

# Модели тела в современном популярном и экспертном дискурсе: к культуросоциологической перспективе анализа

*Дмитрий Куракин\**

**Аннотация.** В работе представлен очерк дюркгеймианской культуросоциологии тела как особой исследовательской перспективы анализа телесности. Бурное развитие, которое переживают социологические, философские и междисциплинарные исследования телесности в последние четверть века, во многом обусловлено тем, что тело, по не вполне проясненным причинам, становится ареной событий особой значимости, свидетельствующих о тех изменениях, которые в наибольшей степени характеризуют специфику современности. Проблемы биоэтики, качественные изменения стиля жизни и широкое распространение радикально новых форм заботы о теле, новые смыслы спорта, трансформации в сфере сексуальности и специфические виды насилия — эти и другие события и тенденции формируют особые «анклавы» телесности и масштабные сдвиги в представлении о естественном в сфере тела. Мы исходим из предположения, что фундаментальной причиной повышения роли телесности в процессах изменения социальной жизни является то, что тело в современности остается наиболее стабильным, устойчивым и общезначимым локусом фрагментирующегося и принимающего все более изменчивые формы сакрального. Если это предположение верно, культуросоциология, опирающаяся на дюркгеймианскую теорию сакрального, обладает определенным эпистемическим приоритетом в сфере исследований телесности, который может быть реализован в дальнейших исследованиях. В этом смысле данная работа выступает в качестве «сигнальной» статьи, обозначающей поле для дальнейших рассуждений и приглашающей к исследованию. В работе очерчены предварительные контуры, располагающие культуросоциологию тела в пространстве современной социологической теории, предложены некоторые перспективные направления исследований, постановки проблем и гипотезы.

**Ключевые слова.** Модели тела, культуросоциология, сакральное, осквернение, телесность, биоэтика, эмоции, трансгрессия.

## «Говорящие головы» на беговой дорожке

Роль телесности в современном мире весьма неоднозначна, а ее значение и механизмы влияния на социальную жизнь стремительно меняются. Телесность во все возрастающей степени исключается из рутинной жизни современного человека, будь то профессиональная сфера, территориальные перемещения или взаимодействия между людьми. Если рассуждать об этом в терминах трендов, доминирующим окажется снижение интенсивности физической включенности человека в события его жизни. Направление изменений соответствует восходящему движению в кибернетической

---

\* **Куракин Дмитрий Юрьевич** — старший научный сотрудник Центра фундаментальной социологии ИГИТИ НИУ ВШЭ, руководитель Исследовательской группы по культуросоциологии ЦФС, faculty fellow Йельского центра культуросоциологии, [kourakine@gmail.com](mailto:kourakine@gmail.com)

© Куракин Д., 2011

© Центр фундаментальной социологии, 2011

иерархии контроля: операции, в которые включен современный человек, подразумевают все больший контроль и требуют все меньше энергии для их осуществления. Гидроусилитель руля, сенсорная клавиатура, системы распознавания голосовых команд, хендс-фри, программируемая бытовая техника, все более широкое распространение эскалаторов и многих других устройств, в прямом смысле слова *облегчающих* нашу жизнь — все это звенья в цепи постепенного вынесения телесности за скобки современной жизни.

Наряду с этим, однако, наблюдается существенное усиление повседневного интереса к телесности, выраженное в повышении престижа здорового образа жизни, распространении различных хобби, связанных с физической активностью, и формировании прочих «анклавов» телесности в жизни современного человека. Фитнес, этот «концентрат» физической активности, получает в наши дни настолько повсеместное распространение, что еженедельные тренировки, пожалуй, уже правомерно поставить в ряд операций, столь же рутинных, как утренняя чашка кофе, душ и чистка зубов. Иными словами, событий, чья включенность в повседневный порядок закреплена не только реальными привычками сотен миллионов людей, но и нарративными паттернами повседневности, а также медицинско-гигиеническими предписаниями. Подобно завтраку и бесплатному шампуню, фитнес в последние годы становится необходимым атрибутом даже недорогих отелей. Вы можете обнаружить отель без туалета в номере, но с бесплатным посещением ближайшего фитнес-центра. Другой заслуживающий внимания факт: диетарные правила современности существенно чаще восходят к авторитету референтных образцов телесности, нежели к священным заповедям религий. Еще в 1960–1970-е Мэри Дуглас продемонстрировала, насколько успешно теория, объясняющая диетарные правила древних религиозных систем (Дуглас, 2000 [1966]), может быть применена к анализу приема пищи современников (Douglas, 1972). А уже к началу 1990-х Энтони Гидденс констатирует: «Сегодня *каждый* человек в развитых странах, за исключением самых бедных, «сидит на диете»» (Гидденс, 2004 [1992]: 58). Иными словами, отступая по всей линии фронта в качестве фоновых практик, телесность одновременно переходит в стремительные наступления на отдельных его участках в виде интенциональных и рефлексивных форм заботы о теле.

Помимо этих явлений, охватывающих широкие группы людей, телесность начинает актуализироваться в новых, неожиданных и специфически современных феноменах. Случаи каннибализма в Европе, трансформации в сфере сексуальных девиаций, специфические виды насилия и другие феномены, подобные этим, указывают на новые формы влияния телесности на социальную жизнь. Упомянув об этих явлениях, мы уже не имеем в виду тренды, но указываем на прецеденты, значимость которых проистекает из тех сбоев, которые они вносят в порядок социальной жизни. Если тренд несет количественную информацию, позволяющую предположить существование порядка на основании фиксации статистического ряда, то прецеденты, о которых мы здесь упоминаем, позволяют реконструировать причинно-следственную связь на основании сбоя в порядке явлений. Иными словами, порядок может быть идентифицирован как позитивным образом — при помощи фиксации регулярности,

так и негативным — проявляя себя через последствия прерывания этого ряда<sup>1</sup>. В последнем случае порядок, до этого скрытый, проявляет себя при его нарушении.

Любое единичное событие может быть рассмотрено как узел, точка пересечения нескольких порядков причинности. Эмоциональная реакция наблюдателей, маркирующая сбой, выхватывает событие из сферы непроблематичных рутинных практик, навязывая его наблюдению в качестве значимого события, и в то же время указывает аналитику на предполагаемый источник эмоций<sup>2</sup>. Так, нашумевший в 2000-х случай каннибализма в Германии демонстрирует сбой совсем иных порядков, нежели большинство зафиксированных случаев каннибализма начала и середины XX века, связанных с такими травматическими событиями, как голод и война. Участники этого события — вполне благополучные и состоятельные, психически вменяемые люди, рационально планирующие свои действия (каннибал нашел свою жертву через объявление в Интернете). В интерпретациях своих действий для преступника центральной является тема недостатка эмоциональной интенсивности человеческих связей, на фоне которой его преступление выступает как эмоциональное и смыслопорождающее начало<sup>3</sup>. Для нас в этом наиболее важно то, что тело оказывается тем самым ключевым источником эмоционального накала, вместилищем всеобщих и нерелятивизируемых предписаний и запретов: и для шокированной аудитории медианаблюдателей, и для преступника, и для жертвы.

