Технічне відтворення тіл у візуальних медіа відбувається через кіно, телебачення, в інтернеті та у фотографії.

Технічне відтворення тіла — це процес, при якому образи, що транслуються медіа, стають заміною реальним тілам. Захоплюючись «природним» тілом, люди не помічають апарат, який створив цей образ, ігноруючи цим сам факт того, що зображене тіло було *створене кимось*. З цього логічно випливає принцип, за яким усі тілесні образи є репродукціями оригіналів. Натомість формується принцип, за яким те, що «виходить» з апаратів, відтворюється у реальному середовищі. Простіше кажучи, не образи наслідують особистостей, а особистості наслідують образи³². Така система формування авторитетних ідеалів, які людині вкрай важливо імітувати, спонукає замислитись над істинною мотивацією роботи цього механізму.

Наслідки трансформації природи візуальності аналізує і Дж.Крері. У його працях описаний механізм соціального вироблення практик спостереження як втіленого бачення. Цей механізм змінився разом зі зміною технік влади та видовищ, що нерозривно пов'язані з візуальними медіа, у тому числі з кіно та фотографією. Так, на його думку, стрімкий розвиток медіа на кшталт комп'ютерної анімації чи віртуальної реальності є визначальними моделями

³¹ Гебауер Гюнтер. Тело, созданное аппаратом, и аппарат, создающий тело // Критика спортивного разума / Логос 2013 №05 (95).

³² Там само.

візуалізації для функціонування базових соціальних процесів та інститутів³³. Розвиток «оновленого» спостереження став умовою як для художніх експериментів модернізму, так і для нових форм влади, які М.Фуко назвав «технікою індивідів».

Звернемося до теорії влади М.Фуко, що дозволить пояснити цілє ідеологічного механізму формування та наслідування візуальних образів. М.Фуко розглядав карні системи в суспільстві як елементи своєрідної «політичної економії» тіла³⁴. Незважаючи на вагому трансформацію світу та перехід до постіндустріального суспільства, зміна форми покарань (використання більш «лагідних» методів, наприклад, ізоляції) все ж не позбавила людське тіло місця в самому центрі політичних дій, спрямованих на приведення суспільства до покори. Тіло безпосередньо бере участь у владних відносинах, зазнаючи прямого або опосередкованого впливу, який М.Фуко називає дисциплінарним. Така ситуація включає як інструменти прямого насильства, так і непрямого насильства та ідеології, що існує як технічно продумана витончена сила. Ідеологія може не послуговуватися ні зброєю, ні терором, але створювати ефекти на рівні фізичного. Цю технологію Фуко назвав політичною технологією тіла³⁵.

Л.Альтюссер стверджував, що ідеологія існує в категорії суб'єкту: в ньому і для нього. Оскільки функціонування ідеології залежить від суб'єктів і впливає на становлення конкретних індивідів суб'єктами, вона існує доти, доки є «невидимою» та неусвідомлюваною. Л.Альтюссер зауважує, що ідеології властиво нав'язувати речі як очевидні, з неможливістю подивитися на них з іншого, відмінного ракурсу. Навіть коли здається, ніби що-небудь перебуває поза ідеологією, насправді це відбувається в ній. За визначенням Л.Альтюссера, це один з ефектів ідеології — практичне її невпізнання суспільством³⁶. Так

³³ Crary J. *Techniques of the Observer On Vision and Modernity in the Nineteenth Century* / Jonathan Crary. – London: MIT Press, 1992. P. 2

³⁴ Фуко, Мішель. Наглядати та карати. Народження в'язниці. Київ: Основи, 1998. С. 33

³⁵ Там само. С. 34

³⁶ Althusser Louis. *Ideology and Ideological State Apparatuses* // Mirzoeff, N., *The Visual Culture Reader*. Second edition; London / New York: Routledge. Psychology Press, 2002. С. 140

конкретна ідеологія може опосередковано впливати на формування людських тіл та провокувати присвоєння їм штучно сконструйованих форм та сенсів. Перечислені вище явища є частиною згаданої «політичної економії» тіла у дисциплінарній культурі.

Підсумовуючи, «поворот до тіла» в гуманітарних науках характеризується зверненням уваги дослідників культури на людську тілесність як конструкт соціальних відносин. Розмежування понять «тіло» та «тілесність» важливе тому, що дало змогу подивитися на тілесні практики з точки зору впливу соціуму. Культурологічні дослідження феномену тілесності переплітаються з поняттям дисциплінарної культури, яка дає змогу пояснити ідеологічний вплив на життя суспільства та кожного окремого індивіда. У сучасному науковому дискурсі певні поведінкові моделі, серед яких техніки тіла та способи комунікації, досліджуються через призму технічних апаратів як інструментів ідеології. У гуманітарних та соціальних науках, зокрема культурології, формування індивіда розглядається як наслідок впливу колективної свідомості та створення конкретного морального середовища зі своїми цінностями та світоглядними рамками.

РОЗДІЛ II. ВІЗУАЛЬНА СИМВОЛІЗАЦІЯ ТІЛА НАПРИКІНЦІ XX – XXI СТ. У КУЛЬТУРІ ТА МАС-МЕДІА

II.1. Механізм субординації в сучасній культурі

У цій частині роботи мова піде про підкорення індивідів як умову «суб'єкції», що здійснюється на психічному рівні. В цьому питанні звернемося до Дж.Батлер, яка розглядає теорію влади в поєднанні з теорією роботи психіки. Розглянемо механізми, завдяки яким відбувається сприйняття індивідом конкретних соціальних концептів в рамках свого культурного середовища. Спершу важливим для нас є введення у контекст поняття *субординації*.

За Дж.Батлер, на своїй початковій стадії влада завжди виглядає як зовнішня і та, що пригнічує суб'єкта. Але з часом своїм тиском спонукає його до субординації, чим набуває психічної форми, яка вибудовує самоідентичність суб'єкта. Дж.Батлер звертається до альтюссерівської концепції *інтерпеляції* для пояснення того, яким саме чином соціальний суб'єкт формується лінгвістичними засобами (дискурсивне виробництво соціального суб'єкта)³⁷.

На думку Дж.Батлер, звичка підпорядкування конструюється не обов'язково державними владними апаратами, на відміну від теорії Альтюссера. Натомість, формування субординації виробляється з раннього віку. Розглянемо механізм зародження та розвитку підпорядкування у людини на етапі дитинства. Дж.Батлер говорить про те, що залежність не є політичною субординацією у звичайному сенсі цього слова — йдеться, по-перше, про залежність від батьків. Їх присутність є обов'язковою для підтримки життєдіяльності дитини. Протягом ранніх років у свідомості також закладається потреба у підтримці, схваленні та наслідуванні. За такою схемою відбувається формування первинної залежності, яка робить дитину вразливою

³⁷ Батлер Дж. Психика влади: теорії суб'єкції. Пер. Завена Баблюяна. Харків: ХЦГІ; СПб.: Алетейя. – 2002. С. 19

перед підпорядкуванням та експлуатацією в дорослому віці (вже не від окремих людей, а від соціуму загалом). Крім того, ситуація первинної залежності обумовлює політичне формування та регулювання суб'єктів і стає інструментарієм їх суб'єкції³⁸. Тобто цей механізм працює як замкнуте коло.

Дж.Батлер наголошує на значущості *стану можливості*, який сформований перебуванням в постійній субординації. Мається на увазі стан індивіда, коли підкорення прямо пов'язане із задоволенням життєвих потреб³⁹. З цієї точки зору сучасна соціально-економічна ситуація, в якій ми існуємо, працює як метод батога й пряника: для тих людей, які привчають себе до постійного самовдосконалення (навчання, зокрема, та професійного зростання) — підвищення своєї вартості на ринку праці — відкривається ширший «горизонт можливостей», ніж для усіх інших. Така система створює дуже високу конкурентність та зумовлює пряму залежність між розміром передбачуваної винагороди (фінансів, можливостей, влади чи впливу) та наполегливістю праці.

Якщо взяти до уваги те, що в будь-якому суспільстві індивід опиняється у колі владних структур, які диктують умови, заборони і зобов'язання, то доречно ввести в цей дискурс і людське тіло, його візуальну символізацію. Тіло варто розглядати в такому контексті ще й тому, що сьогодні засоби візуальної репрезентації ефективні та впливові як ніколи.

За М.Фуко, форми контролю слідкують за процесами діяльності навіть більше, ніж за її результатами. Контрольовані час, простір і рухи дають змогу перетворювати тіла в поступливо-слухняні — в офіційних державних інституціях це називається «дисципліною». На думку М.Фуко, цей контроль бере початок ще в XVII-XVIII ст., як форма дисципліни зокрема в монастирях, у війську та на підприємствах⁴⁰. Очевидно, що контроль над тілом модифікувався на сьогодні через зміну форматів дисципліни. Проте, незважаючи на зміну дисциплінарних методів, ціль їх застосування може мало

³⁸ Там само. С. 20

³⁹ Там само. С. 21

⁴⁰ Фуко, Мішель. Наглядати та карати. Народження в'язниці. С. 170

відрізнятися. В основному вона передбачає можливості керування психічними процесами через тіло.

Для М.Фуко, дисципліна як загальна формула панування відрізняється від рабства, адже не відбувається безпосереднього привласнення тіла однієї людини іншою, тут вже не передбачається необмежене панування над діями суб'єкта. Натомість, ідеологічно закладений в систему влади контроль над тілом є вишуканим механізмом контролю над корисністю діяльності індивідів.

У чому полягає ця корисність? Варто взяти до уваги хоча б такі державні інституції виховання (формування особистості) як дитячі садки та школи. Суворі регламентація правил поведінки, розуміння свого місця у класній кімнаті та обмеженість рухів — це ситуація, за якої індивід не може самостійно керувати своїм тілом без дозволу шкільного наглядача-інспектора. У розгляді цього аспекту також важливо врахувати чітку організацію простору, що забезпечує фіксацію обмежених рухів і має функціональні та ієрархічні характеристики. М.Фуко називає ці простори такими, що вказують на «цінність» індивіда, його «місце» і забезпечують його покору⁴¹.

Такі форми влади як регуляція, заборона, пригнічення для Дж.Батлер означають обов'язкову умову збереження свого існування в соціумі. Батлер пояснює механізм, з допомогою якого ми сприймаємо ці дисциплінарні форми тим, що влада, яка діє на суб'єкта ззовні (суб'єкція), є такою владою, яку суб'єкт сам і приймає. Це прийняття стає інструментом становлення індивіда⁴². Мова йде про подвійність суб'єкції, що призводить до виникнення замкнутого кола: свобода дій індивіда виявляється ефектом його субординації. А будь-яка спроба розімкнути цей процес призводить до поновлення субординації. Це легко зрозуміти, беручи до уваги картину капіталістичного глобалізованого світу. Працюючи на постійне підвищення власної економічної спроможності, людина зазвичай збільшує користування продуктами світових індустрій. Але за

⁴¹ Там само. С. 184

⁴² Батлер Дж. Психика влади: теорії суб'єкції. С. 23

умов праці не на систему, можливості для власного соціального та фінансового розвитку незначні.

Інший тип, де впроваджена «дисципліна» над тілом, про яку каже М.Фуко, — це державні підприємства та приватні організації з офісним форматом роботи — місця, в яких сучасна людина перебуває більшу частину свого життя. Тут доречно згадати поняття «відчуженої праці», що набуло нового трактування сьогодні. Так, якщо економічна експлуатація першої пол. XX ст. відокремлювала робочу силу від продукту праці, то новий (капіталістичний) дисциплінарний примус діє на людську психіку як цілком очевидний природній закон: чим більше та ефективніше працюєш, тим швидше збільшується твій капітал (за Фуко — це *примноження панування*)⁴³.

В описаних процесах відбувається перманентне посилення залежності тіла та формування такого типу відносин, за якого повсякденні дії роблять тіло індивіда частиною «політичної анатомії»⁴⁴. М.Фуко стверджує, що завдяки примусу та обрахованій маніпуляції жестами і поведінкою, людське тіло перетворюється на підлегле та економічно корисне. Воно підпорядковується механізмам вироблення потрібної швидкості та ефективності, які йому визначає політика послуху.

Цікаво, що М.Фуко дає визначення дисципліни як політичної анатомії подробиць⁴⁵. Мається на увазі педантичність згаданих вище інституцій, прискіпливий нагляд за кожною хвилиною життя людини і за кожною частиною її тіла. Таке спостереження посилилося за класичної доби, даючи можливості для використання людського тіла максимально ефективно. У свою чергу, це породило появу цілого ряду даних, технік і методів, з яких сформувалася сучасна людина.

Для Дж.Батлер така дисциплінарна влада має подвійну дію на суб'єкт. Вона робить суб'єкт можливим (є умовою його можливостей); а також знову й

⁴³ Фуко, Мішель. Наглядати та карати. С. 172

⁴⁴ Там само. С. 171

⁴⁵ Там само. С. 173

знову відтворюється у «власній» діяльності суб'єкта⁴⁶. Це протиріччя здійснюється за такою схемою: суб'єкт не може з'явитися без влади, але його поява включає в себе інверсію — суб'єкт, створений з допомогою влади, сам її і засновує⁴⁷.

Дж.Батлер наголошує, що таке постійне відтворення влади з кожним разом надає тимчасовий характер умовам субординації і водночас демонструє, що ці умови не є статичними структурами. Активні і динамічні, вони обумовлюють шлях та інверсію влади, яка завжди починає працювати над людьми ззовні, а згодом стає сенсом свободи дій індивіда⁴⁸. Таким чином будь-яка форма символічного опосередкованого придушення має в основі систему, за якої всі дії вже заздалегідь «приручені». Або ж пригнічення подається таким чином, щоб запевнити суб'єкта, що це єдиний правильний шлях до його найкращого варіанту майбутнього життя.

II.2. Конструювання психічного апарату людини культурними нормативами

Така ситуація не є новою для XXI століття. Г.Маркузе у своїх наукових доробках розглядав суспільство як репресивний механізм ще у другій пол. XX ст. У культурних нормативах він вбачав силу, яка керує всією діяльністю людини. Його концепція «одномірної людини» означає формацію індивіда культурою та суспільством. Дисциплінарна культура «приносить в жертву» природність задля розвитку соціально корисних видів діяльності. Проте ріст прогресу призводить до зменшення особистої свободи людини. Незважаючи на те, що Г.Маркузе жив і писав про середину XX ст., його думки дуже актуальні і для дослідження сучасної соціально-економічної ситуації. Фактично, змінилися лише інструменти культурно-цивілізаційного впливу на суспільство, але цілі та шляхи їх досягнення залишились незмінними.

⁴⁶ Батлер Дж. Психика влади: теории субъекции. С. 25

⁴⁷ Там само. С. 26

⁴⁸ Там само. С. 27

Г.Маркузе задається питанням, чи дійсно, якщо слідувати за З.Фройдом, принцип реальності (під цим «принципом» мається на увазі цивілізаторська дисципліна) та принцип насолоди є непримиренними та можуть перебувати лише у конфлікті? Г.Маркузе ставить поняття «цивілізація» та «культура» на один рівень, робить їх взаємозамінними. Фактично він говорить про те, що культурному «насиллю» піддається не тільки суспільне, а й біологічне існування людини. Однак саме в цьому примусі прихована передумова прогресу. Якщо ж архетипом свободи є відсутність тиску/примусу/насилля, то цивілізацію можна розглядати як перешкоду на шляху до створення умов для повної свободи індивіда⁴⁹.

