

ТІЛО В КОНТЕКСТІ КУЛЬТУРНО-АНТРОПОЛОГІЧНИХ СТУДІЙ: РЕТРОСПЕКЦІЯ ТА СУЧАСНІ ПІДХОДИ

Тіло є особливим, специфічним об'єктом дослідження. Воно – перший крок озовнішення, екстериоризації людини. *Тіло*, з одного боку – сама людина, а з іншого – вмістилище її суті, її оболонка, з якою людина народжується, живе і вмирає. В цій збірці праць запропоновано розглянути *тіло*, його мимовільні реакції, символіку і семантику, покарання тощо, не ототожнюючи його з людиною загалом, її душею, розумом і емоціями.

Тіло почало осмислюватися і обігруватися в найдавніших міфологічних системах. Навіть не знаючи достеменно прагматики палеолітичних бивневих фігурок, наскельних антропоморфних гравіровок чи енеолітичних керамічних статуеток, однаково можна здогадуватися (на основі аналізу структури і стилізації цих *тіл*), що вони були насажені змістом: це символічне *тіло* було екстериоризацією певного сакрального тексту (на обкладинці використано зображення однієї зі стилізованих трипільських фігурок з с. Берново Лука).

Походження людини загалом і її *тіла* зокрема є одним із центральних міфологічних мотивів. Українська міфологія сповіщає про творення людини з восьми частин, восьми елементів макрокосму. Народна анатомія представляє людину як конструкт не тільки фізичний – поряд з *тілом, кістками, очами і кров'ю* як рівноцінні складові згадуються також “нематеріальні” елементи – *думки, дихання і тепло*. Так, у людини *тіло – від “персти”, думка від хмари, кості від каменю, кров від моря, очі від сонця, дихання від вітру, теплота від вогню – а душу наостанок вдихнув сам Бог* [Франко 1896: 27, Иванов 1892: 90]. Існує й протилежний мотив, де, навпаки, з *тіла* дівчини постають елементи природного світу (див. статтю М. Гримич у цьому збірникові, де ця тема розглядається як один із прикладів міфопоетичних сюжетів про самостійне існування частин *тіла*). Постання світу з *тіла* є доволі архаїчним і представлено в “Рігведі”, де *тіло* першоплюдини Пуруші стає матеріалом для творення світу: з духу постає місяць, з очей – сонце, з дихання – вітер, з пупка – повітряний простір, з голови – небо, з ніг – земля, з вух – сторони світу [Топоров 1997: 351].

Інша група текстів про творення *тіла* – етіологічні легенди, що оповідають про його “доробляння”, доформовування. *Тіло* тут зазвичай

подібне до *тіла* сучасної людини, за винятком окремих деталей. Так, в уявленнях поліщуків першолюди були велетнями, залишали сліди в камінні, але після гріхопадіння ці люди втратили свою силу, тепер каміні врізаються їм у ноги, що сформувало ступню у нинішньому її вигляді [Кабаківа 1999: 4]. На Поліссі також побутувало уявлення, що першолюдина не мала статевих ознак, була єдиним цілим, а після гріхопадіння її було розділено на жінку і чоловіка, їх взаємний потяг є вічним прагненням повернення до первісної цілості; першолюдина була покрита роговою оболонкою, залишками якої є нігті й волосся; первісний чоловік не мав кадика, а первісна жінка – місячки, вони з'явилися як покарання людсь [Булашов 1909: 92–100].

Тема доробляння недосконалого *тіла* представлена в ритуально-обрядовій практиці. Тіло дитини після народження в народній традиції вважали м'яким, недоробленим, його “доліплювали”, заокруглюючи голівку, виправляючи носик і вушка, вирівнюючи ротик, ручки і ніжки, “правили”. Уповивали дитину зокрема і для того, аби надати *тілові* правильних, себто функціональних форм – дієздатних рук, ніг і статевих органів. Увага до *тіла* загострювалася на всіх вікових етапах. У дитячому віці допильновувався правильний розвиток не тільки форм, але й моторики тіла (втім, форма і дія розглядалися як взаємопов'язані). Традиційні способи назв маленьких дітей зазвичай акцентували увагу на їх *тілесних* уміннях – *сидун, плазун, дибунець* тощо. Прикметно, що під час весільного танку молодій гості ставили за мету пересвідчитися, чи молода “не крива, не горбата”, що передбачало її здатність продуктивно працювати. Увага акцентувалася також на збереженні цноти (зазвичай тільки дівчат), дефлорації, пологах. І після кончини приділялася увага тілу, яке обмивали, здебільшого повністю оголивши його. Чоловіче *тіло* підпадало не такій жорсткій регламентації і вводилося в ритуальний дискурс менш активно, ніж жіноче (про жіноче *тіло* в традиційній культурі див. статтю О. Боряк у цьому збірникові). Чоловіче, а переважно хлоп'яче *тіло* розглядається в контексті поширених педагогічних і особливих ініціативних практик побиття в статтях О. Курочкина і В. Балушка.

