

ISSN 2306-6687

Міністерство освіти і науки України

# **ВІСНИК**

**ХАРКІВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО  
УНІВЕРСИТЕТУ  
імені В. Н. Каразіна**

**Серія «Теорія культури і філософія науки»**



**Випуск 62**

Заснована 1991 року

Харків 2020

Збірник наукових праць присвячений актуальним проблемам філософії культури, філософської антропології, теорії пізнання і філософії науки.

Вісник є фаховим виданням України категорії «Б» у галузі філософських наук зі спеціальності 033 – «Філософія» (наказ МОН України № 627 від 14.05.2020).

Індексується DOAJ: <https://doaj.org/toc/2306-6687?source>

*Затверджено до друку рішенням Вченої ради Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (протокол № 19 від 28 грудня 2020 р.)*

### Редакційна колегія

**Тиханов Галін** – доктор філософських наук, професор Університету королеви Марії (м. Лондон, Великобританія) – **головний редактор**.

**Петренко Дмитрій Володимирович** – доктор філософських наук, завідувач кафедри теорії культури і філософії науки Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна (м. Харків, Україна) – **заступник головного редактора**.

**Білецький Ігор Павлович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри теорії культури і філософії науки Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна (м. Харків, Україна) – **відповідальний секретар**.

**Грау Олівер** – доктор філософських наук, професор Дунайського університету (м. Кремс, Австрія).

**Гріндт Хельмут** – доктор філософських наук, професор Університету Дюссельдорфу (м. Дюссельдорф, Німеччина).

**Ептштейн Міхаїл** – доктор філософських наук, професор Університету Еморі (м. Атланта, США).

**Карпенко Іван Васильович** – доктор філософських наук, професор, декан філософського факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (м. Харків, Україна).

**Клемме Гайнер** – доктор філософських наук, професор Університету імені Мартіна Лютера Галле (м. Віттенберг, Німеччина).

**Ключинський Рішард** – доктор філософських наук, професор Лодзинського університету (м. Лодзь, Польща).

**Пугач Борис Якович** – доктор філософських наук, професор кафедри теорії культури і філософії науки Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (м. Харків, Україна).

**Стародубцева Лідія Володимирівна** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри медіакомунікацій Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (м. Харків, Україна).

**Суковата Вікторія Анатоліївна** – доктор філософських наук, професор кафедри теорії культури і філософії науки Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (м. Харків, Україна).

**Титар Олена Володимирівна** – доктор філософських наук, професор кафедри теорії культури і філософії науки Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (м. Харків, Україна).

**Фесенко Галина Григорівна** – доктор філософських наук, професор кафедри філософії і політології Харківського національного університету міського господарства імені О. Бекетова (м. Харків, Україна).

**Філіппова Ольга Аркадіївна** – кандидат соціологічних наук, доцент кафедри соціології Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (м. Харків, Україна).

Адреса редакції: 61022, Харків, майдан Свободи, 6, ХНУ імені В. Н. Каразіна,  
кафедра теорії культури і філософії науки, (057) 707-55-72  
E-mail: [journal.philosophy@gmail.com](mailto:journal.philosophy@gmail.com)  
Сайт: <https://periodicals.karazin.ua/thcphs/index>

Статті пройшли внутрішнє та зовнішнє рецензування

Свідоцтво про державну реєстрацію  
КВ № 21569-11469Р від 21.08.2015

ISSN 2306-6687

Ministry of Education and Science of Ukraine

# **THE JOURNAL**

**OF V. N. KARAZIN KHARKIV NATIONAL  
UNIVERSITY**

**Series: Theory of Culture and  
Philosophy of Science**



**Issue 62**

Established in 1991

Kharkiv 2020

The given scientific articles are dedicated to actual problems of philosophy of culture, philosophical anthropology, theory of knowledge and philosophy of science

The Journal is a professional edition of Ukraine of the "B" category in the field of philosophical science in the specialty 033 - "Philosophy" (The Decree of MES of Ukraine No. 627 from 14.05.2020)

Indexed: DOAJ: <https://doaj.org/toc/2306-6687?source>

*Approved for publication by the decision of the Academic Council of V. N. Karazin Kharkiv National University (protocol number № 19 dated 28.12.2020).*

### **Editorial Board**

**Tihanov Galin** – D. Sc. (Philosophy), Professor of the Queen Mary University (*London, Great Britain*) (**Editor-in-Chief**).

**Petrenko Dmitry** – D. Sc. (Philosophy), Head of the Department of Theory of Culture and Philosophy of Science, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*) (**Deputy Chief Editor**).

**Biletsky Igor** – Ph.D. (Philosophy), Associate Professor of the Department of Theory of Culture and Philosophy of Science, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*) (**Executive Secretary**).

**Epshtein Mikhail** – D. Sc. (Philosophy), Professor of the Emory University (*Atlanta, USA*).

**Fesenko Galina** – D. Sc. (Philosophy), Professor of the Department of Philosophy and Political Science, O. M. Beketov Kharkiv National University of Urban Economy (*Kharkiv, Ukraine*).

**Filippova Olga** – Ph.D. (Sociology), Associate Professor of the Department of Sociology, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

**Grau Oliver** – D. Sc. (Philosophy), Professor of the Danube University (*Krems, Austria*).

**Grindt Helmut** – D. Sc. (Philosophy), Professor of the Dusseldorf University (*Dusseldorf, Germany*).

**Karpenko Ivan** – D. Sc. (Philosophy), Professor, Dean of the Faculty of Philosophy, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

**Klemme Heiner** – D. Sc. (Philosophy), Professor of the Martin Luter University Halle (*Wittenberg, Germany*).

**Kluszynski Ryszard** – D. Sc. (Philosophy), Professor of the University of Lodz (*Lodz, Poland*).

**Pugach Boris** – D. Sc. (Philosophy), Professor of the Department of Theory of Culture and Philosophy of Science, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

**Starodubtseva Lydia** – D. Sc. (Philosophy), Head of the Department of Media and Communication, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

**Sukovata Viktoria** – D. Sc. (Philosophy), Professor of the Department of Theory of Culture and Philosophy of Science, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

**Tytar Olena** – D. Sc. (Philosophy), Professor of the Department of Theory of Culture and Philosophy of Science, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

The address of editorial board: 61022, Kharkiv, Svobody sq., 6, V. N. Karazin Kharkiv

National University, Department of Theory of Culture and Philosophy of Science, (057) 707-55-72

E-mail: [journal.philosophy@gmail.com](mailto:journal.philosophy@gmail.com)