За фройдівською теорією розвиток репресивного психічного апарату здійснюється на двох рівнях:

- *онтогенетичний*: розвиток пригніченого індивіда, починаючи з його раннього дитинства і до його свідомого суспільного існування.
- *філогенетичний*: розвиток репресивної цивілізації від первісної орди до повністю сформованої цивілізованої держави⁵⁰.

Ці два рівні знаходяться в постійній взаємодії, яку Фройд резюмував тезою про повернення витісненого протягом історії: у своєму досвіді індивід відтворює найбільш значні травматичні події розвитку роду, і в динаміці інстинктів відбувається конфлікт між індивідом та родом (між особистим і загальним)⁵¹.

З приводу репресивної цивілізації Г.Маркузе висловив досить радикальну думку (в контексті сучасного йому суспільства виробництва і споживацтва). У ході розвитку антагоністичного суспільства, завдяки політиці контролю над соціальною працею, суспільство перейшло на стадію вимушеної продуктивності⁵². Якщо до XX ст., до стрімкого розвитку інформаційно-комунікаційних технологій, темп життя можна було розглядати як гармонійно-

⁴⁹ Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек / М.: АСТ, 2003.

⁵⁰ Там само.

⁵¹ Фрейд З. Недовольство культурой / Загмунд Фрейд. – К.: Фолио, 2013. – 256 с.

⁵² Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек.

спокійний, то ХХ століття вже вимагало від індивіда докладати значно більше зусиль. Для того, щоб витримувати конкуренцію, часто доводиться жити не власним життям, а виконувати заздалегідь визначені функції.

Така тенденція на постійне «вдосконалення» виробництва і, відповідно, переходів на все нові етапи споживацького суспільства розвивається на сьогоднішній момент з геометричною прогресією. Змінюються формати споживання товарів та образів, але кількість останніх лише збільшується. Час, вільний від професійної діяльності часто наповнюється саме задоволенням бажання отримувати речі та ставати більш відповідним до заданих сучасною культурою візуальних образів.

Такий *відчужений час*, за словами Г.Маркузе, — час роботи, що міг би використовуватися для реалізації справжніх потреб і здібностей. Тому й *відчужена праця*, що займає більшу частину нашого життя, може в більшості випадків приносити лише шкоду: негативно впливати на стан ментального і фізичного здоров'я, нівелювати бажання робити що-небудь, крім заробляння грошей, провокувати апатію та, в гіршому випадку, депресію. У цьому контексті Г.Маркузе говорить про «працю на апарат», коли лібідо перемикається на виконання соціально корисних функцій, які не збігаються з власними потребами та бажаннями⁵³.

Обмеження, накладені на лібідо, діють на індивіда як зовнішні об'єктивні закони і як інтерналізована сила: влада суспільства немов би «осідає» у несвідомому індивіда і отримує прямий вплив на його бажання та вчинки. Розвиваючись в дисциплінарній культурі, людина проживає своє життя, сприймаючи нав'язані бажання за власні. Замість вільного відпочинку, вона проводить години дозвілля, заповнюючи їх маленькими задоволеннями, продукованими і пропонованими капіталістичною системою⁵⁴. Замість природнього вигляду і комфортного тілесного стану людина намагається відповідати штучним канонам та існує в ідеологічно спроектованих рамках.

⁵³ Там само.

⁵⁴ Там само.

Проте, цей перманентний тиск і придушення природних почуттів та потреб залишається непоміченим завдяки тому, що час від часу індивіда «винагороджують» цінностями, закладеними його ж ідеологією: збільшенням капіталу, можливістю подорожувати й купувати матеріальні цінності, просуватися кар'єрними сходинками та інше.

«Прошивка» свідомості подібними «винагородами» відбувається, передусім, через медіа. Телебачення, періодика, інтернет, зірки шоу бізнесу, кіноіндустрія вдало транслують «цінності» сучасної людини, які необхідно мати в житті, щоб відчувати себе щасливим. На противагу ідеалістичній моделі світу, в реальності розвиток соціальної комунікації не приводить до самопрозорості суспільства, а протидіє йому, призводячи до протилежних результатів⁵⁵. Як зазначає Дж.Ваттімо, таким чином технології мають властивість перетворюватися на опору влади, виконуючи функцію трансляторів пропаганди.

Дж.Ваттімо схиляється до думки, що замість наближення до «самопрозорості» суспільство прийшло до «фабулізації світу», коли реальність створюється мас-медіа. Саме вони формулюють і транслують інтерпретації, замість того, щоб вказувати на факти і давати простір для розмірковувань⁵⁶. Засоби масової інформації мають вплив на формування норм, які встановлюють довгострокові стандарти і до яких прагнуть люди. Це «нав'язування» М.Вайкс (Maggie Wykes) і Б.Гюнтер (Barrie Gunter) називають психологічними механізмами, завдяки яким розкривається значний потенціал ЗМІ, що впливає безпосередньо на саме сприйняття тіла та суспільні стандарти фізичної привабливості⁵⁷.

Інтерпретації візуальних образів слугують ключем до розуміння масового впливу на суспільну свідомість. Тут варто звернутися до досліджень Ніколаса Мірзоева, адже згідно його думки, ситуація, в якій сучасна людина бачить

⁵⁵ Ваттімо Дж. Прозрачное общество. Пер. с ит./ Перевод Дм. Новикова. М.: Издательство "Логос". 2002. С. 32

⁵⁶ Там само. С. 33

⁵⁷ Wykes Maggie, Barrie Gunter - The Media and Body Image. If Looks Could Kill / London. SAGE Publications, 2005. P. 138-139

«вади» тіла і страждає через це, прямо пов'язана з візуальними репрезентаціями ідеалізованих тіл в культурі. Беручи до уваги пізні роботи З.Фройда, Н.Мірзоев припускає, що будь-які нещастя (unhappiness) зароджуються поза сферою «его». Він акцентує на тому, що першопричиною нещастя є саме тіло: оскільки тіло є природнім, а людство не може повністю опанувати природу, то й тіло завжди буде залишатися структурою з обмеженими здатностями до адаптації⁵⁸. Крім цього, візуальна символізація медійними образами спричиняє ще більший розрив із природнім тілом.

Відхід від природи, що є необхідним елементом для сталого розвитку цивілізації, не є негативним в сенсі обмежень інстинктивних форм поведінки, але скоріше в тому сенсі, що змушує людину сприймати власне тіло через призму культурних нашарувань. Бачення тіла як абсолютно гармонійної природньої структури, що не потребує штучних трансформацій, апіорі неможливе через ряд історичних конструктів. Це архетипічні образи чоловіка та жінки, сформовані поведінкові моделі та уявлення про соціальну ієрархію.

Як зазначає Мірзоев, у постмодерну епоху популярності набула ідея тіла не як єдиного цілого, а як фрагментарної структури. На його думку, у сучасному світі фрагментація тіла стала фактом щоденного життя, адже індивід має змогу пристосувати своє тіло до будь-яких умов та вимог: надати йому певної форми та вигляду. З допомогою контактних лінз чи кольору волосся, дієт та моди, а також завдяки медичним технологіям, які дозволяють людині жити з імплантами або чужими органами⁵⁹.

Таке розуміння тіла, згадане Н.Мірзоевим як «постмодерний стан» (postmodern condition) сформувалося не в один момент наприкінці ХХ ст., а сягає коренями в модерну еру. У ХVІІІ ст. чоловіки й жінки носили перуки, макіяж та косметичні пластирі («мушки»), аби, слідуючи трендовим ідеалам краси, надати собі певний канонічний зовнішній вигляд⁶⁰.

⁵⁸ Mirzoeff, N., 1995, *Bodyscape: Art, Modernity and the Ideal Figure*. Visual Cultures; London / New York: Routledge. 2002. С. 17

⁵⁹ Ibid. P. 24

⁶⁰ Ibid. P. 25

У цьому контексті звернемося до терміну «голе життя» (bare life) для розуміння культурного зсуву — зацікавленості в новій природі нової людини. Як стверджує Х.Томас, вперше словосполучення «голе життя» було використане Арістотелем як частина його «третього особистого» підходу до життя⁶¹. У творчості Арістотеля «голе життя» означає певний первинний досвід, «просту природню солодкість», простий факт самого існування, який перебуває поза межами політики. І оскільки для античного суспільства *бути поза політикою* дорівнювало тому самому, що й *бути поза полісом*, то це поняття можна протиставити і «біосу» — нормованому способу життя, притаманному певній групі. Ця нормативність включає всі закони, звичаї і конвенції, які об'єднують та диференціюють спільноту⁶².

Термін «голе життя» у сучасному дискурсі вперше актуалізував Дж.Агамбен. Основна його ідея полягає в тому, що в уявленні про життя головний пріоритет надається біологічному факту існування (zoe). Агамбен розглядає його як домінуючий факт над можливостями та потенціалом індивіда в контексті способу проживання цього життя⁶³. Так, на думку Х.Томас, втрата розрізнення між античними bios (форма чи спосіб життя) та zoe (біологічний факт життя) і об'єднання їх одним спільним терміном «життя» призвело до того, що його розуміння як суто *біологічного* процесу не передбачає жодних гарантій *якості* людського існування.

Однак, у своїх дослідженнях М.Фуко стверджував, що саме це просте природне життя стало основною метою сучасної біополітики. Голе життя зараз дуже політизоване, і на думку Найджела Тріфта. За його словами, сучасна людина — це тварина, політика якої ставить під сумнів саме її існування як живої істоти⁶⁴. У цьому існуванні одну з базових і ключових ролей зараз відіграє інформація. Термін «інформаційне суспільство», що дублює поняття «постіндустріальне суспільство», використовується для позначення цивілізації,

⁶¹ Thomas Helen and Jamilah Ahmed - Cultural Bodies / Oxford. Blackwell Publishing, 2004. P. 145

⁶² Ibid. P. 147

⁶³ Agamben G. Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life / Giorgio Agamben. – Stanford, Stanford University Press. 1998. P. 4-12

⁶⁴ Thomas Helen and Jamilah Ahmed - Cultural Bodies. P. 148

в основі розвитку та існування якої лежить особлива субстанція (інформаційне поле), яка взаємодіє і з ментальним, і з матеріальним світом людини.

Серед мас-медійних технологій, активно поширених в другій половині ХХ ст., особливе місце займає телебачення. Кажучи про ХХІ ст. можна прослідкувати тенденцію відмови від нього, що стала дуже популярною за останнє десятиліття. Проте, якщо спробувати проаналізувати поведінку користувачів і користувачок в інтернеті, то можна говорити про те, що на сьогоднішній день сприйняття інформації практично не має позитивно-якісних змін відносно минулих десятиліть. Інтернет не лише замінює телебачення, а й доповнює його надлишковим інформаційним шумом. За визначенням Артура Крокера і Девіда Кука, телебачення (в нашому випадку це стосується й інших інформаційних каналів) — це не тільки технічний об'єкт, а й «соціальний апарат, який вривається в суспільство як символічна культурна форма влади, діюча як симулякр електронних образів, що перетворюють все у світ реклами та влади»⁶⁵. Зважаючи на таке визначення, можна припустити, що для влади сьогодні ключовим інструментом впливу є саме інформаційно-комунікаційні технології.

II.3. Ідеологічне нав'язування як основа сучасної біополітики

Інтеграція людського тіла з технологіями зазвичай видається нам позитивною у своїх проявах, стрімкий технологічний прогрес асоціюється лише з покращенням життя. Але, якщо розглядати інформаційні технології як частину прогресу, то твердження про суто позитивний бік цього розвитку викликає сумніви.

Зважаючи на все більше проникнення і, відповідно, вплив мас-медіа, які транслують нормативні образи на наше повсякдення, спільним знаменником для усього суспільства залишається свідомо чи несвідомо залежність від сприйняття цих образів. У випадку взаємодії технологій та людини, залежність

⁶⁵ Kroker Arthur, David Cook. Television and the Triumph of Culture (from The Postmodern Scene). In *storming the reality studio: A case book of cyberpunk and postmodern Science fiction* / Durham, N.C.: Duke University Press. 1991. — 229-238

виявляється у неможливості повністю абстрагуватися від трансльованої цими технологіями візуальної репрезентації тіла. Здебільшого, прийняття певних рішень відносно змін свого зовнішнього вигляду відбувається не через природне бажання чи потребу. Тобто, ідеологічне нав'язування з боку медіа частково формує погляд суспільства на маніпуляції з тілами, що індивід сприймає як належні та необхідні.

Незалежно від того, чи мова йде про генетичні маніпуляції, пластичну хірургію, портативні комунікаційні технології, інтелектуальну побутову техніку або медичне маніпулювання тілом, усі ці питання потребують уваги як з практичного боку, так і на політичному рівні. Тож яким чином взаємодіють технології і реальні тіла, та як перші символізують другі? Крім того, постає питання майбутнього для людського тіла: як технологічний прогрес може вплинути на тіло, чи не перетворить його на машину, і чи не стане воно жертвою машини, або додатком до неї. В цьому процесі головну роль відіграє політика — вона може нести ризики для побудови суспільства не з технологіями, а *для* технологій.

Людське тіло в сучасному культурному дискурсі — це об'єкт, який створює простір між самоцінністю тіла та різноманітністю соціальних цінностей. Це об'єкт, на який здійснюється тиск через інформаційно-комунікаційні технології. Італійська теоретикня фемінізму Л.Фортунаті зазначає, що у призначенні інформаційно-комунікаційних інструментів відбуваються зміни: у ХХІ ст., послідовно трансформуючись, крім допомоги людині, технології можуть негативно впливати на психіку і стосунки з тілом.

«Технологізація» тіла зазвичай зображується як лінійний процес, в якому окремі етапи залежать від ступеню розвитку цивілізації. Проте, вагоме значення мають соціальна динаміка в конкретний період і політична суб'єктність індивіда. Технології, застосовані до тіла, не починаються безпосередньо з інтересу системи, але й не провокуються виключно індивідами. Правильніше буде назвати цю ситуацію замкнутим колом, в якому суб'єктність індивіда формується протягом всього життя.

Під технологіями, які здійснюють візуальну символізацію тіла, я маю на увазі, перш за все, канали масової комунікації. Репрезентовані образи, що транслуються цими інструментами, як зазначає Л.Фортунаті, можна назвати естетичними чи побутовими, які пов'язані зі здоров'ям чи спілкуванням⁶⁶. У нашому випадку ми розглядаємо тілесну нормованість у зв'язку із саморепрезентацією індивіда в суспільстві.

Модифікації, які ми сприймаємо під впливом моди (татуювання, пірсинг, пластична хірургія, косметичні технології, фізичні модифікації форм тіла), можна розглядати як намагання «розширити» фізичні межі власного тіла. Це розмивання меж найбільш поширене сьогодні через розмаїття розумінь критеріїв естетичного і привабливого. Трансльовані сучасною культурою образи не лише втілюють найактуальніші критерії «краси», а й переконують суспільство в беззаперечному зв'язку зовнішності із соціальною сферою життя.

