

Брайан Тарнер

СОВРЕМЕННЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ РАЗВИТИЯ ТЕОРИИ ТЕЛА

Bryan S. Turner. Recent Developments in the Theory of the Body.

In: M. Featherstone et al. (eds.). The Body.

London, etc.: SAGE Publications Ltd., 1993, p. 1–35.

© Bryan S. Turner, 1991

Перевод к.с.н. О.Оберемко

АНТРОПОЛОГИЯ И ТЕЛО

Антропология, в отличие от социологии, уже начиная с XIX в. отводила человеческому телу ключевую роль. Такое внимание к телу в антропологии объясняется по крайней мере четырьмя причинами.

Прежде всего, это было обусловлено развитием философской антропологии, в рамках которой проблема тела связывалась с онтологией Человека (слово “Человек” [в мужском роде] будет намеренно употребляться здесь для указания на гендерное понимание сущности человека [humanity] и на то, что сама классическая социальная наука, по всей видимости, была гендерной, или, точнее, “телесной”). Исторический анализ свидетельствует, что на ранних этапах своего развития антропология обнаруживала склонность к постановке вопросов, касающихся универсальной сущности человека. Дело в том, что в контексте европейского колониализма ей постоянно приходилось иметь дело с проблемой онтологических универсалий, в первую очередь в силу разнообразия социальных отношений в различных обществах. Соответственно тело оказалось в центре онтологической проблематики, поскольку именно в нем фокусировалась человеческая универсальность. Наличие тела (или, в специальных терминах, тот факт, что человечество представляет собой один из биологических видов теплокровных млекопитающих) задает некоторые условия выживания Человека. На начальной стадии эволюции человечества эти базовые ограничения определяли весьма узкий набор социальных структур, соответствующих ненадежному обеспечению пищей (Glassman, 1986). Антропология, марксизм и философия XIX в. единодушны в вопросе о наличии общих закономерностей происхождения человека. К примеру, исследование первобытного общества ирокезов и их примитивных систем классификации Л.Г.Морганом получило столь широкий резонанс отчасти потому, что оно подтверждало теорию общности путей происхождения человечества (Kuper, 1988). В целом, тело играло существенную роль в ранних антропологических исследованиях, так как его изучение позволяло решить проблемы социального релятивизма. В

истории идей философской антропологии можно выделить соответствующую линию развития, идущую от сенсуализма Л.Фейербаха (Каменка, 1976) к материализму С.Тимпанаро (Timpanaro, 1975).

Второе направление в антропологии также было ориентировано на фундаментальную проблему взаимоотношения между культурой и природой. Это направление можно свести к одному вопросу: если человек, как биологический вид, имеет общее происхождение со всем классом млекопитающих, то что является водоразделом между культурой и природой? Иными словами, что есть Человек? Такая постановка проблемы отсылает нас к зарождению самой социальной науки. Например, уже геродотовскую историю человеческих нравов можно рассматривать как одну из ранних попыток ответить на вопрос о природе Человека, ибо Геродот прямо обращался к противопоставлению социальной обусловленности и универсальности. На протяжении истории на этот извечный вопрос давались самые разные ответы – начиная от представления о Человеке как о “создающем орудия животном” до концепции, согласно которой человек – это зверь, обладающий памятью, т. е. историческим самосознанием (Ницше, 1909).

С нашей точки зрения, наиболее убедительными были те ответы, в которых граница между Человеком и природой усматривалась в существовании специальных запретов, в частности, запретов на ничем не ограниченные беспорядочные половые связи. Так, запрет на кровосмешение часто рассценивается как свидетельство фундаментальных различий между естественным миром животных и культурным миром людей. Хотя объяснение возникновения этого табу было предметом бесконечных споров среди антропологов, само наличие табу в большинстве случаев рассматривалось как свидетельство того, что социальное поведение людей в большей степени регулируется институционализированными культурными установками, чем инстинктами. Жизнь в обществе требовала определения ряда запретов, но удовлетворение этих требований было достигнуто ценой определенных психических издержек. Изучение запрета на инцест позволило Фрейдю открыть то, что можно было бы назвать “элементарными формами невроза”. В “Тотеме и табу” Фрейд утверждает, что обнаружил определенное “сходство между душевной жизнью дикарей и больных неврозом” (Фрейд, б.г.). Изучение социальной роли запретов положило начало целой философской традиции, выявившей ряд противоречий между телом и душой, удовлетворением инстинктов и социальными ограничениями, половым влечением и цивилизованностью.

Эта теоретическая ориентация особенно сильно проявилась в рамках третьего направления – антикапиталистического романтизма “философии жизни”, разрабатывавшейся представителями кружка С.Георге*. В частности, Л.Клагес, исследуя эрос и экстаз в книге “О

* Стефан Георге (1868–1933) – немецкий поэт-символист, исповедовавший культ “чистого искусства” и идею его мессианской роли. – *Прим. пер.*

космогоническом эресе” (Klages, 1963), дошел в своем анализе до первооснов человеческого общества. Сам Стефан Георге развивал теорию человеческого характера, в котором он выделил три измерения: *Leib* (тело), *Geist* (дух) и *Seele* (душа) (см. Bowra, 1959). Это трехчленное деление человеческой природы оказало косвенное влияние на развитие направления, известного теперь как “феноменологическая антропология” и сыгравшего важную роль в теоретической эволюции социальных наук, особенно в Германии и Голландии (Van Peursen, 1961). Элементы этой парадигмы можно найти в социологии Арнольда Гелена (Gehlen, 1988), получившей широкое признание. Гелен заимствует у Ницше базовую концепцию человека как незавершенного существа, или “еще не сформировавшегося животного” [noch nicht festgestelltes Tier]. Коль скоро Человек – незавершенное биологическое существо, для которого природа не является домом, ему, чтобы укрыться от внешних опасностей, нужны защитные покровы институтов и культуры, которые он создает в процессе социализации (Berger and Kellner, 1965). Телесность же заставляет Человека тосковать по природному существованию. Этот взгляд на культуру (в частности, на язык и религию) как на своего рода “поддержку” [Entlastung] заложил теоретическую основу для философско-антропологического понимания “реальности как социальной конструкции” у П.Бергера и Т.Лукмана (Berger and Luckmann, 1967).

Четвертая линия антропологических исследований проходила через эволюционизм. Это направление, особенно в викторианский период, внесло заметный вклад в изучение человеческого тела. Мы говорим о социальном дарвинизме. В целом ученые, занимающиеся изучением общества, восприняли из дарвиновской биологии три ключевые идеи (Burgow, 1970, p.114–115). Во-первых, активно использовалось утверждение, что человек по своей сути является неотъемлемой частью природы. Во-вторых, к дарвинизму часто прибегали для истолкования расовых различий. И наконец, учение о естественном отборе было обращено в теорию “выживания наиболее приспособленного”, призванную объяснить социальные изменения. Поскольку эти дарвинистские допущения содержат явные противоречия, “физическая антропология”, как ответвление от главного русла дисциплины, не получила большого развития. Тем не менее дарвиновская теория выражения эмоций у человека оказала заметное влияние на развитие антропологии. К этой традиции можно отнести работу К.Лоренца об агрессии (Lorenz, 1966), а также более поздние (получившие некоторую популярность) книги Д.Морриса “Голая обезьяна” и “Человек смотрящий” (Morris, 1967; 1977) и Р.Ардри “Территориальный императив” (Ardrey, 1971). Более серьезное раз-

* Тёрнер использует английское “relief” для перевода геленовского термина “Entlastung”, который буквально означает “разгрузка”. Культура и институты разгружают человека, позволяют ему преодолеть свою незавершенность и незащищенность.– Прим. ред.

витие получила социобиология (Wilson, 1975), стремящаяся открыть и объяснить “человеческие универсалии” в понятиях генетической наследственности человека. Хотя дарвинизм и внес большой вклад в развитие этнографии и этнологии как научных дисциплин, попытки непосредственного применения биологических теорий для объяснения социальных отношений были в лучшем случае маловпечатляющими (Hirst and Woolley, 1982). Доминирующее и наиболее основательное течение в антропологии сосредоточилось на культуре. В этом отношении работы А.Кребера “Антропология” и “Природа культуры” (Kroeber, 1923; 1952) имели решающее значение для закрепления и в социологии, и в антропологии установки на ключевую роль культуры в процессе формирования человека.

В целом от антропологической традиции социология унаследовала три фундаментальных положения. Во-первых, с телесностью человека связан целый комплекс ограничений (например, проблема обеспечения успешного воспроизводства при наличии генетических ограничений на механизм наследственности у млекопитающих и при ограниченных сроках продолжительности жизни), и в то же время в ней заложен скрытый потенциал, который может быть реализован в ходе социокультурного развития. Поэтому в западной философии и [социальной] теории тело выступает одновременно и как ограничение, и как потенциал. Во-вторых, сексуальные влечения Человека вступают в противоречие с социокультурными требованиями. Это прекрасно выразил Гастон Башляр, который заметил, что “человек сотворен желанием, а не нуждой” (Башляр, 1993). В-третьих, “естественные” факты переживаются совершенно по-разному в зависимости от пола субъекта. Здесь мы опять сталкиваемся с классификационной системой, которая лежит в иной плоскости, нежели разделение на природу и культуру.

Рассмотрение тела как классификационной системы находится в центре внимания антропологических работ Мэри Дуглас (Douglas, 1970; 1973; см. также Дуглас, 1994). Главная тема ее исследований – реакция человека на неупорядоченность, в том числе риск, неопределенность и противоречивость. Основная реакция – построение систематической классификации, т.е. создание упорядочивающих категорий, которые объясняют неупорядоченность и восстанавливают порядок. Основным средством классификации на протяжении всей истории было само человеческое тело. Несмотря на то что Дуглас не дает прямого объяснения, почему основным кодом стало именно тело, мы можем предположить, что тело – наиболее универсальная, естественная, а кроме того, осознаваемая человеком метафора, неисчерпаемый источник аллегорий порядка и неупорядоченности. Вообще идея тела как основной метафоры политического и социального порядка – распространенная тема в истории и социологии (Barkan, 1975; Kantorowicz, 1957; MacRae, 1975; O'Neill, 1985). Но Дуглас удалось использовать идею границ тела как метафору социальной системы для объяснения широкого круга культурных образцов (от ветхозаветных

предписаний относительно пищи до поведения в современной организации), и, что еще более важно, она поставила культурологический анализ тела в центр антропологической теории.

