

ФИЛОСОФСКА АНТРОПОЛОГИЯ

СУБ'ЄКТИВНІСТЬ: ОБРІЇ ТІЛЕСНОГО

В. В. Козачинська

кандидат філософських наук, докторант,
Національний педагогічний університет ім. М. П. Драгоманова (Київ, Україна)
kozachynska@ukr.net

Анотація

Викторія Козачинська. Суб'єктивність: горизонти на телесності.

Тази статия е опит да се разбере спецификата на най-новите представи за телесното като фундаментално измерение на човешкия опит, на мястото на рационалистичното разбиране на което идва "обемно" представяне за него като за някаква психосоматична конгруентност, която определя място на телесното в системата на сложните взаимоотношения на специфично човешкото. Сегашния етап за концептуализация на телесното се определя от позицията, създадена от феноменологията като философия на опита. В учението на М. Мерло-Понти на "феноменалното тяло" като условие за по-висшите функции на човека принадлежи решаваща роля за "субекта на възприятието" и конституирането на света. В теорията на Б. Валденфелс телесното е фундаментално понятие на цялата антропологична концепция, насочена към откриване на поливекторността на тялото като "организиран комплекс от представи, спомени и афекти".

Ключови думи: телесност; опит; хетерогенност; тоталност; "феноменално тяло"

Анотація

Вікторія Козачинська. Суб'єктивність: обрії тілесного. Стаття є спробою осмислити специфіку новітніх уявлень про тілесне як фундаментальний вимір людського досвіду, раціоналістичне осягнення якого поступається "розлогим" уявленням про тілесне як про деяку психосоматичну конгруентність, що визначає місце тілесного в системі складних відносин *специфічно людського*. Сучасний етап концептуалізації тілесного визначається позицією, створеною феноменологією як філософією *досвіду*. У вченні М. Мерло-Понті "феноменальному тілу" як умові вищих функцій людини належить визначальна роль "суб'єкта сприйняття" й конституювання світу. В теорії Б. Вальдефельса тілесне – фундаментальне поняття цілісної антропологічної концепції, спрямованої на виявлення полівекторності тіла як "організованої сукупності уявлень, спогадів та афектів".

Ключові слова: тілесність; досвід; гетерогенність; тотальність; "феноменальне тіло"

Abstract

Viktoriia Kozachynska. Subjectivity: horizons of the embodiment. The article is an attempt to account for specificity of newest ideas about embodiment as the fundamental horizon of human experience. Rationalistic ways of the understanding of embodiment are replaced by the idea of it as a kind of the psychosomatic congruence, a kind of the «unity» of sensual and intellectual. Contemporary stage of conceptualization of a human embodiment is determined by the new strategy created by the phenomenological philosophy of experience. A human body is the "subject of perception" and constitution of the world according to the theory of M. Merleau-Ponty. The embodiment

is «an organized set of ideas, memories and passions» according to the concept of B. Waldenfels.

Keywords: embodiment; experience; heterogeneity; totality; “phenomenal body”

Постановка проблеми. Осягнення гетерогенного потенціалу суб'єктивності визначає неklasичну концептуалізацію новітніх уявлень щодо *тілесності* як фундаментального обр'ю досвіду людини, пов'язаної з буттям виключно завдяки її тілесній присутності у світі (Плеснер, Мерло-Понті, Вальденфельс). Останній “притулок” передрефлексійного синкретизму тотожності з буттям як цілим, неусвідомленого обр'ю тотальності людського досвіду вбачається сучасними антропологами у вітальності (тілесності). Людське тіло постає у центрі поширених технік моделювання особистісних проєкцій суб'єкта початку третього тисячоліття, який прагне до перетворення та моделювання стану й «образу» тіла, що є предметом трансформацій у різноманітних перформативних практиках, результатом штучно-технічної конструкції в сучасному спорті тощо.