Зважаючи на те, що ми розглядаємо тіло в комплексі з психічною діяльністю, очевидно, що гармонія між ними або ж її відсутність прямо впливає на психічний стан індивіда. Було б дивно стверджувати, що в поколінні, яке вважає тіло чимось суто профанним, можна уникнути дисгармонії природньої тілесності з психікою. Щоб розуміти значення і перебіг цього процесу, потрібно врахувати усі аспекти, з яких складається життя *для* технологій. Це тренди в комунікаціях, моді, дизайні, це мистецтво і біотехнологічна еволюція, які, безумовно, мають вплив на тіло і мають вплив на його гармонію із психікою.

Коли ми говоримо про зміни тіла завдяки новим технологіям, то варто враховувати й те, що будь-які маніпуляції з тілом включають також помітне збільшення наших знань про саме тіло. Ми шукаємо інформацію, щоб зрозуміти, як функціонує той чи інший орган, аби трансформувати тіло в бажаному напрямку. Це щоденний вибір, пов'язаний з волею не відмовлятися від догляду за тілом та оздоровчих практик, і не перебувати з власним тілом в конфлікті. Т.Мальдонадо зазначає, що тіло — це не абстракція, а конкретне

⁶⁶ Fortunati Leopoldina, James E. Katz, Raimonda Riccini. *Imediating the human body*. P. 3

повсякденне тіло, що зазнає переживання й страждання⁶⁷. Негативні переживання можуть бути наслідком соціальної оцінки тіла індивіда та його власного ставлення до своєї зовнішності, що формується під впливом візуальних репрезентацій.

Безумовно, межа між штучним та природнім життям сьогодні здається майже невлостиною. Зрештою, існування тіла завжди було обумовлене соціокультурними «прийомами». Взяти до прикладу хоча б техніки тіла, описані у Марселя Мосса чи методи примусу, застосовані до тіла як об'єкта і досліджені Мішелем Фуко. У М.Мосса аргументація стосується вміння людей використовувати власні тіла у будь-який час, а М.Фуко говорить про використання чужих тіл для досягнення своїх цілей.

Джузеппе О.Лонго називає наслідки цього процесу перетворенням «*homo sapiens* плюс технології» в «*homo sapiens трансформовані технологіями*»⁶⁸. Новий еволюційний рівень в суспільстві часто сприймається як імпліцитний. Дж.О.Лонго робить акцент на тому, що технологічна частина еволюції завжди швидка, адже на неї не спрямовується негативний зворотній зв'язок від суспільства⁶⁹. Сприймаючи будь-яке вдосконалення технологій, людина не враховує можливі опосередковані наслідки, а отже, технологічна еволюція може відбуватися без явних перешкод з боку соціуму.

Найглибші людські характеристики, які асоціюються з емоціями, комунікацією, вираженням почуттів, завжди відігравали фундаментальну роль у виживанні та розвитку цивілізації. Проте зараз вони стали чинниками, які дозволяють технологіям впливати на свідомість завдяки людському сприйняттю і вразливості. Тобто, можна говорити про те, що інформаційно-комунікаційні технології беруть участь у фільтрації психіки особистості — індивід сприймає ідеологічно закладені в образи коди несвідомо.

⁶⁷ Maldonado Tomás. The Body: Artificialization and Transparency. P. 18

⁶⁸ Longo Giuseppe. Body and Technology: Continuity or Discontinuity? // Fortunati Leopoldina, James E. Katz, Raimonda Riccini. Mediating the human body. Technology, Communication and Fashion / Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 2003, P. 23

⁶⁹ Ibid. P. 24

Дж.Лонго робить акцент на тому, що оскільки інформаційна «революція» стосується людського тіла, то її канали стають інструментами для формування такого тіла, яке вигідне системі політично та економічно. Тіло, ставши своєрідним об'єктом глобального обміну товарами, в якому воно зазнає фрагментації, залучається в загальну економічну експлуатацію.

Водночас власні тіла є об'єктами пильної, ледь не маніакальної уваги індивідів, які прискіпливо ставляться до свого зовнішнього вигляду. Одержимість різноманітними фізичними заняттями (фітнес, йога), косметологією (на кшталт лазерного видалення «розтяжок» на шкірі чи лазерного видалення волосся) та косметичною хірургією (коригування рис обличчя чи статури), що не завжди є безпечним здоров'я — це наслідок розвитку великого бізнесу, де потреба створена штучно, але має величезний попит. Усе це можна розглядати як девальвацію природного, або змішаний стан технологічного та природного, в якому тіло інтегрується з механічними частинами чи трансформується машинами без суттєвої на це потреби.

Таким чином тіло перетворюється на «театральне видовище», як його називає Дж.Лонго⁷⁰. Його анатомічна функціональність розбивається на частини та аналізується з метою виправити, «вилікувати», переробити на щось інше. А віртуальні образи, які транслуються в медіа, впливають на тіло, намагаючись змінити його природу, тим самим змінюючи саме людське тіло. Крім цього, штучно сформовані образи дозволяють людині набувати нехарактерних їй, але бажаних рис. Здаватися екстравагантним чи химерним для соціального оточення можна завдяки «перевдяганню» своєї ідентичності.

Врешті, той варіант реальності, який ми бачимо, і є значною мірою сконструйований віртуальними елементами: ми занурені у світ, з яким маємо двосторонній зв'язок, і ця взаємодія модифікує і структуру світу, і структуру індивідів в ньому. Та чи можливо у цій інтерактивній діалектиці, в якій суб'єкт і світ формуються паралельно, здійснити спробу побачити об'єктивну реальну картинку міжлюдської комунікації?

⁷⁰ Ibid. P. 26

II.4. Тілесна ідентичність як носій символічних структур в системі соціальних ролей

Основна ідея полягає в тому, що практики, які лежать в основі формування сенсів соціальних відносин (побудова ідентичності, самості), є соціальними конструктами — за визначенням не природні, а реляційні. Важливість цих практик підкреслена ще й тим, що їх модифікації та розширення сприяють розвитку особистості протягом життя. А.Контарелло підкреслює важливість міжособистісної координації, зосереджуючи увагу на процесах комунікативних особливостей тіла і його можливостях. Зокрема, використання особистого простору та модифікування візуального вигляду тіла, що набуває інтенсивного психологічного значення та модулюється відповідно до культури певного соціуму⁷¹.

Фактори власне культурного середовища впливають на те, як люди усвідомлюють присутність один одного. У цьому контексті А.Контарелло звертається до тези Розенталь щодо конгруентності людей, зокрема проявів імітації та дзеркального відображення⁷². Мова йде про певний інтерактивний синхронізм, що має вираження через поведінку. Дослідження Розенталь будується на парадигмі співставлення двох форм взаємодії індивідів: «справжньої» (*genuine*) та «реконструйованої» (*reconstructed*)⁷³. Проведена Розенталь аналітика стосунків показує значну роль фізичного аспекту в людській взаємодії, який часто не є очевидним для самих людей.

Дослідження про роль тіла в соціальних відносинах виявляють наступну проблематику: у практичному контексті візуальний образ тіла — це не стільки соматичне, скільки психічне явище. Нові і водночас вже широко розповсюджені технології на кшталт відеочатів та віртуальної реальності пропонують нові можливості для отримання досвіду. А враховуючи

⁷¹ Contarello Alberta. *Body to Body: Copresence in Communication* // Fortunati Leopoldina, James E. Katz, Raimonda Riccini. *IMEDIATING THE HUMAN BODY. Technology, Communication and Fashion* / Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 2003, P. 125

⁷² Ibid. P. 126

⁷³ Ibid. P. 126

принципову роль тіла у будь-яких міжособистісних обмінах, є причини розглядати «зникнення» і модифікації тіла в соціальній комунікації як проблему, створену технологіями.

Звертаючись до дослідження Л.Фортунаті, бачимо, що розгляд тіла в будь-якій інтелектуальній дисципліні включає біологічний, фізіологічний та психологічний аспекти. У дослідження тілесності враховано погляди на соціальні явища (релігію, моду) і мистецькі сфери (місце тіла в літературі та мистецтві). Проте, «штучно побудоване» тіло завжди включене ще й до явища консюмеризму. Про те, що соціальні практики людського тіла прогресували переважно через ці сегментовані сфери, говорить і Кріс Шилінг. Причину беззахисності тіла перед технікам влади він вбачає у мінливості та гнучкості концепції ідентичності, а також в тому, що питання гендеру та сексуальності перебувають в центрі соціологічного дискурсу, що робить тіло більш відкритим до зовнішніх чинників впливу.

У повсякденному житті ми зазвичай залишаємося в рамках однієї-кількох ідентичностей, залежно від функцій, які виконуємо (професійно, у сім'ї, в соціальному оточенні). А зусилля з саморепрезентації обмежені тим, що неможливо в один момент змінити свій зовнішній вигляд (тут не беремо до уваги коригування косметикою чи одягом, а радше радикальні зміни зовнішності, на кшталт рис обличчя, статури, тощо). Як зазначає Е.Рейд у своїй роботі про кібернетичне тіло, «ми змушені жити з тим, що маємо, і ця заданість підкріплює систему соціальних інститутів»⁷⁴. Ідентифікація суб'єктів з певними ролями дуже звужує можливості особистості.

Ідентичність є відкритою до змін у суспільних ролях, які виконує людина. Але деякі соціальні структури, як от професійні чи вікові, часто засновані на перевагах або упередженнях відносно окремих груп людей. Своїм упередженням вони зобов'язані легкості, з якою в суспільстві можна судити про тіла один одного та ототожнювати певний тип особистості з її фізичним

⁷⁴ Рейд Э. Идентичность и кибернетическое тело [Електронний ресурс] / Элизабет Рейд – Режим доступу до ресурсу: <http://culturca.narod.ru/Reid.htm>.

виглядом. Чоловіки, жінки, білі, чорні, молоді, старі, бідні, багаті — всі ці терміни пронизують сучасну культуру, і кожен частково залежить від сталості свого фізичного вигляду і від нашої здатності приписувати цьому вигляду значення. Врешті, за визначенням Е.Рейд, усі ці образи виходять за межі невербальної комунікації — утворюють внутрішню структуру нашої культури. Тілесна символіка скріплює її та надає їй форму⁷⁵.

Особливо ця символіка стосується культури споживання. В індустрії краси людське тіло є носієм цілих символічних систем, за якими суспільство може «прочитати» індивіда. Як зауважує К.Шилінг, у споживчій культурі комерціалізоване тіло стає все більш центральним у почутті власної самоідентичності людей⁷⁶.

Це пов'язано із відповідною зміною структури передових капіталістичних суспільств у другій половині XX століття. У цей період відбувся відхід від зосередженості на наполегливій праці у сфері виробництва, поєднаний з ощадливістю у сфері споживання. Замість цього, суспільство почало тяжіти до етосу, який заохочує постійний професійний ріст, саморозвиток, і гедоністичне споживання. Таким чином, значна увага людини на досягненні ідеалізованої зовнішності є наслідком набуття тілом статусу «символу» медіакультури та масового виробництва, орієнтованого на дозволя.

Різноманітність нових перспектив у дослідженнях теми тілесності в культурі розкриває тіло як соціально сконструйований елемент (фізично реальний, із надзвичайним потенціалом можливостей, хоча й обмежений багатьма чинниками). Як ми вже визначили, ці точки зору пов'язані з такими темами комунікації та інформаційно-комунікаційних технологій як здоров'я, стиль, краса, побут та функціональність, мода і самовираження, соціальний контроль та групове утвердження.

У культурному дискурсі тіло розглядається як спосіб самовираження, зокрема вираження бажаного візуального образу з точки зору індивіда. Це

⁷⁵ Там само.

⁷⁶ Shilling Chris - The body in culture, technology, society; London: SAGE Publications Ltd. 2005. P. 45

важливо для саморепрезентації, адже вважається, що тіло є фізичним втіленням людського «духу» і психіки. Мода і технології займають одне з головних місць у презентації суб'єкта в соціумі, адже мають важливі елементи комунікації, звернені, передусім, до тіл.

В якості головного об'єкту повсякденного життя тіло відіграє роль медіатора у взаємозв'язку між технологіями та ідентичністю. «Щоденні» технології можна розглянути як групування практик та прийомів, які складають основу сучасної соціальної культури. Тому і проблематика ідентичності тісно переплетена з тілесним. Тіло, яким ми володіємо і тіло, яким стаємо, відображає ту роль, яка превалює в ідентичності суб'єкта. З раннього дитинства розвиток тілесної ідентичності стає певним сценарієм, за яким вибудовується «Я» як індивід і як соціальна істота з безліччю ролей.

Технологічні процеси, які впливають на зміни людського тіла і позначаються на ідентичності, у своїй праці досліджує Р.Річчіні. На її думку, для цивілізації притаманна певна статичність у інформаційних технологіях: вони розвиваються швидко, але залишаються прив'язаними до ряду історичних, традиційних факторів, звичок і норм, що роблять еволюцію прогресивною, але й архетипічною водночас. У цьому контексті Р.Річчіні наголошує на тому, що обмін між потенціалом технологій та соціальною системою відбувається в конфлікті між вже визначеними функціональними рамками (function framework) та рамками користування (usage framework), які залишаються проблематичними⁷⁷.

Такий обмін відбувається щоразу, коли в обіг вводиться яка-небудь нова технологія з інноваційними характеристиками. Діалектика «запускається» між соціальними суб'єктами та технологією в ситуації прийняття чи відхилення, інтеграції чи модифікації цієї технології. У дослідженні такого обміну Р.Річчіні використовує три концепції: цивілізація, раціоналізація та індивідуалізація

⁷⁷ Riccini Raimonda. Women's Identities and Everyday Technologies // Fortunati Leopoldina, James E. Katz, Raimonda Riccini. IMEDIATING THE HUMAN BODY. Technology, Communication and Fashion / Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 2003, P. 116

тіла⁷⁸. Перша передбачає процеси соціалізації, друга — організації, і третя відповідає за процеси, які відбуваються з ідентичністю. Оскільки спроба нав'язати певні патерни поведінки, зробивши їх «нормою», є головною характерною особливістю ідеології, то візуальну символізацію тіла можна віднести до політично орієнтованої. Техніки, про які говорив М.Мосс, стосуються як інструментів нав'язування, так і самого індивіда, та стають все більш залежними від штучних образів у медіасередовищі.

II.5. Практики ідентифікації з візуальними образами медіа та реклами

У багатьох сенсах культура стає все більше візуальною. Слух і тактильні відчуття, безумовно, є елементами нашого досвіду комунікації, але цінності, погляди та переконання формуються більшою мірою візуальною культурою. Оскільки вона має настільки великий вплив на світогляд та спосіб життя, то дискусія відносно владних конструктів, що транслюють повідомлення через візуальні образи є центральною для нашого дослідження.