Наряду с антропологией М.Дуглас следует указать на постоянно растущий *oeuvre* [корпус (фр.).– *Прим. пер.*] исторических и теологических работ, посвященных тому, как тело Христово вначале стало основополагающей метафорой Церкви, а впоследствии – моделью для ранних торговых корпораций и политических институтов. К примеру, Р.Тауни в своей книге “Религия и возникновение капитализма” (Tawney, 1926) показал, как функции различных частей человеческого тела использовались в теории равновесного состояния общества. Он утверждал, что тело (его здоровье, установки, статус, история) рассматривается как субстанциальное свидетельство духовного статуса лишенной субстанции души; телесная оболочка, таким образом, становится окном, позволяющим увидеть душу. Телесный аскетизм есть необходимое условие управления жизнью духа (Turner, 1983, p.16). В этих религиозных установлениях, согласно Фуко, лежат истоки западного аппарата Истины.

Наконец, скорее антропология, а не социология, разрабатывала теорию тела (или по крайней мере стимулировала значительный исследовательский интерес к нему), потому что в досовременных обществах тело является той поверхностью, на которой важнейшие знаки социального статуса, положения в семье, племенной и религиозной принадлежности, возраста, пола могут быть легко продемонстрированы окружающим. Если в современных обществах, что общепризнано, внешний облик тела (одежда, осанка, косметика) являются существенными показателями жизненного стиля и благосостояния, в досовременных обществах тело являлось еще более важным и повсеместно распространенным объектом общественно значимой символики, часто выражавшейся посредством различных украшений, татуировок или шрамов (Brain, 1979; Polhemus, 1978). Использование телесной символики может быть также связано с тем, что в досовременных обществах приписываемые статусные различия (между возрастными когортами и полами) были более жесткими и очевидными. Сама церемония перехода из одного социального статуса в другой заключала в себе ритуальную трансформацию тела, нередко сопровождавшуюся каким-нибудь увечьем. Хотя современное общество тоже знает ритуалы, в которых тело используется как механизм демонстрации изменений в статусе, например, церемония разжалования в армии (Garfinkel, 1956), подобные действия не слишком распространены и не играют важной роли в урбанизированных индустриальных обществах. Татуировка стала скорее элементом моды, чем неотъемлемой частью религиозного культа или системы стратификации. Однако есть еще случаи, например, в среде молодых людей, когда татуировка является знаком социальной принадлежности к определенному городскому “племени”.

КЛАССИЧЕСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ

Мы говорили о том, что классической социологии не удалось создать подлинную социологию тела, тогда как в антропологии XIX в. проблема тела занимала важное место в ранних теориях ритуала, космологии и социальной структуры. Мы рассмотрели четыре причины, объясняющие важность тела для антропологической теории. Переходя к объяснению того, почему социология не использовала эти возможности для развития своей теории, мы можем воспроизвести ту же аргументацию, но в обратном ключе. Во-первых, классическую социологию, связанную с именами Макса Вебера, Георга Зиммеля, Фердинанда Тенниса, Эмиля Дюркгейма и Карла Маннгейма, интересовали общие черты различных индустриальных капиталистических обществ, а не различия между людьми на разных этапах эволюции. Короче говоря, социология поставила определенный и четко сформулированный вопрос: каковы отличительные признаки городского, индустриального общества? Если перевести проблему на более общий философский уровень, вопрос можно поставить следующим образом: как выжить человечеству в этой сложной, чуждой и аномичной среде обитания?

В рамках немецкой социологической теории было общепризнано, что индустриальное общество будет развиваться в сторону рационализованного, бюрократического, отчужденного социального порядка, в котором стабильность сельской жизни будет нарушаться классовыми конфликтами, а семья и церковь – постепенно заменяться более рациональными, инструментальными общественными институтами. Проблема онтологического статуса социальных действующих [actors] оказывалась в тени. Если классики социальной теории и обращались к ней, то рассматривали человека в понятиях деятельности, что на практике представляло собой проблему рационального выбора целей исходя из критерия полезности или общепринятых ценностей. Таким образом, в ранней социологической теории преобладал экономический подход с его интересом к полезности, товарам и равновесию в обществе. Развитие волюнтаристской схемы действия в социологии достигалось путем обмена с институциональными экономическими теориями (Parsons, 1934). В эту модель очень трудно, по крайней мере на первых порах, вписывалось “еще не сформировавшееся животное” немецкой философии жизни, ибо экономика больше занималась производством материальных благ, а не воспроизводством тел.

При разработке науки о действии социологи, за исключением, быть может, Вильфредо Парето, уделяли мало внимания биологическим условиям действия. Отчасти мы можем рассматривать развитие социологии как своего рода враждебную реакцию на дарвиновский эволюционизм, евгенику или биологизм. Так, в веберовском определении основных типов социального действия практически нет места ни биологическим условиям действий, ни идее “наделенного жизнью тела”. Структурный функционализм испытал сильное влияние теории куль-

туры Кребера (Kroeber and Parsons, 1958). В последующем развитии волюнтаристской теории действия Т.Парсонсом человеческая телесность сначала рассматривалась как одно из условий действия, хотя позднее Парсонс признал, но так и не развил в полной мере идею об органической подсистеме, или уровне, действия (Parsons, 1977; Парсонс, 1993). Разрабатывая аналитические основания социологии, Вебер, Парето и Парсонс при формулировании базовых понятий действующего, действия, выбора и целей брали за образец экономику и право. Если бы при изучении потребительского выбора принимались в расчет потребности и желания потребителей, это могло бы повлечь за собой разработку теории поведения действующего, учитывающую его телесность, но данное направление не получило развития ни в экономике, ни в социологии. Экономическая наука сосредоточилась на технических проблемах, таких, как предельная полезность благ. Точно так же человеческая телесность не могла быть непосредственно увязана с юриспруденцией, концентрирующейся на проблеме юридической ответственности. Таким образом, в то время как проблематика тела вошла в антропологию на фундаментальном онтологическом уровне, в рамках социологической науки (отчасти ввиду того, что ее теоретические разработки основывались на концепции рационального экономического действия) социология тела как единая теория так и не была сформирована.

В то время как антропология посвятила себя проблеме “культура/природа”, в социологии это же теоретическое пространство занимала проблема историзма: как общество входит в историю? Именно эта гегелевская проблема возникновения исторического самосознания общества доминировала в марксизме. Согласно диалектическому материализму, общество проходит в своем развитии различные стадии производства, но при капитализме изменяется масштаб социоэкономического развития, и капитализм вовлекает дремлющие застывшие общества Азии и Африки в осознающую себя в качестве мировой цивилизацию. Вслед за Хабермасом (Habermas, 1987) мы можем датировать начало изучения современности через призму исторического самосознания публикацией в 1784 г. кантовской “Идеи всемирной истории во всемирном гражданском аспекте”. Проблема “что есть природа”, сформировавшая антропологию, была, таким образом, исключена из предмета социологии:

“В целом социологи [всегда] энергично отрицали важность генетических, физических и индивидуально-психологических факторов в социальной жизни людей. Этим они укрепляли и теоретически осмысливали традиционную для Запада оппозицию природы и культуры. Социальные отношения можно даже трактовать как *отрицание природы*” (Hirst and Woolley, 1982, p.23).

Только в постмодернистской критике рационального подхода проблема тела вновь была поднята как проблема, так сказать, историческая и стала обсуждаться с точки зрения соотношения челове-

ческих желаний и разума. В результате критики интерпретации разума как инструмента эмансипации возник интерес к телу и как к источнику противостояния инструментальному разуму, и как к одному из объектов мира повседневной жизни, колонизированному общественной сферой (мужского) разума. Однако несмотря на то, что на протяжении почти всей своей короткой истории социология в основе своей была историческим исследованием условий социальных изменений в социальных системах, ей так и не удалось поставить проблему тела в историческом ракурсе.

Выше мы объяснили интерес антропологии к телу тем, что тело действует как система классификации. Тело (с его отверстиями, регулярными функциями, репродуктивной способностью, адаптивностью к среде и другими свойствами живого организма) явилось “естественным” источником социальных метафор; таких, как “глава государства”, “органы власти” и “корпоративная” культура”. В индустриальном обществе эти метафоры продолжают существовать, но становятся менее очевидными и непосредственными. Суверенная власть, которая некогда обитала в теле короля и королевы, стала более абстрактной, расплывчатой и обезличенной с возникновением современного государства с его бюрократическим чиновничеством, регулярной армией и разделением властей. В XIX в. в социальном анализе часто прибегали к медицинскому дискурсу для осмысления социальных проблем в городской индустриальной среде. Социальная медицина, которая рассматривала все социальные проблемы в терминах социальной патологии, фактически привела к возникновению идеи о санирующей функции полиции (Rosen, 1979). Язык позитивистской медицины также вошел в современную социологию вместе с дюркгеймовской версией функционализма (Hirst, 1975) и благодаря влиянию идей Л.Хендерсона на ранние работы Парсонса (Barber, 1970). Однако появление “тела” в социологической теории в ранних версиях функционализма (особенно на основе аналогий с живым организмом) стало возможно, только когда утвердилось представление о теле как об органической системе, т.е. системе механизмов поглощения и выделения энергии. Социологи, таким образом, получили возможность для достаточно наглядных сравнений между сохранением равновесия органических систем и равновесием социальной системы в ее отношениях с окружающей средой. Аналогия с живым организмом, характерная для эволюционизма Г.Спенсера, была важным компонентом европейской социальной теории конца XIX в.

Теорию действия в веберовской социологии мы можем рассматривать как негативную реакцию на некоторые стороны эволюционной теории: разграничение между социальным действием и поведением, введенное Вебером, впоследствии стало отличительной чертой социологического анализа. Следствием такого развития социальной теории

* От латинского *corpus* (тело). – *Прим. пер.*

было то, что понятие “живого тела”, использовавшееся в феноменологической и экзистенциалистской философской традиции, было потеряно для социологии (Levin, 1985). В результате тело, как органическая система, было отдано либо на рассмотрение другим дисциплинам (биохимии, физиологии), либо оказалось одним из обуславливающих действие факторов, т.е. одним из ограничений, налагаемых внешней средой. Тело, таким образом, стало чем-то внешним по отношению к действующему, выступающему в качестве принимающего решения агента.