Людське тіло аж ніяк не “розкладається” відповідно до усталених принципів жорстко послідовної раціональної дії, адже життєве функціонування тілесності зумовлене активізацією тих рівнів специфічних психосоматичних структур свідомості, де момент “змикання” тілесного й ментального “...відбувається у царині духовності як осередку їх символічної взаємодії, відображаючи цілісність особистості” (Лютий, 2006, с. 89). На зміну суто раціоналістичним способам осмислення тілесності приходить “об'ємне” уявлення про неї як про якусь психосоматичну конгруентність, що визначає місце тілесності у системі більш складних відносин. Експлікована за межею конструктів “бінарного” мислення, тілесність в якості своєрідної “єдності” чуттєвого й інтелектуального усвідомлюється наразі як принципово залучена до складу “засад розуму”.

Звертаючись до неklasичної концептуалізації новітніх уявлень про *тілесність* як про фундаментальний обр'ю досвіду людини, вбачаємо своїм завданням аналіз цього феномену в контексті новітнього філософсько-антропологічного дискурсу, передусім, у тих стратегіях тілесності, які сформовані феноменологічною думкою як філософією *досвіду*. Метою статті є осмислення феномену тілесності як певної психосоматичної конгруентності, що визначає місце тілесного як конститутивного обр'ю онтологічних підвалин людської суб'єктивності у системі складних відносин *специфічно людського*.

Виклад основного матеріалу. Сучасний період концептуалізації тілесності визначено підмурівками нової позиції “метафізики тілесності”, створеної феноменологічною думкою як філософією *досвіду* (Гомілко, 2001, с. 9 – 10). Буття суб'єктивності як принципово гетерогенної «розімкнутої» *тотальності індивідуального досвіду*, виходячи за межі ідей ментального чи свідомого, передбачає, за феноменологічними уявленнями, інтеграцію всіх переживань, які складають сферу індивідуальності, включаючи суб'єктивні феномени темпоральності, афективності, *досвід тілесного буття у світі* й інтерсуб'єктивні відношення.

Саме тіло, тілесний досвід зумовлює суміщення образності, вкоріненої на ґрунті над-(поза-)особистісного свідомісного центру, що уможлиблює засвоєння людиною позаособистісних форм самоідентифікації, самоототожнення з буттям як цілим. Осердя неартикульованого особистісного знання людини міститься, за думкою М. Полані, в периферичному усвідомленні тілесного досвіду, що є фоном для свідомості, *Я*. Саме поле неперервності буттєвих переживань як первинних станів єдності (самототожності) буття та власне досвід *тілесності* як первинної форми буттєвої безпосередності визначає сучасну тілесно зорієнтовану психотерапію й госпісні практики (К. Періш-Хара, С. Левін), в яких послідовність уповільненого виконання вправ знижує чи усуває контроль свідомості, так що логіка вже не нав'язує плинкові спонтанної свідомості жодної структуризації (Российская телесно-ориентированная психотерапия в лицах, 2004).

Досвід тіла – предмет ґрунтового аналізу в екзистенційно-феноменологічній думці

XX століття (Гусерль, Гайдеггер, Сартр, Мерло-Понті, Вальденфельс), постструктуралізм (Лакан, Фуко), постмодернізм (Дельоз), феміністичній теорії (Батлер) тощо. В українській філософській думці до феномену тіла зверталися В. Табачковський, В. Косяк, О. Гомілко, Л. Газнюк, Т. Лютий та інші вчені.

Антропологічний дискурс гранично радикализованого тіла визначає сучасні експлікації суб'єктивності на "стиківі" символічних форм бажання, сексуальності й мови, перетині тілесних, лінгвістичних та соціальних сил. "Обернена" тілесність формує дійсність у конструктах "соціального тіла" (Ж. Дельоз), "тіла-тексту" – модуляції тіла еротичного, що надає задоволення від читання (Р. Барт), чи ж "ацефального", трансгресивного "тіла-у-тексті" (Ж. Батай), "хори" як психосексуальної маніфестації пра-тілесності (Ю. Крістева), "тіла без органів" як джерела алогізмів та "розривів" (С. Бекет, А. Камю, Ж.- П. Сартр) або ж – самоорганізації відкритого для варіацій вільного тіла (Ж. Дельоз), не органічної, а творимої рухливості екстатичного, спонтанного "тіла чистої пристрасті" (А. Арто), тіла танцівного (Ф. Ніцше, П. Валері), що в означуванні обертається "хорою семіотичною" (Ю. Крістева).