«Практики бачення» (practices of looking) — термін, який Л.Картрайт та М.Струкен вводять в дискурс візуальної культури. Під практиками бачення мається на увазі ряд теорій про розуміння людиною масиву візуальних медіа, дослідження того, яким чином у суспільстві використовуються образи для комунікації, самовираження та здобуття тілесного досвіду⁷⁹.

Важливо розуміти, що в соціумі, який має спільну культуру, завжди є ряд значень та інтерпретацій, зрозумілих саме для цього культурного середовища. Практики бачення зосереджені більшою мірою на візуальній культурі, що має вираження у формах повсякденного життя. Візуальні образи можуть породжувати в нашій свідомості широкий спектр емоцій і реакцій. А продукуються вони з метою спонукати індивіда до дії. Зображення, з якими ми стикаємося щодня, відсилають до соціальних сфер популярної культури, реклами, новин, мистецтва, комерції.

⁷⁸ Ibid. P. 117

⁷⁹ Marita Sturken and Lisa Cartwright, Practices of Looking: An Introduction to Visual Culture / New York and Oxford: Oxford University Press, 2001. P. 2

Проблематика репрезентації полягає в тому, що ми часто споглядаємо образи як підтвердження існування об'єктів і явищ у реальному світі. Але насправді з цими явищами не стикаємось і не маємо відповідного досвіду, щоб об'єктивно їх оцінити. Зокрема це стосується питання ідеологічно закладених в образи змістів, які ми маємо зчитувати ніби за покроковою інструкцією. Практики бачення таким чином тісно пов'язані з ідеологією.

Звернемося у цьому контексті до дослідниць візуальної культури Л.Картрайт та М.Стуркен. Згідно їх методології, візуальні образи — це елементи сучасної реклами та медіа, які створюють певні соціальні конструкти через уявлення про красу, бажання, гламур, соціальні цінності⁸⁰. Тобто образи візуальної культури грають роль своєрідного моста між індивідами та інституціями.

Споглядаючи ідеальних суб'єктів на трансльованих зображеннях, реальний індивід ідентифікує себе з ними. У цьому процесі бере участь несвідоме: ми часто вмотивовані до дій такими способами, про які свідомо не здогадуємось. Прикладом цих соціально зумовлених несвідомих механізмів є мода на пластичну хірургію, яка поширилась у другій половині XX ст. під впливом медійних образів.

Велике значення у стрімкому розвитку пластичної хірургії має глибинна зміна причин втручання у власне тіло. Так, історично практику хірургічних втручань задля покращення зовнішнього вигляду відносять ще до епохи Відродження, а в окремих випадках та культурах, зокрема на Сході — в Індії та Древньому Китаї — початком пластичної хірургії вважається перше тисячоліття до нашої ери. Проте, якщо розглядати це досягнення людства у контексті взаємовпливу зі свідомою ідентифікацією себе як особистості тілесної, то до уваги варто брати початок XX століття, а саме 1920-ті післявоєнні роки, коли у Європі різко зросла кількість скалічених та понівечених війною людей. Цей фактор дав сильний поштовх для активного розвитку індустрії — розробки новаторських методів пересадки шкіри та технік

⁸⁰ Ibid. P. 21

щелепно-лицевої хірургії⁸¹. У другій половині ХХ ст. популярність пластичної хірургії лише зростала, а на початку ХХІ ст. можна говорити про те, що вона стала чимось повсякденним і вийшла далеко за межі покаліченого тіла. Сьогодні пластика в більшості використовується не задля відновлення гармонійного зовнішнього образу та відчуття повноцінності, а через нав'язані стереотипи про красу.

Для розгляду цього питання в другій половині ХХ ст. варто взяти до уваги наукові праці Кетрін Падмор. На її думку, чоловіки й жінки, які змінюють свої тіла пластичною хірургією задля власного марнославства, здобуття слави й влади, передусім, сліднують модним трендам. Незважаючи на суто зовнішні, здавалося б, зміни, багато косметичних практик зачіпають внутрішнє — адже зміна форми й текстури тіла безпосередньо пов'язана з уявленнями про ідентичність. Так само хірургічна пластика обличчя часто нівелює ознаки, які вказують на етнічну належність людини. Це свого роду стирання ідентичності перед світом, оточенням та самим собою, адже такі зміни мають сильний психологічний вплив⁸².

Кетрін Падмор у своїй статті зосереджує увагу саме на специфіці «пластичних» змін відносно етнічної належності людей. Так, з 1970-х рр. типи косметичних процедур прямо залежали від особливостей тих чи інших етнічних груп: афроамериканки частіше обирали операції для зменшення носа та губ, а білі жінки — ліпосакцію та збільшення грудей⁸³. Вибудувати стереотипний зовнішній образ ідеальної жінки з обкладинки глянцевої спонукали саме медіа.

Образи жіночого та чоловічого тіла, тиражовані ЗМІ у Сполучених Штатах в другій половині ХХ ст., породили ряд дискурсів про культивування єдиного «ідеального» зразку зовнішності — істинно «англо-американського». А для набуття таких рис носіям іншої етнічності потрібно було позбавитися власних специфічних та характерних зовнішніх ознак.

⁸¹ Пластическая хирургия [Електронний ресурс] // Вікіпедія

⁸² Кетрін Падмор "Выразительная плоть: косметическая хирургия, физиогномика и стирание визуальных различий" // Массовая культура: современные западные исследования. М.: Фонд научных исследований "Прагматика культуры", 2005. С. 97-113.

⁸³ Там само.

Вплив візуальних образів за останнє століття зріс завдяки розвитку технологій. Згідно К.Падмор візуальні образи впливають на «онтологічний досвід живого тіла через процес інкорпорації їх в тілесну схему»⁸⁴. Тобто людина почала мислити посередництвом образів, і, відповідно, це мислення має вплив на визначення себе як особистості.

К.Падмор описує конкретну гомогенну «норму», яка виросла на візуальних образах, продукованих медіа загалом, а особливо глянцевиими журналами, що спричинило дві зміни у багатьох представників етносів, чия зовнішність відрізнялася від цього «золотого» стандарту. По-перше, зміни у сприйнятті себе. По-друге, на думку Падмор, змінювалося мислення культури, в якій вони перебували — з умовно східної (Австралія, Японія, Корея, Гаваї) на західну американську.

К.Падмор спостерігає цікаву закономірність у тому, що культурна своєрідність та прагнення відповідати канонам краси заперечувалися тими, хто користувався хірургічною пластикою. Натомість, аргументом такого вибору було «бажання виглядати *краще*»⁸⁵. І це логічний результат наймогутнішої складової пізньокапіталістичного світу — реклами та маркетингу. Адже ми не самі обираємо те, що дійсно потребуємо, чи хочемо, а наші бажання є більшою мірою нав'язаними візуальними образами, які подають зразок конструювання ідеального життя.

Ситуація, що склалась наприкінці минулого століття і продовжувалась приблизно до 2010-х рр. характерна тим, що відбулося заповнення всього світового середовища однаковими образами — символами ідеалу, до яких треба прагнути, — це закріплення за одними зовнішніми характеристиками шаблону «нормальних». Така ситуація означає відмову від усіх інших, «не таких» ознак, що відсуваються на задній план з ярликом неповноцінності та ненормальності.

Кетрін Падмор акцентує на односторонності руху зі «Сходу» на «Захід», що вказує на певний культурний тиск, який впливає на вибір людей в будь-яких

⁸⁴ Там само.

⁸⁵ Там само.

сферах життя⁸⁶. Мається на увазі, що в сучасній візуальній культурі Заходу культивується лише естетика асиміляції, а не проявлення соціального різноманіття. Зважаючи на те, що дослідження датоване 2005 роком, очевидно, що на даний момент, за 15 років все-таки відбулися певні зрушення і описану ситуацію вже було б несправедливо застосувати до сьогоденних реалій. Проте, актуальною залишається перманентна потреба індивіда бути кращим для соціального середовища, відповідати існуючим нормам на загальній культурній шкалі.

II.6. Концепція «кращості» в структурі трансльованих ідеалів зовнішності

Концепцію умовної *кращості* дослідив на початку XXI ст. Г.Гебауер на прикладі відомих спортсменів, тілесні образи яких перебувають в самому центрі репрезентованої «природності». Перебудова концепту особистості, до якої закликають спортивні образи, стає реальною і здійснюється через привабливу силу, яка транслює грацію, швидкість, героїчну велич. Гебауер називає це явище «спортивізацією» сучасного суспільства — прагнення до нового типу особистості стає центральним мотивом будь-яких дій.

Та сама концепція «кращості» закладена і в основу структури реклами. Доречно зауважити, що посил будь-якої реклами не співвідноситься з самим продуктом, адже кращість якої-небудь характеристики продукту серед інших вже імпліцитно закладена в його існуванні на ринку. Натомість, Гебауер робить акцент на тому, що реклама спрямована на перебудову особистості самого споживача⁸⁷. Обличчя, звернені до нас з рекламних образів, повинні бути тілесно присутніми в них. На думку Гебауера, реклама визначає структуру суспільства, захоплюючи нас повсюди, де ми бачимо технічні репродукції людини.

⁸⁶ Кэтрин Падмор "Выразительная плоть: косметическая хирургия, физиогномика и стирание визуальных различий"

⁸⁷ Гебауэр Гюнтер. Тело, созданное аппаратом, и аппарат, создающий тело // Критика спортивного разума / Логос 2013 №05 (95). С. 106

Цікаво, що не лише візуальні образи можуть провокувати ситуацію ідентифікацій із ними — цей процес можливий навіть через мову. Г.Гебауер застосовує «концепцію особистості» в контексті мовних функцій. Вони репрезентують образи, не зовсім так як візуальні апарати: не співвідносяться з конкретним обличчям, але транслують зміст специфічного зразкового персонажа, що співвідноситься з реципієнтами. Так, через образи спортсменів ми прочитуємо нашу схожість із зірками шоу-бізнесу, немов вони звичайні люди, але водночас сприймаємо посил про те, що вони є *кращими* у порівнянні зі звичайною особистістю в нашому повсякденні. Цей елемент перетворює зірок в репрезентації моделей. Як наслідок, повідомлення зірок приймаються на віру, як і факт: зірки шоу-бізнесу презентують кращий концепт особистості⁸⁸.

Наразі медіа репрезентують абсолютно різноманітні образи, що асоціюються з різними культурами. Але в будь-якому випадку, навіть сучасна зміна орієнтації з вищезгаданого «англо-американського» канону зовнішності на прагнення бути особливим та специфічним, не відмінняє присутності нових ідеалів, що продовжують пропагуватися в медіа. Однак, на самовизначення та життєві прагнення негативно впливають не конкретні норми того, як людина повинна виглядати чи поводитися, а власне можливість диктувати будь-які «вимоги» до індивіда, висунуті сучасною культурою.

З цієї причини будь-які тілесні практики і навіть індивідуально притаманні кожному риси характеру в конкретний часовий період можуть бути не «в тренді». І саме це зумовлює необхідність пристосовуватися, щоб а) досягти успіху, кар'єрного зростання, б) зав'язати стосунки, в) реалізувати життєві плани через комунікацію з іншими людьми, і цей список можна продовжувати далі. Тобто, розглядаючи лише самі тілесні практики, відірвано від загального контексту, можна втратити з поля зору безумовно важливі фактори, які є супутніми при формуванні ідентичності.

⁸⁸ Там само. С. 105

У цьому контексті хочу навести «живий» приклад конфлікту візуальних стандартизованих образів нашої культури та індивідуальності конкретної людини. Про цю ситуацію у своєму блозі пише Ю.Попова, координаторка програми «Сприяння демократії» в Україні⁸⁹. Авторка блогу із особливістю, вродженою деформацією рис обличчя, що загалом не шкодить життю і здоров'ю розповіла про хірургічне втручання лише за однієї мети — зовнішнього вигляду⁹⁰. З раннього віку, за словами авторки блогу, вона навчилася заперечувати те, в чому її переконувало суспільство: відсутність друзів, неможливість побудувати стосунки в майбутньому. У дитинстві, через переконання батьків лікарями, дівчині зробили чотири складні операції на обличчі, жодна з яких не виявилась ефективною. Лише у 20 років дівчина сама дізналася з іноземної літератури про уникнення операційного втручання в подібних ситуаціях та успішні експерименти з новою вакциною. Свою взаємодію із косметичною медициною Ю.Попова підсумовує так: «Лікували невідповідними методами. Водночас через операції щороку виривали мене з навчання і соціального життя на два-три місяці. (...) Загалом мікрокістозну мальформацію вважають варіацією норми і не чіпають. Проте у 1987 році про це або не знали, або не хотіли знати»⁹¹. Лихоманку стереотипів відносно неможливості нормального життя з таким обличчям, додає вона, підсилювали поради усього оточення про те, як потрібно виглядати, щоб тебе любили.

Проблема цієї історії в тому, що тут простежується не стільки репресивна дія викривленого сприйняття «естетично правильного» в соціумі, а й зазіхання на особисту свободу вибору людини. Навіть за умов повного прийняття себе з певними «вадами» (лицьовою відмінністю — термін австралійських правозахисників), суспільство продовжує доводити людині, чому не можна залишатися із такою зовнішністю і до чого це може призвести.

Серед найбільш поширених аргументів на користь хірургічного втручання (як не дивно, вони продовжують використовуватись навіть у XXI ст.)

⁸⁹ Попова Ю. Не треба фотошопити моє обличчя. Блог Юлії Попової [Електронний ресурс] // НВ.ua. – 2017.

⁹⁰ Там само.

⁹¹ Там само.

є те, що вада зовнішнього вигляду розцінюється як перешкода для одруження. Необхідність хірургічного втручання пояснюється також намірами досягнути «красивої» картини жіночності і тим, що поганий вигляд на фотографіях з будь-яких масових заходів псує професійну саморепрезентацію⁹². Усі ці абсурдні тези використовуються в нашому соціумі таким чином, щоб людина сама повірила у свою недолугість чи неможливість розвиватися і досягати кар'єрного зростання через невідповідну зовнішність.

Як вдало помітила сама авторка блогу Ю.Попова, такий «лукізм» має негативний вплив зокрема тому, що живучи у медійному світі, ми дізнаємося про можливості та ідеї саме з медіа⁹³. А оскільки медіа репрезентовані лише «ідеальними» людьми зі стандартизованою зовнішністю, усім іншим не залишається вибору, окрім як вважати себе недостойними бути успішними публічними особами.

Підсумовуючи, можна стверджувати, що мас-медіа кінця XX – поч. XXI ст. надають реальним тілам символічного значення через ідеалізовані образи, трансльовані ідеологічними апаратами. Оскільки розвиток медіа обумовлює домінантність візуального в реальності, то символічні конструкти досить чітко репрезентують соціальну специфіку суспільства. Вони є своєрідним зрізом типізації, пов'язаної із системним ідеологічним впливом. Ці процеси, в яких вибудовується поняття «норми», співмірні із символічним виробництвом, яке так чи інакше має безпосередній вплив на спосіб життя індивіда та його взаємозв'язки із соціумом.

⁹² Там само.

⁹³ Там само.