Другим теоретическим следствием “пренебрежения телом” в социальной теории явилось то обстоятельство, что социология не проявила интереса к идее тела как к системе классификации современного индустриального общества. В антропологии существовало важное теоретическое направление, в рамках которого было осознано, что подразделение общества на семьи, кланы и племена составляет основу для классификации вообще и что существует важная связь между классификационными принципами в грамматике и в обществе. Это течение послужило важной основой для работы Дюркгейма и Мосса “Примитивная классификация” (Durkheim and Mauss, 1963). Другим важным направлением в антропологии было изучение классификационной символики левой и правой рук. Хотя функциональная асимметрия вообще свойственна человеческому организму, она рассматривалась как один из главных классификационных принципов: леворукость, например, считается признаком женского начала, слабости и зла (Hertz, 1960). Если считать появление этих направлений началом антропологии знания, то для сравнения можно посмотреть, как системы классификации рассматриваются в социологии знания.

Наиболее существенный вклад в социологию знания внесли те, кто рассматривал социальную стратификацию как первичный код классификации. Например, Карл Маннгейм в своей “Идеологии и утопии” (Маннгейм, 1976) предложил концепцию общества, состоящего из господствующего класса, использующего идеологию для легитимизации своего положения, и подчиненного класса, склонного к разного рода утопическим представлениям о мире. Сходным образом С.Оссовский рассматривал классовую теорию как одну из версий традиционных “пространственных метафор вертикальной стратификации общественных классов” (Ossowsky, 1963, p.19). В социологическом анализе сознания, знания и идеологии (“надстройки” в терминах Марксова предисловия 1859 г. к “Критике политической экономии”) господствующее положение занимали наследники Маркса, начиная с работ Грамши о гегемонии, Лукача об овеществлении, Рэймонда Уильямса о литературном анализе и кончая последними проектами Бирмингемского Центра современных исследований культуры о контркультуре рабочего класса. Метафоры социальной реальности, которую анализировали социологи, не имели прямого отношения к символике тела и относились к пространственным метафорам социальной стратификации. Только с появлением феминистской теории (в частности, в работах Л.Иригарэй,

Дж.Кристевой и, в предшествующем поколении, С. де Бовуар) в социальной теории стало отводиться более заметное место гендерным аспектам при анализе социальных процессов классификации, и проблема органической дифференциации привлекла внимание социологов. В магистральном направлении социологии оставалось без внимания и изучение возрастных когорт с точки зрения приписываемых критериев в системе социальной стратификации, несмотря на то, что еще Маннгейм рассматривал поколение в качестве основы социальной стратификации. Все же в настоящее время социологи стали постепенно осознавать, что классификации социального статуса в значительной степени зависят от формы представления тела в социальном пространстве. В известном исследовании, посвященном изучению эстетических вкусов различных социальных классов, Пьер Бурдьё утверждает:

“Вкус, или ставшая прирожденной культура класса, т.е. культура *инкорпорированная*, способствует формированию телесных характеристик класса. Этот инкорпорированный принцип классификации управляет всеми формами инкорпорирования, выбирает и модифицирует все, что тело любит, не любит и физиологически или психологически ассимилирует. Отсюда следует, что тело следует безоговорочно признать материализацией классового вкуса” (Bourdieu, 1984, p.190).

В последнее время произошла существенная переоценка значимости тела, причем не только в феминистской социальной теории, но и в более широких рамках анализа классов, культуры и потребления. Особое место в новейшей социальной теории занимают труды Ирвинга Гофмана, которые самым решительным образом привлекли внимание социальных теоретиков к роли тела в конструкции социальной личности. Для Гофмана тело стало имплицитным основанием его концепций стигмы, работы лица, стеснительности и социального Я. Хотя его работы тематически можно отнести к области этнографии социальной жизни, примечательно, что в них так и не была разработана специальная теория телесности. Вместе с тем влияние работ Гофмана совершенно отчетливо прослеживается в современной версии символического интеракционизма, сторонники которого в большей степени, чем их коллеги, работающие в русле других теоретических традиций, постоянно указывают на важность социологического понимания символического тела в процессе интеракции. Вопрос о том, окажутся ли эти направления жизнеспособными и приведут ли они к существенной переориентации социальной мысли, пока остается открытым. Так, несмотря на активные усилия Э.Гидденса по разработке теории структуризации, которая, среди прочего, пытается преодолеть традиционные для социальной теории оппозиции (например, “действие/структура”), он до настоящего времени уделял мало внимания проблеме тела. Исключения составляют отдельные замечания о времени и теле в книге “Конституция общества” (Giddens, 1984), а его последний учебник социологии содержит лишь краткое обсуждение “языка тела” в контексте анализа микросоциального поведения (Giddens, 1989, p.91–94).

ТАЙНАЯ ИСТОРИЯ ТЕЛА В СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ

Прежде чем обратиться к специфическим чертам современных социальных изменений, которые привели к необходимости теоретического осмысления проблемы человеческого тела, напомним, что в одних философских и теоретических течениях всегда учитывался факт человеческой телесности, в других же направлениях социальной теории человеческое тело оставалось под спудом как существенная, но скрытая проблема. Например, современные критики модернизма, как правило, черпают свое вдохновение в работах Фридриха Ницше отчасти потому, что, исходя из его философии, тело оказывается принципиальным для понимания дилемм современности (Stouth and Turner, 1988a). Стремление Ницше вернуть тело в сферу эстетической проблематики на самом деле содержало в себе мощный критический заряд. В социальных терминах, это был протест против конформизма, бессилия и ханжества германского среднего класса, и в особенности *Beamtenbürgertum** (должностных лиц, учителей, мелких чиновников, представителей свободных профессий в небольших городах). После Французской революции германский средний класс смотрел на образование как на основной механизм социального реформирования и особенно большие надежды возлагал на эстетическое воспитание как альтернативу революционным изменениям (Bendix, 1977). Этот класс, ставший *Bildungsbürgertum*** (культурным или образованным средним классом), видел в классической Греции образец добродетели, просвещенности, свободы и самоограничения.

Ницше развернул атаку на культуру германского среднего класса по двум направлениям. Во-первых, он показал, что эстетическое переживание имеет гораздо больше общего с сексуальным экстазом, религиозным восторгом и неистовством первобытного танца, чем со спокойным созерцанием произведения искусства в одиночестве, в духе нейтрального рационального исследования. Чувственно-эротическая реакция тела, а не нейтральное исследование разума лежит в основе художественного опыта. Ницше обратился к вагнеровским операм как к механизму трансформации ценностей, но в результате фактически осудил вагнеризм как галлюцинацию жестов. Во-вторых, Ницше подверг резкой критике распространенное в среде среднего класса понимание эллинизма, в соответствии с которым считалось, что спокойствие и уравновешенность были главными чертами античного мира. В "Происхождении трагедии из духа музыки" Ницше показал, что греческие ценности по своему происхождению были продуктом дионисийских возлияний, а не рациональных суждений. Два главных института греческого мира – агональные игры и соперничество ораторов за политическое влияние в полисе – основывались на прямом применении силы. Он сделал вывод о вы-

* Чиновного бюргерства (нем.).- Прим. пер.

** Культурным бюргерством (нем.).- Прим. ред.

рождении германской расы из-за того, что сексуальность и силу она упрятала за цивилизованным фасадом религии и морали. Идеи Ницше оказали воздействие не только на членов кружка С.Георге, которые подвергли их критическому осмыслению, но и имели более длительное влияние, что, например, проявилось в исследовании эволюции драмы у В.Беньямина (Benjamin, 1955).

Вопрос о философском значении отсылок Ницше к биологии и физиологии является спорным. Бесспорно то, что он критиковал сократовский рационализм как мировоззрение (или образ жизни), которое не признает значение эмоций и чувств в восприятии человеком окружающей действительности. В возрождении эмоциональности (признании реальности осязаний, вкуса и ощущений) Ницше отводил исключительную роль художественному творчеству, которое он рассматривал одновременно как политическую и терапевтическую деятельность, ибо искусство пробуждает ощущение восторга, ставшее недоступным современному эгоистичному, вымуштрованному Человеку. Возрождение художественного начала было важным противовесом росту нигилизма и отрицания в современной культуре, переоценку ценностей которой Ницше считал своей важнейшей задачей. Он выступал против всех философий, говорящих “нет” миру, яркими образцами которых для него были сократовский метод и протестантизм. Эти философии не только разрушали истинные ценности, но и способствовали невротизму современной личности. Взгляд на мир, говорящий ему “да”, требует, как считал Ницше, утверждающего отношения к жизни тела.

Отношения между культурой и природой Ницше рассматривал диалектически. Любая эпоха в эволюции человечества, в ходе которой Человек трансформирует природу с помощью техники, одновременно является периодом трансформации природы самого Человека. Каждый такой период порождает свой идеал Человека, свой особый характер, а вместе с ним и “новое тело”. Несмотря на то что в этой теории можно усмотреть разновидность социального дарвинизма, согласно которому выживание организма есть результат сложного взаимодействия между генетической структурой, репродуктивным поведением и окружающей средой, Ницше отвергал дарвинизм из-за его псевдонаучного оптимизма. В современном обществе, считал он, выживает не наиболее приспособленный, а наиболее выродившийся. Именно поэтому необходим новый вид Человека – Сверхчеловек, и искусство – главное средство его создания.

Только в последнее время было полностью признано, что Ницше оказал на западную социальную теорию самое широкое общее, а не только узко специфическое, влияние. Связь между ницшеанской концепцией подавления сильных страстей и фрейдовской теорией сексуальности и невроза сейчас совершенно очевидна. Интеллектуальное наследие Ницше, по-видимому, нашло наиболее сознательное и полное воплощение в трудах Хайдеггера, Фуко и Деррида (Lash, 1984; Megill, 1985). Интересно отметить, что последние социологиче-

ские интерпретации Вебера прослеживают связь между Ницше, Вебером и Фуко. Например, В.Хеннис (Hennis, 1988) утверждает, что центральная проблема веберовской социологии в целом заключалась в исследовании взаимосвязи между формами жизненного мира или порядков жизни (Lebensordnungen) и типами характера или личности, которые они продуцируют. Иначе говоря, веберовская историческая социология была по существу характерологическим исследованием. Вебера беспокоила этическая сторона унаследованного от протестантского аскетизма капиталистического образа жизни, который продуцировал людей-винтиков, бессердечных и бездушных бюрократов. Все они принадлежали к группе именно тех людей, которых Ницше заклеил как “презирающих тело”: церковников, мещан, государственных чиновников и националистов. У Фуко есть рассуждения, представляющие собой тематическую параллель этому; он пишет, что современная эпоха ознаменовалась открытием нового режима надзора (паноптической системы*), который продуцирует полезное и дисциплинированное тело (Turner, 1982). Однако современное государство держится не только за счет повсеместной и всеохватывающей регламентации, но и за счет освоения цивилизованным человеком множества приемов внутреннего самоконтроля и самоограничения. Само применение этих приемов возможно только при учете сложного комплекса механизмов тела (Martin et al., 1988).