Web-site: <https://periodicals.karazin.ua/thcphs/index>

The articles were reviewed internally and externally

Certificate of state registration

KB № 21569-11469P dated 21.08.2015

## ЗМІСТ

<b>КУЛЬТУРНА ТА СОЦІАЛЬНА АНТРОПОЛОГІЯ.....</b>	<b>7</b>
Ольга Дольська ІДЕЯ ОТІЛЕСНЕНОГО (“EMBODIED”) РОЗУМУ В ЯКОСТІ ОБҐРУНТУВАННЯ ТІЛЕСНОЇ РАЦІОНАЛЬНОСТІ.....	7
Олена Титар РОЛЬ ТРАНСДИСЦИПЛІНАРНОГО ДІАЛОГУ У СУЧАСНОМУ ІНФОРМАЦІЙНОМУ СУСПІЛЬСТВІ .....	15
Ірина Жеребкіна ПРО МОЖЛИВОСТІ АНТИМІЛІТАРИСТСЬКОГО ФЕМІНІСТСЬКОГО МИСЛЕННЯ У ЧАСИ ПАНДЕМІЇ .....	20
Ніна Баласанян ТЕАТР ЯК АНТРОПОЛОГІЧНА МОДЕЛЬ “ДЗЕРКАЛА ЖИТТЯ” ТА ВИХОВНА СТРАТЕГІЯ ГРИ У ФІЛОСОФІЇ Ф. ШІЛЛЕРА.....	26
Андрій Безродний ЗАСТОСУВАННЯ СИСТЕМНО-ЦІЛІСНОГО МЕТОДУ ДЛЯ АНАЛІЗУ БІОСОЦІАЛЬНИХ СИСТЕМ .....	36
Наталія Овчаренко МІСЦЕ МЕТАФОРИ В НЕЙРОФІЗІОЛОГІЇ ТА ТЕОРІЇ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ .....	41
<b>ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА МИСТЕЦТВА .....</b>	<b>47</b>
Nadiya Bevz, George Pankov CHRISTIAN DISCOURSE OF HEART PURITY IN THE HORIZON OF “HERMENEUTICS OF CARE” .....	47
Ярослав Білик ІГРОВИЙ ФЕНОМЕН В СЕРЕДНЬОВІЧНІЙ КУЛЬТУРІ .....	55
Катерина Фісун РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ ГОЛОКОСТУ В ЖИВОПИСІ ФЕЛІКСА НУССБАУМА .....	66
Іван Бредун ЕСХАТОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ХРИСТІЯНСЬКОЇ СВІДОМОСТІ .....	75
Владлена Лисенкова ФІЛОСОФІЗАЦІЯ ТА ЕЛЕМЕНТИ КАЗКОТЕРАПІЇ .....	81
Марія Столяр СУЧАСНА УКРАЇНСЬКА СМІХОВА КУЛЬТУРА: ТРАДИЦІЇ ТА ІННОВАЦІЇ .....	86

**CONTENT**

<b>CULTURAL AND SOCIAL ANTHROPOLOGY .....</b>	<b>7</b>
Olga Dolska THE IDEA OF EMBODIED MIND AS SUBSTANTIATION OF CORPORAL RATIONALITY .....	7
Olena Tytar THE ROLE OF TRANSDISCIPLINARY DIALOGUE IN THE MODERN INFORMATION SOCIETY .....	15
Iryna Zherebkina ON SOLUTIONS OF ANTIMILITARIST FEMINIST THINKING IN THE PANDEMIC ERA.....	20
Nina Balasarian THEATER AS ANTHROPOLOGICAL MODEL OF «MIRROR OF LIFE» AND EDUCATIONAL STRATEGY OF GAME IN F. SCHILLER'S PHILOSOPHY .....	26
Andrey Bezrodniy APPLICATION OF SYSTEM-INTEGRATED METHOD FOR ANALYSIS OF BIOSOCIAL SYSTEMS .....	36
Nataliia Ovcharenko PLACE OF METAPHOR IN NEUROPHYSIOLOGY AND THEORY OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE .....	41
<b>PHILOSOPHY OF CULTURE AND ART .....</b>	<b>47</b>
Nadiya Bevz, George Pankov CHRISTIAN DISCOURSE OF HEART PURITY IN THE HORIZON OF "HERMENEUTICS OF CARE" .....	47
Yaroslav Bilyk GAME PHENOMENON IN MEDIEVAL CULTURE .....	55
Kateryna Fisun HOLOCAUST REPRESENTATIONS IN PAINTING OF FELIX NUSSBAUM .....	66
Ivan Bredun ESCHATOLOGICAL DIMENSIONS OF CHRISTIAN CONSCIOUSNESS .....	75
Vladlena Lysenkova PHILOSOPHISATION AND ELEMENTS OF FAIRY TALE THERAPY .....	81
Maryna Stoliar CONTEMPORARY UKRAINIAN LAUGHTER CULTURE: TRADITIONS AND INNOVATIONS .....	86

## **КУЛЬТУРНА ТА СОЦІАЛЬНА АНТРОПОЛОГІЯ**

УДК 130:165(72)

DOI: 10.26565/2306-6687-2020-62-01

**Дольська Ольга Олексіївна**

доктор філософських наук, професор,  
професор кафедри філософії  
Національного технічного університету  
«Харківський політехнічний інститут»,  
Харків, вул. Кирпичова, 2, 61002  
Email: dolska2016@gmail.com;  
ORCID: 0000-0002-9577-8282

### **ІДЕЯ ОТІЛЕСНЕНОГО («EMBODIED») РОЗУМУ В ЯКОСТІ ОБҐРУНТУВАННЯ ТІЛЕСНОЇ РАЦІОНАЛЬНОСТІ**

Питання раціональності Пост-Просвітництва звертає до себе думки вчених різних галузей. Автор вважає, що її розуміння необхідно посилити зверненням до тілесної раціональності. Розуміючи її як нормативну інтерактивність, оформлення якої чітко диктується морфологією тіла і має прикладний характер, вважає, що для її більш ґрунтового розуміння необхідно звернутися до останніх робіт відомих фахівців в галузі семантичної та когнітивної лінгвістики – Дж. Лакоффа та М. Джонсона. Вони висувують такі головні тези: мислення за природою має тілесне забарвлення, думки формуються здебільшого на ґрунті несвідомого, а абстрактні поняття в основному метафоричні.

Згідно ідеї отілеснення, людина – це істота, яка підвладна центральній нервовій системі. Тобто людина може думати тільки про те, що пропускає розум-тіло (отілеснений / втілений розум). Відштовхуючись від роздумів про виникнення метафор, вони приходять до висновків, що тіло людини визначає комплекс фундаментальних просторових відносин, які використовуються не тільки в процесі самоорієнтації, але і в процесі сприйняття просторових відносини між об'єктами. Опис тіла та наші уявлення, розуміння, складність роздумів формуються за рахунок системи ментальних образів і моторики. Тіло і сенсомоторна система є ключовими компонентами концептуальної схеми. Само ж мислення протікає на рівні «когнітивного несвідомого» (цей рівень мислення охоплює автоматичні когнітивні операції, приховані знання, приховані переконання тощо). Таке «когнітивне несвідоме» виробляє свідоме мислення. Вони допускають, що джерелом категорій є нервові структури і тілесний досвід, а для утворення абстрактних понять застосовуються терміни отілесненого характеру. Такі «втілені абстрактні поняття» є основою мислення, а це означає, що людське мислення також є отілесненим/втіленим. Тим самим ідея отілесненого/втіленого розуму підтверджує відмову від картезіанської дихотомії розум-тіло як антинаукової, а будь-яке розуміння раціональності повинне враховувати тілесну раціональність.