РОЗДІЛ III. САМОРЕПРЕЗЕНТАЦІЯ В СИСТЕМІ 'ROLE-TAKING' У ДИСЦИПЛІНАРНІЙ КУЛЬТУРІ

III.1. «Товарне» тіло гламурної цивілізації

Ми розуміємо суспільство через аналіз взаємодії індивідів один з одним і з середовищем. Багато в чому факти цієї взаємозалежності впливають і на свободу індивіда і на формування поведінкових патернів. Перший елемент цієї взаємодії між індивідами включає в себе процеси саморепрезентації. У цій роботі саморепрезентацію ми аналізуємо з погляду колективної свідомості та впливу засобів масової інформації, адже ці два різних аспекти існують в тісному зв'язку. А оскільки в соціальній взаємодії символізм поведінки має вагоме значення, то ми розглядаємо репрезентацію людського тіла в медіа так само як своєрідний соціальний обмін, який здійснює вплив на індивідів.

Американський соціолог Ірвінг Гофман дослідив механізм інтеріоризації, в результаті якого формуються сталі глибинні структури людської психіки. Як визначають механізм інтеріоризації психологи, це формування внутрішніх структур психіки через засвоєння зовнішньої соціальної діяльності, життєвого досвіду, становлення психічних функцій та тілесного розвитку. Звертаючись до Дж.Міда, І.Гофман пояснює найважливіший процес інтеріоризації як *взяття на себе ролей* (role-taking)⁹⁴. Мова тут про те, що індивід прагне виступати в інших ролях перед собою самим, в кожній окремій ситуації програючи можливий перебіг подій залежно від своєї ймовірної поведінки.

Для нас це важливий момент тому, що психічний механізм «примірювання» на себе різних ролей супроводжується прагненням ставати кращим, ідеальним варіантом себе. І це, безумовно, пов'язано із проблемою свободи. Як вже було згадано в попередніх розділах, трансльовані візуальні образи створюють певні обмеження в нашому мисленні себе. Тому, відповідно, свобода сучасного

⁹⁴ Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни. М.: Канон-пресс-Ц, 2000. С. 11

індивіда прямо залежна від нав'язаних соціумом та медіа ідеалізованих моделей поведінки і зовнішнього вигляду.

У контексті змін та маніпуляцій із тілом задля соціального сприйняття А.Секацький говорить про феномен оновлюваного тіла. Оскільки кожна людина сьогодні може модифікувати свою зовнішність з допомогою різноманітних механічних апаратів та інструментів індустрії краси, виникає феномен, який автор називає «індивідуальною тілесною збіркою». На думку Секацького, «всесвітня програма ревізії тіла» призвела до утворення прірви між тими, хто гармонує з новою гламурною цивілізацією і тими, хто не зважає на тілесний вигляд з такого ракурсу⁹⁵. Під гламурною цивілізацією тут мається на увазі надмірна зацікавленість у фітнесі, дієтах, медичному втручанні з метою покращення зовнішнього вигляду та власне масштаби індустрії модного здоров'я.

А.Секацький розглядає людське тіло як сукупність схованих один в одному тіл (тіло любові, тіло злості, тіло роботи), які не є очевидними у своїй відокремленості. Натомість, вони прикріплені до єдиного суб'єкта. У цій єдності різноманітних ролей полягає одна з найважливіших дисциплінарних репресивних функцій сучасного соціуму⁹⁶. Вимога до суб'єкта ідентифікуватися з одним варіантом своєї особистості передбачає виконання обмеженої кількості ролей, а також необхідність мати певний зовнішній вигляд.

Природне тіло, що вже кілька десятиліть поспіль намагаються кардинально змінювати, сьогодні можна вважати маргінальним. Ідеалізоване тіло з обкладинок глянців чи з голівудського кіновиробництва стало вказівкою на шляху до успіху. Антропологиня Марія Маєрчик називає оцінювання жіночого й чоловічого тіла обміном товарів. Зокрема, коли йдеться про перше, його можуть «купувати» як арсенал зовнішніх характеристик, що підкреслюють значущість і владу чоловіка-власника⁹⁷. Коли мова йде про рекламу, еротичні

⁹⁵ Секацький А. Ревізія тела и ситуация современности: Александр Секацкий о свободе телесной сборки [Електронний ресурс] / Секацький А. // Theory and practice

⁹⁶ Там само.

⁹⁷ Маєрчик М. Справи тілесні, або наше тіло, якого у нас немає [Електронний ресурс].

образи чи порнографію, як правило, жіноче тіло зображується через чоловічий погляд — повністю підкорене суто чоловічому бажанню. Таке тіло не репрезентує творчий потенціал.

Тож яким чином усі ці елементи складаються в «гламурну цивілізацію» та що вона насправді означає? Гламур, представлений в медіа, репрезентує здебільшого молодих і активних людей, які завжди перебувають на піку успіху, зокрема, завдяки своїй зовнішності. Як «золотий» стандарт гламур стає досягненням ідеального життя. О.Газарова окреслює гламур як особливу гіпногенну реальність, що заворює. Її найвиразнішими рисами є феєричність, епатажність, а в контексті тіла — «особлива» сексуальність, що стає головною силою для розвитку і підтримки цієї гламурної поведінкової етики⁹⁸.

У гламурі акцент зроблено на ряді людських переживань, основне з яких — сексуальне. Тому основними атрибутами гламуру, що транслюється в сучасному суспільстві через медіа, є речі, орієнтовані на стимуляцію сексуально забарвленої реакції. Як підкреслює О.Газарова, головне тут — тілоносій як власник «особливої» тілесності⁹⁹. Незручний, неприродний стан тіла, викликаний модою і маніпуляціями з ним, ніби виправдовується суб'єктом перед собою ж. Цей стан стає запорукою для відчуття себе бажаним і цінним в очах інших.

Однією зі знакових характеристик гламурної цивілізації можна назвати страх не відповідати стандартам, не бути прийнятим у суспільстві, всередині якого і були розроблені технології стандартизації тіл. Гламурні персоніфіковані образи, які кожного дня виринають в ефірі телебачення і на просторах інтернету, культивують у глядача (реципієнта інформації) невпевненість в собі та своєму тілі. І, відповідно, провокують формування поведінки, інтонацій, жестів, які асоціюються з трансльованими образами. XXI століття — це епоха, в якій основні людські страхи є зовнішньо орієнтованими: страх професійного провалу, нездатності збудувати кар'єру, неможливості отримати певний

⁹⁸ Газарова Е. Гламурная телесность. [Електронний ресурс].

⁹⁹ Там само.

соціальний статус. Самореалізація, що тут прямо пов'язана із саморепрезентацією, стала ледь не головною вимогою суспільства до сучасного індивіда.

Якщо спробувати проаналізувати будь-яке візуальне зображення людини, ми так чи інакше зможемо визначити її індивідуальні характеристики, «зчитати» соціальний статус та сферу діяльності. Зовнішні символи, присутні в тілі, одязі, поведінці вказують на функції індивіда у суспільному житті. Це фактори осмислення, смислоутворення та ідентичності. За Г.Тульчинським тілесність епохи постмодернізму відіграє одну з визначних ролей у смислоутворенні. Основна характеристика особистості, зважаючи навіть на її колосальний інтелектуальний потенціал, полягає в тому, що вона тілесно «капсульована»¹⁰⁰. Розум дає змогу особистості набувати різноманітних рис характеру і проживати велику кількість ролей, але тіло в цьому сенсі завжди обмежене через відносну стабільність зовнішнього вигляду. В цьому сенсі тілесність протистоїть ідентичності, вона не є власне «Я». Прискіплива увага до тілесності, та загалом дискусії навколо тіла у сучасній культурі показують не лише первинність тілесного досвіду, а й можливість сьогодні наново «зібрати» людину. Як це зазначає Тульчинський, тілесні практики зараз спрямовані на те, щоб окреслити не тільки те «що є тілесним», а й те, що «в тілі є Я»¹⁰¹. Це означає нові перспективи для змін в самоідентифікуванні.

III.2. Репрезентація жіночого тіла через призму патріархальної культури

Оскільки загалом культуру можна окреслити як побудовану на патріархальному гетеросексуальному порядку, доречно буде ввести в дискурс феміністичну критику та концепцію сексуальності. Яскравою фігурою у сфері гендерних досліджень останніх років, соціології тіла та сексуальності є Александріна Ваньке. Авторка підкреслює важливість досліджень поняття сексуальності у поєднанні з ідеями дисциплінарної влади та біополітичного

¹⁰⁰ Тульчинский, Г. Л. Вещь и тело как онтофания свободы Текст. / Г.Л. Тульчинский // Время/время артефактов (Социальная аналитика непоправимости). СПб, 2004. - С. 44-70.

¹⁰¹ Там само.

регулювання в розумінні М.Фуко, який говорить про тіла з точки зору їх підкорення, нормалізації та управління¹⁰².

У питаннях людської анатомії важливим завжди був фокус на чоловічому тілі на противагу жіночому, яке протиставлялося анатомічній нормі. Процес подібної диференціації є суто культурним явищем, яке створило ієрархічне позиціонування жінок та чоловіків у суспільстві. Одним із прямих наслідків цього ідейного розподілу минулого є специфіка візуальної репрезентації тіла сьогодні.

Візуальні зображення є своєрідними медіаторами справжнього життєвого досвіду тіла: власного та чужого. Концептуалізуючи та описуючи тілесність, можна сказати, що в зображеннях тіла ми впізнаємо схожості або вбачаємо відмінності зі своїм тілом, ідентифікуємо себе самих, або знаходимо відмінного «іншого». Антея Каллен, досліджуючи концепцію ідеальної маскулінності в анатомії влади, звертає увагу на те, що репрезентоване тіло є завжди тілом абстрактним: це продукт ідей, залежних від культурного та історичного контексту. У «тілі» відображається соціальна формація, а його вигляд та значення модифікуються суспільством споживання. А.Каллен також наголошує, що такого поняття як «природне» тіло не існує взагалі — тіла кожної епохи сконструйовані соціально¹⁰³.

У контексті впливу соціуму на тіла можна навіть припустити, що наше тіло нам не належить. Якщо з дитинства форми дисциплінарного примусу, що діють в школах і садочках, змушують нас вірити у те, що тіло завжди має підкорятися якій-небудь вищій інституції, то ми маємо цілковите право говорити про ці явища як про насильство. Зважаючи на форми примусу, які застосовуються до індивіда протягом життя, варто не намагатися розглянути це як його індивідуальну проблему, а повертати дискусію в соціально-політичне русло. Спробувати проаналізувати ієрархію насилля над тілами значить зрозуміти його витоки, зосередити увагу на системному насиллі.

¹⁰² Ваньке А. В. Тела и сексуальности сквозь призму феминистской критики // Логос. 2018. № 4. С. 82-84.

¹⁰³ Callen Anthea, Ideal masculinity // Mirzoeff, N., The Visual Culture Reader. Second edition; London / New York: Routledge. Psychology Press, 2002, P. 603

Спробуємо абстрагуватися тут від теми сексуального насильства та перенесемо його критерії на системне насильство, продуковане технологіями та політикою. Чеська художниця Альма Лілі Райнер виокремлює у насильстві дві найперші і найвагоміші складові: відчуття влади та симптом патріархату¹⁰⁴. Логічно сприймати владні відносини у суспільстві через феміністичну призму, адже навіть в дискурсі про людське тіло ми бачимо неспівмірність між впливом технологій та їх наслідками на чоловіче і жіноче тіло.

Розглядаючи культуру та свободу, і жінку як їх символічну репрезентацію, С.Зимовець звертається до лаканівського твердження, що «жінки не існує». Ж.Лакан висунув теорію про неіснування жінки в якості реального та в якості інстанції — натомість жінка існує як уявне, у якості артефакту чоловічих фантазій, несвідомого, які продукують жіночий гештальт¹⁰⁵. У такому формулюванні коди чоловічого бажання розглядаються як своєрідна сексуальна формація ідеального жіночого тіла. Звідси, за визначенням С.Зимовця, і традиція конкурсів краси, і критерії вибору партнерки для шлюбу, і вічна чоловіча можливість тероризувати реальних жінок їх «неповноцінністю» та невідповідністю ідеальним образам¹⁰⁶.

Особливу увагу привертає теза С.Зимовця про штучне створення «другої природи» людиною — європейським чоловіком середнього віку. Ті жіночі образи, які ми бачимо щодня в медіа і в реальному суспільстві є, більшою мірою, артефактами. За С.Зимовцем, ці процеси засновані на механізмах терору, взаємовідносинах творця-контролера та його творіння, яке апріорі не може вимагати повної автономії від креатора. Такий стан речей характеризується системою репресивних практик, де одна сторона завжди вчиняє насильство над іншою. У соціокультурному контексті продовжують існувати рафіновані зразки ідеальних сексуалізованих тіл, які споживаються суспільством на рівні колективних видовищ: реклами, мистецтва, політики. За

¹⁰⁴ Райнер А. Л. Нам треба навчати дітей, що їхнє тіло належить їм / Альма Лілі Райнер // Право на істину.

Розмови про мистецтво і фемінізм. Ред. О. Брюховецька, Л. Кульчицька – Київ: Авантпост-прим, 2019. С. 117

¹⁰⁵ Зимовець С. Баба не существует. // Сергей Зимовец. Молчание Герасима. М., Гнозис, 1996. С. 76

¹⁰⁶ Там само. С. 77

такої ситуації жінка, як символ культури, репрезентує свою власну відсутність, означник без референту¹⁰⁷.

За допомогою домінантних та субкультурних медіа «активуються» і різні форми задоволення та ідентифікації. Рейна Льюїс акцентує на категорії друкованих медіа, зокрема фешн-журналів. На думку Льюїс, селективне споживання «мейнстрімної» моди, яку диктують певні видання, сприяє формуванню різних спільнот. Вони уявні, проте можуть трансформуватися в реальний світ, локалізуючись в місцях проведення дозвілля, на кшталт нічних клубів. Так, індивід належить до групи, в якій його зовнішній вигляд вже можуть декодувати інші «однодумці»¹⁰⁸.

Якщо всяке бачення тіла є певним чином ілюзорним, адже конструюється через «візуальні трюки» і транслюється в медіа, то чи можуть тіла взагалі бути незалежними? Донна Гаравей окреслює нашу об'єктивність бачення рамками сучасних технологій. На її думку, всі західні культурні наративи є алегоріями ідеологій, через які ми усвідомлюємо все, зокрема розум та тіло¹⁰⁹.

Тіла на екранах і в медіа є автономними в тому сенсі, що не існують поза своїм зображенням: вони не відсилають ні до чого, крім самих себе. На переконання Г.Гебауера, не існує жодної емпіричної реальності поза образами — те, на що вони вказують, є лише образом. Якби мова йшла про «життєвість» та «справжність», тоді апарати мали б пристосовуватися до природнього. Але в реальності вони відтворюють самі себе, симулюючи свої образи¹¹⁰.

