

УДК 236

ТРАНСФОРМАЦІЯ ЛЮДСЬКОЇ ТІЛЕСНОСТІ У ХХІ СТОРІЧЧІ: НА ШЛЯХУ ДО “ТІЛА МАЙБУТНЬОГО”

Ольга Муха

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: kafkult@mail.ru

Стаття презентує трансформацію парадигм людської тілесності ХХ і ХХІ сторіч на прикладі концепцій М. Фуко і Ж. Бодрійєра. Проводяться аналогії із християнським поняттям “райської тілесності” та новотвором сучасної антропології – ідеєю про “тіло майбутнього”. Аналізується “суспільство порно” як проголошення реквієму сексуальності сучасної західної людини. Тим не менш, тіло розглядається як носій духовної сили та творчості.

Ключові слова: “Нове Середньовіччя”, “тіло майбутнього”, “райська тілесність”, сексуальність, тілесність і духовність.

• мотивація метаморфоз і “Нове середньовіччя”

Здається, збулася мрія християнських проповідників. Йоан Дамаскин вважав, що воскреснувши люди отримають нову плоть. Старе тіло було джерелом страждань і нещастя людства. Юне прекрасне жіноче тіло викликало пристрасть у чоловіків і часто призводило до порушень внутрішнього й зовнішнього порядку і спокою. Аналогічним чином, чоловіче тіло ставало причиною суперництва поміж жінками. Лише позбавлення від диморфізму статі могло б стати основою нового життя. І, можливо, сподівання Й. Дамаскина збулися б ще в земному житті.

На рубежі ХХ–ХХІ сторіч радикально змінюється й ставлення до тіла. Подібно, як ми спостерігаємо зміни у побуті, звичаях, свідомості й філософському трактуванні світоглядних засад, зміна парадигми стосується й аспекту тілесності.

Багато сучасних мислителів стверджують, що ХХІ сторіччя буде сторіччям практик і наук не лише про соціальне, але й про тілесне. Спортивний, рекламний, порнографічний, медичний, філософський інтерес до тіла буде щоразу більше зростати. Це підтверджується бурхливим розвитком тілесно орієнтованих соціальних практик (йдеться про техніки побудови тіла, спосіб життя і харчування, відродження спортивного, танцювального та бойового мистецтв, зміну статі, чергові спроби наблизитись до тілесного безсмертя – креоніку і трансгуманізм), потік концепцій тілесності [9, с. 33]. Виокремлюється нова галузь філософського осмислення тіла, яку називають фізіософією чи *соматософією* [11, с. 68]. Під нею розуміють науку про людське тіло як вищий орган космічного життя і його змінні духовно-культурні смисли. Так, виникає тенденція визначати людину як *ratio corporis* – отілеснений, втілений розум.

Серед українських філософів і культурологів інтерес до тематики тіла й тілесного зростає черговою хвилею, однак цей аналіз зазвичай має дуже вузький спеціалізований характер: ґендерний (Т. Гундорева, Н. Гапон, Д. Міхель) чи суто феміністичний (О. Забужко, І. Жерьобкіна), екологічний (Ю. Доброносова, В. Єрмоленко), етично-моралізаторський (Л. Мазур), психосоматичний (В. Розін), феноменологічний (М. Мерло-Понті, Е. Гусерль) тощо. До власне антропологічного чи онтологічного розгляду тілесності зазвичай справа не доходить. Поодинокими розвідками наповнюють цю прогалину такі українські науковці як О. Гомілко, В. Косяк, В. Табачковський.

На ґрунті аналізу явищ сучасної культури та актуальних філософських концепцій тіла ми прагнемо продемонструвати напрямки трансформації людської тілесності у XXI ст., як у практичному (культурному), так і теоретичному (філософсько-антропологічному) вимірах.