У традиційній культурі, як зазначалося, будова *тіла* сприймалася міфологічно. *Душа і думки, руки і очі* згадувалися як рівноцінні складові *тіла*. Цю ж особливість відзначає також А. Топорков при аналізі замовлянь у цьому збірникові: “Анатомія, фізіологія і психологія людини в замовляннях розрізняються доволі слабо”. Іншою особливістю народного розуміння будови тіла людини є семантичне зближення окремих *тілесних* зон, подібних за рядом характеристик (наприклад пахв, паху, вуха і носа).

Сучасна культурна тілесна парадигма, хоч і має підстави бути під вирішальним впливом наукових і раціональних поглядів, продовжує демонструвати глибоко міфологічні риси і бачиться нам радше як рефлексія давніх і традиційних уявлень. Такими, скажімо, є дії по дороблянню, доліплюванню, вдосконаленню й доштрикуванню *тіла* сучасної жінки. Нині в жіночому тілі (так само, зрештою, як і в чоловічому – останнє щораз активніше вводиться в акти тілесних трансформацій) може мінятися все – колір, форма, розміри, запах, фактура. Поряд з такими некардинальними косметичними заходами, як маски, масажі, використання парфуму тощо (про косметику в традиційній культурі див. також статтю М. Сулими в цьому збірникові), а також й більш штучними діями по вдосконаленню фізичних даних, як-от: нарощування повік і нігтів, гальмування росту кутікули (шкірки навколо нігтя), вищипування, виголення (інколи фігурне), витравлення волосся практично на всіх зонах тіла, окрім голови, де його, навпаки, частіше фарбують, закручують, імплантують, видовжують (шляхом доліплювання волосини чи накладання штучних повік), ми стаємо свідками такого кардинального і само-свідомого хірургічного вдосконалення *тіла*, як збільшення губ, грудей, зменшення сідниць та стегон, потоншення талії, випрямлення зморшок, ліквідація розтяжок, усунення целюліту, вирівнювання зубів, зміна кольору очей (кольоровими лінзами) й створення кольорового обідка губ (шляхом косметичного татуювання). В аптеках продаються пластинки для рівного росту пальців ніг. У глянцевих журналах рекламуються “нескладні” операції на обличчі по створенню ямочок на щоках, що має назву “усмішка Амелі”. Новим віянням є вживання гормональних ліків, які б скоротили кількість місячних до одного разу на рік, аби *тіло* жінки не страждало від передменструальних синдромів (така терапія вважається не тільки безпечною, але й корисною). “Еталонне” *тіло* стало в конфлікт з природою. Ми згадали тільки такі прийоми, маніпуляції та операції, які викликані естетичними, символічними потребами. Але, зауважимо, саме таке тіло – виголене, вилощене і “штукізоване” – вважається найбільш функціональним, впливовим, соціально привабливим і продуктивним (як і “доліплене” бабою-повитухою тіло немовляти). Це проявилось у загальній тілесно-візуальній орієнтації культури наприкінці ХХ – початку ХХІ ст., гасло якої – “любити своє *тіло*” (особливо актуальне для дітей та підлітків, а також тих, хто має зайву вагу). Сьогодні спостерігаємо необхідність створення привабливого іміджу в політиці, мистецтві, науці, рекламі, нову образність у віртуальній реальності, культ здоров’я і сексуальних потреб (на противагу деяким філософським концептам 70-х рр. ХХ ст. про аморфне, неструктуроване тіло, позбавлене бажання) [Тульчинский 1999: 38].