Грунтовне дослідження *онтологічного досвіду тілесного буття* у світі здійснюється в постгайдеггерівському феноменологічному дискурсі. Вагомого значення набуває екзистенційно-феноменологічний підхід, втілений в онтології "феноменологічного тіла" як "буття особливого роду" в концепції М. Мерло-Понті, завдяки якій традиційна екзистенціалістська тематика фактичності людського буття у світі набуває нового звучання, а сам Мерло-Понті постає одним з засновників і сучасної філософсько-антропологічної рефлексії.

Через необхідність осмислення розуміння поведінки й знання тіла феноменологічне дослідження, як вважає Мерло-Понті, має починатись не з чистої, а з утіленої людської свідомості як примордіально ймовірної. Завдяки звертанню до тілесного феноменологія спроможна обстоювати живе тіло як перший трансцендентальний суб'єкт, переосмислюючи відтак усталене поняття трансцендентального. Ужите максимально широко, феноменологічне поняття живого тіла, відрізняючись від феноменів тіла біології, одушевленого тіла тварин, особистого тіла людини, є підвалиною кожного з онтологічних регіонів і особливих типів феноменів, необхідною для існування трансцендентальної суб'єктивності.

Руйнуючи розведення суб'єктивного й об'єктивного, внутрішнього і зовнішнього, він експлікує візію функціонування тілесності як «живого тіла» й, зрештою, – *плоті*, обстоює її метафізичну «силу», що долає ворожість світу й кінечність людського існування. У суб'єктивності немає іншого способу бути пов'язаною з буттям, аніж бути тілесно присутньою в ньому. "... Відступаючи в об'єктивний світ, – розмірковує Мерло-Понті, – тіло тягне за собою інтенційні нитки, якими воно пов'язане зі своїм оточенням, і, зрештою, презентує нам себе як суб'єкта, що сприймає, так і видимий світ" (Мерло-Понті, 2001, с. 93).

Якщо феномен є "первинним відкриттям світу", то саме "власному тілу", "феноменальному тілу", що лежить у підґрунті людських слів та дій, належить бути "поводирем буття у світ", "вісью світу", і, водночас, способом засвоєння світу; йому належить, за переконанням Мерло-Понті, й засаднича роль справжнього "суб'єкта сприйняття". Виходячи з ідей Гусерля, Гайдеггера і Сартра, французький феноменолог експлікує феномен тіла з огляду на передкогнітивний рівень взаємовідношення людини та світу як такий, що у відношенні до світу обходить посередництво *cogito*.

У настановах т. зв. "сюррефлексії" ("радикальної рефлексії"), що підважує трансцендентальну редукацію, Мерло-Понті виявляє залежність свідомості від позарефлексивного життя як вихідної, постійної та ґраничної ситуації свідомості. Можна "взяти в дужки" тільки буття в собі, але аж ніяк не "дикий" життєвий світ, "вертикальне буття", – на відміну від "обрійного", конституційованого свідомістю. Феноменологічний заклик: "Назад, до самих речей!", – Мерло-Понті означає як звернення до реальності, якою вона дана *до свідомості, у досвіді*, що нада-

ється людині власним тілом (звідси – увага до досвіду сприйняття, або ж “перцептивної віри”, агентом якої є тіло). Діяльність свідомості виступає як щось вторинне, як епіфеномен, що сприяє телесним процесам, супроводжуючи їх.

Така “онтологія” суголосить рефлексії про незвідність до дискурсивного мислення духовних актів людини (Ш. Бодлер, П. Валері, П. Клодель), де “місцем думки” митця є рука, погляд, серце про “моє тіло” як “утілену свідомість” Г. Марселя.