Незважаючи на самовідданий інтерес до всього тілесного, людина західної цивілізації кінця ХХ ст. так і не опанувала його цілісності, тож із властивою їй “частковою раціональністю” й релятивізмом обирає один із доступних їй форматів у ставленні до власного тіла. Нав’язливе піднесення тілесної краси і сексуальності, причому, сексуальності поза моральними нормами, культ юності, нестримне споживання, лихоманка-прагнення скуштувати всіх насолод, обожнення спортсменів і на вершині всього – всемогутній бог грошей – усе це називають “безумовними фактами суспільства, де тілесні цінності випереджають чи заступають цінності духу” [4, с. 317]. Отже, сучасна людина, як людина з епохи раннього середньовіччя, більшою мірою зорієнтована на “зовнішнє”, аніж на “внутрішнє”. З цього можна виводити і обґрунтування популярної тези стосовно профанації сакральних практик у масовій культурі. Зведення релігійних практик до елементів фетишизму та магії (використання заговорених “амулетів”, повсюдна практика народних цілителів тощо) однаково властиве як для середньовічної народної культури, так і для сучасного контексту.

Як вже кілька десятиріч поспіль стверджує Умберто Еко, ми живемо в епоху, що аналогічну епосі загибелі античного світу. Навіть далекі від есхатологічних очікувань люди сприймають сучасність як певну “проміжну епоху” переходу від старого до нового світу.

“Нова духовність”, “Нове Середньовіччя” – доволі часто вживані щодо нашого часу метафори, що зруйнували, здавалося б, непорушний фундамент романтично-модерністського індивідуалізму. Зрештою, Нове Середньовіччя часто називають об’єктивною тенденцією після присмерку епохи постмодернізму, оскільки його економічні, політичні та світоглядно-засадничі ознаки вже усталились у відповідних галузях гуманітарного знання. Обриси світу змінюють інтеграційні процеси і глобалізація; життя сучасної Європи щораз більше нагадує часи середньовічних міст: “лицарські вільності й папські едикти”, розмиваються й відходять у минуле поняття класів, а населення порівнюють із “третім шарком”, що обкладався податком.

Ще ХІХ ст. схилилося до утилітаризму, а вже на початку ХХІ ст. прагматичний погляд на життя усталився цілковито. Зовнішній вигляд, позиції, дух людини та її діяння – все це має утилітарну основу. Відтак, практично усі тілесні техніки поляризуються в двох протилежних напрямках: утилітарному та езотеричному.

При цьому, утилітарне може бути і достатньо духовним – наприклад, залучення до естетичної реальності [9, с. 44]. Це перегукується із двома стратегіями сприйняття тілесного у ранньому періоді середньовіччя: як “корисного” й “такого, що втішає око”.

Ще одним “атрибутом”, що об’єднує сучасність і середньовіччя, як не дивно, є феномен аскетизму. Причому сучасний, “мирський” аскетизм певної мірою схожий і до аскетизму раннього середньовіччя, для якого характерні антисоціальність та егоїстична спрямованість. Аналогічно тому, як “приборкання плоті” у християнстві переважно мало суспільне і культурне походження, спровоковане тогочасною потребою протиставлення себе “суспільству розпусти” пізньої Римської імперії, так і сьогодні виникають розмаїті рухи: проти сексуальності, проти розбещеності тощо. Ці рухи спротиву проковує так званий “ефект порно”, як характерний атрибут сьогоденного комунального тіла [7].

Однак, слід відмітити і виникнення нового типу “аскези”: аскетичного подвигу задля краси і соціального визнання, що за змістом практики є аскетичним, однак за мотивацією належить до іншого типу тілесної самоідентифікації – естетичного.