Помимо и с опорой на формирование такого рода анклавов, происходит еще один важный процесс: стремительно трансформируются представления о естественном в сфере телесности. На это указывает как появление новых образцов преображения и активного конструирования тела, в частности, закрепляемых звездами шоу-бизнеса, так и рутинизация этих изменений, проявляющаяся, например, в массовизации пластических операций и других средств эстетической хирургии и изменении характера косметологических услуг в целом. Пионеры упразднения «естественности» в сфере телесного, среди которых первую скрипку, по-видимому, сыграл Майкл Джексон, успешно релятивировали даже такие примордиальные характеристики, как возраст и расовую принадлежность. «Только один человек осуществил это на практике, — писал в свое время Мишель Уэльбек, — Майкл Джексон: он не белый и не черный, не молодой, не старый и даже в некотором смысле не мужчина и не женщина. Ни-

---

1. Классическим образцом применения такой методологии является анализ парафазий, предпринятый Зигмундом Фрейдом (Фрейд, 1997 [1904]). Оговорки и прочие сбои речевой активности позволяют сделать выводы о ненаблюдаемых структурах подсознания.

2. В терминах теории социального события А. Ф. Филиппова это явление следует трактовать как «абсолютное событие» (Филиппов, 2004). Действительно, любое событие конституируется сообществом наблюдателей. Событие выхватывается из потока социальной жизни вследствие произвола наблюдателя. В случае абсолютного события сам объект описания сообщает событию это конститутивное свойство, лишая наблюдателя какого бы то ни было произвола, т. е. фактически навязываясь наблюдению.

3. Наиболее подходящим ресурсом в этой линии рассуждения является теория сакрального насилия Рене Жирара (Жирар, 2000 [1972]). Уничтожение значимых различий — табу на каннибализм, телеологии органов тела (также обыгранной в упомянутом случае) — в силу эмоциональной интенсивности акта осквернения, порождает новое сверх-значимое различие, которое является основой нового смыслового порядка.

кто толком не представляет себе его личную жизнь; он вышел за рамки обычных человеческих категорий. Вот почему его можно назвать звездой, самым выдающимся актером, единственным в своем роде» (Уэльбек, 2005 [2001]: 305). Трансгрессия, упомянутая Уэльбеком, недолго оставалась в разряде маргиналий: число пластических и других косметических хирургических операций за последние десятилетия в мире выросло лавинообразно до десятков миллионов операций в год, причем темпы роста сохраняются. Фактически косметические операции, в т.ч. подразумевающие хирургическое вмешательство, сегодня перестали быть чем-то экстраординарным, а характер их распространения позволяет предположить, что в ближайшее время они станут почти повсеместными как минимум среди женщин.

Что делает эти изменения особенно значимыми для социальной жизни? Что ставит их, к примеру, за рамки извечных перемен в мире моды или флуктуаций в развитии рынков? В качестве предварительного размышления, подводящего к ответу на эти вопросы, мы укажем лишь на одно обстоятельство. Рутинизация пластических операций предполагает преодоление страха перед хирургической операцией как частным случаем нанесения на тело рассечений и разрезов. Про этот страх следует заметить, что он относится к числу установок, конституирующих норму обращения с телом. Его отсутствие, или наличие обратной установки, может быть квалифицировано как психическое расстройство — так называемый «синдром Ван Гога». Более того, как показал Михаил Бахтин, семантика разрезов и расчленений является важным средством ритуального осквернения тела, характерным для концепции «гротескного тела» (Бахтин, 1965). Развивая это рассуждение, Филипп Смит продемонстрировал, что именно этот раблезианский арсенал семантической амбивалентности играет ключевую роль в священном ужасе, который современники испытывали перед гильотиной (Смит, 2008 [2003]). Рассечение влечет за собой символическую атаку на конститутивные установки телесности, что и порождает страх, коренящийся в охватывающей эти установки неопределенности: «гильотина задает телу такие вопросы, на которые никогда нельзя найти окончательный ответ» (Смит, 2008 [2003]: 19).

Совокупность такого рода установок, схем интерпретации опыта и других элементов смысловой жизни, конституирующих укорененные в культуре способы восприятия и осмысления телесности, мы будем называть *моделями тела*. Зафиксируем это в качестве рабочего определения. В дюркгеймианских терминах можно сформулировать то же самое более емко: модели тела являются коллективными представлениями о человеческом теле, маркированными сверхинтенсивными коллективными эмоциями<sup>4</sup>.

---

4. Один из примеров описания базовой для современности модели тела, доминирование которой начинается с Нового времени, мы находим у Михаила Бахтина: «Для нового телесного канона характерно — при всех его значительных исторических и жанровых вариациях — совершенно готовое, завершенное, строго ограниченное, замкнутое, показанное извне, несмешанное и индивидуально-выразительное тело. Все то, что выпирает, вылезает из тела, всякие резкие выпуклости, отростки и ответвления, то есть все то, в чем тело выходит за свои границы и зачинает другое тело, отсекается, устраняется, закрывается, смягчается. Также закрываются и все отверстия, ведущие в глубины тела. В основе образа лежит индивидуальная и строго ограниченная масса тела, его массивный и глухой фасад. Глухая поверхность, равнина тела, приобретает ведущее значение, как граница замкнутой

## Ускользящее сакральное и дюркгеймианская ставка в анализе телесности

Человеческое тело представляет особый интерес в качестве объекта исследования для дюркгеймианской теории сакрального. Чтобы убедиться в этом, обратимся к проблеме, которую обозначает один из виднейших специалистов по Дюркгейму Уильям Пикеринг. Проблема изложена в работе под провокативным названием «Вечное сакральное: ошибка Дюркгейма?» (Pickering, 2001). Тезис Пикеринга состоит в том, что реальность современных западных обществ сопротивляется атрибутированию сакрального статуса хотя бы одному из глобальных феноменов современности. «Для Дюркгейма сакральное — извечно. Это нужно понимать так: в любом обществе существует конститутивный элемент, который может быть обозначен как сакральное» (Pickering, 2001: 104). Многие явления, такие как локальные религиозные группы, секты и националистические движения, конечно, имеют выраженный сакральный компонент, ограниченный пределами соответствующей группы, но ни один из них, отмечает Пикеринг, не охватывает общество в целом. Отталкиваясь от гипотез, реконструирующих возможный ход мысли классика, Пикеринг рассматривает несколько вариантов, которые могли бы претендовать на статус сакральных объектов обществ современного Запада. Анализируя в качестве таких вариантов гуманизм, права человека и гражданскую религию, он приходит к заключению, что эмпирическая реальность не допускает такой атрибуции.