За Г.Гебауером, візуальні апарати безпосередньо не впливають на індивіда, але призначають йому певні позиції. Це місця в просторі та стани, які люди повинні займати. Фотографія чи телебачення, перебуваючи у безпосередній близькості до споглядача, вводять його в оману і створюють образ людини за допомогою її тіла. Вони націлені на конкретні особисті емоції

¹⁰⁷ Зимовец С. Баба не существует. С. 81

¹⁰⁸ Lewis Reina, Looking good. The lesbian gaze and fashion imagery // Mirzoeff, N., The Visual Culture Reader. Second edition; London / New York: Routledge. Psychology Press, 2002, P. 662

¹⁰⁹ Haraway Donna, The persistence of vision // Mirzoeff, N., The Visual Culture Reader. Second edition; London / New York: Routledge. Psychology Press, 2002, P. 678

¹¹⁰ Гебауэр Гюнтер. Тело, созданное аппаратом, и аппарат, создающий тело. С. 101

та інтимні почуття. Для прикладу можна навести моделей, які з'являються у фешн-зйомках в однакових позах, в одноманітних обстановках і фактично репрезентують конкретну модельну нішу, яка просто не може виглядати інакше¹¹¹.

Розуміння репрезентованих візуальними апаратами образів як дещо ідеалізованих і не реальних, безперечно, присутнє у людському сприйнятті. Проте вагому роль у нав'язуванні цих образів та ідентифікації глядача з ними відіграє частота повторюваності. За цим критерієм лідером серед усіх каналів трансляції «стандартів» можна вважати рекламу.

III.3. Міф про красу в сучасній «релігії тіла»

Дослідження гендерної візуальності сучасної української реклами показують, що 53% усіх рекламних текстів є гендерно орієнтованими, і більшість із них стосується репрезентації жіночих образів. Соціологічний рейтинг дослідження К.Батаєвої за 2009-2010 роки базується на таких висновках: більшу частку (41%) усіх репрезентованих «жіночих моделей» складає модель нарцисизму та звабливості, чоловіча модель складає 34,5%, а далі за рівнем зменшення прослідковуються такі стандартизовані моделі як «феміністка», «жінка-домогосподарка», «турботлива мати», «андрогін» та «passive man»¹¹².

К.Батаєва пояснює рекламу як один з найбільших факторів впливу на свідомість і підсвідомість сучасної людини. Для цього, на думку дослідниці, є дві основні причини. По-перше, тому, що візуальна реклама значно ефективніша за вербальні повідомлення у нав'язуванні певних патернів поведінки та зразків зовнішності. По-друге, багаторазовий повтор, відтворення візуально насичених і стиснутих часовими рамками відеороликів забезпечує «автоматично-несвідоме» засвоєння значень¹¹³.

¹¹¹ Там само. С. 103

¹¹² Батаєва Е. Гендерная визуальность современной рекламы // Социология: теория, методы, маркетинг. №3, 2010. С. 136

¹¹³ Там само. С. 137

Загалом, якщо брати до уваги різноманітні образно-знакові практики саморепрезентації, очевидно домінантну роль мають візуальні засоби масової інформації (інтернет, телебачення) та візуальні форми культури (кіно, відео). Завдяки цим медіа можна досліджувати сучасну реальність, адже трансльовані через них образи дають найбільш яскравий зріз соціальних ролей та устрою суспільства. К.Батаєва проводить дослідження рекламних символічних значень через поняття «іконограм» — знако-образів, які розкривають неявні смислові зв'язки, що існують в реальності¹¹⁴.

Спираючись на тезу П.Штомпки про те, що «в семіотичній інтерпретації фотографічний образ (в даній ситуації — відеообраз) є знаком чи системою знаків, за якими приховані культурні значення»,¹¹⁵ Батаєва застосовує семіотичний контент-аналіз для візуальних знаків соціальної реальності. «Іконограми» гендерної поведінки, які складаються в «моделі гендерної поведінки» висвітлюють ряд стандартизованих чоловічих та жіночих образів у рекламі.

В трактуванні Ж.Бодріяра, до якого звертається К.Батаєва, «чоловіча модель» уособлює більшою мірою образ успішного та вимогливого чоловіка, який чудово розуміє, яка саме жінка йому потрібна¹¹⁶. Зазвичай в рекламі з цим типом моделі чоловік виступає в ролі сексуального суб'єкта: «мачо», «завойовник», «Дон Жуан» — домінантний та самовпевнений лідер ситуації. К.Батаєва проводить смислові паралелі між «чоловічою моделлю» та моделлю «феміністки» (мова про яку піде далі), адже в обох випадках суб'єкт обирає активні життєві стратегії самореалізації та соціального успіху¹¹⁷. Модель чоловіка як «сексуального суб'єкта», згідно з К.Батаєвою, визначається також і вибором жіночого об'єкта свого бажання. Оцінка жіночого об'єкта чоловіком відбувається через призму таких самих стандартизованих критеріїв, що й репрезентація самого жіночого образу.

¹¹⁴ Там само. С. 138

¹¹⁵ Там само. С. 139

¹¹⁶ Там само. С. 139

¹¹⁷ Там само. С. 140

Перший жіночий рекламний образ, «жіноча модель» за Бодріаром, репрезентує жінку як «сексуальний *об'єкт*» (тут важливо провести відмінність з чоловічим «сексуальним *суб'єктом*»). К.Батаєва акцентує саме на предметності жінки в цій моделі, де основним покликанням та сенсом її життя є прагнення подобатись чоловікам¹¹⁸. Проте, подобатися собі в такій ситуації жінка може *тільки* через призму чоловічого погляду. У «жіночій моделі» розвивається філософія споживання та нарцисизму, що зобов'язує жінку вкладати усі життєві ресурси у своє тіло, накопичуючи «символічний капітал жіночої привабливості», що водночас і є шляхом до професійної та суспільної затребуваності. У так званій моделі «феміністки» жіночі ролі представлені в таких іконограмах професійної ситуації, в якій зазвичай жінкам з привабливою (за конкретними вимогами) зовнішністю простіше будувати кар'єру та встановлювати соціальні контакти. Такі «феміністки» в рекламі досягають успіху завдяки своїй красі.

К.Батаєва говорить про сьогоденну «релігію тіла», яка означає культ звабливості та вишуканої самозакоханості. Перебуваючи у такій репрезентації, жіноче життя набуває логіки екзистенційної «вторинності», несамодостатності жінки, яка стає соціально затребуваною тільки в тому разі, якщо чоловік звертає на неї увагу¹¹⁹. Водночас можна говорити про те, що ідейна структура жіночої моделі, яка проявляється, передусім, в закоханості у власне тіло, є основним посилом сучасного суспільства. Таким чином відбувається культивування практики споживання та іміджевого «маркування» особистості.

Незважаючи на суттєве зменшення кількості умовностей правового та матеріального характеру, які жінки долають на шляху до свого звільнення в патріархальній системі, з'являються і посилюються нові види пригнічення. Одним із них є ідеалізоване уявлення про жіночу красу. Американська феміністка Наомі Вульф називає естетичну хірургію найбільш «затребуваною»

¹¹⁸ Батаєва Е. Гендерная визуальность современной рекламы. С. 143

¹¹⁹ Там само. С. 143

галуззю медицини, а порнографію найбільш впливовим ЗМІ¹²⁰. Вульф аналізує становище сучасної жінки з точки зору перманентного ідеологічного тиску системи — краса заради споживання.

З позиції бачення реальності як суб'єктивної, соціальне конструювання відбувається не індивідуально, а у взаємодії з іншими людьми у різного типу соціальних практиках та у взаємодії з технологіями. Типізація, що полягає у постійному відтворенні образів в рекламі та медіа, сприяє формуванню колективних уявлень про жінку. А процес усвідомлення людиною системи трансльованих знаків призводить до конструювання особистості відповідно до вже визначених типів і зразків.

Мова йде про постійно присутній внутрішній самоконтроль і страх жінок, навіть дуже успішних в кар'єрі, через нав'язливі комплекси відносно зовнішнього вигляду. Образи жіночої краси, які активно транслують медіа, — це дуже ефективний інструмент для боротьби з фемінізмом. Як зазначає Вульф, можливо, «міф про красу» — це остання можлива ідеологія для утримання жінок в покорі¹²¹. Індустрія схуднення та косметична промисловість перетворились на силу, еталоном якої стали модельні образи, які ми щодня бачимо на екранах. А масова стурбованість темою зайвої ваги і зразкового тіла таким чином є лише одним із наслідків цієї ідеології.

Н. Вульф розкриває проблематику валютності поняття «краса»: як і будь-яка інша економічна система, вона визначається політичними інтересами. І в сучасному західному світі це найбільш досконала світоглядна доктрина, що залишається у чоловічій владі¹²². Тобто певні цінності жінок, вироблені цією доктриною, перебувають в ієрархічному зв'язку з нав'язаними суспільством стандартами зовнішності, що і є вираженням сили та влади.

У контексті відносності поняття «краса» та хибності поширеної думки відносно «сексуального відбору» як критерію ідеальної краси, Н.Вульф звертається до досліджень соціобіології. Е.Рід та Е.Морган спростували теорію

¹²⁰ Вульф, Н. Миф о красоте. Стереотипы против женщин. М.: Альпина нон-фикшн, 2013. Стр. 90-128

¹²¹ Там само.

¹²² Там само.

про нібито закладену чоловічу полігамію та жіночу моногамію на прикладі вищих приматів¹²³. Крім того, Вульф звертає увагу і на мінливість канонів «ідеальної» краси у різних епохах та у народів з відмінними культурними парадигмами. Так, жіночі зовнішні якості, які у певний період вважалися «красивими», є лише конструктом жіночої поведінки, що вимагається в конкретну епоху. За допомогою ідеології краси досі будується новий жіночий світ зі своїми законами, економікою, сексуальною сферою і культурою, де кожна складова виявляється не менш репресивною, ніж це було до третьої хвилі фемінізму.

Намагання змінити усталені уявлення про жіноче тіло в суспільстві пов'язане також з питаннями ідентичності. Йдеться про ідентичності як соціальні ролі — С.Бернацка звертає увагу на те, що людська психіка втомлюється, коли тіло виконує лише одну соціальну роль і змушене постійно відповідати заданим цією роллю обмеженням¹²⁴. Зокрема ця проблематика стосується загального патріархального вектору в суспільному та приватному житті.

Ми розглядаємо масове тиражування образів сучасного ідеалу краси як головний інструмент вище описаного міфу про красу. Та краса, що пропагується в суспільстві як незмінна та універсальна, отримує основну підтримку від капіталістичного ринку, який процвітає завдяки своєму колосальному впливу на масову свідомість. Найбільш прибутковими сферами для професійного розвитку жінок залишається шоу-бізнес, моделінг або володіння власними компаніями в індустрії краси. Якщо розібратися з питанням, які саме жінки представлені у списках найбагатших у світі, статистика¹²⁵ за 2019 рік лише підтверджує теорію щодо їх сфери діяльності та значення своєї зовнішності у досягненні кар'єрного успіху.

¹²³ Там само.

¹²⁴ Бернацка С. Н. Вийти за рамки єдиної ідентичності. / Сильвія Нікко Бернацка // Право на істину. Розмови про мистецтво і фемінізм. Ред. О. Брюховецька, Л. Кульчицька – Київ: Авантпост-прим, 2019. – С. 221–227.

¹²⁵ The global beauty industry is making billionaires out of female entrepreneurs [Електронний ресурс] // Nairametrix. – 2019.

Стверджувати, що на сьогоднішній день людське тіло вже не потерпає від міфів про красу більш ніж недоречно. Звичайно, наразі постійно відбувається розширення стандартів, їх величезна кількість заповнила собою медіапростір. Актуальна ситуація з репрезентацією тіл більш гнучка, ніж десять років тому. Проте, ми не можемо заперечувати існування певних вимог до зовнішності, що продовжують діяти в суспільстві, і на яких ростуть нові покоління. Новий формат прийняття будь-якої краси (на кшталт «бодіпозитиву» — соціальна течія фемінізму, загальна концепція руху якої передбачає вільну саморепрезентацію через тілесні практики) насправді трансформується задля того, щоб пристосуватися до вимог сучасної людини. Категоричні рамки щодо зовнішнього вигляду, актуальні для початку ХХІ ст., зараз плавно перетікають у вимоги до особливого догляду за тілом. Фітнес-бізнес, виробники здорових «трендових» продуктів, масове нав'язування певних косметологічних процедур начебто для нашого ж здоров'я — це все та ж сама гламурна ніша, але модифікована під сьогоденну моду догляду за тілом.

III.4. Гегемонна маскулінність як наслідок роботи соціальних інститутів

Мужність як одна з концепцій чоловічого начала часто не обговорюється, а сприймається як константа у повсякденному житті. Поняття мужності так само складно розглядати в різних контекстах як і розуміння жіночого ідеалу краси. Маскулінність, як соціальний конструкт, потребує культурологічних і соціологічних досліджень, адже наші визначення цього поняття постійно змінюються залежно від епохи.

Проблематику концепції гегемонної маскулінності у своїх дослідженнях порушує Рейвін Коннелл, яка однією з перших ввела поняття маскулінності у науковий дискурс, і роботи якої складають класику гендерних досліджень. За словами самої дослідниці, її особистий інтерес до маскулінності пов'язаний з інтересом до структури влади¹²⁶. Для аналізу цього зв'язку, передусім, необхідно визначитися з поняттями гендеру та маскулінності у Р.Коннелл. Для неї гендер

¹²⁶ Connell R. W. Masculinities // University of California Press, Social Science. 1995. — 295

означає позицію людини в соціальних структурах, а маскулінність та фемінність означають позицію людини в цьому «гендерному порядку». Р.Коннелл прослідковує залежність «дивідендів» (політичні та економічні блага) від буття чоловіком¹²⁷. А оскільки гендер має такий значний вплив на соціальні реалії, то його варто розглядати не лише в контексті самовизначення, але й в питанні соціального порядку.

Р.Коннелл підкреслює, що маскулінність — це набір практик, які визначають чоловіка в гендерному порядку, але не обмежуються належністю тільки до однієї статі¹²⁸. Наступним важливим моментом є те, що Р.Коннелл виходить з теорії про множинну маскулінність — відсутність однієї норми через різноманітність патернів поведінки і соціальних норм, що змінюються від однієї культури до іншої. Проте, як і в будь-якому соціальному явищі, один чи кілька його варіантів завжди набувають домінантності. Термін «культурна гегемонія» взятий Р.Коннелл у італійського філософа марксистських поглядів А.Грамші. Згідно Грамші, влада домінуючого класу тримається не стільки на насильстві, скільки на колективній згоді. Механізмом влади є не лише примус, а й переконання. За таких умов правлячий клас переносить свій світогляд на все суспільство, виставляючи свої цінності і погляди як універсальні та загальноприйняті¹²⁹. Термін «гегемонна маскулінність» уведений Р.Коннелл для опису такого типу маскулінності, який перебуває на вершині ієрархії чоловічого суспільства та поділяється його більшістю.