Гасло масової культури кінця ХХ ст. – *“Live fast, die pretty”*. Тут тіло виступає у двох якостях – як естетичний об’єкт, результат прикладених зусиль та як “звільнена суб’єктивність” (Г. Маркузе), яку ставлять на чолі всього процесу вибору пріоритетів та життєсміслових визначеності. Момент “звільнення” суб’єктивності Г. Маркузе пов’язує із “вільним Еросом”: Ерос творить нову форму розуму. “Тепер розумним стає те, що підтримує порядок вдоволення” [2, с. 222]. З цього моменту лібідо просто “втілюється” як модель виконання бажань. Тут має місце новий розум, що відкриває шлях до нескінченного цілепокладання суб’єкта, і “не залишається більше жодної різниці між сексуальною “ескалацією” і принципом нескінченного економічного росту в суспільстві “звільнених” виробничих сил: обидва вони розвиваються в рамках єдиного процесу, і обидва рівно приречені на невдачу в силу невідворотного повернення до смерті, яке вони намагались опанувати” [2, с. 223].

Однак, всі ці процедури догляду і догоджання “звільненій тілесності” мають своїм джерелом аж ніяк не турботу про власне тіло, а радше “підганання” його під стандарт сучасних соціальних очікувань. Так само як нормативи і “нормальної ваги”, і “ідеальної фігури”, і необхідних тілесних атрибутів-аксесуарів – не що інше, як стандарти, умовно встановлені модою, суспільством, підтвердження соціальної влади над часом [див.: 10, с. 417]. “Головне явище в наших суспільствах ... – це надзвичайно широке узагальнення функцій моди, її розповсюдження на колись чужі для неї сфери, виникнення суспільства, реструктуризованого згори донизу спокусами та ефемерними сутностями, самою логікою моди” – зазначає Жіль Ліповецький у своїй “Історії ефемерного” [10, с. 421]. Так, мода перестала бути естетичною втіхою, декоративним додатком до колективного життя, вона завершила свій історичний розвиток у структурному плані та досягла піку своєї могутності, перебудувавши усе суспільство за своїм зразком і подобою. І слід сказати, що акцент на естетичному сприйнятті тіла стосується не лише обраних суспільних угруповань, а проникає в усі суспільні сфери. Однією із численних груп споживачів послуг клінік пластичної хірургії та інших закладів індустрії кра-

си є представники бізнесу, так як “зовнішність” справи в усіх можливих сенсах тепер є мірилом успішності бізнесмена та його бізнесу, частиною його ділового іміджу. В системі соціальних очікувань формується нова ідея тілопокладення – ідея універсального, досконалого тіла. Так, мрія Середньовіччя про відтворення райської тілесності Адама і Єви трансформувалась у сьогодення у мрію сучасної людини про особливе, менш обмежене фізіологічними властивостями та більш довершене “тіло майбутнього”.

• **мрія про “тіло майбутнього” як спогад про втрачену “райську тілесність”**

Якщо ми собі поставимо питання про те, якою повинна бути ця “наступна тілесність”, то можемо згадати одне міркування Григорія Ниського про Адама і Єву в раю і після їхнього гріхопадіння. Він говорить, що в раю тілесність Адама і Єви була немов би легкою, прозорою, не “безтілесною”, але й не такою важкою і густою, як наша. Слова Старого Заповіту про те, що Бог пошив Адаму і Єві шкіряні ризи (Буття 3:21), пояснюються так, що вони, відійшовши від Бога, перестали бути до кінця легкими, прозорими, обважніли та ніби “стужавіли”. І та тілесність, яку ми знаємо у собі, це саме та тілесність, яку ми успадкували від наших прародичів після їхнього падіння. Однак первісна тілесність була інакшою – легкою і ніби прозорою. І саме ця тілесність явилася учням Христа після Його воскресіння. Спершу Він носив людську плоть у всій її тяжкості, з усіма обмеженнями, які вона передбачає, втіленням взяв Він на себе все, крім гріха. Але після смерті та воскресіння Христос явився як людина у повному сенсі цього слова: у всій красі та славі людини, з живою плоттю, так пронизаною божественною природою, що вона скинула з себе тягар грішного світу.