Проблема «ускользающего сакрального», на которую указывает Пикеринг, не нова, в том или ином виде она ставилась уже Дюркгеймом и его первыми последователями. В подходе к ее решению существуют две крайности. Первая — отказаться вовсе от понятия сакрального в объяснении современной социальной жизни. Вторая — игнорировать изменение форм сакрального при переходе от первобытных обществ к современным и попытаться найти этой теоретической проблеме чисто методологическое решение. Эта крайность представлена, в частности, «новыми дюркгеймианцами» из числа коллег и последователей Толкотта Парсонса: Эдвардом Шилзом, Робертом Белла и др. Выбирая в качестве объектов анализа коронацию, инаугурацию и подобные им события и явления, они пытаются отстоять продуктивность ис-

---

и не сливающейся с другими телами и с миром индивидуальности. Все признаки незавершенности, неготовности этого тела тщательно устранены, устранены также и все проявления его внутрителесной жизни. Речевые нормы официальной и литературной речи, определяемые этим канонам, налагают запрет на все связанное с оплодотворением, беременностью, родами и т. п., то есть именно на все то, что связано с неготовностью и незавершенностью тела и с его чисто внутрителесной жизнью. Между фамильярной и официальной, «пристойной», речью в этом отношении проводится чрезвычайно резкая граница» (Бахтин, 1965). Важные примеры анализа изменений в части доминантных моделей тела, происходивших в эпоху Возрождения, мы находим у Норберта Элиаса (Элиас, 2001 [1939]: 132–285). Жорж Батай абсолютизирует эту модель телесности, выводя ее за скобки истории. Он настаивает на том, что суверенное тело по своей природе, а не в силу культурно-обусловленных моделей, акцентирует свою целостность, или, в терминах Батая, принадлежит к сфере дискретности. А любая трансгрессия (осквернение, жертвоприношение, эротика, смерть, и т. д.) потому и оказывает столь сильное эмоциональное воздействие на вовлеченных в него индивидов, что разрушает сферу дискретности индивидуального бытия, возвращая тело в царство вселенской непрерывности (Батай, 2006 [1957]).

ходной объяснительной схемы, обнаружив «большое сакральное» в таких объектах, как «гражданская религия» и центральные национальные символы (Shils, Young, 1953; Bellah, 1967; Warner, 1962; Verba, 1965). Преимущества этого подхода идут рука об руку с его недостатками: неодюркгеймианцы действительно проанализировали современное западное общество в терминах дюркгеймовской «религиозной социологии», но для этого им пришлось рассматривать его как огромный клан (чья структура и комплексность, как признается, существенно усложнены в сравнении с антропологическим оригиналом, но — в не принципиальных для рассуждения аспектах)<sup>5</sup>.

Чтобы избежать указанных крайностей, необходимо признать изменение форм сакрального в современной социальной жизни, которое неизбежно связано с изменением форм социального порядка. В сравнении с первобытными сообществами социальный порядок стал существенно менее стабильным, более фрагментарным и менее очевидным. Осмысление этого сдвига в понимании социального порядка в значительной степени определяет облик современной социальной теории, которая обнаруживает все новые способы переосмысления порядка, власти, контроля и доминирования как вплетенных в ткань социальных взаимодействий, а не довлеющих над ними извне. На языке дюркгеймианской теории это означает, что границы между сакральным и профанным в современной жизни, во-первых, зачастую недоступны непосредственному наблюдению, а во-вторых, изменчивы. Модели первобытных ритуалов, которые Дюркгейм разработал в качестве базовых механизмов воспроизводства социального порядка, исходят из стабильности и транспарентности этих границ. Именно поэтому в его рассуждениях сакральное почти всегда выступает в своей «позитивной», или «благой» ипостаси ненарушенного табу, тогда как скверное как оборотная сторона двойственного сакрального, проистекающая из трансгрессии, оказывается в тени, на что указывают многие комментаторы. Следовательно, чтобы приложить дюркгеймианскую теорию сакрального к современным обществам, необходимо сосредоточиться именно на этой «темной стороне» сакрального. Неочевидные и изменчивые границы между сакральным и профанным обнаруживают себя только при их нарушении, трансгрессии<sup>6</sup>.

Сакральное не исчезло, оно проявляет себя во многих событиях социальной жизни, но его морфология в современности сильно отличается от классических схем, выработанных на материале первобытных сообществ. «Большое сакральное», пронизывающее коллективную жизнь в неизменных формах, характерное для тотемического клана, сменяется флюидным, фрагментарным и ускользающим сакральным, чаще являющим себя в негативной форме реакции на осквернение и чаще ограниченное

---

5. Помимо упомянутой статьи Пикеринга, критику таких попыток см., к примеру, в работе (Lukes, 1975). Комментируя стремление неодюркгеймианцев воспроизвести дюркгеймовское решение проблемы социального порядка для модели тотемического сообщества на материале современных обществ, Стивен Люкс указывает на чрезмерную прямолинейность этих попыток, отмечая, что она представляет собой «чрезвычайно сложную проблему, для которой эти авторы предлагают чрезвычайно простое решение» (Lukes, 1975: 297).

6. Не имея возможности останавливаться здесь на этом более подробно, мы отсылаем к другим своим работам, где эти центральные для культурсоциологии вопросы проанализированы более детально: Kurakin, 2011; Куракин, 2010: 165–166.

ситуативными пределами субгрупп. Это хорошо понимали первые дюркгеймианцы, решившиеся уделить внимание «темной стороне» сакрального — Жорж Батай, Роже Кайуа и их коллеги по *College de Sociologie* и тайному обществу «Ацефал». Не только для изучения, но и для взаимодействия с сакральным в современности необходимы специальные усилия (Зенкин, 2006). Какую роль в этом играет человеческое тело?

Значимость телесности для дюркгеймианской социологии проистекает из того обстоятельства, что на фоне этой картины флюидизации и фрагментации форм сакрального тело остается одним из наиболее стабильных и общезначимых локусов сакрального<sup>7</sup>. Именно в теле символические классификации и культурные модели достигают наиболее непосредственной связи с интенсивными эмоциями. В этом легко убедиться на многочисленных примерах. Среди современных примеров осквернения едва ли что-то способно гарантированно вызвать столь же солидарное и интенсивное отторжение (как, впрочем, и любопытство), как наблюдение физических изъянов, уродств или физического насилия и подобных операций, связанных с осквернением тела. Даже видеозапись хирургической операции способна вывести из равновесия многих вполне невозмутимых людей. Когда люди становятся случайными свидетелями жертв автомобильных аварий (а это наиболее распространенная практика встречи с лиминальной телесностью, в которую сегодня вовлечен каждый), они либо не находят в себе сил даже взглянуть на искалеченные тела, либо напротив проявляют неудержимое любопытство на грани нарушения приличий. Проявления болезней, когда они наблюдаемы (ожоги, раны, увечья), способны вызвать трудно контролируемое физическое отвращение. Эти примеры можно тиражировать в неограниченном количестве. Не случайно экспрессивный арсенал фильмов ужасов и галерея современных страхов вообще по большей части связана с человеческим телом<sup>8</sup>.

На фоне релятивизации других локусов сакрального тело в современности выходит на первый план в качестве неизменного источника и вместилища сакрального. Это полностью согласуется с тезисом Дюркгейма о развитии культа индивида, подхваченного и развитого в первую очередь в американской социологической традиции<sup>9</sup>. Неудивительно, что именно тело оказывается приоритетным объектом, концентрирующим в себе ключевые для культуры в целом символические модели. Эта мысль получила важное развитие в трудах главного ученика Дюркгейма — Марсея Мосса, и в первую очередь в его работах «Техники тела» (Мосс, 1996а [1935]) и «Воздействие на индивида коллективно внушенной мысли о смерти» (Мосс, 1996b [1926]). Акцентируя роль тела как точки пересечения социального и индивидуального, Мосс во многом предвосхитил такие влиятельные модели, акцентирующие ведущую роль тела как агента, локуса и медиатора социального порядка, как «послушное тело» Ми-

---

7. См., к примеру, работу: Varga, 2005.