В культурах усіх історичних епох – від античності й до нашого часу – так чи інакше пропонувалося певне потрактування й філософське осмислення людського *тіла*. Питання тілесності формулювалося в них як наявність вибору між низьким *тілом* і високою альтернативою – *тіло* або Душа, тлінна низька плоть чи Високий Вічний Розум, або, щонайменше, гарне *тіло* (штука) – негарне *тіло* (тлінь). Ці питання стали сферою уваги численних філософсько-культурологічних досліджень. В українській філософії тілесність і *тіло* в загальнокультурному контексті вивчене в праці філософа Ольги Гомілко [Гомілко 2001, див. також останні видання: Быховская 2000, Подорога 1995, Слотердайк 2002: 146–160 тощо]. Розглянуті в українській філософії й інші культурологічні теми *тілесності*, наприклад, *тіло* крізь призму архітектурних принципів постмодерну дослідила у своїй монографії український культуролог Світлана Шліпченко [Шліпченко 2000: 162–187].

Постмодернізм, своєрідна культура культур, запропонував щось зовсім нове – він просто поставив *тіло* (однаково – гарне воно, потворне чи звичайне, доросле, юне чи старе) у *центр ментальності й дискурсу*. Наш збірник наукових праць, ймовірно, також є рефлексією *тілоцентричної* постмодерної парадигми.

В українській етнографії й етнології вивчення *тіла* так і не сформувалося в окремо артикульовану проблему чи напрямок досліджень. У ранніх описових етнографічних працях, починаючи з другої половини ХІХ ст., тіло інколи потрапляло в сферу уваги дослідників. П. Чубинський у праці-звіті етнографічної експедиції формує невеличкий розділ про частини людського тіла (зуби, брови, руки, нігті, ноги, п'яти), дії з тілом (умивання, витирання) й реакції тіла (потягування, чхання, плювання) [Чубинський 1872: 86–91]. В. Ястребов формує ще менший розділ, де також розглядаються деякі *тілесні* теми: *брови, волосся, слюна, бородавки*, деякі реакції тіла – *потягування, чхання, гикавка* [Ястребов 1894: 39–40]. Стислі пасажі про тіло представив у своїй праці П. Милорадович (зокрема прийоми “поліпшення краси, особливо жіночої”, а також загальні “правила” догляду за тілом взагалі і волоссям, нігтями зокрема) [Милорадович 1991 (1902–1904): 212–230]. П. Іванов, публікуючи легенди про створення першолюдини, зупинився на народних уявленнях про “конституцію” *тіла* і пов'язував із богомільськими джерелами популярну в народі ідею, що творцем вищого, духовного, світу є Бог, а *тіло* людини створено Сатанілом і є втіленням зла [Іванов 1892: 69].

“Тілесні теми” побіжно залучалися у численних описах родильної та поховальної обрядовості, а також у працях дослідників-лікарів, як-

от Талько-Гринцевич, який брав до уваги народну антропологію, фізіологію і гігієну; в його монографії є такі розділи, як “Неплідність”, “Способи уникнути вагітності”, “Фізіологія і гігієна вагітності”, “Гігієна і дієтика новонароджених”, “Місячка і хвороби, нею пов'язані” тощо [Talko-Hryncewicz 1893].

Принагідно зазначимо, що, на відміну від людського тіла, з особливою ретельністю описаними виявилися антропоморфні демонічні істоти, очевидно, певною мірою завдяки девіантній тілесності. Увагу етнографів привернули і антропоморфні міфологічні персонажі. М. Васильєв опублікував об'ємну статтю “Антропоморфні уявлення в віруваннях українського народу”, де розглянув антропоморфність таких персонажів, як блискавка, вітер, вогонь, колодязь, вода, земля, святий понеділок, неділя, п'ятниця, доля, мара тощо [Васильєв 1890–1892]. Доволі повно вивчені й мотиви перевтілень людини (у людиноподібну міфічну істоту, тварину або неживий предмет) (Х. Яшуржинський, В. Гнатюк та інші). Ці сюжети ставали предметом зацікавлень здебільшого як об'єкти духовної культури. Звичайне тіло людини випадало з кола цих інтересів – воно виявилось надто матеріальним для вивчення в межах духовної культури і надто духовним для матеріальної.