**Ключові слова:** тіло, розум, отілеснений розум, тілесна раціональність, метафора.

**Dolska Olga O.**

Doctor of Philosophical Sciences, Professor,  
Professor of Department of Philosophy,  
National Technical University  
"Kharkiv Polytechnic Institute";  
Курпичов Ст., 2, 61002, Kharkiv, Ukraine;  
Email: dolska2016@gmail.com;  
ORCID: 0000-0002-9577-8282

**THE IDEA OF EMBODIED MIND AS SUBSTANTIATION  
OF CORPORAL RATIONALITY**

The question of Post-Enlightenment rationality attracts attention of scientists in various fields of knowledge. Author believes that its justification should be strengthened by an appeal to corporal rationality. With understanding it as normative interactivity, the design of which is clearly dictated by the morphology of body and has an applied character, author believes that for its more thorough understanding, it is necessary to turn to the latest works of famous specialists in the field of semantic and cognitive linguistics, to J. Lakoff and M. Johnson. According to the idea of the corporeal mind, man is a creature that is subject to central nervous system. That is, person can only think about what mind / body is transmitting (the embodied mind). Based on reflections about emergence of metaphors, they conclude that human body determines a set of fundamental spatial relationships used not only in the process of self-orientation but also in the process of perception of spatial relationships between objects. The description of body and our views, understanding, complexity of thoughts are formed due to the system of mental images and motility. Body and sensorimotor system is a key component of the conceptual scheme. Thinking process itself takes place on the level of "cognitive unconscious" (this level of thinking process includes automatic cognitive operations, hidden knowledge, hidden beliefs etc.). Such "cognitive unconscious" produces conscious thinking without participation of consciousness. They assume that the source of categories are neural structures and bodily experience, and the terms of embodiment are used to form abstract concepts. Such "embodied abstract concepts" are the basis of thinking, which means that human thinking is also embodied. Thus the idea of embodied mind confirms the rejection of Cartesian dichotomy mind-body as anti-scientific, and any understanding of rationality must take into account corporal rationality.

**Key words:** body, mind, embodied mind, embodied rationality, metaphor.

*Постановка проблеми.* Проблема розуміння раціональності в сучасних контекстах повністю відходить від її картезіанської трактовки. Є різні позиції відносно можливих аспектів висвітлення цього питання. Один із них – дані когнітивної лінгвістики, які автор статті розглядає як фундаментальні для розуміння та опису тілесної раціональності.

*Мета.* Проаналізувати останні роботи фахівців в галузі когнітивної лінгвістики Дж. Лакоффа і М. Джонсона, які, оперуючи терміном «отілеснений (embodied) розум, обговорюють ідею впливу тілесних практик на розвиток мислення. На їхню думку, тіло і сенсомоторна система є ключовими компонентами у процесі розбудови будь-яких абстрактних понять.

Автор статті в своїх попередніх розвідках прийшла до висновку, що розуміння раціональності Пост-Просвітництва повинно бути посиленням зверненням до тілесної раціональності. «Тілесна раціональність - це нормативна інтерактивність, оформлення якої чітко диктується морфологією тіла і має прикладний характер; спосіб до дії, орієнтований на реалізацію «знань-як» і на конструювання такого буття, в якому досягається кінцева реальність за рахунок тілесних можливостей. Тіло живе тільки в тій реальності, яка можлива для тілесного функціонування живого організму. Інтерактивність тілесної раціональності навантажена емпірично і операційно, що фіксується певними способами діяльності. Тілесна (перш за все морфологічна) організація організму, структура і тілесні можливості оформлюють смислові контексти навколишнього середовища, створюють «реальний» світ до свого реального існування і стають вирішальною детермінантою в організації життєдіяльності будь-якого організму. Пояснення цьому досить просте: динамізм живого світу визначає багато в чому кінетизм, процесуальний характер виживання останнього» [Dolska, 2020].

Щоб отримати підтвердження такому її розумінню, необхідно обов'язково враховувати ідею втіленого розуму, запропоновану Джорджем Лакофф і Майклом Джонсоном. Ми знайомі з



їхніми ідеями, перш за все, завдяки книзі «Метафори, якими ми живемо». Зацікавленість нею була активно наприкінці 90-х і на початку 2000-х рр. Зміст тексту демонструє, що повсякденне мовлення наповнене метафорами, які ми не завжди помічаємо, і ми живемо цими метафорами. Пізніше з'явилися такі роботи, в яких увага була зосереджена на формуванні смислових значень взаємодії розуму та тіла. Сьогодні М. Джонсона і Дж. Лакоффа розцінюють як засновників когнітивної лінгвістики. Всім відома суперечка між Дж. Лакоффом та Н. Хомським про зв'язок між семантикою та синтаксисом, яка отримала назву «різкі дебати серед лінгвістів» (серед фахівців цей науковий проект більш відомий як «лінгвістичні війни»). Останні їхні роботи присвячені ідеї отілесненого розуму, а Дж. Лакофф активно використовує термін «тілесна раціональність» (*The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, 1987; *Moral Imagination: Implications of Cognitive Science for Ethics*, University of Chicago, 1993; *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, Basic Books, 1999; *The Meaning of the Body: Aesthetics of Human Understanding*, 2007). Треба віднести до цього списку й статтю М. Джонсона *What Makes a Body? Rediscovering the Body*.

Лакофф та Джонсон висувують такі головні тези: мислення за природою має тілесне забарвлення, думки формуються здебільшого на ґрунті несвідомого, а абстрактні поняття в основному метафоричні [Lakoff and Johnson, 1999]. Ідея тілесної раціональності активно обмірковується в роботі «*Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*» («Філософія у плоті: втілений розум та його виклик західній думці»), вона реалізується за рахунок теми отілесненого («втіленого»/ «embodied») розуму.

Згідно ідеї отілеснення, людина – це істота, яка підвладна центральній нервовій системі. Ідея того, що тіло має безпосередній вплив на формування думок, реалізується при допущенні, що мозок отримує інформацію від тіла. Зовнішній вигляд людського тіла та його діяльність в навколишньому світі конституює концепти, які використовуються в процесі мислення. Тобто людина може думати тільки про те, що пропускає розум-тіло (отілеснений / втілений розум). Мислення протікає на рівні «когнітивного несвідомого» (цей рівень мислення охоплює автоматичні когнітивні операції, приховані знання, приховані переконання). Таке «когнітивне несвідоме» виробляє свідоме мислення без участі свідомості.