Згідно з релігійною антропологією, наслідки первісного гріхопадіння змінили всю структуру людини. Ці зміни мали протилежний уподібненню до Бога напрямок: “шкіряні ризи” уподібноли людину “худобі, що гине” (Пс. 48:13). Сам склад людської природи не змінився, змінилося співвідношення. В первинному стані людиною керував дух, близький до Святого Духа. Після духовної смерті в гріхопадінні, дух втратив свою чільність і був віддалений від Святого Духа. Таким чином, людина розірвала всі зв'язки: не тільки близькість із Богом, але й близькість і спорідненість зі своїм тілом. Тому тіло стало свого роду відокремленим, схильним до чуттєвих насолод і в переважаючих випадках – головним. Душа, яка слугувала зв'язуючою ланкою поміж духом і тілом, наблизилась до тіла й люди стали плотськими, “тілесними” (1 Кор. 3:1).

В результаті зміни цих внутрішніх відносин структурних компонентів людської особистості, відбулося розділення людини, роздвоєння її духовності та тілесності, які раніше функціонували злагоджено й невідокремлено. Слід зауважити, що дух, існуючий у категоріях добра і зла, не може “повноцінно” співпрацювати з тілом, яке існує поза цими категоріями: для тіла добре – це приємне, таке, що дає насолоду, а зле – неприємне, що приносить страждання.

Ще однією принциповою зміною стала зміна відносин поміж статями. Складно сказати, як саме виглядало статеве життя в райському саду, однак часто відмічають, у тому числі й Августин Аврелій, що Господь не створив би Адама і

Єву різностатевими, якби не мав на них певних планів у цьому сенсі. Безумовно, факт гріхопадіння сутнісно змінив цю сферу людських стосунків і вніс багато як фізичних, так і психологічних коректив, однак ми у своєму дослідженні свідомо обминаємо і цей, і ґендерний контексти проблеми, залишаючи їх темою для окремих розвідок ґендерної філософії та релігійної антропології.

Гасло М. Мерло-Понті “Я – це моє тіло”, що означає я – це “тіло тією мірою, якою я можу розуміти його. І навпаки: моє тіло є певним природним суб’єктом, певним тимчасовим нарисом моєї всецілої істоти” [цит. за 4, с. 313], сьогодні неактуальне. Таке відштовхування від тілесності залишається гаслом минулого сторіччя. Поставивши тіло в центр процесів комунікації у максимально широкому сенсі цього поняття, суспільство ХХ ст. відібрало у людського тіла його природну самотність, навантаживши атрибутикою “комунікативної тілесності”. Результатом реальних комунікаційних практик такого типу виступає, за версією В. Подороги, формування “післяпорогового тіла” – своєрідного “тіла без органів”: сновидницького, злочинного, епілептичного, садо-мазохістського, гранично інтенсивного, екстатичного тощо. Надмірний тілесний досвід, за гострого дефіциту адаптивних механізмів, увінчується або укладенням універсального типуажу – перверсивного тіла, або формуванням його найвищих еталонів – “тіла святості” чи категорії юродивих [8]. Звідси і формується інтенсивна, неорганічна концепція тіла – “тіла без органів”, чи, радше, поза ними.

У двотомнику “Капіталізм і шизофренія” Ж. Дельоз і Ф. Ґватарі застосували це поняття, щоб розвинути філософський концепт шизофренії, особливо стосовно функціонування тіла [2, с. 431]. Відповідно до їх концепції, справжнім ворогом “тіла без органів” є сам організм, який нав’язує органам організований і екстенсивний режим функціонування. Саме тому “тіло без органів” відштовхує організм і звинувачує його в тому, що він віднімає у органів їх свободу функціонувати в будь-якому іншому, інтенсивному режимі: адже “кожен орган не є постійним ані щодо своєї функції, ані щодо свого розташування... статеві органи проростають скрізь”. У цьому розумінні шизофренічне повстання тіла проти законів власного функціонування вийшло далеко поза межі клінік. Залежність від трьох атрибутів “шкіряних риз” – смертності, тлінності та пристрасності – стає предметом турботи широкого загалу. Ідеї безсмертя, можливість клонування, продукування нових органів на заміну “старим”, пластичні модифікації тіла, модний ідеал виснаженого художого тіла – усе це є не чим іншим, як боротьбою з тілом і за тіло, яке ми знали в його міфологічному первісному вигляді, без земних обмежень “шкіряних риз”.

