

Г. А. СІВОХІН

## ДА ПЫТАННЯ ПРА З'ЯЎЛЕННЕ ЦЯЛЕСНАГА СОРАМУ Ў БЕЛАРУСКАЙ ТРАДЫЦЫЙНАЙ КУЛЬТУРЫ

Кожнае даследаванне павінна грунтавацца на разліку ў эмпірычным ужытку «эпахальных» паняткаў, якія яно выкарыстоўвае. З гэтага і вынікаюць спробы ў нашай працы высветліць, што з сябе ўяўляе цялеснасць. Вядома, не выпадае весці гаворку пра цялеснасць, тычачыся ў сваім разглядзе такога «працяглага гіста рычнага перыяду», як Мадэрніці, а, тым больш, параўноўваць цялеснасць у Мадэрніці з «традыцыйнай» цялеснасцю. Відавочна, сам тэрмін *цялеснасць* узнік ды ўвайшоў ў абарот толькі з XX ст. У дачыненні да іншых часоў больш карэктна весці гаворку пра

119

цела, пра тулава альбо пра ўспрыняцце цела, цялесную культуру... Мажліва, тут больш да месца было б увядзенне тэрміну *тулаўнасці*?... Аднак на гэты неадназначны крок – «ужыванне» тэрміну *цялеснасць* для Мадэрніці наогул – мы свядома ідзем дзеля прамалёўкі пэўнай умоўна-ідэальнай карціны ў разуменні і ўспрыняцці цела – бо асновы сучаснага/сённяшняга грамадства, а гэта значыць і з'яўленне *цялеснасці*, былі закладзеныя значна раней.

Справа не ў тым, што пытанне цялеснага не падлягала навуковаму даследаванню наогул – перад усім у медыкалізаваным кантэксце, а, таксама, у агульнапазітывісцкай «прыродазнаўчай» плыні (асабліва ў псіхалогіі, фізантрапалогіі і інш.) цялеснае падлягала *сур'эзнаму* вывучэнню. Але ва ўласна сацыяльна-гуманітарных дысцыплінах у еўрапейскіх гуманітарных штудыях, у тым ліку і ў беларускай этналогіі, гэтае пытанне падлягае больш-менш *сур'эзнаму* навуковаму разгляду толькі з сярэдзіны – другой паловы XX ст.

Дзеля вырашэння пытання пра прэзентацыю цялеснага нам уяўляецца неабходным пераадоленне *безцялеснасці*, дзеля чаго варта было «стварыць» *гісторыю цела*, бо ў цела ёсць свая гісторыя [1, с 7]. І сацыяльная і культурная гісторыя цела з'яўляюцца не проста элементамі а даволі важкімі складнікамі культуры як беларускага прэмадэрнаснага соцыуму, гэтак і беларускай мадэрнасці наогул.

Традыцыйна этналагічныя даследаванні не ў такой моцнай ступені, як шэраг іншых сацыяльных дысцыплін, грунтуюцца на (рэ)прэзентацыі ўніверсальнага суб'екту, аднак і ў іх часта не толькі жанчына выводзіцца з поля навуковага аналізу, але і сам «даследаваны» *мужчына* (а ўніверсальным суб'ектам *a priori* уяўляецца менавіта мужчына) стаецца ў гэтых навуковых даследаваннях пазбаўленым сваёй цялеснасці: актыўнымі дзейнікамі этналагічнага аналізу былі мужчыны, а на жанчыну толькі ўмоўна звярталася ўвага, каб падкрэсліць *мужчынскі сусвет* – пры апісаннях сямейнага ладу, сацыяльных роляў, прафесіяў (прастыгнуткі, пакаёўкі, работніцы «жаночых» прафесіяў і т. д.), – як на *пэўнае* «адхіленне» ад мужчынскай нарматыўнасці.