8. Чтобы убедиться в обоснованности этого тезиса, достаточно провести простой эксперимент: набрать в интернет-поисковике фразу «не для впечатлительных», которой часто бывают отмечены фотоматериалы и видеоролики, способные оказать максимально шокирующее воздействие на зрителя, и выбрать разделы «изображения» («картинки») или «видео». В числе результатов, несомненно, будут преобладать материалы, связанные с телом и телесными практиками.

9. В этой связи следует упомянуть ранние исследования И. Гофмана, а также работы Э. Хьюза, связанные с проблемами соотношения личности и профессии, и другие разработки чикагской школы.

шея Фуко и «габитус» Пьера Бурдьё. Но уже у Дюркгейма мы находим весьма показательное рассуждение о половом воспитании: случайные связи осуждаются не как прелюбодеяние, т. е. нарушение религиозной заповеди, а как акт осквернения романтического идеала любви, связанного с усилением культа индивида<sup>10</sup> (Fournier, 2011).

Тело и ранее имело особый ритуальный статус. Культурные татуировки и эмблемы, надрезы и другие подобные операции являются основой ритуального арсенала телесного символизма в большинстве известных религиозных практик. Дюркгейм показывал, что сознательно причиняемая боль является одним из центральных ритуальных средств репрезентации отличия мира сакрального от профанного (Durkheim, 1995 [1912]: 317–321); Ван Геннеп и опирающийся на его идеи Виктор Тернер акцентировали внимание на том, что причинение боли, в противовес норме избегать боль, является одной из характеристик лиминальных состояний (Ван Геннеп, 1999 [1909]; Тэрнер, 1983 [1969]). Осквернение, как непроизвольное, так и преднамеренное, направленное на причащение к мощи сакрального, часто связано с телесными функциями. Такие субстанции, как менструальная кровь, являются фактически кросс-культурными медиаторами осквернения (Durkheim, 1995 [1912]; Дуглас, 2000 [1966]; Кайуа, 2003a [1938], 2003b [1939]). В этом смысле тело поистине является аттрактором абсолютных событий, навязывая значимые различия сообществу наблюдателей во все времена и во всех культурах. Таким образом, важная роль телесности в современных западных обществах не является ни специфически западной, ни специфически современной. Однако именно в современности и в западных обществах тело остается единственным, или, по меньшей мере, одним из немногих устойчивых локусов фрагментирующегося и ускользающего сакрального.

## Дополнительные замечания о феноменологии и фуколдианстве

Проблематика тела нашла отражение в целом ряде социологических теорий, представленных влиятельнейшими авторами: от Марселя Мосса до Пьера Бурдьё, от Мориса Мерло-Понти до Гарольда Гарфинкеля, от Эрнста Юнгера и Жоржа Батая до Ролана Барта, Жана Бодрийяра и Мишеля Фуко и т. д. Большинство из этих теорий реализованы в духе «теоретического импрессионизма», представляя собой ряд пронизательных наблюдений, не складывающихся, однако, в законченные описания социальной жизни, в которых паттерны телесности играли бы роль объясняющих факторов. Именно это обстоятельство дает основания Брайану Тернеру в 1984 году заявить об «аналитическом пробеле» в области социологии телесности и «провале социологических попыток разработать теорию тела» (Turner, 2008 [1984]: 33). За прошедшие четверть века, однако, проблематика телесности стала одной из самых

---

10. Опора на теорию сакрального позволяет реализовать в альтернативной объяснительной схеме, по отношению к ориентированной на воспроизводство социальных структур теории П. Бурдьё, важнейший принцип, сформулированный им применительно к телесности: «Логика переноса схем, превращающая любую технику тела в разновидность *pars totalis*, предрасположенную действовать по педагогическому принципу *pars pro toto* и, следовательно, постоянно ссылаться на всю систему, частью которой она является, придает общее значение правилам поведения, с виду столь ограниченным и ситуационным» (Бурдьё, 2001 [1980]: 135).

популярных в социальных науках. В настоящей работе мы не имеем возможности перечислить даже основные из этих работ, равно как и не ставим перед собой задачи выяснить, привели ли количественные изменения, о которых мы упомянули, к качественному прорыву в теории. В предыдущем разделе мы указали на некоторые теоретические предпосылки развертывания дюркгеймианской культурсоциологии тела. В этом разделе мы кратко сформулируем замечания, соотносящие это научное предприятие с двумя крайне влиятельными для социологии и философии тела традициями, без прояснения отношения с которыми позиционирование в пространстве социальной теории затруднительно. Мы имеем в виду феноменологию и программу, сформированную под влиянием работ Мишеля Фуко.

По сравнению с феноменологическими программами изучения телесности культурсоциология тела предполагает онтологическое «понижение ставок». Иными словами, мы отказываемся от попыток удержать целостность живого и дискурсивно неуловимого тела, растворенного в потоке жизни. Совершая этот выбор, мы, естественно, оставляем вне поля зрения огромный пласт явлений, понятий и рассуждений, связанных с телесностью в той мере, в какой они не ведут к позитивной исследовательской программе социологического объяснения, ориентированного на смысл и исходящего из тезиса автономии культуры (см.: Александер, Смит, 2010). Вместе с тем феноменологический поворот к телу, и в первую очередь работы М. Мерло-Понти и его последователей, остаются одним из важных ориентиров — не в качестве теоретического фундамента, а в качестве ресурса интуиций осмысления телесности, а также проблематизаций классических философских понятий и оппозиций<sup>11</sup>.

Некоторые из феноменологических рассуждений о теле могут быть напрямую соотношены с культурсоциологическими способами познания. Рассмотрим в качестве иллюстрации тезис В. Подороги о двойственности лингвистического и телесного «я». Он состоит в том, что действующие и воспринимающие индивиды фундаментально склонны путать два разных порядка феноменов, или два вида «тела»: «я» телесного опыта и лингвистическое «я». Лингвистическое «я» — это субъектность, заданная не перформативностью действующего, а структурой языка: «Некто говорит „я“ не потому, что он является субъектом, а потому, что он уже задан в качестве субъекта определенным „сцеплением“ языковых и материальных знаков, вне и помимо его сознания» (Подорога, 1995: 33). Иными словами, неуловимый и ускользающий от объяснения и категоризации опыт телесного «я» неразрывно связан с — и находит продолжение в — лингвистически-определенной и наблюдаемой реальности символических представлений<sup>12</sup>.

---

11. В качестве характерного примера, отвечающего обоим условиям, можно указать на понятие «плоти», предложенное Мерло-Понти (Мерло-Понти, 2005 [1964]).