Так, розмаїті шляхи – від аскези, утримання й прагнення очистити тіло, до якнайбільшої розбещеності, як намагання максимальної реалізації тілесних поривів і бажань, – є проявами боротьби за тіло, таке, яким воно було до гріхопадіння, в “райському форматі”, чи “досконале тіло майбутнього”, що радикально не залежить від фізіологічних потреб, у тому числі й сексуальних.

- “суспільство порно” як реквієм сексуальності

Те нове, що виникло в структурі людини, – пристрасність – займало найбільше уваги та лякало святих Отців Церкви. *Concupientia carnis* була для Августина найбільш страшною, бо нічого спільного не мала з тілом, а започаткувалась у процесі змін душі. То ж хтивість є проявом темних сил, які прагнуть примусити слугувати своїм цілям добре й блага, створене Богом. Після падіння Адама душа вже не може концентрувати всі свої зусилля на вольовому акті, що відповідає цілям Бога. Саме ця вада і лежить в основі всіх людських бід [3, с. 432]. Головне, чого слід стерегтися – щоб тіло, яке зробило себе предметом ворожої хтивості, не викликало у власному дусі дозволу на гріх, привабивши його задоволеннями. Саме тому, каже він, людині слід вбити себе до того, як інші це з ним вчинять – і не з причини чужого гріха, а щоб не вчинити власного (*Про Град Божий, Кн.2, гл.25*) [1]. Тут же Августин порівнює вагу гріхів: якщо є вибір поміж гріхом і гріхом, то в цьому випадку можливий у майбутньому перелюб, безумовно, кращий, аніж безсумнівне вбивство (тут йшлося передусім про самовбивство як уникнення гріха – *О.М.*) тепер. Краще здійснити такий гріх, за який можна потім покаятись, аніж вчинити злочин, після якого вже немає місця розкаянню [1].

Неконтрольованість сексуального бажання засвідчила наявність у людині постійної тріщини, яка постійно схиляє у бік плоті. Після падіння Адама не шлюб і не статевий потяг були тим новим, що змінило усю ситуацію людини. Новим була занепала воля. І, навіть, прихід Христа і проповідання непорочності не повинні змінити ставлення до шлюбу, як вважали, наприклад, Мефодій з Олімпу та Іван Хрїзостом.

Августин не визнавав, що Єва вдавалась до сексуальних чар щоб спокусити Адама з’їсти той фатальний плід. Він розділив плід з нею через почуття “добродушності друга”, що, як роз’яснює Августин, означало його готовність жити з нею за всіх часів і за будь-яких умов. Адам і Єва у їхньому первісному стані знали сексуальне бажання, однак воно співпадало із їхньою свідомою волею і не руйнувало чистоти їхнього шлюбу. Августин не пов’язував набуття людьми тіла із гріхопадінням: це не могла бути зміна янгольського на фізичний стан, бо люди за своєю суттю не є винятково духовними істотами. Адам і Єва від самого початку були гармонійними в єдності душі та тіла. Однак їхні тіла безумовно і безсумнівно підкорялись наказам їхньої волі й діяли з нею гармонійно. Головні страждання людей “поза раєм” полягали в усвідомленні втрати цієї гармонійності на всіх рівнях.

Людина західного світу не спроможна сприймати своє тіло цілісно і тому вигадує особливий спосіб власної тілесної самопрезентації. В одному із попередніх досліджень тіла (див. статтю “Формати ставлення до власного тіла: парадокси духовності ХХ сторіччя”) ми визначали сім умовних форматів ставлення сучасної людини до власної тілесності. На основі аналізу суспільної практики виділялися наступні типи: 1) співіснування; 2) аскетичний; 3) гедоністичний; 4) здоровий; 5) спортивний; 6) естетичний; 7) тіло як раціоналізатор, “наглядач душі” [6].