На початку ХХ ст. (до 30-х рр.) ситуація на короткий час змінилася, з'явилися праці, де тіло людини безпосередньо почало розглядатися як об'єкт дослідження. У 1927 році К. Грушевська опублікувала працю “З примітивного господарства”, де на основі вивчення тілесного коду, або, як пише вчена, “тілесної магії”, у віруваннях ХІХ століття проводиться реконструкція найдавніших людських уявлень. К. Грушевська також провела концепційну паралель між одягом і тілом, зокрема відзначила їх глибокий символічний взаємозв'язок. “Тіло, – за її словами, – видається силою настільки могутньою, що вона може впливати не тільки просто, а й за допомогою одягу і через одягу” (про семіотику одягу і зв'язок тіла й одягу див. в цьому збірникові та кож статті О. Косміної та М. Масрчик).

До розвідки авторка долучила запитальник “Про голе тіло як магичний засіб”, щоб активізувати на місцях роботу зі збору етнографічного матеріалу з даної проблематики. Показово, що в архіві відомого етнографа В. Кравченка зберігся рукопис програми-запитальника під аналогічною назвою. Ним був також розроблений текст програми “Антропологічні погляди народу й стосовні до цього вірування”. У програмі зроблено наголос на вивченні повір'їв про різні частини людського тіла [див.: Боряк 1994: 64, 79]. На символіку тіла також звернуто увагу в дослідженнях оголеності при ворожінні [Чернишов 1928, Потушняк 1942]. Однак доводиться констатувати, що згодом тема тілесності, яка

щойно почала оформлятися в напрямок досліджень, випала з наукового дискурсу більше ніж на півстоліття. Власне, й Федір Потушняк міг опублікувати свою статтю про *тіло* о такій порі (1942 р.) тільки тому, що на той час Закарпаття, де він жив, ще не входило до СРСР. Доба соціальної революції в Росії позначилася ідеєю трансформації людської тілесності, масовою десоматизацією й насаджуванням поняття колективного *тіла*, що знайшло своє відображення в ідеї “радянського” тоталітарного *тіла* [див.: Гомілко 2001: 216–230]. До кінця 20-х років в СРСР існувало поняття “*тілесного виховання*”, потім воно було витіснене й остаточно замінене більш нейтральним, морально безпечним “*фізичне виховання*”. Це тільки одна ілюстрація до тотального “*обезтілеснення*” соматичного дискурсу радянського часу [Быховская 2000: 27]. В результаті тема тілесності випала з наукового дискурсу надовго, вона не поновилася навіть тоді, коли наукові дослідження поживалися.

Нова хвиля інтересу етнологів і фольклористів до питань тілесності припадає на кінець 80-х років минулого століття. Ця проблематика почала пропрацьовуватися в межах теорії комунікації, а також як елемент “*знакових засобів культури*”, “*вторинних моделюючих систем*”, себто структурно-семантичних і семіотичних підходів. Так, Я. Чеснов торкнувся проблеми *тілесної комунікації* й звернувся до аналізу поз, жестів, міміки та інших способів промовляння *тіла* [Чеснов 1989]. А. Байбурін та А. Топорков опублікували дослідження семіотики етикету [Байбутин, Топорков 1990], де розглянули семантику жести, зокрема схилення голови й колін, потиск руки, поцілунок. Окремо було розглянуто символіку *тіла* і його частин через призму етикетної поведінки (голови, волосся, пальців, руки тощо). *Тіло* знову проголошувалося одним із центральних символів структурних побудов, де людське *тіло* і всесвіт було визнано парадигматично тотожними: “*Склад людини, її плоть вреситі-ресит пов'язуються з космічною матерією, яка, втілюючись, лягла в основу стихій і природних об'єктів (наприклад елементів ландшафту)*” [Топоров 1988: 12]. Інтерес до цієї тематики виявився доволі стійким.

В Україні з'явилося кілька монографій, де *тіло* потрапило в спектр уваги, але побіжно, мимохідь, як одна зі складових іншої, магістральної теми. Уявлення про *тіло* у зв'язку з народною етіологією хвороб розглядалися у роботі З. Болтарович, зокрема зверталася увага на анатомічно-фізіологічні народні погляди, хоч самі ці уявлення, як пише авторка, “*були дуже обмеженими і недосконалими*” [Болтарович 1994: 29].