12. Подорога выводит из тезиса двойственности лингвистического и телесного «я» принцип телесности текста, суть которой состоит в том, что видение, тактильный опыт и другие формы телесного взаимодействия проникают в нарративы и как бы живут своей жизнью, т. е. телесное имеет собственную логику, сохраняющуюся независимо от воли автора. Эта идея перекликается с тезисом Поля Рикёра о телесности метафоры: «Уже само выражение «фигура речи» подразумевает, что в метафоре, как и в других тропах и оборотах речи, речь воссоздает природу тела, показывая формы и черты, которые обычно характеризуют человеческое лицо, «фигуру» человека; это происходит так, как если бы тропы обеспечивали речи квазителесное воплощение. Придавая сообщению своего рода форму, тропы

Получая культурсоциологическое осмысление, это обстоятельство открывает важную альтернативу практическому повороту в социологии, который ставит во главу угла недискурсивную основу человеческой деятельности. Существуют точки «выхода скальной породы» практик в открытую область дискурсивности. К примеру, обучение, в т.ч. ориентированное на телесные практики, такие как спорт, имеет дискурсивную основу. Благодаря существованию этих точек «выхода скальной породы» культурсоциологическое объяснение может предложить больше, чем те образцы описательной социологии, которые ориентированы на наблюдение практик. Оно предполагает существование культурной модели, организующей (и обладающей причиняющей силой по отношению к) трудно фиксируемый в иных терминах телесный опыт. Позитивным образом эта модель проявляется в тех самых дискурсивных практиках, к примеру, в инструкциях, которые тренер дает обучающимся спортсменам, а негативным — в сбоях нормального течения событий. Поэтому в культурсоциологических терминах процесс обучения спортсменов должен рассматриваться в качестве усвоения специфической модели тела, т.е. смыслового комплекса, определенного в пространстве культурных смыслов (и поэтому могущего быть проанализированным в качестве такового). То, как именно эта модель сцепляется с телесным опытом, осознаваемыми и бессознательными процессами, остается за пределами объяснения.

Один из примеров такой исследовательской логики мы находим у Тиа ДеНоры, которой удалось проанализировать революционный сдвиг в мире музыки, связанный с творчеством Бетховена, благодаря экспликации связи между музыкой, идейно-художественными направлениями в искусстве, их философско-мировоззренческими основаниями — и характеристиками музыкальных перформансов и моделями тела исполнителей (DeNora, 2006)<sup>13</sup>. «Парадигмальные» для дюркгеймианской традиции исследования, соотносящие телесный опыт с культурными моделями подобным образом, принадлежат Марселю Моссу и Роберу Герцу. Мосс показал, как коллективные представления о табу в первобытных племенах, в случае их нарушений, приводят к физической смерти здоровых индивидов (Мосс, 1996b [1926]). Герц выстроил объяснение таких антропологических универсалий как телесная асимметрия и преобладающее доминирование правой руки у представителей всех известных культур через фундаментальную необходимость манифестировать различие между сакральным и профанным в телесных практиках, изначально закрепляемое через культурные смыслы религиозной жизни, а впоследствии воспроизводящееся через любые другие формы опыта взаимодействия с сакральным (Hertz, 2009 [1909]).

В общеметодологическом виде причину для размежевания социологического анализа телесности с феноменологией и наследующими ей исследовательскими программами сформулировали Дэвид Инглис и Александра Хоусон (Howson, Inglis, 2001). Они показали, что эти программы (в первую очередь «культурные исследования») и теории, опирающиеся на классические для социологии образцы рассуждения (к которым принадлежит культурсоциология), являются взаимно неконсистентны-

---

реализуют речь» (Рикёр, 1990 [1978]: 417). Эти рассуждения имеют непосредственные импликации для выстраиваемой нами исследовательской перспективы, поскольку текст становится фундаментальным источником знания о телесности.

13. Также см. реферат этой работы (Волик, 2010).

ми, поскольку восходят к принципиально несовместимым критериям адекватности научного объяснения. В рамках классического социологического канона любой частный аргумент обретает смысл и эпистемологическую адекватность благодаря тому, что восходит к общей социологической теории, т. е. расположен в системе координат таких оппозиций, как структура и действие, и обнаруживает связь с такими проблемами, как возможность социального порядка и т. д. Критерии адекватности аргумента в культурных исследованиях и других традициях, интегрирующих феноменологию, принципиально более междисциплинарны: «в попытках разрешить проблемы оппозиции сознание/тело и других форм *философского* дуализма движение в сторону феноменологии оставляет в стороне проблемы, ключевые для *социологического* анализа» (Howson, Inglis, 2001: 303). Именно эта неконсистентность, как показывают авторы, привела к неудаче попытку П. Бурдьё соединить в рамках одной социологической теории феноменологические и структуралистские основания: согласно тезису Хоусон и Инглиса, социологизация феноменологии в принципе невозможна (Howson, Inglis, 2001: 309–311). Культурсоциология как исследовательская программа, позиционирующая свою преемственность к классической социологии, оказывается на другой стороне баррикад по отношению не только к «культурным исследованиям», но и к феноменологии в целом.

Исследования Мосса, обнаруживающие механизмы действия коллективных представлений на уровне индивидуального организма, предвосхищают другую перспективу: теорию власти Мишеля Фуко. Эта традиция, чрезвычайно влиятельная в социальных науках, находится значительно ближе к культурсоциологическим постановкам проблем, поэтому размежевание с ней требует более сфокусированного анализа. Большой успех Фуко во многом состоит в том, что ему удалось имманентизировать понятие власти, что, как мы отмечали выше, отвечает важнейшему вызову современности в социальных науках. Если Мосс затрудняется объяснить в деталях, как нарушение табу, осквернение и следующее за ним общественное порицание способны достичь уровня функционирования организма и привести к смерти индивида, то инструментарий Фуко позволяет продвинуться существенно дальше в ответе на этот вопрос. Этому способствует введение в рассмотрение таких механизмов, как побуждение к дискурсу и формирование диспозитивов знания и власти. Будучи сформированными вследствие побуждения к дискурсу, диспозитивы, связанные с телесностью, управляют вниманием и восприятием индивида, определяя все стремления его сознания, желаемое и нежелаемое, притягательное и отталкивающее, удовольствие и страдание, и т. д. Это становится возможным благодаря тому, что любой дискурс оказывается пронизан имманентными отношениями власти, что и дает ключ к разгадке принудительного воздействия дискурса на тело. Иными словами, это позволяет рассматривать тело как элемент глобального дискурсивного факта (Фуко, 1996 [1976]: 109). Ценой, которую приходится платить за это увеличение объяснительных возможностей, становится отказ от автономии культуры и подчинение всей сферы культурных смыслов логике контроля.

Это легко проследить на примере исследований и дискуссий в сфере социологии наказания, в которой в настоящее время доминирует фуколдианская перспектива (Garland, 1990; Смит, 2008 [2003]). Принципиальное изменение роли телесности в

условиях современности усматривается в снижении значения телесного символизма, образов и репрезентаций тела как самостоятельных факторов, влияющих на социальную жизнь, и неуклонное подчинение тела логике административного контроля. Этот контроль не накладывается извне, а произрастает из самого дискурса, принимая форму стратегии власти. Филипп Смит, один из создателей «сильной программы» культурсоциологии, бросает вызов такой редукции символического в социологическом объяснении и на историческом материале Французской революции и нескольких других примерах демонстрирует решающую роль иррационального символизма, процессов сакрализации и осквернения, там, где Фуко предполагает торжество рационализированного административного контроля (Smith, 2008; Смит, 2008 [2003]). В частности, он показывает, что различие в господствующих моделях тела приводит к социальным конфликтам, отмеченным мощной эмоциональной реакцией вовлеченных субъектов и наблюдателей. Понимание природы этого конфликта, которое достигается путем реконструкции моделей телесности, позволяет объяснить логику и динамику популярного и экспертного дискурсов, зафиксированных в исторических свидетельствах. К сожалению, этот прорыв в области объяснения телесности так и не получает последовательного развития, и будучи обозначенными, аналитические перспективы исследования телесности в культурсоциологии остаются нереализованными по сей день. Данная работа и исследования, которые за ней последуют, нацелены на то, чтобы заполнить указанный пробел одновременно в теоретическом, методологическом и содержательном отношениях.