Для этого направления в социальной теории характерна одна общая тема. Создание цивилизованных обществ потребовало институциональных запретов на применение силы (в частности, контроля за сексуальным поведением) и вырвало человека из мира природы. В цивилизации для сохранения стабильности в обществе необходимы одновременно и ограничения тела, и воспитание характера. Такой взгляд является разновидностью гоббсовской проблемы порядка. Но за цивилизацию часто приходится расплачиваться. Рост инструментальной рациональности как основной принцип рационализации требует подавления желаний, но, кроме того, приводит и к расцвету искусств, развитию воображения и творческого начала в человеке. Цивилизация в этом смысле представляет собой процесс саморазрушения и самоуничтожения. Упадок и вырождение человеческой расы являются побочным следствием социального мира. На индивидуальном уровне это разрушительное воздействие культуры находит свое выражение в неврозе.

Однако это не единственный подход к проблеме противоречия между цивилизацией и природой. Н.Элиас также затрагивает эту тему, рассматривая процесс движения цивилизации (Elias, 1987; Mennell, 1987), но его концепция свободна от пессимизма “пророков

* Тёрнер имеет в виду ту часть работы Фуко “Надзирать и наказывать”, в которой речь идет о происхождении паноптиона – круглой тюрьмы с надзорной башней в центре.– Прим. ред.

крайностей” (Megill, 1985). В марксизме “естественный человек” (родовое существо) разрушается в процессе разделения труда, индивидуализации и отчуждения, типичных для капиталистического способа производства, однако марксизм обещает его воссоздание при коммунизме, когда разорванность человеческой личности будет преодолена посредством разрушения частной собственности и стиранием различий, возникающих в результате разделения труда. Конфликт между духом и телом, представленный в противопоставлении умственного труда физическому, может быть преодолен (Sohn-Rethel, 1978). Поэтому неудивительно, что сходной версии противопоставления природы и цивилизации придерживались представители критической теории Франкфуртской школы.

Этот принцип четко сформулирован в “Диалектике Просвещения” Адорно и Хоркхаймера: “Европа имеет две истории: хорошо известную, писаную, и историю тайную. Последняя повествует о судьбе человеческих инстинктов и страстей, вытесненных и искаженных цивилизацией.... Отношение к человеческому телу с самого начала было скверным” (Adorno and Horkheimer, 1979, p.231).

Адорно и Хоркхаймер далее утверждают, что христианство и капитализм, объединив свои усилия, провозгласили труд добродетелью, а тело – плотью и источником зла. В современной культуре доминирует отношение любви/ненависти к телу. Критический взгляд на подверженность тела влиянию требований капитализма впоследствии был подхвачен и развит Гербертом Маркузе. Наследие Маркузе можно рассматривать как попытку совмещения марксизма и фрейдовского психоанализа (Jay, 1973). Например, в “Эросе и цивилизации” Маркузе (Markuse, 1969) утверждал, что если в примитивных обществах определенная степень подавления сексуальности могла диктоваться необходимостью обеспечения минимального экономического воспроизводства, то капитализм, опираясь на высокоразвитые технологии, производит громадную добавочную стоимость. При этом имеет место и добавочное сексуальное подавление, поскольку капитализм способен добиваться социального контроля путем регулирования сексуального поведения. Вызов капитализму может быть канализирован через сексуальное освобождение, так как высвобождение либидозной энергии явилось бы непосредственной угрозой аскетическому воспитанию населения.

Хотя именно Маркузе теперь идентифицируется со студенческим движением протеста и радикальной критикой американской культуры, он был не одинок в своем восприятии конфликта между инструментальной рациональностью, замешанной на христианском аскетизме и требованиях капиталистического способа производства, с одной стороны, и сексуальностью – с другой. В “Культурных противоречиях капитализма” Д.Белл (Bell, 1976) утверждал, что модернистский подход к рациональности постепенно заслоняется “порно-поп-культурой”, в которой инстинктивное замещает собой все остальные культурные прин-

ципы. Белл, таким образом, предвосхитил последующую дискуссию о постмодернизме в социальной науке, утверждая, что мы вступили в эпоху визуальной культуры, которая одновременно является и культурой постграмотности; что эстетизм стал главным оправданием жизни; что ценности элит будут подорваны демократизацией жизни, которую принесет с собой массовая культура; и что при политеизме ценностей в современном обществе значимость общественных ценностей сойдет на нет. Приметой новых настроений стали апокалиптические труды Н. Брауна “Жизнь против смерти” и “Тело любви” (Brown, 1959; 1966): один из путей к спасению теперь пролегает через дионисическую сексуальность. Несколько раньше теории В.Райха о сексуальной революции и оргазме сыграли не менее важную роль в становлении оппозиционного культурного движения за сексуальное освобождение (Poster, 1978; Rycroft, 1971).

Одна из отличительных черт оппозиционной социальной теории была связана с новым открытием маркиза де Сада. В “Истории сексуальности” Фуко явно отталкивался от переоценки значения произведений де Сада в развитии сексуальности на Западе (Foucault, 1981). Философский интерес к де Саду был широко распространенным явлением: достаточно упомянуть работы Ролана Барта “Сад, Фурье, Лойола” (Barthes, 1977), Симоны де Бовуар “Должны ли мы сжечь Сада?” (Beauvois, 1962), Жака Лакана “Кант с Садом” (Lacan, 1971), Энджелы Картер “Садянская женщина” (Carter, 1979). Тело как обитель желаний, иррациональности, эмоций и сексуальной страсти стало, прежде всего во французской социальной теории, центральной темой оппозиционных авторов, символом протеста против капиталистической рациональности и бюрократического управления. Одним из самых значительных представителей этой (романтической) оппозиции был Жорж Батай.

Многое в интеллектуальном развитии последних 150 лет мы можем оценивать как реакцию, и часто как реакцию отторжения, на систему гегелевской философии. Мы, безусловно, можем считать Кьеркегора, Шопенгауэра и Ницше представителями своего рода экзистенциального опровержения гегелевского идеализма. Ницше, как философ, был особенно непримиримым противником всяких систем. Если Канта и Гегеля считать глашатаями модернистского подхода в западной философии, то постмодернизм, хотя и условно, будет современной версией отрицания гегелевской идеалистической системы. Важно увидеть в защите Хабермасом современности (модернизма)* и рациональности современную защиту Гегеля с помощью пересмотренного марксизма. О правильности такого понимания свидетельствует замечание Хабермаса о том, что Хоркхаймер и Адорно в “Диалектике просвещения” ведут

* В отличие от терминов “modernism” и “modern”, позволяющих осуществить перевод-кальку, в случае термина “modernity” мы приводим оба возможных перевода: “современность” и “модернизм”. – *Прим. ред.*

тяжелую борьбу с Ницше, а Хайдеггер и Батай “собираются под знаменем ницшеанства для решающей битвы” (Habermas, 1987, p.131). В “Эротизме” (Bataille, 1987) Батай прославляет неумеренность, нарушение норм и чувственность, противопоставляя их буржуазным добродетелям порядка, размеренности и трудолюбия.

В западной социальной теории, таким образом, мы обнаруживаем очень широкий спектр подходов к проблеме противоречия или оппозиции природы и культуры. Не следует думать, что эта проблема выражена абсолютно непротиворечиво и в подходах к ней нет разногласий. Очень важно, например, иметь в виду, что Фуко хотел отчасти дистанцироваться от интерпретации сексуальности как центральной проблемы. Он выражает недовольство тем, что ему “создали имидж печального повествователя истории запретов и подавлений... Моя задача всегда определялась другим: истиной” (Foucault, 1988, p.111). Все просто: “Сексуальность есть истина желаний” (Lemert and Gillan, 1982, p.80). Однако Фуко и в самом деле стремился показать, что в дополнение к экономической и политической историей “можно написать историю чувств, поведения и тела” (Foucault, 1988, p.112). Точно так же можно воспринимать Элиаса через фрейдовскую парадигму, однако Элиас не противостоит цивилизационному процессу, так как считает, что цивилизационный контроль оказывает и благотворное влияние на развитие индивида. Вебер также прежде всего утверждал, что на сексуальные ограничения нужно смотреть реалистично и серьезно, как на необходимое условие социальной стабильности, хотя и считается, что иногда он обнаруживал симпатию к эротическим доктринам кружка Отто Гросса (Schwentker, 1987). Несмотря на указанные вариации, совершенно очевидно, что западная мысль испытала на себе глубокое влияние дихотомий тело/душа и культура/природа.

СОЦИАЛЬНЫЙ КОНТЕКСТ СОЦИОЛОГИИ ТЕЛА

Утверждая, что, за исключением антропологии, изучение тела выпало из основного направления социальной теории, мы описали оппозиционную традицию от Шопенгауэра до Фуко, где тело занимало центральное положение в критике капиталистической рациональности, христианской концепции моральных ограничений и эксплуататорской сущности сексуальных отношений в патриархальной семье. В условиях роста популярности Фуко, возрождения интереса к Ницше и непрекращающегося влияния Хайдеггера в последние годы появилось громадное количество книг о теле. Мы не можем понять этот поворот в развитии социальной теории без анализа глубоких социальных изменений, которые придали телу особую значимость. Поэтому мы рассмотрим те крупные социальные изменения, которые помогут нам понять или, по крайней мере, очертить современные течения в социальной теории. Эти изменения включают бурное развитие культуры потребительства в послевоенный период, разра-

ботку постмодернистской проблематики в искусстве, феминистское движение и, наконец, то, что Фуко (Foucault, 1981) назвал “био-политикой” (куда мы отнесем демографические изменения в структуре населения, сопровождаемые и старением индустриальных обществ, проблему СПИДа и загрязнение окружающей среды).

В конце XIX в. радикально настроенные “декаденты” – художники и философы – могли торжественно возносить сексуальность (и, в частности, девиантное сексуальное поведение) над буржуазным миром, с его добродетелями общества среднего класса. В 1920-е годы также были еще возможны протесты творческой интеллигенции против буржуазной морали. Дадаизм провозгласил конец искусства и поставил знак равенства между “дада” и политикой. В тридцатые годы сюрреалистические творения Магритта были не менее шокирующими из-за смешения воображаемого и фактуального в художественном психоанализе бессознательного. Однако возможности оппозиционного искусства эпатировать публику в течение XX в. все уменьшались. Причин этому было много; они были кратко сформулированы Хабермасом, который заметил, что “в современности (модерне) не осталось ничего неопыленного” (Habermas, 1987, p.215).