Ж. Бодрійяр у своїй праці “Символічний обмін і смерть” виділяє моделі тіла, виходячи з інакших міркувань. Так, у нього базовою формою тіла для медицини

є *труп* як ідеальний випадок тіла і результат діяльності медицини. Для релігії ж “ідеальним опорним поняттям тіла є *звір* (інстинкти й воління “плоті”). Тіло як звалище кісток і воскресіння після смерті як плотьська метафора” [2, с. 217]. В економічній і політичній площині існування людини в якості базової моделі тіла Ж. Бодрійяр виводить *манекен*, який розуміється не тільки як функціональний *робот*, відповідь на потреби і запити суспільності, але як місце творення нової знакової цінності (зокрема, сексуальності як моделі). Труп, *звір*, *робот-машина* чи *манекен* – це для Ж. Бодрійяра негативні ідеальні типи тіла, що виробляються і фіксуються в процесі змін життєдіяльних систем.

Разом із тим, Ж. Бодрійяр стверджує, що тіло як таке нічим не різниться від даних моделей, однак являє собою радикальну їм, спростовуючу альтернативу. Однією із думок, що червоною ниткою проходить не лише у “Символічному обміні...”, але й у інших працях Ж. Бодрійяра (зокрема, “Забути Фуко”) – це суперечність очікуванім результатам отриманого в дійсності ефекту звільнення. Відтак, “звільнене тіло” не стає тілом задля самого себе, із відкиданням заборон і умовностей ми отримуємо нівеляцію всього тілесного. Чи, принаймні, тих атрибутів тілесності, які ми звикли вважати визначальними: єдності, індивідуальності, самопрезентації, сексуальності, свободи від маніпуляцій.

Людина вже не стоїть поміж бажанням і суспільством, як твердять Ж. Дельоз і Ф. Гватарі. Суспільство продукує і “добровільно примусово” пропонує перелік бажань. Відмова від обмежень і заборон спричинила тотальну “сексуалізацію” всього і тому секс немов розчинився і щез. Енергія лібідо, щодо відтворення якої так піклувався З. Фройд, вивільнилася, однак розтратилася надаремно і культурного злету не відбулось. Немає потреби апелювати до тих, хто обґрунтовує цю тезу, бо стає очевидним – ми всі стаємо транссексуалами (розуміючи це слово як “вихід за межі сексуальності”). На перший погляд, здається, що асексуальність – благо. Всю історію людства найбезглуздіші та найкривавіші події найчастіше мотивувались сексуальною сферою. Тепер же, в силу вседозволеності, демократизму і перманентної змінності координат відліку, люди перестали вважати владу (політику) і секс головними проблемами. Так, Франкові “рушії прогресу” – любов і голод – втратили свою безумовну інстинктивну вищість. Голод у його найпростішому фізіологічному розумінні західне суспільство пододало завдяки економічному поступу (для деякого тепер актуальне голодування задля виживання!), любов – у результаті тотального звільнення.

Трансформацію парадигм сексуальності ХХ і ХХІ сторіч легко відслідкувати на прикладі протилежних концепцій М. Фуко і Ж. Бодрійяра. Для М. Фуко секс – знаряддя пригнічення та маніпуляцій. Суспільство експлуатує його для власних цілей: як стверджує мислитель, парадокс “сексуальної революції” в тому, що чим більше люди думають чи говорять про нього, тим у більшу залежність від нього потрапляють.

На думку Ж. Бодрійяра, ми живемо “після оргії”. З його міркувань, з сексуальністю сталося те, що М. Гайдеґер пропонував для подолання метафізики – слід було просто залишити її саму собою. Сучасна транссексуальність є відповіддю на втомливу всепроникність сексу. Сексуалізація візуальних образів ЗМІ залишається шокуючою лише для невеликої кількості осіб, що отримали виховання в умовах традиційного суспільства (це здебільшого стосується теренів

колишнього Радянського Союзу). Для молодого пост-радянського покоління та усіх народжених після “сексуальної революції” в західних країнах ця надмірна еротизація є радше банальністю і нав’язливою рекламою “продукту”.