## Иллюстрации и исследовательские перспективы

Продуктивность культурсоциологического анализа моделей тела состоит в том, что к описаниям телесности, производимым и во многих других исследовательских программах, добавляются объяснительные схемы, предполагающие каузальную связь между характеристиками этих моделей и процессами восприятия. Модель тела рассматривается как объект, характеристики которого заданы в пространстве операций восприятия. Это пространство задается как минимум двумя типами каузальной связи. Первый тип связан с влиянием модели тела на избирательность восприятия. Иными словами, характеристики модели тела формируют различительную способность наблюдателя. Спортсмен-борец более других людей наблюдателен в части таких нюансов телосложения, как развитость плечевого пояса и толщина шеи. Косметический хирург или его клиент способны распознать наличие и оценить качество пластических операций у других людей, в отличие от людей «непосвященных». Врач видит телесные проявления болезни, незаметные взгляду других. Наркоман безошибочно узнает другого наркомана по неуловимым нюансам стилистики телодвижений. Эти простые примеры показывают, что характеристики модели тела могут быть поставлены в соответствие с конкретными операциями восприятия.

Второй тип каузальной связи между моделями тела и процессами восприятия связан с сакральными основами телесности. Операции восприятия, во-первых, структурированы отношениями между сакральным и профанным в моделях тела, и во-вторых, регулируются символическим механизмом осквернения. Это озна-

чает, что для адекватного описания модели тела необходимо реконструировать основные границы между сакральным и профанным. Наиболее значимыми с точки зрения первичной характеристики модели тела являются те границы, которые связаны с основными оппозициями современной культуры тела, такими как «естественное–искусственное», «взрослое–детское», «мужское–женское», «молодое–старое», «целостное–расчлененное», «используемое в соответствии с природным предназначением–извращенное», и др. Воспроизводство этих границ (т. е. следование образцу) в социальных взаимодействиях формирует телесный канон<sup>14</sup>, т. е. совокупность предписанных и запрещенных операций с телами и позиционирование тела в эстетическом и этическом измерениях.

Еще большее значение с точки зрения описания операций восприятия имеет нарушение границ между сакральным и профанным в модели тела, т. е. осквернение. Осквернение вызывает сверхинтенсивную эмоциональную реакцию, что имеет одновременно практическое и методологическое значение. В практическом смысле осквернение сообщает смыслом социальной жизни эмоциональную напряженность и способность воздействовать на восприятие. Некоторые примеры, приведенные нами в первом разделе, иллюстрируют это утверждение. В методологическом плане осквернение эксплицирует границы между сакральным и профанным в моделях тела, которые до этого могли быть скрыты. Так, мистический ужас и трепет, который современники испытывали перед гильотиной, позволил Филиппу Смигу приблизиться к экспликации характеристик господствующих моделей тела (Смит, 2008 [2003]). Совокупность реальных и потенциальных актов осквернения, т. е. трансгрессии границ между сакральным и профанным, характеризует модель тела в неменьшей степени, нежели перечень положительных характеристик описания телесного канона<sup>15</sup>.

Предложенная объяснительная схема позволяет увязать модели тела с фундаментальными основами социальной жизни и показать, как эти модели участвуют в воспроизводстве социального порядка, солидарности и формировании культурных смыслов. В заключение мы кратко сформулируем предварительные замечания, рабочие гипотезы и выделим некоторые исследовательские проблемы в отношении не-

---

14. Чтобы проиллюстрировать это позитивное конституирование телесности, мы снова обратимся к феноменологическому рассуждению: «...я могу обладать своим телом лишь при условии, что оно будет соотнесено в образах внутреннего переживания с идеальным телом Другого, телом-канонем. И это соотнесение себя с внешним себе телом и идентификация с ним в подавляющих случаях остается неосознаваемым, совершенно автоматическим... Тело-канон объект, но оно — идеальная норма, т. е. представляет собой совокупность норм поведения, следуя которым мы различаем правильные и неправильные использования человеческого тела (именно телесный канон указывает, что можно и что нельзя, что является нездоровым проявлением, а что пристойным и желательным; что является преступным и воплощает зло, а что выражает собой доброе, чистое, необходимое). Нередко можно наблюдать (и не только при психических расстройствах), как на „последних глубинах“ нашего отношения к собственному телу вдруг появляются образы идеальных телесных канонев в их причудливой архетипической аранжировке. Египетский, древнегреческий, средневековый или возрожденческий телесные каноны явно „древнее“, чем наше» (Подорога, 1995: 22–23).

15. Для базовой модели тела Нового времени, реконструированной М. Бахтиным (см. сноску 4 на с. 59–60), эта совокупность средств осквернения складывается в другую модель — модель «гротескного тела».

скольких перспективных объектов, к которым может быть приложена развиваемая исследовательская перспектива.

*Спорт, фитнес и другие популярные практики работы над телом.* В современном мире эти практики, как мы уже отмечали, охватывают все более широкие группы людей. Процесс обучения в предлагаемой нами перспективе должен рассматриваться как усвоение модели тела. Следовательно, необходимо, во-первых, эксплицировать эти усваиваемые на тренировках модели<sup>16</sup>, и во-вторых, найти дискурсивные средства анализа, позволяющие охарактеризовать количественные и/или качественные показатели адаптации к ним. При этом особый интерес представляют случаи, когда модель, которую необходимо усвоить, находится в конфликте по отношению к базовой модели тела индивида. К примеру, многие элементы телесных практик йоги (чрезвычайная подвижность суставов; «очистительные техники», в которых катетер продевается через нос в горло, или искусственная стимуляция рвоты, и т. п.) способны вызвать острое неприятие и отторжение у большинства европейцев. Преодоление этого отвращения в ходе освоения практик йоги является признаком реконфигурации моделей чистого и скверного и адаптации к новой модели тела. Каковы этапы формирования модели тела в ходе тренировок? Как приобретаемая модель тела соотносится с другими моделями, усваиваемыми индивидами? Возможен ли конфликт между этими моделями, т. е. может ли усвоение одной модели тела вести к затруднениям (или даже невозможности) в усвоении другой, или они формируют взаимно-независимые анклавы телесности? Это лишь некоторые из исследовательских проблем, которые могут найти решение в эмпирическом исследовании.

*Диета и режимы питания.* Диета и подобные ей формы заботы о теле представляют другой пример современных практик, приобретающих тотальное распространение в западных странах. Изменения в представлениях о нормальном в сфере телесности, усиливаемые развитием диет, подвергаются широкому обсуждению. Однако при этом остаются в тени содержательные характеристики этого процесса и внутренняя логика новых моделей тела. Эта логика определяется изменением границ между сакральным и профанным, а также представлений о чистом и скверном. Реконструкция этих границ позволит приблизиться к пониманию современных изменений в сфере телесности. В методологическом плане существенную роль играет то, что диетарные практики прекрасно задокументированы, а образы и метафоры, формирующие новые модели тела, эксплицитно представлены в экспертных и популярных статьях, рекламных материалах и обсуждениях.