Что же изменилось в XX в.? Во-первых, весь буржуазный моральный аппарат капитализма с его религиозным (пусть даже лицемерным) осуждением сексуальных удовольствий по большей части разрушился с исчезновением своей опоры в лице авторитета христианского пуританства. В некотором отношении это произошло благодаря эрозии конкурентного капитализма, базировавшегося на дисциплинированной рабочей силе и на тяжелой промышленности, ориентированной на общемировой рынок. Возрастание роли сферы услуг привело к упадку традиционного рабочего класса и к изменению стиля жизни, акцентирующему теперь внимание на потреблении и досуге. Сокращение рабочей недели, принудительный выход на пенсию и подчеркивание позитивных ценностей спорта и досуга означали, что конвенциональная мудрость трудовой этики и героических лишений постепенно становится неуместной. Перечисленные изменения – всего лишь небольшая часть последствий роста массового потребления, приведшего к демократизации культуры и морали.

Последствия постфордизма и постиндустриализма крайне важны для нас при рассмотрении процесса вовлечения оппозиционных течений культуры в консьюмеризм. Коммерческий и потребительский интерес к телу дополнился заботой о хорошей физической форме, красивом теле и занятиях спортом, позволяющих отсрочить старость (Featherstone, 1982). При такой широкой коммерциализации сексуальности и эротичности самой обычной рекламы сигарет и прохладительных напитков трудно представить, как может кого-нибудь шокировать “богема”. Белл предвосхитил многие из этих изменений в книге “Культурные противоречия капитализма” (Bell, 1976), когда предостерегающе писал о связи между упадком аскетических ценностей труда и ростом ценно-

стей чувственности и удовольствий досуга. Интересно отметить, что, пожалуй, одним из самых шокирующих художников конца XX в. является Френсис Бейкон, который, как демонстрирует Рой Бойн (Boyne, 1993), атакует современное сознание, изображая тело в виде гниющего мяса. Поэтому представить себе возможность авангарда в современном обществе (Bürger, 1984) еще труднее, чем возможность существования в нем высокой и низкой культуры (Stauth and Turner, 1988b). Борьба между модернизмом и постмодернизмом в культуре является, таким образом, и борьбой разных течений в мире искусства за контроль над установлением нормативов приемлемости. Одним из следствий такого положения дел является то, что различные представления о теле начинают играть существенную роль не только в теории искусства, но и в популярной культуре.

Другое важное течение, вызывающее, по моему мнению, повышенный интерес к телу, появилось в результате изменений в отношениях между полами. Феминистская критика подчиненного положения женщины в обществе действительно привела к большому вниманию к проблемам пола/сексуальности/биологии со стороны социальных теоретиков. Феминизм поднял целый ряд теоретических вопросов об аналитическом и политическом статусе человеческого тела (Suleiman, 1986). Поскольку неравенство полов выступает в качестве одной из основ всех форм человеческого общества, феминистская критика поставила под сомнение способность марксизма объяснить такие явления, как патриархализм и сексизм, так как женщина находится в подчиненном положении и в социалистическом, и в капиталистическом обществах. Если это так, то чем объясняется наличие гендерной стратификации на базисном уровне?

Этот вопрос создает дилемму внутри самой феминистской теории. Если это – чисто социальная проблема, то между мужчиной и женщиной нет существенных онтологических различий. Деление на мужчин и женщин может исчезнуть, если неравенство полов порождено обществом. Однако некоторые радикальные феминистки вовсе не хотят, чтобы существующие различия между мужчинами и женщинами исчезли совсем, ибо, как они утверждают, имеются фундаментальные различия между полами, проявляющиеся в личностных особенностях, ценностях, социальных установках и жизненном стиле. Одно из объяснений этих различий заключается в том, что мужчины и женщины имеют неодинаковое строение тела и что их отношение к миру, формируемое, например, через опыт рождения ребенка, коренным образом различается и даже несовместимо одно с другим. Раз мы как человеческие существа обладаем различной конструкцией тел, то возможно достижение лишь большего равенства полов, но различия при этом не исчезнут, их невозможно, да и не нужно, как считают некоторые, искоренять. Обсуждение этих тем потребовало решения фундаментального вопроса о статусе тела по отношению к природе и культуре (Rosaldo and Lamphere, 1974). Можно наблюдать, как эти теоретические и идеологиче-

ские дебаты перешли в сферу политики и права в виде споров о юридической ответственности в период менструальных циклов, о родительских правах отцов при постоянной занятости мужчин на службе или родительских правах в случае развода.

Мы уже рассмотрели, сколь важными и оппозиционными в истории романтической и критической теории были темы тела и освобождения сексуальности и какую роль они играли в нарастающей критике капитализма. С точки зрения современного феминизма можно утверждать, что эта оппозиционность базировалась на привилегированной позиции мужчин. Так, при обсуждении проблемы сексуальной свободы мало внимания уделялось воспитанию детей. Неясно также, распространяется ли сексуальная свобода на женщин, или женская свобода принципиально отличается от мужской. Взгляды Ницше на женщину и пол были крайне противоречивы (Schutte, 1984). Здесь мы снова сталкиваемся с интересной дилеммой в феминистских теориях. Если сексуальное освобождение имеет как подростковый, так и патриархальный характер, то феминизм должен выступить против проституции, порнографии и других форм коммерциализации секса, в которых женщина обычно оказывается объектом мужского насилия и эксплуатации. Парадокс здесь заключается в том, что радикальные феминистки оказываются тем самым в одном лагере с консервативным крылом христианской церкви. Отношение феминистской теории к порнографии, таким образом, ставит проблему политической ориентации женщин (Faust, 1981). Проблема заключается в том, что, когда господствующая культура использует эротику для продвижения товаров на рынке, оппозиционной культуре трудно занять позицию, которая бы не казалась простым морализаторством. На протяжении длительного времени проститутка часто была мишенью для критики, ибо само ее существование было обвинением против образцов "нормального" сексуального поведения.

Третья группа факторов, поставивших вопрос о теле в центр политической проблематики, связана с демографической трансформацией. Старение населения стало во многих странах предметом заботы политиков и экономистов, поскольку считается, что затраты на пенсионное обеспечение, медицинское обслуживание и жилье для пожилых людей отрицательно воздействуют на рынок труда (Markides and Cooper, 1987). Небесполезно будет взглянуть на проблему старения в широком контексте общих изменений современной медицины. Старением населения мы отчасти, хотя и не целиком, обязаны улучшению медицинского обслуживания как одному из следствий повышения уровня жизни. Увеличение ожидаемой продолжительности жизни является одним из элементов более широкого сценария, в который входят искусственное оплодотворение, пересадка сердца, микрохирургия и прогресс фармакологии. Развитие высокотехнологичной научной медицины породило сложные философские и этические проблемы. Кто в конечном счете является законным собственником органов тела? Какова роль

государства в защите больных и пожилых людей от недозволенных медицинских экспериментов? Можно ли установить меру и идентифицировать “необязательное хирургическое вмешательство”? Что такое смерть? Последние научные достижения в области медицины заставляют нас вновь обратиться к рассмотрению в новом контексте многих извечных философских проблем, касающихся тела, сознания, существования и самоидентификации. Наконец, все эти проблемы еще больше осложняются распространением СПИДа и ВИЧ, ибо, наряду с дороговизной лечения от СПИДа, эти эпидемии конца XX в. поднимают проблемы моральной ответственности в связи с этиологией этих опасных болезней. Бурное развитие современной медицины порождает вопросы, что значит иметь тело или быть телом. Проблема самоидентификации “робокопа”* (машина или человек) – лишь фантастическая трактовка проблем современных медицинских технологий в связи с воспроизводством человеческих тел (Kroker et al., 1989, p.137–138).

ВЛАСТЬ И СЕКСУАЛЬНОСТЬ

Многие эссе в этой книге прямо или косвенно написаны под влиянием проведенного Фуко философского и исторического анализа проблемы власти-знания. Вообще работы Фуко многоплановы, и их можно интерпретировать по-разному (Cousins and Hussain, 1984; Dreyfus and Rabinow, 1982; Ной, 1986; Lampert and Gillian, 1982). Я хотел бы сосредоточиться на его подходах к проблемам тела, сексуальности и истины. Сам Фуко, наверное, одобрил бы прочтение своих трудов под этим углом зрения; в частности, по поводу материалистичности марксизма он писал: “Мне интересно, не должен ли материалист обратиться к вопросу о теле и влиянии на него власти прежде, чем ставить идеологическую проблему” (Foucault, 1980, p.58).

Фуко особенно интересовался механизмом микрополитической регуляции тела и макрополитического надзора за населением. Эта озабоченность телом и населением “как двумя точками, вокруг которых власть разворачивала свои организованные порядки против жизни” (Foucault, 1981, p.139) приводит Фуко к исследованию произошедших в XIX в. изменений в области медицины и дисциплины как реакции на проблемы городского управления, вставшие с особенной остротой во Франции. Он утверждал, что “великий демографический взрыв в Западной Европе” (Foucault, 1980, p.171) сделал знание о “населении” неотъемлемым компонентом управления городским пространством. Нашу интерпретацию можно рассматривать как “социологизацию” работ Фуко о дисциплине, тюрьмах, клиниках и закрытых приютах, но Фуко сам к концу своей жизни признал аналогию между своим интересом к дисциплине и карцерным обществам и концепцией “администрируе-

* Имеется в виду герой нескольких фантастических фильмов о “роботе-полицейском”; человек, у которого часть органов заменена механизмами.–
Прим. ред.

мого общества” Адорно (Jay, 1984, p.22). Короче говоря, социологическая интерпретация работ Фуко вполне оправдана.

Поместив Фуко в историко-социологический контекст, можно утверждать, что рациональное дисциплинирование тела и населения было прямым ответом на кризис города конца XVIII–XIX вв., но истоки этого стремления могут быть найдены в протестантском аскетизме, больничном режиме, военных организациях и архитектурных конструкциях. Этот контроль за населением был необходим ввиду мощного демографического взрыва и нужд городского планирования, а необходимость внутренней регуляции тела и внешнего поведения требовала вмешательства психологии, клинической медицины и криминологии (Turner, 1984).