Інша монографія, І. Пошивайла, містить розділ “Антропо- і зооморфізація глиняних виробів”, де автор відзначає глибинний, структурний паралелізм між *тілом* і посудом: “*Схематизовано тіло людини стало основою семіотичної антропоморфізації гончарного посуду майже всіх*

культур світу. У багатьох народів гончарний посуд має "зуби", "рот", "шию", "плечі", "пояс", "ступні", "череву" і "низ". Він може "стояти", "лежати", "братити", "зберігати", "віддавати", "говорити", "співати", "народжуватися", "жити" і "помирати". Ритуальна спорідненість людини та частин її тіла з глиняним посудом проявляється і в їхніх назвах: черепок – череп, англійське слово *cup* (чашка, кубок) споріднене з німецьким *haupt* (голова), французьке *tete* (голова) походить від пізньолатинського *testula* (горня)" [Пошивайло 2000: 287–288].

Українська фольклористка Н. Лисюк у 2003 році опублікувала програму курсу лекцій, де пропонує розглядати такі теми, як *отілеснення* природних і культурних явищ, наділення їх фізіологією людського організму, приписування їм людських характеристик, умінь і поведінки, а також антропоморфізм усесвіту [Лисюк 2003: 52–60] (див. також статтю цієї авторки в нашому збірникові). Український вчений О. Юдін опублікував статтю "Склад тіла людини в російських замовляннях" [Юдін 1999:]. У монографії цього ж автора є розділ "Імена частин тіла людини" [Юдін 1997: 157], але, як з'ясувалося, називання частин тіла власними іменами для замовлянь нетипове.

З початком ХХІ століття на пострадянському просторі з'являються збірники, конференції і монографії, присвячені безпосередньо вивченню тіла. Так, у 1999 році виходить тематичний номер "Частини тіла" сербсько-російського журналу "Коди слов'янських культур" (Белград, 1999). У травні 2002 року в Парижі відбулася міжнародна конференція "Тіло в російській та інших культурах", яка була організована Університетом Париж-Сорбонна (Париж–IV). У конференції взяли участь 29 дослідників із Франції, Росії, США, Швейцарії. Основним предметом обговорення було обрано "тілесний код" російської культури у зіставленні з іншими культурними традиціями. Монографії про тіло російських етнологів Г. Кабакової [Кабакова 2001] та Н. Мазалової [Мазалова 2001] свідчать, що тема залишається пріоритетною й провіщує нові напрямки досліджень (див., наприклад, у цьому збірникові статтю Н. Мазалової про соматичні прояви страху).

Як свідчить аналіз західної історіографії, цілісний розгляд людського тіла і його семантики поступово розгалужувався в безліч напрямків [Vlahos 1979; Buhan 1979; Smedt 1979; Le corps humain 1985 тощо]. В Америці в сфері культурної антропології сформувалась окрема течія наукових досліджень, яка невдовзі отримала назву *bodylore* (тілознавство) [Bodylore 1993]. Наприкінці 80-х – на початку 90-х років Американське фольклорне товариство започаткувало регулярні семінари з цієї проблематики. Надзвичайно продуктивною виявилася тематика з історії тіла [Andrieu 1993; The eighteenth-century body 2002], воно розгляда-

лося в історичному контексті мистецтва, літератури, медицини. Виокремилися теми *тіло і влада* [Kowalczyk 2002] (див. також статтю О. Покальчука в цьому збірникові), *тіло і гендер*, зокрема жіноча [Northrup 1998; Thompson 1999; From Menarche 2003 тощо] і чоловіча тілесність [Lair 1990; Cazals-Brazes, Pantobe 2001 тощо]. Прибічники міфологічної ідеї розглядали *тіло* материнське (й у цьому ж контексті – Божественне) як джерело надзвичайних символічних образів, а також з точки зору його відтворення [Gadon 1989; Sjoor, Mor 1991; Pollack 2003; Pollack 1997; Walker 2000]. Були й мотиви, які під впливом ідей М. Бахтіна мали значний резонанс. Йдеться насамперед про гротескне *тіло* (і його окремі частини) – *тіло* відкрите, вульгарне, непристойне, грубе, мирське й богохульне, а також “ненормальне” *тіло* [Deviant bodies 1995]. Популярними стали надбання так званої “есхатологічної антропології” – заглиблення в аналіз стародавніх містичних знань та сакраментальної православної практики [Сузнель 2003]. В рамках культурної антропології активно досліджувалися такі теми, як булемія й анорексія, грудне годування, аборти, пірсінги, тагу [Kurtz 1990, Fessler 2002, Alter 1999 тощо].