*Медицинские практики и переживание боли.* Физическая боль и страх перед ней являются важными индикаторами операций с моделями тела. Широко распространенный стереотип, что люди боятся непонятного, следует скорректировать с опорой на теорию сакрального: страх и боль проистекают из опасности осквернения, т. е. трансгрессии в отношении значимых границ, формирующих модель тела. Даже поверхностное рассмотрение медицинских фобий, а также экспертных и популяр-

---

16. Предварительный анализ материала показывает, что тренеры часто непосредственно указывают на необходимость «построения модели», как в отношении того или иного движения, так и в отношении телесной дисциплины в целом. При этом активно привлекаются образы и метафоры, которые могут стать непосредственным объектом анализа.

ных дискуссий, посвященных медицинским процедурам и операциям, показывает, что восприятие болезненных процедур и операций тесно связано с формированием модели восприятия этих процессов. Переживание боли и страх перед теми или иными медицинскими процедурами, по-видимому, зависит от соотношения этой модели представления с базовой моделью тела.

То, что переживание боли связано с моделью тела и на него можно воздействовать через модификацию этой модели, — хорошо изученный факт. Классическим примером, высоко релевантным для культурсоциологии, является описание шаманской песни *куна*, эффективно облегчающей трудные роды, и ее анализ, произведенный Клодом Леви-Стросом (Леви-Строс, 1983). Песнь в мельчайших деталях описывает поход повитухи к шаману, воображаемое путешествие шамана в дом Муу, духа, вселившегося в душу роженицы, диалог шамана с духом и борьбу его воинства с воинством Муу. Ключевой нюанс, отмеченный Леви-Стросом, состоит в том, что описание путешествия шамана и трудностей, встречающихся на его пути, в точности соответствует «топологии» родовых путей пациентки. В тексте песни путь шамана и его войска описывается то в физиологических, то в мифологических терминах. Мифологические и физиологические темы чередуются, словно исполнитель хочет стереть грань между ними. В культурсоциологических терминах, шаман формирует модель восприятия, причем это достигается посредством развертывания серии метафор и соединения их в рамках единой базовой метафоры. Сила сакрального и запретительные границы посредством метафорических связей соединяются с восприятием физиологических процессов. Иными словами, в ходе ритуала происходит транслирование схемы интерпретации опыта при помощи символических средств — метафоры и метонимии. Трансфер между мифологической и физиологической реальностью осуществляется посредством метафорического вербального замещения<sup>17</sup>, с обращением к метонимической технике, которая позволяет построить органичную картину целого через детали<sup>18</sup>.

*Экстремальные виды спорта и восприятие травм.* Линия рассуждения, намеченная в предыдущем пункте, может быть продолжена в сфере изменения отношения к травмам вследствие занятия спортом или экстремальными видами деятельности. Обширный материал для анализа представлен в профессиональной литературе, а также на многочисленных тематических ресурсах.

*Пересадка органов, восприятие смерти и другие проблемы биоэтики.* Проблема этической приемлемости донорства органов широко обсуждается в специализированной литературе и в публичных дебатах. Трансплантация органов служит объектом для таких мониторинговых проектов, как «Organ Watch», проводящихся в Университете Беркли (см., в частности: Schepers-Hughes, Wacquant, 2002). Изменение восприятия человеческого тела, происходящее под влиянием расширяющихся возможностей

---

17. В этом можно убедиться, рассмотрев приводимые Леви-Стросом фрагменты песни (Леви-Строс, 1983: 172–173).

18. Другой любопытный пример подобного рассуждения представлен в работе (Hayles, 1990), где описывается и анализируется опыт Норберта Винера, рассматривающего математическую проблему, которую он пытался разрешить, в качестве метафоры собственной болезни, допускающей взаимное воздействие.

трансплантации органов, играет не меньшую роль, чем описанный Вивианой Зелизер процесс популяризации страхования жизни. Маргарет Локк показала, как культурные модели восприятия тела, меняющиеся под воздействием этих процессов, связаны с медицинскими процедурами регистрации смерти (Lock, 2002). Различия в этих процедурах (критерии регистрации смерти — это неочевидная проблема, имеющая неодинаковые решения), имеющие место в разных странах и происходящие в том числе под влиянием развития трансплантологии, релятивируют абсолютность смерти. Данная проблема, как и многие другие, относимые к сфере биоэтики, является продуктивной для культурсоциологического исследования в силу того, что анализируя соответствующие процедуры и модели восприятия, мы имеем дело с наиболее очевидными границами между сакральным и профанным. Символические репрезентации и практики, связанные с границей между жизнью и смертью, решение вопроса о том, могут ли органы тела включаться в отношения обмена как объекты дара/продажи, — все это связано с ключевыми моделями культурсоциологического объяснения.

*Пластическая хирургия.* В первом разделе мы попытались показать, что качественный анализ изменений в моделях тела, связанный с популяризацией пластических операций, является перспективным направлением исследования. Особую значимость этой сфере придает то обстоятельство, что обсуждаемые изменения в наше время только начинают происходить, так что гипотезы и предположения могут быть проверены «в реальном времени».

*Искусство.* Сфера искусства играет важную роль в качестве объекта изучения для культурсоциологии, поскольку, во-первых, оно представляет собой особую сферу эстетического опыта, что формирует повышенную чувствительность к культурным изменениям социальной жизни, а во-вторых, в силу фундаментальной связи искусства с эмоциями. Вследствие этого образы человеческого тела, и особенно символический арсенал трансгрессий в сфере телесности (средств усиления семантической амбивалентности, усиления неопределенности в отношении сакральных кодов, инсталляции маргиналий, ускользающих от символических классификаций), широко тематизированный в искусстве, представляются крайне информативными в перспективе культурсоциологических исследований моделей тела.

Мы попытались наметить только некоторые из объектов исследования, этот список является принципиально открытым. Карательные практики (Smith, 2008), языки жестов (Bouvet, 1996), метафоры и образы телесности в литературе и кино — перечень сфер, в которых может быть проведено продуктивное исследование моделей тела, неограничен. Если наши исходные предположения верны, влияние моделей тела на различные сферы социальной жизни будет только возрастать, поскольку человеческое тело остается одним из наиболее стабильных и общезначимых локусов сакрального.

## Литература

[Александр Дж., Смит Ф. \(2010\). Сильная программа в культурсоциологии / Пер. с англ. С. Джакуповой под ред. Д. Куракина // Социологическое обозрение. 2010. Т. 9. № 2. С. 11–30.](#)