Аднак нават *такі* ўніверсальны мужчына ў даследаваннях быў пазбаўлены свайго цела, бо чалавечае жыццё ў этналагічных катэгорыях уяўлялася існым па-за часам і па-за прасторай і было абумоўленым выключна біялагічнымі *нязменнымі* дэтэрмінантамі ў адпаведнасці з пазітывісцкай традыцыяй. Такім чынам у этналогіі (і не толькі) навуковаму аналізу падлягаў *суб'ект без-цела*, які ўвасабляўся фармальнымі дэфініцыямі сярэднестатыстычнага сацыяльнага актара, а дзейнае ў жыцці гэтых *актараў* цела заставалася па-за полем навуковага аналізу, яно не змяшчалася ў дыскурсе «традыцыйнай» навукі і ўмоўна *сімвалізавалася*.

Такім чынам, у поле навуковых даследаванняў (да пэўнага часу) не трапляла не проста цела (асобная гаворка мае ісці пра целы мужчынаў і жанчынаў, пра дзіцячыя целы ў повязі з полам, пра целы зломкаў і блазнаў – таксама ў залежнасці ад полу), а *цялеснасць* як катэгорыя навуковага аналізу наогул.

Разгляд гэарэтычнага боку пытання цялеснасці праводзіцца намі ў кантэксце вывучэння тых аспектаў, якія тычацца трансфармацыяў ва ўспрыняцці і практыкаванні цялеснасці. Зыходзячы з прапанаванай Норбертам Эліасам (Elias)

120

дактрыны аналізу сацыяльнай гісторыі побыту можна сцвярджаць, што ўспрыняцце як уласнай цялеснасці, гэтак і цялеснасці *іншагаічужога* ўгрунтавана ў сацыяльным. І, што вынікае, у розных, – у тым ліку і беларускім, – соцыумах цялесныя практыкі будуць рознымі. Сацыяльны кантроль і самыя разнастайныя

нарматыўнасці і абмежаванні абумоўлення працэсам сацыялізацыі. Норберт Эліяс абазначае гэты працэс як «Цывілізацыю», якая ўвасабляе ў сабе звычаі, правілы, сацыяльныя стасункі і самаарганізацыю і г. д.

Узніклі на Беларусі ў мадэрнасць разам з інтымнасцю *цялесны сорам* ёсць плёнам працяглага гістарычнага працэсу, які ўвасоблены ў сацыялізацыі, рацыяналізацыі і індывідуалізацыі цела. Як адзначаў Норберт Эліяс, узнікненне цялеснай сарамлівасці з’яўляецца пэўным сімптомам *мадэрнасці*, які праяўляецца праз няёмкасць пры, напрыклад, абмеркаванні пэўных тэмаў: «Яўнае альбо схаванае пачуццё незадавальнення, што выклікаюць у нас людзі, якія адкрыта абмяркоўваюць свае цялесныя патрэбы, ёсць дамінантным пачуццём, якое падахвочвае нас ацэньваць іх паводзіны як “варварскія”, “нецывілізаваныя”» [4, с. 117].

І менавіта сацыяльная арганізацыя беларускага соцыуму мадэльнае не толькі *цялесны сорам* такім, якім ён ёсць, але і наогул яго з’яўленне. І цялесны сорам, які павязаны з сексуальным, не толькі з’явіўся, але і перманентна ўзмацняўся ў «працэсе цывілізацыі», як вобразна выказаўся Норберт Эліяс [4, с. 244]. Нават у стасунках мужа і жонкі праяўляецца сарамлівасць, якая не была ўласцівая беларускім традыцыйным прэмадэрнасным цялесным практыкам. І гэты стандарт не толькі з’яўвіўся і стаў распаўсюджвацца, але і запанаваў цягам XIX–XX стст., што прывяло і да пэўнага кантролю не толькі над сексуальным, але і над цэлам наогул [4, с. 252–254].

Гэтыя сацыяльныя дзеі палягалі ў тым, што «працэс цывілізацыі» ўяўляў змены паводзінаў і адчуванняў у пэўным накірунку. Гэты накірунак, аднак, не ўвасабляўся дзейнікамі гэтых змен рацыянальна: «У цэлым дадзена трансфармацыя праходзіла зусім не адпаведна плану, але ў ёй меўся пэўны парадак... вонкавы прымус у самых розных аспектах перамяняўся на самапрымус, тым часам як ва ўсё больш дыферэнцаваных формах выцясяліся па-за кулісы грамадскага жыцця і лучыліся з пачуццём сорама розныя чалавечыя патрэбы» [5, с. 237].