“Нервный криз” конца XIX в. привел к появлению целого букета таких явлений, как анорексия, агорафобия, анорексическая истерия, и разного рода затяжных нервных болезней, которые можно рассматривать в контексте роста влияния медицины на мораль как симптомы сдвигов во взаимоотношениях между полами, между частной и общественной сферами, между семьей и экономикой. Эти болезни уже проанализированы целым рядом авторов с точки зрения проблем социального контроля (Grumbert, 1988), поэтому мы можем рассмотреть эти социомедицинские дебаты в контексте культурного кризиса *fin de siècle*, вылившегося в идею нигилизма и декаданса.

“Проблема” женской сексуальности возникла как одна из проблем сексуальности вообще, в том числе и мужского гомосексуализма. Таким образом, возникновение анализа особенностей нервного, фрагментарного, декадентного тела можно интерпретировать как часть более широкого комплекса проблем *fin de siècle*, который включал в себя антисемитизм в Австрии (Oxaal et al., 1987), фрейдовский психоанализ, дионисийское искусство австрийского общества Саги (McGrath, 1974), декадентскую поэзию Бодлера и общее распространение нигилизма. Этот культурный комплекс был рассмотрен Бучи-Глюксманом (Buci-Glucksmann, 1984) как форма позднего барокко, в котором женское тело стало символом кризиса. Если высказанные замечания дают правдоподобную интерпретацию появления сексуализированного тела 1890-х годов, то сходным образом можно взглянуть на (новое) открытие тела в 1980-х и на то, что можно назвать политикой беспокойства. Тело в наше время снова стало провозвестником конца света перед лицом угрозы применения химического оружия, разрушения природной среды обитания, эпидемий ВИЧ и СПИДа, при старении и уменьшении численности населения в северной части Европы и очевидной неспособности национальных правительств контролировать применение медицинских технологий и рост стоимости медицинской помощи. Мы живем в окружении нового комплекса военных метафор, относящихся к СПИДу (Sontag, 1989). Эта обеспокоенность политиков, как можно было ожидать, в социологии выразилась в апокалиптических теориях вторжения в тело (Kroker and Kroker, 1987).

ТЕЛО В ЭПОХУ *FIN DE SIÈCLE*

Наверное, многие из нас склонны рассматривать нашу эпоху не просто как уникальную в своем роде, но и беспрецедентную по своей извращенности и глубине охватившего ее кризиса. Наше время (и мы это осознаем) очень сильно отмечено модернизированной, секуляризацией и нигилизмом. Конфликт между модернистами и постмодернистами, видимо, следует рассматривать именно в контексте этого глобального кризиса, который характеризуется сомнениями относительно человеческой рациональности: возможно ли в принципе, опираясь только на нее, адекватно отреагировать на кризис – ведь есть подозрения, что сам он вызван именно инструментальной рациональностью. Всеобщее распространение получила догадка о том, что катастрофические явления глобального масштаба, например холокост, не есть результат отклонения, приведшего к извращению в развитии западной рациональности, но фактически являются самой заурядной практической иллюстрацией инструментальной рациональности (Bauman, 1989).

Ввиду угрозы всеобщего уничтожения едва ли приходится удивляться тому, что при анализе нашей апокалиптической эпохи социальные философы все чаще обращаются к Ницше. Похоже, мы переживаем такую же комбинацию из невроза, нигилизма и культурного отчаяния, которая в прошлом веке породила фатализм Шопенгауэра, визионерскую политику Сореля и прославление упадка Бодлером. Как утверждает Х.Хьюз в своей отчасти обойденной вниманием прекрасной книге о европейской интеллектуальной истории 1890 – 1930-х годов “Сознание и общество” (Hughes, 1959), не только разум, но и сами основания цивилизованного общества были поставлены под сомнение военными конфликтами, антисемитизмом и расизмом, фрагментацией и отчуждением жизни в городских индустриальных обществах.

Средоточием кризиса Европы 1890-х годов были Париж, Берлин и Вена, где он проявился в полную силу. В плавильном котле империи Габсбургов многие проблемы XX в. были, пожалуй, осознаны наиболее остро: анализ бессознательного и роль иррационального в коллективной жизни, подъем национализма как основа политического самосознания, представление о реальности как результате непосредственного влияния особых грамматических структур и, наконец, концепция, согласно которой решение проблемы этнического и культурного распада современного общества может быть найдено путем радикального восстановления *Gemeinschaft'a*. Нам достаточно только подумать о тех интеллектуалах, которых дала миру Вена, – Малере, Фрейде, Витгенштейне, Климте, – чтобы понять, что кризис Австрийской империи конца XIX в. во многих отношениях явился той искрой, которая сегодня привела к пожару. Эта империя дала еще Теодора Херцля*, и именно в Вене, где жили поляки, венгры, че-

* Один из основателей сионизма. – Прим. пер.

хи, хорваты, сербы и, конечно же, “вечные выскочки” (Spaltpilz) – евреи, был напуган этнической разнородностью молодой Гитлер. Берлин и Париж дали другие образцы кризиса, описанные в работах Зиммеля о трагедии культуры и отрывочно запечатленные в путевых заметках Вальтера Беньямина (Benjamin, 1982).

Много причин тому, что 1990-е годы имеют те же признаки переломного момента, но уже больше в медицинских, чем в хронологических терминах. Мы перешли в эру не просто постиндустриального общества, постмарксизма и постфордизма. Оказалось, что марксизм как наука кризисного периода раннего капитализма в ближайшее время отомрет, ибо та реальность, для постижения которой создавался марксистский понятийный аппарат, почти полностью исчезла. К примеру, организованный городской рабочий класс на Западе переживает сейчас абсолютный и относительный упадок. Вместе с этим упадком происходят глубокие изменения в политике и культуре повседневной жизни капиталистического мира (Gorz, 1982; Touraine, 1971; Turner, 1988). Неясно, по крайней мере, как государственный коммунизм переживет и сможет ли вообще пережить эрозию партийной власти в Польше, Югославии и Венгрии, этнические конфликты на Балканах, трения между бывшими республиками СССР, организованное насилие во время событий на площади Тянаньминь, разоблачения коррумпированных партийных чинов на Кубе и экономический упадок Восточной Европы.

Возможно, мы уже вступили в эпоху “социализма *fin de siècle*” (Jay, 1988), но пока консервативные политики и теоретики будут неосмотрительно и наивно злорадствовать, ясно, что происходящие процессы политической дестабилизации обрушат и на Запад свою небывалую разрушительную силу. Даже если современный кризис теории рассматривать как кризис марксизма, то еще неизвестно, кому придется платить по счету за кончину сталинизма (Holton and Turner, 1989). Хотя консервативные аналитики испытывают глубокое личное или какое там еще удовлетворение от отставки Эрика Хонеккера в Германской Демократической Республике, объединение Германии может иметь в будущем разрушительные последствия для мира в Европе. Мы вынужденно живем в интересное время.

Кто-то, конечно, может посчитать за счастье жить в этот беспрецедентный для мировой истории момент (в смысле гегелевского осознания себя современниками переломного этапа мирового исторического процесса), однако мы начинаем подмечать, что нечто подобное уже было в 1890-е годы. Для социального теоретика этот период в любом случае имеет особую притягательную силу. Именно в последнее десятилетие прошлого века возникла социология как организованная дисциплина, отличная от досужих занятий Сен-Симона и Конта. Это была социология (исследовавшая самоубийства и аномию, рационализацию и бюрократию, отчуждение и жизнь промышленных рабочих, особенности массовой культуры в городах, урбанизм как образ жизни и характерологию капитализма), которая как ни одна другая социальная

дисциплина сумела предвосхитить многие философские споры XX в. Социология стала неотъемлемым элементом современного *Angst*^{*}.

Однако, допустив возможность того, что другие люди в другие эпохи также могли осмысливать свою жизнь в контексте глобального кризиса, нам следует, пожалуй, продолжить изучение исторических параллелей и аналогий. Зададимся вопросом, какая еще эпоха могла осознавать себя в терминах “мирового” кризиса, нависшей угрозы уничтожения, кризиса социального порядка, упадка городов – и думать, что сами основы реальности вот-вот окажутся под вопросом? В ответ можно указать на культуру барокко эпохи кризиса абсолютизма (в Испании, Франции, Германии, Центральной и Южной Европе), в особенности первой половины XVII в. Культура барокко последовала за Реформацией и была попыткой покорить сердца и воображение людей в интересах авторитарного иерархического аппарата власти, который стремился стабилизировать Европу перед лицом общего развала, а точнее, огрadyть старый порядок от индивидуализма, протестантизма, засилия городских торговцев, противостоять идее социального порядка, основанного на социальном договоре, противодействовать массе, образующей притоком крестьян в города Западной Европы.

Менталитету барокко соответствовал взгляд на мир как на сконструированную внешнюю среду, и этим определялось увлечение временем, смертью, руинами, упадком и контекстом, обуславливающим различные явления (Magavall, 1986). Характерными типажам и темами барокко были Гамлет (в сцене на кладбище), “Анатомия меланхолии” Роберта Бертона, лейбницева “Монадология”, теодицея о наилучшем из возможных миров (Turner, 1981, p.142–176) и живопись Веласкеса. Обратимся, например, к учению Лейбница об основополагающих сущностях Вселенной, т.е. о монадах. Он утверждал, что вся система мироздания состоит из бесконечного числа монад, которые являются отражением универсума и потенциально содержат его в себе (в терминологии Лейбница “перцепция” и “аппетиция”). Монады представляли собой систему зеркал, отражающих универсум, “Монадология” выразила одновременно философский и эстетический принцип барокко: “Мир есть одновременно зеркало зеркал, книга книг, эстетический универсум формирующих сил, находящихся в постоянной смене равновесия” (Buci-Glucksmann, 1986, p.79). Хотя для эпохи барокко было характерно ощущение ее современности [modern], ее эстетические принципы зачастую предвосхищали постмодернистскую тематику. Если наша интерпретация Лейбница правильна, то можно сказать, что его учение о монадах включало идею текстуальности реальности или, точнее, идею центральности в оптике – а тем самым и в перспективизме – в технологический аппарат освоения мира, в данном случае освоения исключительно визуального (Jay, 1986).

* Страха (нем.). Тернер намекает в первую очередь на экзистенциально-философское понятие “ужаса”, “трепета”. – *Прим. ред.*

Но главная особенность менталитета барокко заключалась в его модернизме или, точнее, в модернистском самоощущении. Хотя барокко имеет внешние черты консерватизма (как культура, целенаправленно стремящаяся к сохранению иерархического авторитарного общества), правящие элиты той эпохи использовали такие методы контроля (стимуляцию чувств, создание культуры зрелищ, манипулирование рынками, возведение показной архитектуры), которые требовали новых установок, ориентаций и допущений; поэтому «люди барокко осознавали себя и свое время как эпоху «модерна»» (Maravall, 1986, p.145).