До вивчення міфології людського *тіла* приєднали свій голос і лінгвісти. Поряд із публікацією етнологічного атласу людського *тіла* [Paluch 1995] й пошуком відповіді на питання: “Як ви влаштовані, пане *Тіло*?” (за однойменною монографією [Этинген 1997]) вчені розвинули розпочатий раніше семантичний аналіз термінології *тіла* [Krohn 1984]. Виявилось, що цей напрямок є надзвичайно продуктивним. Дослідники звернулися до аналізу соматичної лексики, зокрема, в польських говірках [Krawczyk-Тугра 1987], провадився порівняльний аналіз руки й ноги у німецьких та шведських фразеологізмах [Krohn 1994], а також “тілесної” термінології, що побутувала в XV – першій половині XVI ст. в Англії [Norri 1998]. Етимологічні аспекти соматичної лексики (зокрема плечового поясу) стали предметом дослідження російських лінгвістів [Дубо 1996] (див. також лінгвістичні дослідження І. Юдікіна та М. Жуйкової у цьому збірникові).

Сучасні напрацювання з окресленої проблеми дають основу для більш системної культурно-антропологічної концепції тіла, його нового осмислення в науковій парадигмі.

Белова 2002 – Белова О. В. Символика тела в культуре // Живая старина. – 2002. – № 4. – С. 62–63.

Быховская 2000 – Быховская И. М. Homo somatikus: аксиология человеческого тела. – Москва: Эдиториал УРСС, 2000.

Болтарович 1994 – Болтарович З. Українська народна медицина. – Київ: Абрис, 1994.

Боряк 1994 – *Боряк О.* Матеріали з історії народознавства в Україні. Каталог етнографічних програм (друга половина XVIII–XX ст.). – Київ: Українознавство, 1994.

Булашов 1909 – *Булашов Г.* Украинский народ в своих легендах, религиозных воззрениях и верованиях. – Киев, 1909.

Васильев 1890–1892. *Васильев М.* Антропоморфические представления в верованиях украинского народа // Этнографическое Обозрение. – 1890. – Кн. IV. – С. 87–100; 1892. – Кн XV. – С. 157–169.

Гнатюк 1991 – *Гнатюк В.* Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків // Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія. – К.: Либідь, 1991. – С. 383–406.

Гомілко 2001 – *Гомілко О.* Метафізика тілесності: концепт *тіла* у філософському дискурсі. – К.: Наукова думка, 2001.

Грушевська 1927 – *Грушевська К.* З примітивного господарства: Кілька завважень про засоби жіночої господарчої магії у зв'язку з найстаршими формами жіночого господарства // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – 1927. – Вип. 1–3. – С. 9–44.

Дубо 1996 – *Дубо А. В.* Семантическая реконструкция в алтайской терминологии: соматические термины (плечевой пояс). – М.: Школа "Языки русской культуры", 1996.

Иванов 1892 – *Иванов П.* Из области малорусских народных легенд // Этнографическое обозрение. – 1892. – № 2 – 3. – С. 65–97.

Кабакова 1999 – *Кабакова Г. И.* Адам и Ева в легендах восточных славян // Живая старина. – № 2. – С. 2–5.

Кабакова 2001 – *Кабакова Г. И.* Антропология женского тела в славянской традиции – М.: Ладомир, 2001.

Леш 2003 – *Леш С.* Соціологія постмодернізму / З англ. перекл. Ю. Олійник. – Львів: Кальварія, 2003.

Лисюк 2003 – *Лисюк Н.* Сутність міфу та його функції. Матеріали до курсу "Міфологія у світлі міждисциплінарних підходів". – Київ, 2003.