Приступаючи до наукового дослідження тіла і мозку, ми неминуче стикаємося з необхідністю використання метафор, стверджують автори. Метафора є якийсь нейронний механізм, який дозволяє пристосовувати нейронні системи, що використовуються в сенсомоторній діяльності, для формування абстрактних понять. «Якщо це вірно, як нам це видається..., наша сенсомоторна система обмежує абстрактне мислення». Все, про що ми можемо думати, чи розуміти, стає можливим завдяки тілу і обмежується тілом, мозком і людським втіленням в навколишній світ. Це те, з чого ми починаємо, беручись за наукове пізнання [Lakoff and Johnson, 1999].

Тіло людини визначає комплекс фундаментальних просторових відносин, використовуваних не тільки в процесі самоорієнтації, але і в процесі сприйняття просторових відносини між об'єктами. Опис тіла та наші уявлення, розуміння, складність роздумів формується за рахунок системи ментальних образів і моторики. Тіло і сенсомоторна система є ключовим компонентом концептуальної схеми. М. Джонсон описує роль концептів простору (наприклад, «в», «через», «навколо» та ін.) і вважає, що з їхньою допомогою формуються «моделі-образи», які виникають із структур візуальної і моторної систем [Johnson, 2008]. Це формує основу того, як ми узгодимо мову і мислення із зоровим сприйняттям і рухом. Концепти, які використовуються, щоб мислити про рух тіла, можуть бути представлені у вигляді нейронних моделей, які здійснюють контроль за ланцюговою діяльністю і мовними засобами її вираження. «Абстрактні поняття здебільшого метафоричні і ґрунтуються на метафорах, які використовують наш сенсомоторний потенціал для формування абстрактного виразу цього потенціалу в мові» [Johnson, 2008, с. 160].

На онтологічному рівні категорії незмінно концептуальні, їх неможливо відокремити від відповідних абстрактних понять. І якщо допустити, що джерелом категорій є нервові структури і тілесний досвід, то для утворення абстрактних понять також застосовні терміни отілеснення/втілення. Такі «втілені/отілеснені абстрактні поняття» є основою мислення, а це означає, що людське мислення також втілено/отілеснено: тіло може виступати як резервуар, як якась ємність. Наше втілення/отілеснення формує і те «що», і те «як» ми пізнаємо, мислимо, відчуваємо і робимо. Воно визначає, хто ми є і яким чином залучені в навколишній світ. Численні

емпіричні докази спонукають відмовитися від уявлення про можливість існування безтілесного розуму (розуму, звільненого від тілесної оболонки). Таким чином, структура людського тіла і мозку обумовлює те, які абстрактні поняття ми здатні генерувати, а також, до яких форм міркувань можемо вдатися.

Висновок про те, що абстрактне мислення багато в чому тілесно обумовлено, суперечить будь-яким уявленням про невітлений розум. Це в свою чергу сприяло появі абсолютно нових уявлень про механізм виникнення понять і ментальних процесів в цілому. Останні емпіричні дані когнітивної науки виводять нас за звичні межі пізнання. Метафори, описувані Дж. Лакоффом та М. Джонсоном, «еволюціонують у часі» – від ототожнення розуму із механізмом – до порівняння його з панеллю керування, а потім – із комп'ютером. Детальне дослідження нейронних обчислювальних операцій сьогодні відходить на задній план, поступаючись місцем нейронним схемам, представленим у вигляді метафори. Важливо відстежувати, що за нею приховано і що вона прояснює. Якщо не робити цього, то тіло не отримує належної уваги в теоретичних побудовах. Тіло постійно змінюється в нашому уявленні. Про це свідчать метафори, в яких описується тіло і яких не було раніше. Найчастіше метафори сучасного тіла і мозку концептуалізовані в метафорах нейронних схеми. У бесіді із Дж. Брокманом Дж. Лакофф каже наступне: «Ми - нейронні істоти. Наш мозок бере свій внесок від решти наших тіл. Як виглядають наші тіла і як вони функціонують у світі, як структурують ті самі поняття, які ми можемо використовувати, щоб думати. Ми не можемо думати нічого, лише те, що дозволяють наші втілені мізки» [Lakoff, 1999].

Розуміння розуму як тілесно обумовленому не тільки доводить залежність мислення людини від конкретних процесів руху (від сенсорно-рухової системи та емоцій), але й заперечує дуалізм Просвітництва і твердження, що розум можна знати, вивчати, пізнавати без звернення до основоположних елементів тілесної морфології (які більш ґрунтовні, ніж онтологічні характеристики). Людина залежить від своєї нервової системи, бо мозок отримує дані від усіх частин тіла. А те, як виглядають наші тіла і як вони функціонують, напрямку прив'язано до формування концептів, метафор, якими ми користуємося. Ми можемо думати і висловлюватися про це тільки в такому режимі, який формує наше тіло, втілений/отілеснений розум.

У роботі «The Meaning of the Body. Aesthetics of human understanding» («Сенс тіла: естетика людського розуміння») М. Джонсон продовжує розвивати ідеї, які беруть свій початок ще в роботі «Метафори, якими ми живемо». Тут Джонсон звертається до останніх досягнень в області розвиваючої психології для того, щоб показати, як тіло породжує смисли ще до того, як запускається процес самосвідомості в ранньому дитинстві, розглядає різні аспекти мислення (почуття, переживання, приховані емоційні рухи тощо) і робить висновок про те, що коріння всього цього криються у «фізичній зустрічі» тіла зі світом.

На думку автора, багато мислителів минулого вважали, що логіка не пов'язана із тілами і навколишнім середовищем; вони розглядали «мислення» як автоматичні програми, керовані тілесним людським мозком, і осмислювали причину як універсальну, чисту і абстрактну. Ця відособленість феноменології надала тілу деяку таємничість [Johnson, 2008, с. 159]. Дослідження «отілеснення/втілення (embodiment) було зосереджено на появі людського смислу, уяви та розуму із структур тілесного сприйняття та руху» [Johnson, 2008, с. 160]. Однак Джонсон зауважує, що «тілесна глибина мислення» була, мабуть, далеко не достатня: «Я почав розуміти, що під внутрішньо всією цією сенсомоторною структурою знаходиться величезна, невивчена область смислів, яка включила в себе те, що існує в уяві філософів і начебто є або незначною, або немає можливостей говорити про це - якості (властивості), почуття, емоції та інші вісцеральні (примітивні) аспекти досвіду (переживання). Незабаром мені спало на думку, що ці області традиційно обговорювалися головним чином в естетиці - області ігнорованої і знеціненої в системі загальної філософії» [Johnson, 2008, с. 162].