Пэўныя цялесныя практыкі не ёсць чымсьці ізаляваным ад культуральнага ды сацыяльнага атачэння – яны ўяўляюцца сукупнасцю замацаваных у культуры формаў паводзін і практык і рэфлексіі адносна гэтых практык. І кожнай асобнай традыцыі адпавядае пэўная форма паводзін – цялесных практык, – а таксама і рэфлексіі адносна тых. З распаўсюджваннем на Беларусі мадэрнасці рэфлексія адносна цела набывае форму *цялеснай сарамлівасці* як праявы новай *гарадскай* традыцыі. Як сцвярджаў Норберт Эліяс, гэта сведчыла пра выключныя змены ў сацыяльных паводзінах [4, с. 132]. І калі мадэрнасць на Беларусі пачынаецца з XVI ст., дык яна супадае і з глабальнымі трансфармацыямі адносна цялесных практыкаў, што можна прасачыць на прыкладзе са з’яўленнем цялеснай сарамлівасці.

Гэтае супадзенне не выпадковае. Норберт Эліяс за пераходную эпоху да новых сацыяльных стандартаў вызначае менавіта XVI ст. [4, с. 144]. І асаблівасцю гэтага пераходу былі распаўсюджванне сацыяльнага кантролю і, перад усім, самакантролю

адносна норм паводзін – узнікаюць пэўныя правілы, якія падзяляюць прастору на публічную і прыватную: «Мы знаходзім не толькі ўзрослую ролю «прыстойных паводзін», але і ўзмоцнены ціск адных людзей на іншых. Далікатнае, вонкава мяккае і пачцівае выпраўленне стаецца значна больш жорсткай прыладай сацыяльнага кантролю, асабліва, калі да яго прыбягае вышэйстаячы чалавек. Яно значна больш дзейнае дзеля выпрацоўкі сталых звычак, у параўнанні з лаянкай, кпінамі альбо пагрозамі цялеснага гвалту.

Адбываецца ўтварэнне прыміраных грамадстваў. Стары кодэкс паводзінаў мяняецца павольна, але сацыяльны кантроль стаецца больш абавязковым» [4, с. 143]. Калі прыняць пазіцыю Норберта Эліаса, што дзеля адмаўлення ад пажаднасці вымагалася «прысутнасць другога чалавека, г. зн. абгрунтаванні для яго былі сацыяльнымі і ў большай ступені ўсвядомленымі» [4, с. 207], з гэтага і ўзнікае патрэба ў стварэнні публічнай прасторы, якая сталася ўласцівай для мадэрнасці і праявілася ў стаўленні да цела і цялесных практык ды існаванне якой – існаванне падзелу на публічнае і прыватнае, – абсалютна не было ўласцівым для прэмадэрнасных традыцыйных еўрапейскіх суполак, у тым ліку і беларускай. І калі чыннікі стрымлівання сваёй пажадлівасці залежалі «ад сацыяльнага становішча тых, хто накладваў забароны, і тых, на каго яны накладаліся» [4, с. 207], тады дзеля вытлумачэння гэтай сітуацыі ў мадэрнасці як найлепей падыходзіць распрацаваная Мішэлем Фуко (Foucault) тэорыя біямеханікаў улады.

Згодна пазіцыі Мішэля Фуко, чалавечае цела пэўным чынам уступае ў механізмы ўлады, якія дасканала апрацоўваюць яго, праз што мае месца цялесная дэканструкцыя [3, с. 201]. Такім чынам, *новая ўлада* праз распаўсюджванне мадэрнасці стварае і *новую* цялеснасць з уласцівым для яе цялесным сорамам.

Пры гэтым Мішэль Фуко аспрэчвае рэпрэсіўную гіпотэзу, падвяргае сумневу «гістарычную відавочнасць прыгнечання сексуальнасці», азначванне прыгнечання сексуальнасці як гістарычнага апырэры. Тое, што секс у жыцці індывіду займае новае месцазнаходжанне, адбываецца з прычыны змены механізмаў кіравання суб’ектам.