Мазалова 2001 – *Мазалова Н. Е.* Состав человеческий: Человек в традиционных соматических представлениях русских. – С.Пб.: "Петербургское востоковедение", 2001.

Милорадович 1991 (1902–1904) – *Милорадович В.* Життє-бытє лубенського крестянина // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. – Київ: Либідь, 1991. – С. 170–342.

Подорога 1995 – *Подорога В.* Феноменология тела. – Москва, 1995.

Потушняк 1942 – *Потушняк Ф.* Нагота при ворожінню // Літературна неділя. – Унгар, 1942. – Р. III. – С. 113–115.

Пошивайло 2000 – *Пошивайло І.* Феноменология гончарства. Семіотико-етнологічні аспекти. – Опішне, Українське народознавство, 2000.

Слотердайк 2002 – *Слотердайк П.* Критика цинічного розуму / Пер. з німецької Богачова А. – Київ: ВК ТОВ "Тандем", 2002.

Сузнель 2003 – *Сузнель, де Аннік.* Символіка людського тіла / Переклад з франц. З. Борисюк. – Київ: Знання-Прес, 2003.

Топоров 1988 – *Топоров В.* О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. – М.: Главная редакция Восточной литературы, 1988. – С. 7–60.

Топоров 1997 – *Топоров В. Н.* Пуруша // Мифы народов мира (в 2-х т.). – Москва: Российская энциклопедия, 1997. – Т. 2. – С. 351.

Тульчинский 1999 – *Тульчинский Г. Л.* Слово и тело постмодернизма. О феноменологии и невменяемости в метафизике свободы // Вопросы философии. – 1999. – № 10. – С. 35–53.

Франко 1896 – *Франко І.* Апокрифи і легенди з українських рукописів. – Львів, 1896. – Т. 1: Апокрифи старозавітні.

Чернишов 1928 – *Чернишов В.* Оголения при чаклуванні // Первісне громадянство. – 1928. – С. 211–212.

Чеснов 1989 – *Чеснов Я. В.* Шаг Майтрейи: некоторые аспекты изучения кинесики // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. – Ленинград: Наука, 1989. – С. 122–138.

Чубинский 1872 – *Чубинский П.* Труды Этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорскимъ Географическимъ Обществомъ. – Санкт-Петербург, 1872. – Т. I.

Шліпченко 2000 – *Шліпченко С.* Архітектурні принципи постмодернізму. – Київ: Видавничий дім “Всесвіт”, 2000.

Этинген 1997 – *Этинген Л.* Как же вы устроены, господин Тело? – М: Линка-Пресс, 1997.

Юдин 1997 – *Юдин А.* Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. – Москва, 1997.

Юдин 1999 – *Юдин А.* Состав тела человека в русских заговорах // Коды славянских культур. Части тела. – Белград, 1999. – Год 4. – С. 7–31.

Ястребов 1894 – *Ястребов В.* Материалы по этнографии Новороссийского края, собранные в Елисаветградском и александрийском уездах Херсонской губернии. – Одесса, 1894.

Alter 1999 – *Alter Jozeph.* Heaps of Health, Metaphysical fitness: Ayurveda and the Ontology of Good Health in Medical Anthropology // CA. – V. 40. – 1999. – Supplement. – S. 43–67.

Andrieu 1993 – *Andrieu B.* Le corps dispersé : histoire du corps au XXe siècle. – Paris: L’Harmattan, 1993.

Bodylore 1993 – *Bodylore / Ed. by K. Yong.* Publication of American Folklore Society. – Knoxville: The University of Tennessee press, 1993.

Buhan 1979 – *Buhan, Christine.* La Mystique du corps: jalons pour une anthropologie du corps, les Yabyan et les Yapeke, Bakoko, Elog-Mpoo ou Yamban-Ngee, de Dibonbari au Sud-Cameroun / Avec la collaboration de Etienne Kange Essiben. – Paris: l’Harmattan, 1979.

Cazals-Brazes, Pantobe 2001 – *Cazals-Brazes Marielle, Pantobe Mireille.* Corps masculins: l’enjeu d’une métaphore. – Paris: Harmattan, 2001.