Зауваження Джонсона про те, що всі аспекти мислення принципово естетичні, а мистецтво є кульмінацією людської спроби зрозуміти мислення, надихнуло нас на роздуми про класичне розуміння раціональності, сформоване в культурі Модерна, і про «виступи» проти такої її репрезентації саме з боку митців і філософів. За ідеалами Просвітництва, образ тіла мав ознаки біологічного природного тіла (монополії на таке розуміння посилила ще й медицина, бо саме науково обґрунтоване розуміння тіла сприяло перетворенню тіла на організм). Класична концепція суб'єкта виключала поняття тіла зі свого визначення, людина зводилася до суб'єкта

самосвідомості. Але саме роботи, присвячені естетичному аналізу, стали головним джерелом розуміння таких складних процесів, як залежність розуму від тіла. Про це нам доводять ідеї М. Мерло-Понті, О. Лосева, Г. У. Гумбрехта, Ж.-Ф. Ліотара та ін. Декілька прикладів.

М. Мерло-Понті, розмірковуючи над живописом Сезанна, намагався охарактеризувати основи його естетики, які вже були поза традиційних для того часу дихотомій (він спирався на діалог митця із Емілем Бернардом). Мерло-Понті писав: «Сезанн завжди прагнув уникнути побитих альтернатив, які йому підказувалися: почуття або розум, художник, який бачить, і художник, який мислить, натура проти композиції, примітивізм або традиція. Нам потрібно виробити для себе якусь оптику. Під оптикою я розумію певне логічне бачення, чим застосовувати до своєї творчості дихотомії, які краще підходять для академічних традицій, ніж для засновників – філософів чи художників – цих традицій, він вважав за краще проникати в істинний сенс свого живопису, знову і знову ставити традицію під сумнів» [Мерло-Понті, 2013]. На думку Мерло-Понті, Сезанн ставить наголос на процедурах, які враховують рухи тіла, розглядаючи останні «як результат впливу окремих частин (картини) одна на одну» [Мерло-Понті, 2013].

Ще один із прикладів, де ставиться наголос на естетиці як опції, що реалізує ідею отілесненого розуму. Теоретичні розробки Г. У. Гумбрехта закладають ідею сумнівів про цілісність раціональності Просвітництва: він знаходить мужність оцінювати суб'єктивізацію в контексті нового розуміння гуманітарних практик. На його думку, аналіз культури можливий за умов повернення присутності людини в реальність, а останнє здійснюється як звернення до складних конфігурацій, перш за все, тілесного. В «культурі присутності світ – це такий світ, де люди намагаються підтримувати відносини із оточуючим світом, включаючи й себе, тобто свої тіла» [Гумбрехт, 2006, с. 88-89]. В культурі присутності є тіла, а не суб'єкт, такий характерний для Модерну. Для нього в пріоритеті чуттєве сприйняття культури: реабілітація ефектів чуттєвого, тілесної присутності, перегляд нашого досвіду сприйняття культури.

Продовжуючи ідеї Мерло-Понті, представник новітньої естетики Seel M. вважає, що естетичний досвід не потребує дискурсивного тлумачення, бо для нього досить когнітивного досвіду, вибудованого на основі чуттєвого сприйняття. Він пропонував покласти в основу нової рефлексії про естетику категорію «поява» (appearance), що перегукувалася із ідеєю М. Мерло-Понті про онтологію бачення (vision). Під appearance M. Seel розумів ті умови, за якими нам дається світ, а це – наші органи почуттів та чуттєвості. Така «естетика появи» намагається нагадати нашій свідомості про матеріальність світу і, перш за все, тіла [Seel, 2013]. M. Sheets-Johnstone, послідовниця Мерло Понті, висунула ідею кінестетичного інтелекту, поклавши в її основу естетику руху. Спираючись на T. Ingold, C. Noland які мали свій власний естетичний досвід (Ingold, 2000), вона припускає, що кінестетичний інтелект властивий усьому, що рухається [Sheets-Johnstone, 2016]. Реабілітацію тілесної присутності продовжив Ж.-Ф. Ліотар концепцією «Нематеріальні», де показуються відносини концепцій знання із різними способами життя [Ліотар, 2008].

Повертаємося знов до праць Джонсона та Лакоффа. Звертаючи увагу читача на непростий характер розуміння тіла, на взаємодію розуму та тіла, Джонсон пропонує при вирішенні складних завдань орієнтуватися на п'ять вимірів тіла. В останньому розділі роботи *The Meaning of the Body: Aesthetics of Human Understanding* дається аналіз кожного з них. Ми пропонуємо скорочений варіант кожного.

«Тіло як біологічний організм – наш світ (всесвіт) простягається «за» і реалізується у взаємодії «с»... Це єдине ціле з різними системами, які працюють злагоджено і скоординовано, що робить можливими почуття, емоції і уявні образи, які становлять основу мислення. Воно володіє несвідомими здібностями руху, орієнтації в просторі і т. і., які Челенжер, наприклад, визначив як тілесна схема, «система сенсомоторних функцій, які керують найнижчим рівнем самореферентної інтенціональності». Йдеться про групу прихованих параметрів – «надсвідомого, слабо виражених процесів, які відіграють важливу роль в управлінні становищем тіла в просторі».

Екологічне тіло – тіло не може існувати незалежно від навколишнього середовища... Слід розуміти тіло і навколишнє середовище як єдине ціле, так само як ми повинні думати про тіло і мисленні як аспекти єдиного процесу.

Феноменологічне тіло – це тіло як ми проживаємо і переживаємо його... Це спосіб, за допомогою якого можна відчувати тіло втіленим. Феноменологічний вимір втілення надзвичайно важко описати, тому що цей вимір не допускає огрубіння і спотворення усвідомленого розуміння

того, як наші тіла відчувають. Щоб пояснити, як можна зрозуміти тілесну поведінку і структуру, ми повинні вивчити несвідомі структури, які роблять можливими різні тілесні відчуття.

Соціальне тіло – навколишнє середовище, в якому тіло задіяно, – це не тільки фізичне і біологічне. Воно також включає інтерсуб'єктивні відносини і життєвий досвід... Ключова ідея тут в тому, що тіло формується через безліч міжособистісних взаємодій.

Культурне тіло – крім фізичного, біологічного і соціального середовища, наші тіла конститууються також культурними артефактами, звичками, соціальними інститутами, ритуалами... Ці культурні області включають стать, расу, соціально-економічний статус, ціннісні установки. Розуміння самого себе і свого тіла часто помітно різниться на стику культур і субкультур в різних історичних епохах» [Lakoff and Johnson, 1999, Chapter 12 The Meaning of the Body].

Ці п'ять областей втілення застерігають дослідника від прийняття будь-якої спрощеної, або навпаки інтегральної, але все ж редукціоністської концепції тіла. Одна крайність – «буденна» схильність фокусувати увагу на фізичному аспекті тіла, ігноруючи соціальні і культурні фактори, які формують характер тілесної взаємодії зі світом та ін. Прикладом можуть стати події в філософії останніх десятиріч: якщо для класичної новоєвропейської метафізики дійсним вмістилищем людини був розум, а тема тіла, тілесного не входила в нарратив раціонального, то можна сказати, що постмодернізм намагався започаткувати процес його розхитування. Саме постмодерністський проект із ідеєю деконструкції став спробою подолання суперечності між тим, як тіло сприймається культурою, і тим, яким воно є за своєю суттю. Спосіб, у який вона це здійснювала, був денатуралізацією людського тіла: воно з організму перетворилося на соціальний конструкт.