Будучи умовою для вищих функцій людини, її “свідомого Я”, саме тіло як *ставлення до світу* є, за Мерло-Понті, фундаментальним суб’єктом конституювання світу, об’єкти якого постають для Я смисловими єдностями, бо є «схопленими» в якості таких тілом. Іntenційно пов’язане зі світом, саме тіло здійснює його попереднє конструювання. Тобто, умови сприйняття світу задано тілом, наділеним *інтенційністю*, – тіло є рухом до чогось, завдяки чому свідомість первинно є не феноменом, уособленим судженням “я мислю”, але, насамперед, судженням “я можу” (що й “відсилає”, зокрема, до міркувань про “суб’єкта спроможного” у П. Рікера). Визначаючи світ як обрій людського досвіду, Мерло-Понті залучає поняття світу до онтологічних умов суб’єктивності, визначення Я.

Метафізичного спрямування набувають “тілесний образ” як топологічна структура “живого” тіла, що визначає його місце у світі, й “тілесна схема”, що означає тілесне перебування у світі. Саме остання конкретизує візії просторовості й рухливості як координати і спосіб присутності тіла у певному місці. Так, просторовість тілесності, за Мерло-Понті, “...є просторовістю ситуації, а не просторовістю позиції, як у зовнішніх об’єктів або у просторових відчуттях” (Мерло-Понті, 2001, с. 123).

У “Видимому та невидимому” Мерло-Понті спрямовує зусилля на пошуки *перед-Я у передсвіті*, на зосереджене в тілесному існуванні *передминуле*, позначаючи це подвоєння “невидимим цього світу”. Так, в особливо значимому досвіді торкання рукою іншого тіла ніби не вистачає самого себе: є щось відмінне від нього, що трансgressує за межі тіла – *плоть (la chair)*. Як маніфестація *Буття*, “ні матерія, ні дух, ані субстанція”, *плоть* у цьому сенсі є передсвітом, “буттям до буття”, першоелементом, осердям метафізичної напруги тіла й світу.

Плоть конститує таке відношення до буття, де “(с)приймати” й “бути (с)прийнятим” – одночасні. Мерло-Понті експлікує вихідний контакт суб’єкта зі світом як *приймання* (чутливість, сприйнятливність – Ж. Валь), і цей досвід є суто онтологічним. Саме *приймання*, передуючи усім способам контактування зі світом, визначає буттєву “сумісність” людини й світу. Для Мерло-Понті бачення не є баченням світу перед собою – як немає бачення *попереду*: людську суб’єктивність занурено “в саму глибину буття” (Мерло-Понті, 2006, с. 175). Видиме і Глядач уявляються незалежними, але насправді Глядач, за Мерло-Понті, відчуває, що Видиме осягається з найпотаємніших підвалин, так що сутність видимого постає оголеною. Йому видається, що власне річ вказує баченню, *що саме побачити у ній*.

Тіло при цьому виступає, за Мерло-Понті, власне *можливістю* бачення, оскільки його «очі й руки» є співвіднесеністю видимого й відчутного з усіма, на кого воно схоже. Бачить “не око і не душа”, як стверджує Мерло-Понті, а тіло як відкрита цілісність. Онтологія *плоті* виявляє двоїну, двомірність людського тіла, належного до порядку “об’єктів” і до порядку “суб’єктів”. Такому тілу як “суб’єктові сприйняття”, “пробілу у плоті світу”, що скріплює тканину буття, досяжна цілісність світу. Тіло, будучи цілісністю, сягає глибинної гармонії буття.

Разом з тілом довизначену цілісність світу підтримує суб’єктивність, *Я Іншого*, який в цьому досвіді перебуває між “моїм” тілом і “плоттю світу”, *Я* сприймає не “зверху” чи “спереду мене”, – *інший* “...народжується на моєму боці” (Мерло-Понті, 2006, с. 86). Виникаючи у світі *Я, інший* приєднує до його сприйняття свій власний досвід світу, розширюючи його при цьому до світу культури. Відтак, *інший*, за Мерло-Понті, конститує *Я “зсередини”*.