Deviant bodies 1995 – *Deviant bodies: critical perspectives on difference in science and popular culture* / Ed. by Jennifer Terry and Jacqueline Urla. – Bloomington: Indiana University Press, 1995.

The eighteenth-century body 2002 – *The eighteenth-century body: art, history, literature, medicine* / Angelica Goodden (ed.). – Oxford, New York: Peter Lang, 2002.

Fessler 2002 – *Fessler, Daniel*. Reproductive Immunosuppression and Diet: An Evolutionary Perspective on Pregnancy Sickness and Meat Consumption // *CA*. – 2002. – V. 43. – Nr. 1. – P. 19–38.

From menarche 2003 – *From menarche to menopause: the female body in feminist therapy* / ed. By Joan Chrisler. – Binghamton, NY, USA: Haworth Press, 2003.

Kowalczyk 2002 – Kowalczyk I. *Ciało i władza: polska sztuka krytyczna lat 90.* – Warszawa, 2002.

Krawczyk-Tyrpa 1987 – *Krawczyk-Tyrpa, Anna*. Frazeologia somatyczna w gwarach polskich: związki frazeologiczne o znaczeniach motywowanych cechami części ciała. – Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1987.

Krohn 1984 – *Krohn, Dieter*. Die Verben der menschlichen Körperbewegung im heutigen Deutsch: Syntaktisch-semantische und pragmatische Studien zur Struktur des Wortfelds und zu idiomatischen und metaphorischen Bedeutungsproblemen. – Göteborg, Sweden: Acta Universitatis Gothoburgensis, 1984.

Krohn 1994 – *Krohn, Karin*. Hand und Fuss: eine kontrastive Analyse von Phraseologismen im Deutschen und Schwedischen / von Karin Krohn. – Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis, 1994.

Kurtz 1990 – *Kurtz, Ron*. Body-centered psychotherapy. The Hakomi method: the integrated use of mindfulness, nonviolence, and the body. – Mendocino, CA: LifeRhythm, 1990.

Lair 1990 – *Lair, Mathias*. Les bras m'en tombent!: anthologie des expressions populaires relatives au corps. – Paris: Acropole, 1990.

Le corps humain 1985 – *Le corps humain: nature, culture, surnaturel.* – Paris: Ministère de l'éducation nationale, Comité des travaux historiques et scientifiques, 1985.

Gadon 1989 – *Gadon Elinor W*. The once and future goddess: a symbol for our time. – New York: Harper & Row, 1989.

Northrup 1998 – *Northrup C*. Women's bodies, women's wisdom: creating physical and emotional health and healing. – New York: Bantam Books, 1998.

Norri 1998 – *Norri, Juhani*. Names of body parts in English, 1400–1550. – [Helsinki]: Finnish Academy of Science and Letters = Academia Scientiarum Fennica, 1998.

Paluch 1995 – *Paluch, Adam*. Etnologiczny atlas ciała ludzkiego i chorób. – Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1995.

Pollack 2003. *Pollack, Rachel*. The body of the goddess. – London: Vega, 2003.

Pollack 1997 – *Pollack, Rachel*. The body of the goddess: sacred wisdom in myth, landscape, and culture. – Shaftesbury, Dorset; Rockport, Mass.: Element, 1997.

Sjoo, Mor 1991 – *Sjoo M., Mor B*. The great cosmic mother: rediscovering the religion of the earth. – San Francisco, California: HarperSanFrancisco, 1991.

Smedt 1979 – *Smedt, Evelyn de*. La magie du corps /en collaboration avec Marc de Smedt et Vincent Bardet; dessins de Valérie-Catherine Richez. – [Paris]: Hachette, 1979.

Talko-Hryniewicz 1893 – *Talko-Hryniewicz J.* Zarysy lecznictwa ludowego na Rusi południowej. – Kraków, 1893.

Thompson 1999 – *Thompson, Lana.* The wandering womb: a cultural history of outrageous beliefs about women /Foreword by Vern L. Bullough. – Amherst, N.Y.: Prometheus Books, 1999.

Vlahos 1979 – *Vlahos, Olivia.* Body, the ultimate symbol. – New York: Lippincott, 1979.

Walker 2000 – *Walker, Barbara G.* Restoring the goddess: equal rites for modern women. – Amherst, N. Y.: Prometheus Books, 2000.