«Цей складний погляд на кілька аспектів нашого втілення вимагає від нас завжди роздумувати про безліч методів дослідження та рівнів пояснення будь-чого, що стосується нашого тілу-розуму... Тіло – це не просто місце, де можуть виникати пізнання та почуття, ніби вони можуть виникнути в іншому місці, але просто трапляються у тілах. Швидше, наше втілення формує і те, що і як ми переживаємо, думаємо, відчуваємо, цінуємо та діємо. Це формує того, ким ми є таким чином, що це задіяне у всіх наших можливих самоописах» [Johnson, 2008, с. 166-167].

І наостанок бажано звернутися до висловлень Д. Лакоффа про роль тіла, завдяки яким стає зрозумілим необхідність орієнтуватися на тілесну раціональність не тільки в науковому середовищі, але й в нашому інформаційному за своєю суттю житті [Лакофф, 1999]. Він вважає, що «всі основні ідеї, які до нас приходять, залежать від того, як функціонують і взаємодіють із простором наші тіла». На його думку, будь-яка прозора інформація обов'язково буде профільтована «через концептуальну структуру окремої людини»: «Теорія прозорості базується на ідеї «бачити – значить розуміти», а це помилкова метафора, яка йде корінням в ще більш помилкову теорію раціональності. Справжня теорія раціональності – це ідея про те, що ми думаємо за допомогою фреймів, метафор, нарративів; наш мозок схильний адаптувати інформацію, яка надходить в наш мозок, і тому ми приходимо до різних висновків. Це і є теорія тілесної раціональності (embodied rationality), і вона дуже відрізняється від антинаукової картезіанської теорії раціональності. Тобто я не заперечую раціональність як таку, я просто хочу дати їй дійсно наукове визначення» [Лакофф, 1999].

Отже, розум людини не піднімається над тілом, а обумовлюється ним. А тема отілесненого/втіленого розуму потребує обговорення і реакції з боку філософів, науковців різних галузей, освітян тощо.

*Висновки.* Раціональність Пост-Просвітництва враховує останні досягнення в галузі когнітивної лінгвістики і семантичної лінгвістики, які дають величезний матеріал по роботі отілесненого/втіленого розуму і впливають на формування теорії тілесної раціональності. Спираючись на роботи Лакоффа та Джонсона, авторів ідеї отілесненого/втіленого розуму, можна додати наступне. Мислення людини, причинність і структура, організація знань пов'язана із тілесною (морфологічною) організацією, а метафора уявляється нейронним механізмом, який дозволяє нам адаптувати нервові системи, що використовуються в сенсомоторній діяльності, щоб створити форми абстрактного характеру. Існує багатовимірний карта тіла людини, яку треба ідентифікувати як когнітивну. Саме вона допомагає сформувати цілісний погляд на світ і сприяє зародженню і в той же час розумінню мовно-когнітивних можливостей людини для реалізації життєвої динаміки в навколишньому середовищі. Раціональність Пост-Просвітництва ґрунтується

на ідеї отілесненого\тіленого розуму, що долає дихотомію розум-тіло, і пропонує враховувати тілесну раціональність при дослідженні антропологічних питань у будь-яких контекстах.

### ПЕРЕЛІК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Гумбрехт Х.У. Производство присутствия: Чего не может передать значение. 2006. URL: <http://www.history-library.com/index.php?id1=3&category=arhiologiya&author=gumreht-hu&book=2006>
- Лютар Ж.-Ф. Постмодерн в изложении для детей. Письма: 1982-1985. 2008. URL: [https://platona.net/load/knigi\\_po\\_filosofii/postmodernizm/liotar\\_postmodern\\_izlozhenii\\_detej\\_pisma\\_1982\\_1985/54-1-0-2857](https://platona.net/load/knigi_po_filosofii/postmodernizm/liotar_postmodern_izlozhenii_detej_pisma_1982_1985/54-1-0-2857)
- Мерло-Понти М. Сомнения Сезанна. 2013. URL: <https://theoryandpractice.ru/posts/7647-cezanne>
- Лакофф Дж. Переносчик значения. 1999. URL: <http://wellpractice.ru/bloglakoff>
- Dolska O. Time to think about bodily Rationality (the stands of the sporting events are empty!) *Mokslas ir praktika: aktualijos ir perspektyvos : mokslinių straipsnių rinkinys – Theory and practice: problems and prospects: sci. art.* Kaunas, 2020. URL: [http://www.tsatu.edu.ua/vmf/wp-content/uploads/sites/17/sobranje-statej\\_2020\\_kaunas-maryjampole-1.pdf](http://www.tsatu.edu.ua/vmf/wp-content/uploads/sites/17/sobranje-statej_2020_kaunas-maryjampole-1.pdf)
- Ingold T. Culture, nature, environment: steps to an ecology of life. *The Perception of the Environment.* London: Routledge, 2000. P. 13-27. URL: [www.academia.edu](http://www.academia.edu)
- Johnson M. *The Meaning of the Body: Aesthetics of Human Understanding.* Pdf. The University of Chicago Press. Chicago & London, 2007. URL: [https://www.academia.edu/27750498/The\\_Meaning\\_of\\_the\\_Body\\_Aesthetics\\_of\\_Human\\_Understanding\\_Mark\\_Johnson\\_2007\\_pdf](https://www.academia.edu/27750498/The_Meaning_of_the_Body_Aesthetics_of_Human_Understanding_Mark_Johnson_2007_pdf)
- Johnson, M. (2008). What Makes a Body? *The Journal of Speculative Philosophy*, 22(3), 159-169. January 2008. DOI: 10.1353/jsp.0.0046. URL: [https://www.researchgate.net/publication/236769484\\_What\\_Makes\\_a\\_Body](https://www.researchgate.net/publication/236769484_What_Makes_a_Body)
- Lakoff G. and Johnson M. *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought* (University of California, Berkeley and University of Oregon) New York: Basic Books, 1999. URL: [https://www.researchgate.net/publication/26361108\\_Philosophy\\_in\\_the\\_Flesh\\_The\\_Embodied\\_Mind\\_and\\_Its\\_Challenge\\_to\\_Western\\_Thought](https://www.researchgate.net/publication/26361108_Philosophy_in_the_Flesh_The_Embodied_Mind_and_Its_Challenge_to_Western_Thought)
- Lakoff G. *The reality club Philosophy in the Flesh.* A talk with George Lakoff, 1999. URL: [https://www.edge.org/3rd\\_culture/lakoff/lakoff\\_p1.html](https://www.edge.org/3rd_culture/lakoff/lakoff_p1.html) (дата 16.08.2020)
- Seel M. *Aktive Passivität. Über den Spielraum des Denkens, Handelns und anderer Künste.* Frankfurt am Main : S.Fischer Verlag GmbH/FISCHER Kinderund Jugendbuch Verlag GmbH, 2013, Hardcover, 384 S., URL: [https://humanismus-aktuell.de/media/2017/11/rezension\\_seel\\_rs\\_aktive\\_passivitaet.pdf](https://humanismus-aktuell.de/media/2017/11/rezension_seel_rs_aktive_passivitaet.pdf)
- Sheets-Johnstone M. *Foundational Dynamics of Animate Nature in Zwischenleiblichkeit und bewegtes Verstehen - Intercorporeity, Movement and Tacit Knowledge.* 2016. Pp. 51–68. DOI: <https://doi.org/10.14361/9783839435793-003> URL: <https://transcript.degruyter.com/view/book/9783839435793/10.14361/9783839435793-003.xml>