- Батай Ж.* (2006 [1957]). Эротика / Пер. с фр. Е. Д. Гальцовой // «Проклятая часть»: сакральная социология / Сост., общ. ред. и вступ. статья С. Н. Зенкина. М.: Ладомир, 2006. С. 491–705.
- Бахтин М. М.* (1965). Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература, 1965.
- Бурдьё П.* (2001 [1980]). Практический смысл / Пер. с фр. А. Т. Бикбова, К. Д. Вознесенской, С. Н. Зенкина, Н. А. Шматко; общ. ред. и послесловие Н. А. Шматко. СПб.: Алетейя, 2001.
- Ван Геннеп А.* (1999 [1909]). Ритуалы перехода: систематическое изучение обрядов / Пер. с фр. Ю. В. Ивановой и Л. В. Покровской. М.: Восточная литература, 1999.
- Волик А.* (2010). Тия ДеНора. «Музыка как агентность в Вене эпохи Бетховена» [реферат] // Социологическое обозрение. 2010. Т. 9. № 2. С. 99–105.
- Гидденс Э.* (2004 [1992]). Трансформация интимности: сексуальность, любовь и эротизм в современных обществах / Пер. с англ. В. Анурина. СПб.: Питер, 2004.
- Дуглас М.* (2000 [1966]). Чистота и опасность / Пер. с англ. Р. Громовой под ред. С. Баньковской; вступ. статья и коммент. С. Баньковской. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2000.
- Жиран Р.* (2000 [1972]). Насилие и священное / Пер. с фр. Г. Данишевского. М.: Новое литературное обозрение, 2000.
- Зенкин С. Н.* (2006). Конструирование пустоты: миф об Ацефале // Предельный Батай / Отв. ред. Д. Ю. Дорофеев. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006. С. 118–131.
- Кайуа Р.* (2003а [1938]). Миф и человек // *Кайуа Р.* Миф и человек. Человек и сакральное / Пер. с фр. С. Н. Зенкина. М.: ОГИ, 2003. С. 35–140.
- Кайуа Р.* (2003б [1939]). Человек и сакральное // *Кайуа Р.* Миф и человек. Человек и сакральное / Пер. с фр. С. Н. Зенкина. М.: ОГИ, 2003. С. 141–291.
- Куракин Д. Ю.* (2010) «Сильная программа» в культурсоциологии: историко-социологические, теоретические и методологические комментарии. Послесловие редактора спецвыпуска // Социологическое обозрение. 2010. Т. 9. № 2. С. 155–178.
- Леви-Строс К.* (1983). Эффективность символов // *Леви-Строс К.* Структурная антропология / Пер. с фр. В. В. Иванова. М.: Наука, 1983. С. 165–182.
- Мерло-Понти М.* (2005 [1964]). Видимое и невидимое / Пер. с фр. О. Шпараги. Минск: Логвинов, 2005.
- Мосс М.* (1996а [1935]). Техники тела // *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии / Пер. с фр., послесловие и комментарии А. Б. Гофмана. М.: Восточная литература, 1996. С. 242–250.
- Мосс М.* (1996б [1926]). Физическое воздействие на индивида коллективно внушенной мысли о смерти // *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии / Пер. с фр., послесловие и комментарии А. Б. Гофмана М.: Восточная литература, 1996. С. 223–241.
- Подорога В.* (1995). Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. М.: Ad Marginem, 1995.
- Рикёр П.* (1990 [1978]). Метафорический процесс как познание, воображение и ощущение / Пер. с англ. М. М. Бурас и М. А. Кронгауза // Теория метафоры: Сборник / Вступ. ст. и сост. Н. Д. Арутюновой; общ. ред. Н. Д. Арутюновой и М. А. Журиной. М.: Прогресс, 1990.
- Смит Ф.* (2008 [2003]). Рассуждения о гильотине: карательная техника как миф и символ / Пер. с англ. И. Тартаковской под ред. Д. Куракина // Социологическое обозрение. 2008. Т. 7. № 2. С. 3–23.

- Тэрнер В. (1983 [1969]). Ритуальный процесс. Структура и антиструктура // Тэрнер В. Символ и ритуал / Сост., вступ. статья и пер. с англ. В. А. Бейлиса. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. С. 104–269.
- Уэльбек М. (2005 [2001]). Платформа / Пер. с фр. И. Радченко. М.: Иностранка, 2005.
- Филиппов А. Ф. (2004) Конструирование прошлого в процессе коммуникации: теоретическая логика социологического подхода. WP6/2004/05. М: ГУ ВШЭ, 2004.
- Фрейд З. (1997 [1904]). Психопатология обыденной жизни. СПб.: Алетейя, 1997.
- Фуко М. (1996 [1976]). Воля к знанию. История сексуальности. Т. 1 // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности / Пер. с фр. С. Табачниковой. М.: Касталь, 1996. С. 97–268.
- Элиас Н. (2001 [1939]). О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. В 2 т. Т. 1 / Пер. с нем. А. М. Руткевича. М.; СПб.: Университетская книга, 2001.
- Bellah R. (1967). Civil religion in America // *Daedalus*. 1967. Vol. 96. № 1. P. 1–21.
- Bouvet D. (1996). Metaphors of the body in gestural languages // *Diogenes*. 1996. Vol. 44. № 175. P. 27–39.
- DeNora T. (2006). Music as agency in Beethoven's Vienna // *Myth, meaning, and performance: toward a new cultural sociology of the arts* / Ed. by R. Eyerman and L. McCormick. Boulder: Paradigm Publishers, 2006. P. 103–121.
- Douglas M. (1972). Deciphering a meal // *Daedalus*. 1972. Vol. 101. № 1. P. 61–81.
- Durkheim E. (1995). The elementary forms of religious life / Transl. by K. E. Fields. New York: The Free Press, 1995.
- Fournier M. (2011). Durkheim. Manuscript. 2011.
- Garland D. (1990). Frameworks of inquiry in the sociology of punishment // *British Journal of Sociology*. 1990. Vol. 41. № 1. P. 1–15.
- Hayles N. K. (1990). Designs on the body: Norbert Wiener, cybernetics, and the play of metaphor // *History of the Human Sciences*. 1990. Vol. 3. № 2. P. 211–228.
- Hertz R. (2009 [1909]). The pre-eminence of the right hand: a study in religious polarity // Hertz R. *Death and the right hand* / Trans. by R. Needham and C. Needham. London; New York: Routledge, 2009. P. 89–113.
- Howson A., Inglis D. (2001) The body in sociology: tensions inside and outside sociological thought // *Sociological Review*. 2001. Vol. 49. № 3. P. 297–317.
- Kurakin D. (2011). Reassembling the ambiguity of the sacred: the neglected inconsistency in Durkheim's theory. Manuscript. 2011.
- Lock M. (2002). Twice dead: organ transplants and the reinvention of death. Berkeley: University of California Press, 2002.
- Lukes S. (1975). Political ritual and social integration // *Sociology*. 1975. Vol. 9. № 2. P. 289–308.
- Pickering W. S. F. (2001). The eternity of the sacred: Durkheim's error? // *Emile Durkheim: critical assessment of leading sociologists. Third Series* / Ed. by W. S. F. Pickering. London: Routledge, 2001. P. 103–122.
- Scheper-Hughes N., Wacquant L. (Eds.). (2002). *Commodifying bodies*. London: Sage, 2002.
- Shils E., Young M. (1953). The meaning of the coronation // *Sociological Review*. 1953. Vol. 1. № 2. P. 63–81.
- Smith P. (2008). *Punishment and culture*. Chicago: University of Chicago Press, 2008.
- Turner B. (2008 [1984]). *The body and society: explorations in social theory*. London: Sage, 2008.
- Varga I. (2005). The body — the new sacred? The body in hypermodernity // *Current Sociology*. 2005. Vol. 53. № 2. P. 209–235.

- Verba S.* (1965). The Kennedy assassination and the nature of political commitment // The Kennedy Assassination and the American public: social communication in crisis / Ed. by B. S. Greenberg and E. B. Parker. Stanford: Stanford University Press, 1965. P. 348–360.
- Warner L.* (1962). American life: dream and reality. Chicago: University of Chicago Press, 1962.