Займенне сексуальнасцю іншай формы існавання адказвае тым жа інтарэсам, што і, напрыклад, змены практыкі пакарання [2, с. 108]. Гэта тое, што не ўпісваецца ў гіпотэзу прыгнечання: «Дыскурсы пра секс –

дыскурсы спецыфічныя, разнастайныя адначасова па сваёй форме і па сваім аб'екце, – не спыняючы множыліся: пэўнага кшталту дыскурсіўная ферментацыя, якая паскорылася з XVIII ст.» [2, с 112].

Уводзіны ў дыскурсе становяцца стратэгіяй *улады*, накіраванай на стымуляванне апісання сексуальнага жыцця з мэтай узнёўлення сексуальнасці ў прыдатным для ўлады рэжыме. Сэнс гэтага кантролю, згодна з Мішэлем Фуко, складаецца ў тым, каб забяспечыць рост насельніцтва, стварыць працоўную сілу, замацаваць форму сацыяльных стасункаў – канстатаваць сексуальнасць, якая была б эканамічна карыснай і палітычна выгоднай, якая б забяспечвала бесперапынны працэс узнёўлення рэсурсаў.

Гэта час новага «дысцыплінарнага» тыпу ўлады, усе высілкі якой накіраваныя былі на захоўванне сацыяльнага парадку і яго рэпрадукцыю. Улада, такім чынам,

узнёўляецца на ўзроўні кожнага асобнага індывіду, арганізоўваючы яго ў рамкахі нармаваных цялесных практык.

У гэтым выразна бачна тэндэнцыя цывілізацыі канструяваць новае сексуальнае цела праз канструяванне новых цялесных практык. Пры гэтым авалодванне сексуалізаваным целам стаецца мажлівым праз засвойванне практыкаў кантролю над асалодай – менавіта такі кантроль дазваляе ўладзе ствараць не толькі новую цялесную рэальнасць, але і зусім новую рэальнасць сацыяльную.

Такім чынам, калі як для беларускай прэмадэрснай традыцыі, гэтак і (асабліва) для традыцыі, узніклай на Беларусі ў ранняй мадэрнасці, важкімі былі канстатацыі *напружанасці* паміж горадам і вёскай, розумам і верай, Богам і чалавекам, дык праз прызму пярэчання *прыватнага* ды *публічнага* цялеснасць – напружанасць стасункаў душы ды цела, – праяўлялася найбольш востра.

Гэта напружанасць дасягае свайго піку ў позняй мадэрнасці, набываючы пры гэтым рысы, якія прынцыпова адрознівалі напружанасць стасункаў *душы* ды *цела* ад прэмадэрснасных: вызначэнне чалавекам сябе самога, сваёй самасці ў (позняй) мадэрнасці адбываецца праз вызначэнне цялеснасці – дзякуючы *цялеснаму досведу*, а не роду, веравызнанню і г. д., як было ў прэмадэрснай *традыцыі*.

#### ЛІТАРАТУРА

1. *Ле Гофф, Ж.* История тела в средние века / Ж. Ле Гофф, Н. Трюон; пер. с фр. Е. Лебедевой. – М. : Текст, 2008. – 189, [3] с.
2. *Фуко, М.* Воля к знанию / М. Фуко // Фуко, М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности: Работы разных лет / М. Фуко. – М., 1996. – С. 99–133.
3. *Фуко, М.* Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы / М. Фуко. – М., 1999. – 479 с.
4. *Элиас, Н.* О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования: в 2 т. / Н. Элиас. – М., СПб., 2001. – Т. 1: Изменения в поведении высшего слоя мирян в странах Запада / Н. Элиас. – 2001. – 332 с
5. *Элиас, Н.* О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования: в 2 т. / Н. Элиас. – М., СПб., 2001. – Т. 2: Изменения в обществе. Проект теории цивилизации / Н. Элиас. – 2001. – 382 с.