### REFERENCES

- Gumbrecht, H.U. (2006). *Production of Presence: What Meaning Cannot Convey.* (Original work published 2004). URL: <http://www.history-library.com/index.php?id1=3&category=arhiologiya&author=gumreht-hu&book=2006> (In Russian).
- Lyotard, Zh.-F. (2008). *Le postmoderne explique aux enfants. Correspondance: 1982-1985.* (A.V. Garadja, Trans.) URL: [https://platona.net/load/knigi\\_po\\_filosofii/postmodernizm/liotar\\_postmodern\\_izlozhenii\\_detej\\_pisma\\_1982\\_1985/54-1-0-2857](https://platona.net/load/knigi_po_filosofii/postmodernizm/liotar_postmodern_izlozhenii_detej_pisma_1982_1985/54-1-0-2857) (In Russian).
- Merleau-Ponty, M. (2013). *Le doute de Cézanne.* (A.V. Garadja, Trans.) URL: <https://theoryandpractice.ru/posts/7647-cezanne> (In Russian).

- Lakoff, G. (1999). *Meaning transporter*. URL: <http://wellpractice.ru/bloglakoff> (In Russian)
- Dolska, O. (2020). Time to think about bodily Rationality (the stands of the sporting events are empty!) Mokslas ir praktika: aktualijos ir perspektyvos : mokslinių straipsnių rinkinys – Theory and practice: problems and prospects: sci. art. Kaunas, 2020. P. 37-46. URI: [http://www.tsatu.edu.ua/vmf/wp-content/uploads/sites/17/sobranje-statej\\_2020\\_kaunas-maryjampole-1.pdf](http://www.tsatu.edu.ua/vmf/wp-content/uploads/sites/17/sobranje-statej_2020_kaunas-maryjampole-1.pdf) (In Russian).
- Ingold, T. (2000). Culture, nature, environment: steps to an ecology of life. *The Perception of the Environment*. London: Routledge. P. 13-27. URL: [www.academia.edu](http://www.academia.edu)
- Johnson, M. (2007). *The Meaning of the Body: Aesthetics of Human Understanding*. Pdf. The University of Chicago Press. Chicago & London. URL: [https://www.academia.edu/27750498/The Meaning of the Body Aesthetics of Human Understanding Mark Johnson 2007 pdf](https://www.academia.edu/27750498/The_Meaning_of_the_Body_Aesthetics_of_Human_Understanding_Mark_Johnson_2007_pdf)
- Lakoff, G. and Johnson, M. (1999). *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. University of California, Berkeley and University of Oregon. New York: Basic Books. URL: [https://www.researchgate.net/publication/26361108\\_Philosophy\\_in\\_the\\_Flesh\\_The\\_Embodied\\_Mind\\_and\\_Its\\_Challenge\\_to\\_Western\\_Thought](https://www.researchgate.net/publication/26361108_Philosophy_in_the_Flesh_The_Embodied_Mind_and_Its_Challenge_to_Western_Thought)
- Lakoff, G. (1999). *The reality club Philosophy in the Flesh. A talk with George Lakoff*. URL: [https://www.edge.org/3rd\\_culture/lakoff/lakoff\\_p1.html](https://www.edge.org/3rd_culture/lakoff/lakoff_p1.html)
- Seel, M. (2013). *Aktive Passivität. Über den Spielraum des Denkens, Handelns und anderer Künste*. Frankfurt am Main : S.Fischer Verlag GmbH/FISCHER Kinderund Jugendbuch Verlag GmbH, Hardcover, 384 S., URL: [https://humanismus-aktuell.de/media/2017/11/rezension\\_seel\\_rs\\_aktive\\_passivitaet.pdf](https://humanismus-aktuell.de/media/2017/11/rezension_seel_rs_aktive_passivitaet.pdf)
- Sheets-Johnstone, M. (2016). *Foundational Dynamics of Animate Nature in Zwischenleiblichkeit und bewegtes Verstehen - Intercorporeity, Movement and Tacit Knowledge*. Pp. 51–68. DOI: <https://doi.org/10.14361/9783839435793-003> URL: <https://transcript.degruyter.com/view/book/9783839435793/10.14361/9783839435793-003.xml>

УДК 130.2

DOI: 10.26565/2306-6687-2020-62-02

**Титар Олена Володимирівна**

доктор філософських наук, професор кафедри теорії культури і філософії науки філософського факультету

Харківський національний

університет імені В.Н. Каразіна

Адреса: 6, площа Свободи, м. Харків, 61022, Україна

E-mail: lena\_tytar@ukr.net, tytarolena77@gmail.com

ORCID: 0000-0002-1951-7830

## РОЛЬ ТРАНСДИСЦИПЛІНАРНОГО ДІАЛОГУ У СУЧАСНОМУ ІНФОРМАЦІЙНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

**Мета.** Визначити та охарактеризувати роль трансдисциплінарного та мультидисциплінарного діалогу у сучасному інформаційному суспільстві. Теоретичний базис дослідження складається з праць, присвячених сутності та розвитку інформаційного постнекласичного суспільства. Окремий блок становлять праці, присвячені знанням та науці, що змінюються у сучасних суспільствах під впливом інформатизації та глобалізації. Теоретичний базис дослідження заснований на уявленнях про трансдисциплінарність, трансдисциплінарне поле наукових досліджень як поле діалогу різних наук та парадигм. **Наукова новизна.** Доводиться гіпотеза, що трандисциплінарний діалог є одним з засадничих принципів формування сучасного інформаційного суспільства, в цьому здійснюється подвійний принцип діалогізування – відбувається як плюризація, діалогізування істини в науці та філософії, так і інший процес – наука та транс дисциплінарні дослідження сприяють розвитку нових інформаційних технологій, медіазації та демократизації суспільства, де інформаційне суспільство виступає як головний замовник та споживач трансдисциплінарного знання, пристосовуючи його до нових потреб медіа культури та діджиталізації. Показана роль трансдисциплінарного та міждисциплінарного діалогу в сучасному суспільстві, а також осмислення цього діалогу з точки зору філософії та гуманітарних наук. Доводиться необхідність демократизації та гармонізації знання, показано, що при розповсюдженні інтерактивного діалогу демократичні установи проникають в інформаційні структури, таким чином забезпечується можливість говорити про плюральність істини та взаємодоповнення різних способів пізнання. Розкрито, що трансдисциплінарність забезпечується особливими процедурами діалогу та наукового пошуку, в тому числі рефлексією та трансфлексією, фрактальністю, «включеним» поглядом, міжгалузевою експертизою, врахуванням екологічних параметрів. Завдяки діалогу відбувається центрування знання навколо людини та громадянського суспільства, поєднання антропологічної, соціально-філософської, фізико-математичної та екологічно-біологічної парадигм. Констатується, що розвиток трансдисциплінарного і наукового діалогу призводить до долання меж між гуманітарними та природничими підходами до реальності, універсалізації науки як способу пізнання.