Идеологи барокко имели реальное представление о массе и о возможностях манипулирования ее мощью как для изменения, так и для поддержания существующего порядка. Неудивительно, что культура барокко – это культура эффектов (Miller, 1949). Джанлоренцо Бернини (1598–1689), испытавший на себе влияние Микеланджело, античности и Караваджо, фактически стал мастером барочного эффекта, при котором разделяющее зрителя и произведение искусства пространство исчезает. Его скульптура «Экстаз Св. Терезы» в алтарной части собора Св. Марии дела Виттория является ярким образцом барочной чувственности, даже эротики. Бернини разработал эстетику эротического озарения, посредством которого Бог входит в Мир (Buci-Glucksmann, 1986, p.100–101). Здесь мы имеем дело с сочетанием чувственного эффекта и аффекта в духовном служении церкви. В религиозное искусство барокко было привнесено обыгрывание телесного оргазма в противоположность строгой чистоте протестантских церквей Северной Европы. Это было одухотворение чувственной плоти ради духовного развития и политического контроля.

Почему такое внимание к барокко? Как утверждал Бучи-Глюксман (Buci-Glucksmann, 1984), мы можем найти удивительные параллели между кризисной культурой XVII в., нигилизмом Бодлера в конце XIX в., «социологическими» трудами Беньямина по современному искусству и «примитивным» символизмом Пауля Клее. Эпоха барокко дает нам глубокое проникновение в проблемы конца XX в.

Во-первых, общий разрыв между высокой и низкой культурой, который ставит под сомнение роль художника в обществе и, шире, роль интеллектуала. В высоком искусстве барокко мы всегда находим кич: в «Св. Терезе» Бернини, в «Пасторалях» Пуссена и в творчестве Веласкеса, предназначенном для широких масс. Обращаясь к аффективному воздействию, художники барокко оспаривали деление искусства на высокое и низкое, прибегая к смешению традиций и стилей. Во-вторых, обе эпохи имеют большой вкус к выдумке, конструированию и искусственности. Этим бросался вызов идее извечного «естественного порядка». Мастеров эпохи барокко, как показал Беньямин в своем исследовании по истории трагедии в Германии, восхищали руины, естественные и рукотворные, как благородная аллегория печальной стороны человеческого существования (Benjamin, 1955, p.155–160). В-третьих, для достижения эффектов и аффектов использовалась форма перспекти-

визма, при которой сюжетная сторона и священных, и светских сцен отходила на второй план. В стремлении прежде всего к чувственному воздействию и преодолению границы, разделяющей объект искусства от субъекта-зрителя, барокко трансформировало человеческое тело в подрагивающую, кровь с молоком, буквально осязаемую плоть. Караваджо (1571–1610) столь явно акцентировал крупные, мясистые, толстые тела крестьян, что заказанные ему работы часто не принимались церковными властями ввиду их непристойного характера. Влияние Караваджо на работы Рембрандта (“Урок анатомии у доктора Тульпа” или “Женщина, купающаяся в потоке”) общепризнано, но в протестантских странах Северной Европы влияние барокко было слабее, как, например, в творчестве Вермеера Дельфтского (1632–1675). Это влияние во всей своей полноте, цвете и направленности лучше всего проявилось в мифологических сюжетах Рубенса (1577–1640), например, в полотнах “Похищение дочерей Левкиппа” или “Суд Париса”. Для этих картин характерна не суровая красота классицизма, но использование изображения женщины буржуазного сословия для того, чтобы выставить напоказ иступление плоти. Другим примером могут служить картины Веласкеса (1599–1660), который, впрочем, пользовался несколькими иными изобразительными средствами. В написанном им портрете папы Иннокентия X на редкость удачно схвачены черты лица, выражающие чувственность, коварство и распутство. Эти ведущие художники барокко использовали тело для достижения исключительно живого воздействия на массы. К стати заметим, что один из самых замечательных художников XX в., Френсис Бейкон, вернулся к изображению лица Иннокентия X и, чтобы разрушить его онтологическую самоуверенность, исторгнул вопль из его уст (Воупе, 1988).

Полагаю, что существует некоторое сходство между мировоззрением эпохи барокко и постмодернизмом, которое я пытался кратко проиллюстрировать примерами массовой культуры городского общества XVII в. и указанием на то, что барокко стремилось к воздействию на массы через аффектацию. С барочных потолков на нас прямо-таки изливается пышная розовая плоть. Разумеется, можно возразить, что в сфере политики и экономики нельзя слишком далеко заходить в подобных сравнениях. Хотя такое предостережение весьма существенно, мне кажется, что данное сравнение оправдано. Одной из общих черт эпохи барокко и современности является концентрация власти в руках разветвленного бюрократического аппарата. Власть абсолютизма базировалась на политике меркантилизма, требовавшей вмешательства со стороны государства в регулирование международной торговли путем контроля за соотношением ввоза и вывоза. Следствием этого была централизация власти и то, что можно назвать децизионизмом*. Хотя

* Децизионизм (от лат. *decisio* – решение) – политико-юридическое воззрение, согласно которому конечным источником значимости норм и порядка в обществе является авторитетное решение. – *Прим. пер.*

было бы неверно утверждать, что западный капитализм основывается на абсолютизме, рост политической бюрократии сделал проблему народного представительства ключевой для современных демократий. Эффективное демократическое участие в Европейском парламенте просто невозможно, и роль гражданина сегодня сведена скорее к роли зрителя, чем участника. “Зрительская демократия” в некотором смысле может оказаться современной версией децизионизма эпохи барокко.

Если сравнение барокко с постмодернизмом оправдано, то мы можем задаться вопросом, наступит ли пост-постмодернизм? К исходу барокко средние классы отвернулись от многолюдных публичных зрелищ, и произошел короткий расцвет рококо – стиля декоративного интерьера. Грандиозные королевские публичные зрелища сменились приятными глазу сценами *fates d'amour* Жака Ватто (1684–1721). Можно вспомнить Вебера, который назвал несколько возможных реакций на фрагментацию, отчуждение и рационализацию общества. Эти возможные ответы культуры включают в себя возвращение к конвенциональной религии или серьезному отношению к политике, эротизм Отто Гросса и культивирование внутренней жизни личности, напоминающее концепцию мистицизма Трельча, которая должна звучать спокойно, так сказать, *pianissimo*. Пожалуй, проблемы постмодернизма наших дней потребуют от нас большего психологического напряжения и окажутся чреватými опасными последствиями. В этом случае на смену барокко постмодернизма придет приватизация социального, как это было описано Робертом Белла и его коллегами в “Обычаях сердца” (Bellah et al., 1985). Общественная сфера будет превращена в арену борьбы организованных мнений и личных чувств. Индивидуализм рококо и культура сентиментальности могут оказаться возможным, хотя и не лучшим, итогом спора между модернизмом и постмодернизмом.

ЛИТЕРАТУРА

- Башляр Г.** Психоанализ огня. М.: Прогресс, 1993.
- Дуглас М.** Риск как судебный механизм // THESIS, 1994, вып.5.
- Маннгейм К.** Идеология и утопия. М., 1976.
- Ницше Ф.** Несвоевременные размышления. В: Ф.Ницше. Полное собрание сочинений. Т.2. М., 1909.
- Парсонс Т.** Понятие общества: компоненты и их взаимоотношения // THESIS, 1993, вып.2.
- Фрейд З.** Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии. М.–Пр.: Государственное издательство, б.г.
- Adorno T. and Horkheimer M.** Dialectic of Enlightenment. London: Verso, 1979.
- Ardrey R.** The Territorial Imperative. London: Collins, 1971.
- Barber B.** L.J.Henderson on the Social System. Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- Barkan L.** Nature's Work of Art: The Human Body as Image of the World. New Haven: Yale University Press, 1975.
- Barthes R.** Sade/Fourier/Loyola. London: Jonathan Cape, 1977.

- Bataille G.** *Eroticism*. London: Marion Boyars, 1987.
- Bauman Z.** *Modernity and the Holocaust*. Cambridge: Polity Press, 1989.
- Beauvoir S. de** *Must We Burn Sade?* London: John Calder, 1962.
- Bell D.** *The Cultural Contradictions of Capitalism*. London: Heinemann Educational, 1976.
- Bellah R.N., Madsen R.S.W.M., Swidler A. and Tipton S.M.** *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- Bendix R.** *Province and Metropolis: The Case of Eighteenth-Century Germany*. In: J.Ben-David and T.N.Clark (eds.). *Culture and Its Creators. Essays in Honour of Edward Shils*. Chicago; London: University of Chicago Press, 1977, p.119–149.
- Benjamin W.** *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1982.
- Benjamin W.** *Das Passagen-Werk*. 2 Bde. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1982.
- Berger P.L. and Kellner H.** *Arnold Gehlen and the Theory of Institutions // Social Research*, 1965, v.32, p. 110–115.
- Berger P.L. and Luckmann T.** *The Social Construction of Reality*. London: Allen Lane, 1967.
- Bertilsson M.** *Love's Labours Lost? A Sociological View // Theory, Culture & Society*, 1986, v.3, no.2, p.19–35.
- Bourdieu P.** *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. London: Routledge & Kegan Paul, 1984.
- Bowra C.M.** *The Heritage of Symbolism*. London: Macmillan, 1959.
- Boyne R.** *The Art of the Body in the Discourse of Postmodernity // Theory, Culture and Society*, 1988, v.5, no.2–3, p.527–543.
- Brain R.** *The Decorated Body*. London: Hutchinson, 1979.
- Brown N.O.** *Life Against Death: the Psychoanalytic Meaning of History*. Middletown: Wesleyan University Press, 1959.
- Brown N.O.** *Love's Body*. New York: Random House, 1966.
- Brumberg J.J.** *Fasting Girls: the Emergence of Anorexia Nervosa as a Modern Disease*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1988.
- Buci-Glucksmann C.** *La raison baroque, Baudelaire à Benjamin*. Paris: Editions Galilee, 1984
- Buci-Glucksmann C.** *La folie du voir, de l'esthétique baroque*. Paris: Galilee, 1984.
- Bürger P.** *Theory of the Avant-garde*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- Burrow J.W.** *Evolution and Society: A Study in Victorian Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Carter A.** *The Sadeian Woman: An Exercise in Cultural History*. London: Virago, 1979.
- Cousins M. and Hussain A.** *Michel Foucault*. New York: St. Martin's Press, 1984.
- Douglas M.** *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Harmondsworth: Penguin Books, 1970.
- Douglas M.** *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. Harmondsworth: Penguin Books, 1973.
- Dreyfus H.L. and Rabinow P.** *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Brighton: Harvester Press, 1982.
- Duerr H.P.** *Nacktheit und Scham: Der Mythos vom Zivilisationsprozess*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988.