За словами російського дослідника М. Фуко Б. Маркова, “транссексуали – ці нові Франкенштейни – шляхом аеробіки, косметики, хімії і медицини створили собі нове штучне тіло-протез, яке явно позбавлене статевих ознак... Сучасне сексуальне тіло поділяє долю мистецтва... Ми всі андрогіни мистецтва і сексу, ми не володіємо більше жодними естетичними чи сексуальними перевагами” [5, с. 30–32]. Режим “унісекс” стає провідним у нашій повсякденності – стилі одягу, поведінки і самоподачі більше не мають чіткого маркування на жіноче і чоловіче.

Через зникнення заборон, секс стає нецікавим і легко доступним. Сам процес сублімації втрачає свій сенс, бо фактично немає що перетворювати. Здається, мрія Дамаскина, Ієроніма, Амвросія та Августина про тіло “ні старе, ні молоде, ні жіноче, ні чоловіче” отримала втілення ще в цьому житті, не очікуючи на диво воскресіння.

А. Лоуен, Х. Ортеґа-і-Ґасет, Р. Шустерман, М. Епштейн називають тіло “рятівником душі” вважаючи тіло храмом душі, носієм її духовної сили і творчої міцності, а світ тілесності – провідником, що допомагає відновити втрачений контакт з частинами нашої душі і Духа, встановити цілісну людську природу. Однак із їх відокремленого, “паралельного” існування, відкинення “напруги” між тілесною і духовною складовою, прогресивний рух неможливий. Розвиваючись та реалізуючи свої потенції окремо один від одного, як духовність, так і тілесність мутують, залишаючи свого “власника” (а чи розпорядника?) – людину, на стежці поруч із Бурідановим ослон.

Література

1. *Августин Аврелий*. О Граде Божиєм. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000.
2. *Бодрийяр Ж*. Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000.
3. *Браун П*. Тіло і суспільство. Чоловіки, жінки і сексуальне зречення в ранньому християнстві. К.: Мегатайп, 2003.
4. *Вальверде К*. Философская антропология. М.: Христианская Россия, 2000.
5. *Марков Б*. Реквием сексуальному. Предисловие к: Бодрийяр Ж. Забыть Фуко. СПб., 2000. С. 5–34.
6. *Муха О*. Формати ставлення до власного тіла: парадокс духовності ХХ сторіччя // Наука. Релігія. Культура: збірник наукових статей. Донецьк, 2006. № 1. С. 141–146.
7. *Осика Ю*. Коммунальное тело: эффект порно< <http://anthropology.ru/ru/texts/osika/porno.html>>.
8. *Подорога В*. Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX–XX веков. М.: Наука, 1993.
9. *Розин В*. Как можно помыслить тело человека, или на пороге антропологической революции // Философские науки, 2006. № 5. С. 33–54.
10. *Рюс Ж*. Поступ сучасних ідей: Панорама новітньої науки. К.: Основи, 1998.
11. *Епштейн М*. Тело на перекрестке времен. К философии осязания // Вопросы философии, 2005. № 8. С. 66–81.

**TRANSFORMATION OF HUMAN BODINESS OF
THE XXI-ST CENTURY
ON THE WAY TO “FUTURE BODY”**

Olha Mukha

Lviv Ivan Franko National University,
University Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: kafkult@mail.ru

This paper presents transformation of human bodiness paradigm on XX – XXI centuries on examples of M. Foucault and J. Baudrillard. Analogies with the Christian notion of “Paradise corporeality” and growths of modern anthropology - the idea of “the body of the future” are conducted. “A porno society” as demonstration of requiem to modern western person’s sexuality is analysed. Nevertheless, the body is regarded as a carrier of spiritual strength and creativity.

Keywords: “New Middle Ages”, “future body”, “heaven bodiness”, sexuality, spirituality and bodiness.

*Стаття надійшла до редколегії 15.02.2010
Прийнята до друку 28.03.2010*