Щоб розглянути і пояснити явище *гегемонної маскулінності*, звернемося до американського соціолога, який спеціалізується на гендерних дослідженнях, Майкла Кімелла. Він досліджує соціальне та історичне конструювання різних форм маскулінності, виявляючи приховані сенси в класичних соціологічних та політологічних формулюваннях. М.Кімелл говорить про дефініцію мужності, прийняту за стандарт, виходячи з якого оцінюються і всі інші її форми. У домінантній культурі, в якій влада над суспільством здійснюється через

¹²⁷ Рейвин Коннелл и концепция гегемонной маскулинности [Електронний ресурс] // Sygma. – 2017

¹²⁸ Там само.

¹²⁹ Orellana J. Gramsci on Hegemony [Електронний ресурс] / Juan Carlos Orellana // Not even past. – 2015.

соціальні інститути, маскулінність належить чоловіку середнього класу (за західним зразком), на початку свого зрілого віку, гетеросексуальному, з міцною статуєю, зростом вище середнього і обов'язковими спортивними досягненнями¹³⁰.

Така маскулінність, як зазначає М.Кімелл, вважається «гегемонною» — зразком для чоловіків, які мають або хочуть мати владу. Крім того, ця дефініція застосовується для виробленої нашою культурою мужності, що забезпечує владу одних чоловіків над іншими, і владу чоловіків над жінками¹³¹. За М.Кімеллом, в основі цього уніфікованого образу лежить ідея антифемінності: «не бути схожим на жінок» — за таким принципом маскулінність визначається насамперед від протилежного¹³².

У цій моделі полярного протиставлення маскулінність прямо пов'язана із сексуальністю. Наявність будь-яких зовнішніх проявів фемінного, на думку М.Кімелла, призводить до демонстрації своєї неповноцінності, адже лише повна відсутність традиційно жіночих рис дозволяє чоловіку не бути виключеним із соціуму. В цьому сенсі гегемонна маскулінність та ідеальна фемінність перетинаються в спільній точці, де потреба індивіда доводити свою мужність/жіночність перетворюється на причини його/її психічних розладів (усі можливі похідні наслідки на кшталт депресій, проблем із самооцінкою та розвитку соціофобії).

М.Кімелл звертається до фрейдівської теорії витоків сексизму: систематична девальвація жінок через глибоко вкорінене небажання бути схожими на них¹³³. Постійне виставлення перед іншими чоловіками напоказ таких «ознак мужності», як багатство, влада, статус, володіння сексуальними жінками ніби замикає коло. У ньому ставлення чоловіків одних до одних і взаємне схвалення постійно відтворюється за моделлю гегемонної

¹³⁰ Кімелл М. Маскулинность как гомофобия: страх, стыд и молчание в конструировании гендерной идентичности // Наслаждение быть мужчиной: западные теории маскулинности и постсоветские практики. СПб.: Алатейя, 2008. С. 36

¹³¹ Там само. С. 37

¹³² Там само. С. 38

¹³³ Там само. С. 38

маскулінності. Тобто тут прослідковується механізм, повністю відмінний від ситуації ідеальної фемінності. Чоловіки прагнуть визнання від представників своєї статі, коли, натомість, жінки все життя намагаються отримати оцінку свого статусу на чоловічій соціальній шкалі.

Страх, що чоловіка вважатимуть «дівчинкою» домінує в культурних дефініціях мужності. І як зазначає М.Кімелл, це часто призводить до насильства, яке, за подібною до підліткової системою упереджень, проявляється як «ознака мужності»¹³⁴.

Ще більш страшно, ніж бути «не таким», бути «ніким». Потреба в ідентичності, утвердженні власного «Я» є однією з базових потреб людини. Д.Трунов розуміє усвідомлення ідентичності як те, що лежить на поверхні і потребує «оформлення», водночас заперечуючи фрейдівські категорії несвідомого та прихованого «Я»¹³⁵. У своїй статті «Ідентичність проти сексуальності» автор розглядає протиріччя цих двох категорій, з якого постає схильність вбачати в ідентичності більше значення для людини. Витоки насильства і сексизму Д.Трунов бачить у дисгармонії, конфлікті сексуальності та ідентичності, якщо домінує одна з них. Ненависть до об'єктів сексуального бажання, таким чином, відсилає до утвердження власної переваги чоловіків над протилежною статтю, самоствердження та доведення своєї вищості у суспільній ієрархії.

Чоловіча маскулінність вимірюється владою ще й у сенсі підкорення жінки. Тобто тут навіть не обов'язкові зовнішні характеристики чи статусність чоловіка, важлива можливість відчувати «слухняність», підвладність жінки. А жіночі краса та сексуальність в цьому випадку, як зазначає Д.Трунов, стають мірилом чоловічої ідентичності виключно у випадку підкорення¹³⁶. З цієї точки зору вибір «найкрасивішої» жінки стає не стільки бажанням задовольнити власні потреби, скільки підтвердити свою владу.

¹³⁴ Там само. С. 42

¹³⁵ Трунов Д. Идентичность против сексуальности: четыре мужских комплекса (эссе) // Тартаковская И. Н. Способы быть мужчиной. Трансформации маскулинности в XXI веке // М.: Фонд имени Генриха Бёлля "Звенья", 2013. С. 157

¹³⁶ Там само. С. 163

III.5. «Гендерний габітус» в системі соціальної ієрархії

У зв'язку із проблемою утвердження ідентичності і маскулінності І.Тартаковська порушує питання наративної ідентичності. Це така ідентичність, яка відтворюється в процесі спогадів і має значущий гендерний вимір. Зазвичай це поняття пов'язане з колективним феноменом пам'яті про участь в певних подіях, до яких кожен окремий індивід групи відчуває належність. І.Тартаковська дослідила конструювання гегемонної маскулінності у 1980-х на території СРСР, аналізуючи залежність між пам'яттю про пережиті воєнні дії ветеранів Афганської війни та формуванням бажаного образу маскулінності.

І.Тартаковська говорить про те, що так звана «мілітарна» маскулінність, пов'язана з образом чоловіка-воїна вже на кінець ХХ ст. була досить проблематичною через масові випадки ухилення від військової служби і в той же час тому, що ця діяльність втратила свій престиж у багатьох соціальних середовищах. Незважаючи на це, для багатьох молодих чоловіків військова служба залишилась певним індикатором набуття мужності, їх гендерного становлення. Тут авторка говорить про те, що найважливішими «виробниками» гегемонної маскулінності є зовсім не індивіди, а дисциплінарні інституції¹³⁷.

Трансляція «норми» обов'язкової служби в армії, яка робить з хлопчика чоловіка, відбувалася і через механізми державної пропаганди і через усталені в суспільстві (інституті сім'ї, зокрема) практики повсякденного спілкування між представниками старших поколінь і молодих. Власне, на думку І.Тартаковської, насадження стереотипу мужнього «служилого» чоловіка має прояви гегемонної маскулінності, оскільки проектує протиставлення між такою чоловічою моделлю та будь-якими «іншими» чоловіками, які їй не відповідають¹³⁸.

І.Тартаковська прослідковує прямий зв'язок між цим протиставленням себе «іншим» та насильством. Насильство в цьому випадку пов'язане з

¹³⁷ Тартаковская И. Память об участии в военных действиях как ресурс конструирования маскулинности // Тартаковская И. Н. Способы быть мужчиной. Трансформации маскулинности в XXI веке // М.: Фонд имени Генриха Бёлла "Звенья", 2013. С. 99-100

¹³⁸ Там само. С. 101

гегемонною маскулінністю мілітарного типу. Вона не дозволяє ветеранам, як носіям колективної пам'яті, повністю ігнорувати та не відтворювати в повсякденному житті елементи насильства. Крім цього, власна відповідальність за насильство перекладається на мілітаризовану державу, адже ідентифікація відбувається саме з нею, а не лише з армією як інститутом¹³⁹.

Мілітаризована маскулінність не особливо відрізняється, як може здатися на перший погляд, за своїм значенням від інших типів гегемонної маскулінності, хоча вона представляє дещо «травмований» тип способів відчуття влади чоловіками. Гегемонна маскулінність як явище існує в абсолютно різних сферах життя, зокрема професійної діяльності людини. У цьому контексті розглянемо соціальний простір з іншими цінностями та способом життя, але який так само містить явні прояви гегемонної маскулінності, що відображається в тілесних практиках. Це професійна діяльність офісних працівників. Цінні свідчення про цю сферу маскулінності дає емпіричне дослідження А.Ваньке про чоловічий габітус в офісній культурі.

Для дослідження А.Ваньке застосовує концепцію «гендерного габітуса», розвинуту в працях німецької дослідниці Беате Крайс¹⁴⁰. Ця концепція є загальним відображенням сукупності конструктів, що відрізняються відповідно до сталих принципів, сформованих для загального соціального порядку та диференціювання за статевою ознакою. Так, з габітусом Б.Крайс пов'язує тілесний досвід, «сформований символічним порядком гендеру: посередництвом ідеалів зовнішності, образів "бездоганного" тіла, ідей про фізичну слабкість та силу, відчуття свого місця в суспільних зразках субординації та домінування, сенсах честі та сорому, способах самопрезентації»¹⁴¹. Тобто, можна говорити про те, що формування поведінкових моделей людини відбувається під впливом гендерної ієрархії в

¹³⁹ Там само. С. 103

¹⁴⁰ Ваньке А. Мужской габитус и телесные практики офисных служащих // Тартаковская И. Н. Способы быть мужчиной. Трансформации маскулинности в XXI веке // М.: Фонд имени Генриха Бёлля "Звенья", 2013. С. 193

¹⁴¹ Там само. С. 194

суспільстві. Становлення та самоусвідомлення особистості прямо пов'язані з баченням себе на соціальній шкалі.

Завдяки цій категорії можна розглядати і відмінності у патернах поведінки представників різних соціальних та професійних груп, що загалом визначено французьким соціологом Люком Болтанскі як «тілесний габітус» (*l'habitus corporel*). А.Ваньке, зокрема, виділяє практики догляду за тілом, сексуальні практики, спорт та харчування, відмінності у користуванні медичними послугами, а також використання різної жестикуляції в тих чи інших класових групах¹⁴².

А.Ваньке представила результати авторського проекту на тему семантики маскулінної тілесності, де досліджує категорію «габітус» як набір систем мислення, сприйняття та оцінювання, вписаних в тіло. Досліджуючи поведінкові структури офісних працівників, авторка поділяє респондентів умовно на дві групи: ті, які більшість часу проводять за столом (комп'ютерна робота бухгалтерів, редактура) та ті, що безпосередньо спілкуються з клієнтами (зазвичай сфера PR, реклами та управління персоналом). Обидві групи об'єднує робота в офісах, проте у них відрізняється спосіб проведення робочого часу, що, безумовно, позначається на ставленні чоловіків до своєї зовнішності та догляду за тілом. Також усіх об'єднує відсутність застосування фізичної чоловічої сили під час роботи.

А.Ваньке провела з представниками офісної корпоративної культури значну кількість інтерв'ю, з яких можна виокремити кілька ключових тез, важливих для нашого дослідження.

- Логіка офісного службовця підпорядковується регулярній практиці самостійного планування часу та зусиль для виконання певного проекту та обсягу нематеріальної роботи. Це відсилає до сприйняття роботи як досягнення, яке врешті-решт мусить призвести до кар'єрного розвитку, підвищення статусу та є еквівалентом майбутнього успіху. Цей шлях, у

¹⁴² Там само. С. 194

свою чергу, здійснюється через регулярне виконання рутинних практичних дій¹⁴³.

- Офісні працівники оцінюють своє тіло на роботі як статичне, за винятком відряджень та робочих зустрічей. За відповідями респондентів, тіло застосовується лише для набору тексту на клавіатурі, і під час роботи втрачає здатність відчувати¹⁴⁴.

- У деяких сферах нематеріальної зайнятості зовнішній вигляд відіграє головну роль — тілесна репрезентація та одяг є основою для отримання доходу — це сфери продажу, безпосередньої комунікації з клієнтами¹⁴⁵.

З огляду на наведені фактори подібна робота вимагає від представників постійні інвестиції у своє тіло. Воно має бути привабливим, здоровим та доглянутим, вдягненим у цікавий «статусний» одяг. Сюди відносяться такі повсякденні практики як масаж, шопінг, спілкування з друзями та протилежною статтю, подорожі, відвідування культурно-розважальних подій. Можна спостерігати розрив між класичними уявленнями про маскуліність, силу та зовнішній вигляд чоловіка та сьогоденними. Якщо у роботі, яка потребує докладання фізичної сили, зовнішність не відіграє жодної ролі, то у професіях, де чоловіча сила не задіяна, вигляд часто є основою і, як результат, показником успішності чоловіка.

Інвестування в себе полягає також і в надмірному прагненні до консюмеризму. В дослідженні А.Ваньке серед респондентів простежується задоволення від догляду за собою через споживання товарів і послуг. Наведу цитату з одного інтерв'ю з респондентом: «Найперша форма презентації своєї успішності, своєї економічної спроможності — це тілесність»¹⁴⁶. Таким чином чоловіки підвищують якість свого «тілесного капіталу», що трансформується, передусім, у особисте економічне зростання.

¹⁴³ Там само. С. 198

¹⁴⁴ Там само. С. 199

¹⁴⁵ Там само. С. 199

¹⁴⁶ Там само. С. 201

Підсумовуючи, саморепрезентація відіграє одну з ключових ролей у повсякденні індивіда через тиск дисциплінарної культури. Соціальні інституції мають величезний вплив як на тіло, так і на ідентичність людини. Разом з цим невинно росте культура споживання, яка допомагає збагачуватися великим корпораціям в індустрії краси, моди і здоров'я. Повсякденні практики, комунікативні моделі та світогляд людей формуються саме під системним тиском медіа, які перетворили світ у гламурну цивілізацію. Цей тиск зазвичай залишається непомітним через його мікродози, постійність та злиття з реальністю, що зазіхає перетворитись на саму реальність. На прикладі офісних працівників бачимо, наскільки сильною є залежність між кар'єрним успіхом та користуванням «необхідними» елементами догляду за тілом і зовнішнім виглядом. Як результат, подібні повсякденні практики, окреслені терміном «гендерний габітус» і спрямовані на покращення свого репрезентативного образу, стають своєрідною проекцією нових типів гегемонної маскулінності. У випадку жіночого тіла мова йде про перманентну ідеологічну роботу так званого міфу про красу — нав'язування певних жіночих моделей через патріархальну оптику. Трансльовані візуальними апаратами образи ідеальних сучасних жінки та чоловіка формують смислові коди в соціальній реальності. Водночас сприйняття глибинних сенсів нової картини світу, що транслюється через медіа, визначає вектор подальшого розвитку суспільства.

ВИСНОВКИ

В ході роботи ми розглянули процеси ідеологічного конструювання нормативності людського тіла візуальними апаратами сучасної дисциплінарної культури. Зокрема, було прояснено різницю між такими поняттями як «тіло» та «тілесність», розкрито застосування концепцій габітуса та технік тіла до проблематики формування тілесності. Ми дослідили роль візуального сприйняття в сучасності через критичні теорії ряду дослідників культури другої пол. XX ст. та XXI ст. Було також продемонстровано, як «поворот до тіла» в гуманітарних науках дав поштовх до вивчення людської тілесності як одного з центральних питань культурології та соціальної антропології, яке тісно пов'язане з поняттям дисциплінарної культури та ідеології.