- Durkheim E. and Mauss M.** Primitive Classification. London: Routledge & Kegan Paul, 1963.
- Elias N.** On Human Beings and Their Emotions: A Process-Sociological Essay // Theory, Culture and Society, 1987, v.4, no.2-3, p.339-361.
- Elias N.** Was ich unter Zivilisation verstehe. Antwort auf Hans Peter Duerr // Der Zeit, Juni 17., 1988, Nr.25.
- Faust B.** Women, Sex and Pornography. Melbourne: Melbourne House, 1981.
- Featherstone M.** The Body in Consumer Culture // Theory, Culture and Society, 1982, v.1, no. 2, p.18-33.
- Featherstone M. and Hepworth M.** The Midlifestyle of "George and Lynn" // Theory, Culture and Society, 1983, v.1, no.3, p.85-92.
- Foucault M.** Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977. Brighton: Harvester Press, 1980.
- Foucault M.** The History of Sexuality. V.1. Harmondsworth: Penguin, 1981.
- Foucault M.** The Use of Pleasure: The History of Sexuality. V.2. Harmondsworth: Penguin Books, 1987.
- Foucault M.** Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings, 1977-1984. New York; London: Routledge, 1988.
- Fox R.A.** The Tangled Web. The Structure of Disorder in the Anatomy of Melancholy. Berkeley: University of California Press, 1976.
- Garfinkel H.** Conditions of Successful Degradations Ceremonies // American Journal of Sociology, 1956, v.61, p.420-424.
- Gehlen A.** Man, his Nature and Place in the World. New York: Columbia University Press, 1988.
- Giddens A.** The Constitution of Society: An Outline of the Theory of Structuration. Cambridge: Polity Press, 1984.
- Giddens A.** Sociology. Cambridge: Polity Press, 1989.
- Glassman R.M.** Democracy and Despotism in Primitive Societies. 2 vols. New York: Associated Faculty Press, 1986.
- Gorz A.** Farewell to the Working Class: An Essay on Post-Industrial Socialism. London: Pluto Press, 1982.
- Habermas J.** The Philosophical Discourse of Modernity. Cambridge: Polity Press, 1987.
- Hennis W.** Max Weber: Essays in Reconstruction. London: Allen & Unwin, 1988.
- Hertz R.** Death and the Right Hand. New York: Cohen & West, 1960.
- Hirst P.Q.** Durkheim, Bernard and Epistemology. London: Routledge & Kegan Paul, 1975.
- Hirst P.Q. and Woolley P.** Social Relations and Human Attributes. London: Tavistock, 1982.
- Holton R.J. and Turner B.S.** Max Weber on Economy and Society. London: Routledge, 1989.
- Hoy D.C. (ed.).** Foucault, a Critical Reader. Oxford: Basil Blackwell, 1986.
- Hughes H.S.** Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought, 1890-1920. London: MacGibbon & Kee, 1959.
- Jay M.** The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950. London: Heinemann, 1973.
- Jay M.** Adorno. London: Fontana, 1984.
- Jay M.** In the Empire of the Gaze: Foucault and the Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought. In: D.C.Hoy (ed.). Foucault, a Critical Reader. Oxford: Basil Blackwell, 1986, p.175-204.
- Jay M.** Fin-de-siècle Socialism. New York; London: Routledge, 1988.

- Kamenka E.** The Philosophy of Ludwig Feuerbach. London: Routledge & Kegan Paul, 1970.
- Kantorowicz E.** The King's Two Bodies. Princeton: Princeton University Press, 1957.
- Klages L.** Vom kosmogonischen Eros. Bonn: Bouvier, 1963.
- Kroeber A.L.** Anthropology. New York: Harcourt, 1923.
- Kroeber A.L.** The Nature of Culture. Chicago: University of Chicago Press, 1952.
- Kroeber A.L. and Parsons T.** The Concepts of Culture and of Social System // American Sociological Review, 1958, v.23, p.582-583.
- Kroker A. and Kroker M.** Body Invaders. Panic Sex in America. Don Mills (Ontario): Oxford University Press, 1987.
- Kroker A., Kroker M. and Cook D. (eds.)** Panic Encyclopedia. The Definite Guide to the Postmodern Scene. London: Macmillan, 1989.
- Kuper A.** The Invention of Primitive Society, Transformations of an Illusion. London: Routledge, 1988.
- Lacan J.** Kant avec Sade. In: Écrits 11. Paris: Editions de Seuil, 1971.
- Lash S.** Genealogy and the Body: Foucault/Deleuze/Nietzsche // Theory, Culture & Society, 1984, v.2, no.2, p.1-18.
- Lemert C.C. and Gillan G.** Michel Foucault: Society Theory and Transgression. New York: Columbia University Press, 1982.
- Levin D.M.** The Body's Recollection of Being: Phenomenological Psychology and the Reconstruction of Nihilism. London: Routledge & Kegan Paul, 1985.
- Levin D.M.** The Opening of Vision: Nihilism and the Postmodern Situation. London: Routledge, 1988.
- Lorenz K.Z.** On Aggression. London: Methuen, 1966.
- McGrath W.J.** Dionysian Art and Populist Politics in Austria. New Haven; London: Yale University Press, 1974.
- MacRae D.G.** The Body and Social Metaphor. In: J.Benthall and T.Polhemus (eds.). The Body as a Medium of Expression. An Anthology. New York: Dutton, 1975, p.59-73.
- Maravall J.A.** Culture of the Baroque: Analysis of a Historical Structure. Manchester: University of Manchester Press, 1986.
- Marcuse H.** Eros and Civilization. London: Sphere Books, 1969.
- Markides K.S. and Cooper C.L. (eds.)** Retirement in Industrialized Societies. Social, Psychological and Health Factors. Chichester: John Wiley, 1987.
- Martin L.H., Gutman H. and Hutton P.H.** Technologies of the Self, A Seminar with Michel Foucault. London: Tavistock, 1988.
- Megill A.** Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida. Berkeley: University of California Press, 1985.
- Mennel S.** On the Civilizing of Appetite // Theory, Culture and Society, 1987, v.4, no.2-3, p.373-404.
- Miller A.** Tradition in Sculpture. London: Studio Publications, 1949.
- Morris D.** The Naked Ape. London: Jonathan Cape, 1967.
- Morris D.** Man Watching. A Field Guide to Human Behavior. New York: Abrams, 1977.
- O'Neill J.** Five Bodies: The Human Shape of Modern Society. Ithaca; London: Cornell University Press, 1985.
- Ossowski S.** Class Structure in the Social Consciousness. London: Routledge & Kegan Paul, 1963.
- Oxaal I., Pollak M. and Botz G. (eds.)** Jews, Antisemitism and Culture in Vienna. London: Routledge & Kegan Paul, 1987.

- Parsons T.** Some Reflections on the Nature and Significance of Economics // Quarterly Journal of Economics, 1934, v.48, p.511-545.
- Parsons T.** Social Systems and the Evolution of Action Theory. New York: Free Press, 1977.
- Pels D. and Crebas A.** Carmen – or the Invention of a New Feminine Myth // Theory, Culture and Society, 1988, v.5, no.4, p.579-610.
- Peursen C.A. van.** Lichaam-Ziel-Geest, inleiding tot een fenomenologische anthropologie. Utrecht: Erven J. Bijleveld, 1961.
- Polhemus T.** Social Aspects of the Human Body. Harmondsworth: Penguin, 1978.
- Poster M.** Critical Theory of the Family. New York: The Seabury Press, 1978.
- Rosaldo M.A. and Lamphere L. (eds.).** Woman Culture and Society. Stanford (CA): Stanford University Press, 1974.
- Rosen G.** The Evolution of Social Medicine. In: H.E.Freeman, S.Levine and L.G.Reeder (eds.). Handbook of Medical Sociology. New Jersey: Prentice Hall, 1979, p.23-52.
- Rycroft C.** Reich. London: Collins, 1971.
- Schutte O.** Beyond Nihilism: Nietzsche without Masks. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- Schwentker W.** Passion as a Mode of Life: Max Weber, the Otto Gross Circle and Eroticism. In: W.J.Mommsen and J.Osterhammel (eds.). Max Weber and His Contemporaries. London: Allen & Unwin, 1987, p.483-498.
- Sohn-Rethel A.** Intellectual and Manual Labour. A Critique of Epistemology. London: Macmillan, 1978.
- Sontag S.** AIDS and Its Metaphors. New York: Farrar, Strauss & Giroux, 1989
- Stauth G. and Turner B.S.** Nietzsche's Dance, Resentment, Reciprocity and Resistance in Social Life. Oxford: Basil Blackwell, 1988a.
- Stauth G. and Turner B.S.** Nostalgia, Postmodernism and the Critique of Mass Culture // Theory, Culture and Society, 1988b, v.5, no.2-3, p.509-526.
- Stauth G. and Turner B.S.** Ludwig Klages and the Origins of Critical Theory // Theory, Culture and Society, forthcoming.
- Suleiman S.R. (ed.).** The Female Body in Western Culture. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1986.
- Tawney R.H.** Religion and the Rise of Capitalism. New York: Harcourt Brace, 1926.
- Timasheff N.S.** Sociological Theory, Its Nature and Growth. New York: Random House, 1957.
- Timpanaro S.** On Materialism. London: New Left Books, 1975.
- Touraine A.** The Post-Industrial Society, Tomorrow's Social History: Classes, Conflicts and Culture in the Programmed Society. New York: Random House, 1971.
- Turner B.S.** For Weber. Essays on the Sociology of Fate. London: Routledge & Kegan Paul, 1981.
- Turner B.S.** The Discourse of Diet // Theory, Culture and Society, 1982, v.1, no.1, p.23-32.
- Turner B.S.** Religion and Social Theory: A Materialist Perspective. London: Heinemann Educational, 1983.
- Turner B.S.** The Body and Society: Explorations in Social Theory. Oxford: Basil Blackwell, 1984.
- Turner B.S.** Status. Milton Keynes: Open University Press, 1988.
- Wilson E.O.** Sociobiology. The New Synthesis. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1975.