Логічним продовженням і, зрештою, спробою узагальнення вже усталених інтенцій ек-

зистенційної феноменології як однієї з найвпливовіших парадигм суб'єктивності у філософії XX століття є дослідження з феноменології тілесності Б. Вальденфельса "Тілесне Я" (Waldenfels, 2000). У концепції Вальденфельса, що спирається на потужні досягнення екзистенційно-феноменологічної традиції, антропологічної проблематики у німецькій філософській традиції та сучасній французькій філософії, зокрема, тілесність виступає одним з фундаментальних філософсько-антропологічних понять, експлікація якого суттєво впливає на формування цілісної людинознавчої концепції. Не будучи якимось "особливим", "одноосібним" явищем, тіло виступає насправді "базисним феноменом", що є завжди співприсутнім у конституюванні інших феноменів. У такому розумінні тілесність співставна з ключовими феноменами часу або мови. "... Тілесність – це не регіонально окреслена сфера, в яку можна потрапити іззовні. Тіло є поглядом усіх поглядів, – стверджує Б. Вальденфельс. – Феномен тіла не є просто предметною сферою, тіло саме впливає на спосіб досяжності того чи іншого суцього" (Waldenfels, 2000, s. 9).

Виявлення принципової багатомірності тіла як "...організованої сукупності уявлень, спогадів та афектів, в яких у вигляді начерків існують певні способи переживання й поведінки" (Вальденфельс, 2006, с. 389), в якому, втім, відсутні жорсткі правила, є сутнісною ознакою антропологічної концепції німецького феноменолога. За твердженням Вальденфельса, потрібно виходити з тіла як особливої екзистенції й особливої структури, в якій водночас постає структура світу. Йдеться, отже, про феноменологію тіла, що постає з досвіду тіла (Waldenfels, 2000, Вальденфельс, 2006).

Тілесність, за Вальденфельсом, виявляється у трьох вимірах: по-перше, тіло співставне з феноменами світу, має відношення до світу. По-друге, тіло – це відношення до самого себе. По-третє, тіло є ставленням до *іншого*. Хоча відношення до зовнішнього світу й інших – речей або живих істот, є невід'ємним від тіла, це не значить, що Я переміщується в якусь чужинність щодо такого Я. У своєму тілі Я є не просто у себе самого, але й, водночас, перебуває у певній віддаленості по відношенню до себе. Як Гусерль, Вальденфельс означає тіло "річчю особливого роду". Властивостями такої "речі особливого роду" є "постійність", бо тіла не можна позбутися, "подвійне відчуття", що полягає у здатності зачіпати себе, бачити й чути самого себе, ефективність як здатність перебувати у задоволенні й болю, пов'язане з саморухом кінестетичне відчуття й, нарешті, воля.

З огляду на це, вихідним питанням, за Вальденфельсом, буде не судження про те, "чим є тіло, які його властивості?" – за такого підходу воно, як і раніше, розглядалося б як річ, – а питання щодо того, "що ж саме робить тіло, що здійснює, як функціонує?". Гусерль у зв'язку з цим писав про "тіло, яке функціонує", на противагу тілу-речі, тілесній речі (Korperding). Тіло, що функціонує, – це тіло, яке здійснює певну діяльність у сприйнятті, дії, відчутті, сексуальності, мові тощо.

При цьому Вальденфельс використовує характеристику тіла, надану Гусерлем, а саме – "пункт обміну". Гусерль сприймає тіло як місце, де відбувається обмін між зрозумілим смислом та природною причинністю. Тілесну поведінку означено судженням про те, як саме "я можу зрозуміти її", проте, водночас, у реалізації цього смислу бере участь природна каузальність. Тіло є "пунктом обміну", оскільки його не можна водночас віднести ні до царини духу й культури, ні до сфери природи. Вальденфельс наголошує, що подвійність тіла (живе тіло і тіло як річ) не є якимось простим паралелізмом. Природа і культура, відповідно тіло як річ і живе тіло не існують як паралельні утворення, – на його думку, у даному випадку йдеться про "самоподвоєння".