У результаті проведеної роботи ми побачили, що роль тілесності у сучасному світі мінлива та гнучка тому, що ця категорія завжди обумовлена соціальними та культурними факторами. Включення людського тіла в соціокультурний дискурс супроводжується символічним наповненням та відображає соціальну реальність. Так, візуальна репрезентація в медіа і рекламі проектується на сферу тілесності, чим конструює несвідомі патерни поведінки та моделі зовнішності у людській психіці. Водночас уявлення про норми того, яким повинно бути тіло, трансформуються відносно епохи, культурної ситуації, технологічного розвитку та наповнення інформаційного простору.

За результатами соціологічних, антропологічних та культурологічних досліджень, викладених в даній роботі, вдалося розкрити феномен технологізації тіла, що призводить до проблем ідентичності; описати механізм практик ідентифікації суб'єктів з трансльованими в медіа образами; визначити, якими інструментами жіночі та чоловічі тіла об'єктивуються на екранах та яким чином соціальні інституції впливають на самоідентифікацію. В ході роботи було визначено, що практики тіла, які формуються у соціальному середовищі, зумовлені не тільки свідомими цілеспрямованими діями чи

досвідом, а й несвідомим сприйняттям нав'язаних моделей поведінки. Ця сукупність практик під терміном «габітус» введена у науковий дискурс М.Моссом і М.Мерло-Понті та оформлена П.Бурдьє як цілісна система диспозицій сприйняття. Крім цього, пояснення технік тіла, описаних у працях Марселя Мосса, дає підстави стверджувати, що медіасередовище має значний вплив на штучне конструювання габітуса. Також, був проаналізований підхід Джудіт Батлер, який базується на синтезі дослідження владних механізмів та ідеологічного аспекту їх впливу на психічні процеси.

Одним з головних питань даної роботи є саморепрезентація як вимога, висунута сучасному індивіду дисциплінарною культурою. Так, на прикладі аналізу репрезентацій тіла в медіа та рекламі можна говорити про певний набір стандартизованих образів, поведінкових моделей та канонів зовнішності, якими визначається сучасний індивід. Потреба відповідати суспільним критеріям нормативності виростає зі страху бути вилученим із цього соціуму. Перебування на певних позиціях в умовному ієрархічному порядку, зумовленому індивідуальною діяльністю людини, породжує необхідність у конкретній саморепрезентації для кожного індивіда.

Завдяки поєднанню і застосуванню усіх згаданих в роботі методологій до розгляду проблематики формування тілесності, вдалося окреслити основні способи конструювання норм візуальною культурою. Зокрема, було показано, як повсюдне проникнення інформаційно-комунікаційних технологій в повсякденність не дає сучасній людині бути вилученою із загального віртуального простору. Розглянуто, яким чином механізми роботи візуальних образів впливають на конструювання «норми», і досліджено проблему самоідентифікації сучасної людини. Зважаючи на поліфункціональність особистості у XXI ст. застосовується концепція *role-taking* (взяття на себе ролей), досліджена у науковому доробку І.Гофмана. Проблематика ідентичності тут полягає в тому, що набуття нових соціальних ролей зазвичай супроводжується бажанням змінювати зовнішність. Проте, через нав'язані і

глибоко вкорінені стереотипи щодо зовнішнього вигляду індивід позбувається свободи вибору відносно дій із власним тілом.

З цих причин є потреба включати гендерні дослідження у постановку питання про репрезентацію тіла. Жінки та чоловіки в медіа та рекламі наділені рядом стандартизованих характеристик, що виробляють та підтримують в соціумі сталу систему поглядів на людське тіло та соціальні ролі. Зокрема, у даній роботі було показано, як повсякденні практики, названі «гендерним габітусом», залежать від проекцій візуальних моделей ідеологічними апаратами. Ідеологія, займаючи центральне місце в суспільно-політичному житті, має здатність асимілюватися з реальністю та об'єктивувати картинку, яку ми сприймаємо через медіа та рекламу. У ситуації перманентної залежності від впливу технологій, людські тіла на екранах об'єктивуються наступним чином: ідеалізоване жіноче, сформоване чоловічим поглядом, та маскулінне чоловіче, обумовлене патріархальною традицією.

БІБЛІОГРАФІЯ

1. Agamben G. Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life / Giorgio Agamben. – Stanford, Stanford University Press. 1998. – 208 pp.
2. Althusser Louis. Ideology and Ideological State Apparatuses // Mirzoeff, N., The Visual Culture Reader. Second edition; London / New York: Routledge. Psychology Press, 2002. — 737 pp.
3. Connell R. W. Masculinities // University of California Press, Social Science. 1995. — 295 pp.
4. Contarello Alberta. Body to Body: Copresence in Communication // Fortunati Leopoldina, James E. Katz, Raimonda Riccini. IMEDIATING THE HUMAN BODY. Technology, Communication and Fashion / Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 2003, P. 123 – 133
5. Crary Jonathan. Techniques of the Observer. On Vision and Modernity in the Nineteenth Century / Jonathan Crary. – London: MIT Press, 1992. – 171 pp.
6. Fortunati Leopoldina, James E. Katz, Raimonda Riccini. IMEDIATING THE HUMAN BODY. Technology, Communication and Fashion / Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 2003, 230 pp.
7. Frank A.W. At the will of the body: Reflections on Illness / Houghton Mifflin, 1991, 144 pp.
8. Haraway Donna, The persistence of vision // Mirzoeff, N., The Visual Culture Reader. Second edition; London / New York: Routledge. Psychology Press, 2002, P. 678
9. Kroker Arthur, David Cook. Television and the Triumph of Culture (from The Postmodern Scene). In storming the reality studio: A case book of cyberpunk and postmodern Science fiction / Durham, N.C.: Duke University Press. 1991. — 229-238 pp.
10. Lewis Reina, Looking good. The lesbian gaze and fashion imagery // Mirzoeff, N., The Visual Culture Reader. Second edition; London / New York: Routledge. Psychology Press, 2002, P. 662

- 11.Longo Giuseppe. Body and Technology: Continuity or Discontinuity? // Fortunati Leopoldina, James E. Katz, Raimonda Riccini. IMEDIATING THE HUMAN BODY. Technology, Communication and Fashion / Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 2003, P. 23-31
- 12.Maldonado Tomás. The Body: Artificialization and Transparency // Fortunati Leopoldina, James E. Katz, Raimonda Riccini. IMEDIATING THE HUMAN BODY. Technology, Communication and Fashion / Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 2003, P. 15 – 23.
- 13.Mirzoeff, N., 1995, Bodyscape: Art, Modernity and the Ideal Figure. Visual Cultures; London / New York: Routledge. 2002. — 203 pp.
- 14.Orellana J. Gramsci on Hegemony [Электронный ресурс] / Juan Carlos Orellana // Not even past. – 2015. – Режим доступа до ресурсу: <https://notevenpast.org/gramsci-on-hegemony/>.
- 15.Pierre Bourdieu: Habitus [Электронный ресурс] // Critical Legal Thinking – Режим доступа до ресурсу: <https://criticallegalthinking.com/2019/08/06/pierre-bourdieu-habitus/>.
- 16.Riccini Raimonda. Women’s Identities and Everyday Technologies // Fortunati Leopoldina, James E. Katz, Raimonda Riccini. IMEDIATING THE HUMAN BODY. Technology, Communication and Fashion / Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 2003, P. 113 – 123
- 17.Scarry E. The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World. New York: Oxford University Press, 1985.
- 18.Shilling Chris - The body in culture,technology, society; London: SAGE Publications Ltd. 2005. 247 pp.
- 19.Sontag Susan. Illness as metaphor / New York: Farrar, Straus and Giroux, 1978, 87 pp.
- 20.Sturken Marita and Lisa Cartwright, Practices of Looking: An Introduction to Visual Culture / New York and Oxford: Oxford University Press, 2001, 385 pp
- 21.The global beauty industry is making billionaires out of female entrepreneurs [Электронный ресурс] // Nairametrix. – 2019. – Режим доступа до ресурсу:

- <https://nairametrics.com/2019/06/12/the-global-beauty-industry-is-making-billionaires-out-of-female-entrepreneurs/>.
22. Thomas Helen and Jamilah Ahmed - Cultural Bodies / Oxford. Blackwell Publishing, 2004. 314 с.
 23. Wykes Maggie , Barrie Gunter - The Media and Body Image. If Looks Could Kill / London. SAGE Publications, 2005. 252 с.
 24. Батаева Е. Гендерная визуальность современной рекламы // Социология: теория, методы, маркетинг. №3, 2010. С. 136-153
 25. Батлер Дж. Психика власти: теории субъекции. Пер. Завена Баблюяна Харьков: ХЦГИ; СПб.: Алетейя. 2002. 168 с.
 26. Бернацка С. Н. Вийти за рамки єдиної ідентичності. / Сильвія Нікко Бернацка // Право на істину. Розмови про мистецтво і фемінізм. Ред. О. Брюховецька, Л. Кульчицька – Київ: Авантпост-прим, 2019. – С. 221–227.
 27. Быховская И.М. Номо somatikos: аксиология человеческого тела. М.: Едиториал УРСС, 2000. 208 с.
 28. Ваньке А. В. Тела и сексуальности сквозь призму феминистской критики // Логос. 2018. № 4. С. 82-84.
 29. Ваньке А. Мужской габитус и телесные практики офисных служащих // Тартаковская И. Н. Способы быть мужчиной. Трансформации маскулинности в XXI веке // М.: Фонд имени Генриха Бёлля “Звенья”, 2013. С. 192-204
 30. Ваттимо Дж. Прозрачное общество. Пер. с ит./ Перевод Дм. Новикова. М.: Издательство "Логос". 2002. 128 с.
 31. Вульф. Н. Миф о красоте. Стереотипы против женщин. М.: Альпина нон-фикшн, 2013. С. 90-128
 32. Газарова Е. Гламурная телесность. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.psynavigator.ru/articles.php?code=361>.
 33. Гебауэр Гюнтер. Тело, созданное аппаратом, и аппарат, создающий тело // Критика спортивного разума / Логос 2013 №05 (95).

- 34.Гомілко О. Метафізика тілесності. Дослідження, роздуми, екскурси / Ольга Гомілко. – К: Наукова думка, 2001. 109 с.
- 35.Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни. М.: Канон-пресс-Ц, 2000. 304 с.
- 36.Зимовец С. Баба не существует. // Сергей Зимовец. Молчание Герасима. М., Гнозис, 1996. 164 с.
- 37.Кимелл М. Маскулинность как гомофобия: страх, стыд и молчание в конструировании гендерной идентичности // Наслаждение быть мужчиной: западные теории маскулинности и постсоветские практики. СПб.: Алатейя, 2008. С. 38-57.
- 38.Кривцова Л. А, Архипов О. А. Телесность в массовой и элитарной культуре начала XXI века: сравнительный анализ // Вестник гуманитарного факультета ИГХТУ. — 2009. — №4. — 118 с.
- 39.Лакан Ж. Стадия зеркала и ее роль в формировании функции я [Электронный ресурс] / Ж. Лакан. – 1949. – Режим доступа до ресурсу: <https://psychoanalysis.by/2019/03/26/>
- 40.Маєрчик М. Справи тілесні, або наше тіло, якого у нас немає [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://dt.ua/SOCIETY/spravi_tilesni,_abo_nashe_tilo,_yakogo_u_nas_nema.html
- 41.Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек / М.: АСТ, 2003. — 528 с.
- 42.Мосс М. Техники тела // Мосс М. Общества, обмен, личность. – М., 1996. С. 242-264.
- 43.Нанси Ж.-Л. Тело: вовне или внутри. Пятьдесят восемь показаний о теле // Синий диван. М., 2006. Вып. 9. С. 106-140.
- 44.Огурцов А.П. Тело // Новая философская энциклопедия : в 4 т. / под ред. В.С. Стёпина и др. М. : Мысль, 2001. Т. 4. С. 28
- 45.Пластическая хирургия [Электронный ресурс] // Вікіпедія – Режим доступу до ресурсу: https://ru.wikipedia.org/wiki/Пластическая_хирургия

- 46.Попова Ю. Не треба фотошопити моє обличчя. Блог Юлії Попової [Електронний ресурс] // НВ.ua. – 2017. – Режим доступу до ресурсу: <https://nv.ua/ukr/style/blogs/ne-treba-fotoshopiti-moje-oblichchja-blog-juliji-porovoji-1506227.html>.
- 47.Райли Д. Классовая теория Бурдые: ученый как революционер [Електронний ресурс] / Ділан Райлі // Commons. – 2017. – Режим доступу до ресурсу: <https://commons.com.ua/uk/klassovaya-teoriya-burde/>.
- 48.Райнер А. Л. Нам треба навчати дітей, що їхнє тіло належить їм / Альма Лілі Райнер // Право на істину. Розмови про мистецтво і фемінізм. Ред. О. Брюховецька, Л. Кульчицька – Київ: Авантпост-прим, 2019. С. 99–118.
- 49.Рейвин Коннелл и концепция гегемонной маскулинности [Електронний ресурс] // Sygma. – 2017. – Режим доступу до ресурсу: <https://syg.ma/@hseq/rieivin-konniell-i-kontsieptsia-ghieghiemonnoi-maskulinnosti>.
- 50.Рейд Э. Идентичность и кибернетическое тело [Електронний ресурс] / Элизабет Рейд – Режим доступу до ресурсу: <http://culturca.narod.ru/Reid.htm>.
- 51.Розин В.М. Как можно помыслить тело человека, или на пороге антропологической революции // Философские науки. 2006. №5. С. 33-53.
- 52.Секацкий А. Ревизия тела и ситуация современности: Александр Секацкий о свободе телесной сборки [Електронний ресурс] / Секацкий А. // Theory and practice – Режим доступу до ресурсу: <https://theoryandpractice.ru/posts/7620-sekatskiy>.
- 53.Тартаковская И. Память об участии в военных действиях как ресурс конструирования маскулинности // Тартаковская И. Н. Способы быть мужчиной. Трансформации маскулинности в XXI веке // М.: Фонд имени Генриха Бёлля “Звенья”, 2013. С. 97-116
- 54.Трунов Д. Идентичность против сексуальности: четыре мужских комплекса (эссе) // Тартаковская И. Н. Способы быть мужчиной.

- Трансформации маскулинности в XXI веке // М.: Фонд имени Генриха Бёлля “Звенья”, 2013. С. 157-169
55. Тульчинский, Г. Л. Вещь и тело как онтофания свободы Текст. / Г.Л. Тульчинский // Время/бремя артефактов (Социальная аналитика непоправимости). СПб, 2004. С. 44-70.
56. Фрейд З. Недовольство культурой / Зигмунд Фрейд. – К.: Фолио, 2013. – 256 с.
57. Фуко М. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1966. 448 с.
58. Фуко, Мішель. Наглядати та карати. Народження в'язниці / Пер. з фр. П. Таращук. — К.: Основи, 1998. 392 с.
59. Цветус-Сальхова Т. Э. “Тело” и “телесность” в культурологических исследованиях // Вестник Томского государственного университета. 2011. № 351. С. 70-73