Прикладом осібною знання, що виступає недосяжним для натуралізму в принципі, але на певному рівні доступному власне для феноменології, виявляється, за Б. Вальденфельсом, знання про чуже втілене Я не у формі сліпого копіювання Іншого чи копіювання Я й "укладання" його в Іншого, а у формі розуміння, "...мислення живого тіла, котре жодним чином не може бути замінено дослідженням тілесних механізмів, генетичних програм та нейрологічних

мереж” (Waldenfels, 2000, s. 13).

Філософсько-антропологічна проблематика відношення “ментальність – тілесність” є вагомою притаманною сучасній аналітичній філософії свідомості, а також сучасній феноменологічній філософії, яка продовжує ґрунтовне дослідження обсягу людської суб’єктивності з урахуванням темпоральної, афективної й тілесної організації передрефлексійного досвіду. Суб’єктивність постає при цьому “присутністю *трансцендентності в іманентності*” (Гусерль – Левінас – Рено), що відбувається завдяки залученню структури *Іншого* у усвідомлення “самості” Я, сприйняття досвіду “мого” тіла, а також феномену *тіла*, тілесності як *утілення*.

Так, у розділі “Феноменологія” з “*Routledge Companion to Twentieth-Century Philosophy*” данський феноменолог Д. Захаві, якому належить одна з найконструктивніших феноменологічних теорій свідомості, що враховує темпоральну, афективну й *тілесну* організацію передрефлексійного досвіду суб’єктивності, наголошує, зокрема, на тому, що філософія Мерло-Понті постає продовженням трансцендентальної феноменології Гусерля, тобто, сама має трансцендентальний характер, причому роль трансцендентального суб’єкта у ній належить *тілу* (Zahavi, 2008, p. 662).

Феноменологія у постаті Гусерля, на переконання Д. Захаві, крокує, відтак, від кантіанської трансцендентальної суб’єктивності до трансцендентальної інтерсуб’єктивності, а Мерло-Понті, спираючись на праці Гусерля, стверджує тілесну природу цієї інтерсуб’єктивності, адже завдяки тілу й відбувається також усвідомлення суб’єктом самого себе та свого ставлення до світу. Розвиток теми інтерсуб’єктивності у спробах Гусерля подолати соліпсизм ведуть до того, що, починаючи з періоду “Ідей”, німецький мислитель приходить до необхідності розуміння цієї теми через *утілене існування* (тобто, розуміння того, що суб’єкт досвіду належить емпіричному світові, оскільки наділений живим тілом (Zahavi, 2008, p. 674).

На думку французького філософа М. Анрі, у феноменологічних експлікаціях, де поняття тіла постає одним з центральних, проблема тілесності полягає в тому, що, поняття живого тіла як буття *трансцендентного в якості* предмета феноменологічної рефлексії, – первинно зверненої до іманентності свідомості, – не може не підлягати певним модифікаціям (Henry, 1987, p. 2). Тому феноменологія подибує у самому відношенні душі й тіла “живе тіло” як аномальний онтологічний регіон і навіть щось більше, оскільки при цьому зринає проблема присутності живого тіла як *трансцендентного в іманентному* й навпаки.

У дослідженні “Втілення. Філософія плоті” М. Анрі стверджує, що *втілення* полягає не у володінні тілом, але, – як вважає й Мерло-Понті, – в наділеності знанням утілення, хай навіть не відрефлексованим і концептуально не відтворюваним (Henry, 2000, p. 9). Саме з цієї причини, за переконанням Анрі, через аналіз тіла можна прийти до аналізу особливого роду “мовчазного” слова істини.

Висновки. Експлікована за межами “бінарного” мислення, тілесність усвідомлюється сьогодні як принципово залучена до складу онтологічних підвалин людської суб’єктивності як гетерогенної тотальності індивідуального досвіду. Про це свідчить, зокрема, осмислення тілесного як “суб’єкта” конституювання світу в теорії М. Мерло-Понті, а також фундаментальність полівекторного тілесного у концепції Б. Вальдефельса. Розуміння тілесності як невід’ємної ознаки людського, на нашу думку, повинно увійти до кола найвагоміших культурних чинників розвитку цивілізації.

Література та посилання

Henry, M. (2000), *Incarnation. Une Philosophie de la chair*, Seuil, Paris, 373 p.

Henry, M. (1987), *Philosophie et phenomenologie du corps*. Presses Universitaires de France, Paris, 308 p.

- Waldenfels, B. (2000), *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phanomenologie des Leibes*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt /M, 418 s.
- Zahavi, D. (2008), "The Phenomenological Tradition", *Routledge Companion to Twentieth-Century Philosophy* [Moran, D.(ed.)], London, pp. 661 – 692.
- Вальденфельс, В. (2006), "Ключевая роль тела в феноменологии Мориса Мерло-Понти" [пер. О. Н. Шпараги], *Мерло-Понти, М. Видимое и невидимое*. Логвинов, Минск, с. 381 – 398.
- Гомілко, О. (2001), *Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі*, Наукова думка, Київ, 340 с.
- Лютый Т. (2006), "Модусы тела стосовно "разумности нерозумного"", *Філософська думка*, № 4, с. 76 – 89.
- Мерло-Понти, М. (2006), *Видимое и невидимое*, Логвинов, Минск, 400 с.
- Мерло-Понти, М. (2001), *Феноменологія сприйняття*, Український центр духовної культури, Київ, 552 с.
- Российская телесно-ориентированная психотерапия в лицах* (2004), Институт Общегуманитарных Исследований, Москва, 194 с.

References

- Henry, M. (2000), *Incarnation. Une Philosophie de la chair*, Seuil, Paris, 373 p.
- Henry, M. (1987), *Philosophie et phenomenologie du corps*. Presses Universitaires de France, Paris, 308 p.
- Homilko, O. (2001), *Metaphysics of embodiment: the concept of body in philosophical discourse* [*Metafizyka tilesnosti: kontsept tila u filofs'komu dyskursi*], Scientific Thought, Kyiv, 340 p. [in Ukrainian]
- Lutyty, T. (2006), "Modes of the body relative to "unreasonable reasonableness"" ["Modusy tila stosovno "rozumnosti nerozumnoho""], *Philosophical Thought*, No. 4, pp. 76 – 89. [in Ukrainian]
- Merleau-Ponty, M. (2006), *Visible and invisible* [*Vidimoe i nevidimoe*], Logvinov, Minsk, pp. 381 – 398. [in Russian]
- Merleau-Ponty, M. (2001), *Phenomenology of Perception* [*Fenomenolohiya spryynyattya*], Ukrainian Center for Spiritual Culture, Kyiv, 552 p. [in Ukrainian]
- Russian body-oriented psychotherapy in the people* (2004), [*Rossijskaja telesnoorientirovannaja psihoterapija v licah*] Institute of Humanities Research, Moscow, 194 p. [in Russian]
- Waldenfels, B. (2000), *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phanomenologie des Leibes*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt /M, 418 s. [in deutsch]
- Waldenfels, B. (2006), "The key role of the body in the phenomenology of Maurice Merleau-Ponty" ["Ključevaja rol' tela v fenomenologii Morisa Merlo-Ponti"] [Trans. O. N. Shparaga], *Merleau-Ponty M. Visible and invisible* [*Vidimoe i nevidimoe*], Logvinov, Minsk, pp. 381 – 398. [in Russian]
- Zahavi, D. (2008), "The Phenomenological Tradition", *Routledge Companion to Twentieth-Century Philosophy*, [Moran, D.(ed.)], London, pp. 661 – 692.

© **Вікторія Валеріївна Козачинська**