**Ключові слова:** інформаційне суспільство, діалог, плюралізм, філософська антропологія, трансдисциплінарність, інтегральний розвиток, глобалізація.

**Tytar Olena Volodmyrivna**

Doctor of Sciences (Philosophy),

Professor of the Theory of Culture and

Philosophy of Science Department, Faculty of Philosophy,

V.N. Karazin Kharkiv National University

Address: 6, Freedom Sq., Kharkiv, 61022, Ukraine

E-mail: lena\_tytar@ukr.net, tytarolena77@gmail.com

ORCID: 0000-0002-1951-7830

## THE ROLE OF TRANSDISCIPLINARY DIALOGUE IN THE MODERN INFORMATION SOCIETY

**Purpose.** To identify and characterize the role of transdisciplinary and multidisciplinary dialogue in modern information society. Theoretical basis of the study is presented by works on essence and development of post-classical information society. A separate block is represented by works on knowledge and science, which are changing in modern societies under the influence of informatization and globalization. Theoretical basis of the study is grounded on ideas about transdisciplinarity, transdisciplinary field of research as a field of dialogue

between different sciences and paradigms.

**Scientific novelty.** It is hypothesized that transdisciplinary dialogue is one of the basic principles of modern information society formation, in this double principle of dialogization is implemented - both plurization, dialogization of truth in science and philosophy is performed, and another process - science and transdisciplinary research contribute to the development of new information technologies, mediation and democratization of society, where information society acts as a main customer and consumer of transdisciplinary knowledge, adapting it to new needs of media culture and digitalization. The role of transdisciplinary and interdisciplinary dialogue in modern society is shown, as well as the understanding of this dialogue from the point of view of philosophy and the humanities. The need for democratization and harmonization of knowledge is proved, it is shown that with the spreading of interactive dialogue democratic institutions penetrate into information structures, thus providing an opportunity to talk about the plurality of truth and complementarity of different ways of cognition. It is revealed that transdisciplinarity is provided by special procedures of dialogue and scientific research, including reflection and transflection, fractality, «included» view, intersectoral expertise, including environmental parameters. Thanks to dialogue, knowledge is centered around man and civil society, a combination of anthropological, socio-philosophical, physical-mathematical and ecological-biological paradigms. It is stated that the development of transdisciplinary and scientific dialogue leads to overcoming the boundaries between humanitarian and natural approaches to reality, the universalization of science as a way of cognition.

**Key words:** information society, dialogue, pluralism, philosophical anthropology, transdisciplinarity, integral development, globalization.

*Постановка проблеми.* Дослідження останніх років показують у сучасній культурі співвідношення різних елементів, зокрема попередніх епох, розповсюдженням є поділ на модерну та постмодерну культуру, при цьому при виділенні постмодерних ознак ми говоримо одночасно про збереження і модерних ознак, їх трансформацію. Часто у спробах класифікації сучасної культури виділяють поняття інформаційного суспільства. Вперше це поняття було використано одним японським теоретиком наприкінці 1940-х років, але не отримало суспільної підтримки. Протягом 1950-1980-х років це поняття популяризується завдяки працям Д. Белла [Белл, 1999] та О. Тоффлера, а також завдяки зміні технологій виробництва, коли розвинута індустрія та індустріалізація керуються у першу чергу через розвиток інформаційних стратегій. Таким чином об'єктивно, практично і теоретично стає очевидним, що людина другої половини ХХ століття живе у інформаційну добу. Звідси йде поширення оперуванням терміном інформаційне суспільство та намагання побудувати філософські теорії інформаційного суспільства.

*Аналіз останніх публікацій, ступінь дослідження проблеми.* Якісні зміни у дослідженні проблематики інформаційного суспільства відбуваються зі зміною ролі засобів масової інформації, розповсюдженням інтернету та нової медіа культури, теоретиками осмислення інформаційного суспільства стають М. МакЛюен та М. Кастельс [Кастельс, 2004], останній для підкреслення змін самого інформаційного суспільства на початку ХХІ століття, коли інформаційний продукт набуває набагато більшої ваги, ніж виробничий та соціальний, вводить поняття «інформаційного суспільства». Питання щодо співвіднесення постнекласичного і постмодерного типу суспільства, а також відповідностей постнекласичного, синергетичного та інформаційного підходів у філософії досліджували В. Степін [Степін, 2007] та І. Цехмістро [Цехмістро, 1998]. Також для позначення якісних змін, які виникають у постмодерному та інформаційному суспільстві використовується поняття мінливий, «нестримний світ» [Гіденс, 2004], що підкреслює як позбавлення контролю над соціальними та інформаційними процесами через поширення відкритих суспільств, так і неможливість їх повністю контролювати, виходячи з синергетичного розуміння природи та суспільства, отже на зміну тоталітаризму та ідеї центрів влади пропонується ідея діалогічності та експертного фахового діалогу.

*Мета та предмет дослідження* – дослідити роль трансдисциплінарного та мультидисциплінарного діалогу у сучасному інформаційному суспільстві.

*Виклад основного матеріалу та отриманих наукових результатів дослідження.* Філософи для позначення різних етапів розвитку філософської думки та технічного прогресу використовують класифікацію і поділ на класичну, некласичну та постнекласичну філософію та науку. Класичний етап розвитку філософії та науки характеризується становленням університетських шкіл, формуванням самого інституту професійного філософа та вченого, а також виробленням певної догматики, галузевого поділу на різні науки та галузі філософського знання. Некласичний етап історично пов'язаний з другою половиною ХІХ – першою половиною ХХ



століття, формування «строкої» галузевої науки, позитивістськими сумнівами щодо істини і того, що вона може бути здобута різними шляхами (в тому числі і гуманітарним), також певним розмежуванням між раціональними та ірраціональними способами пізнання і підозрою до психологізму та релятивізму. Постнекласичний етап розповсюджується у другій половині ХХ – на початку ХХІ століття і пов'язаний з успіхами у квантовій фізиці, визнанні ролі спостерігача, ускладненню типів знання і постановня міждисциплінарних та трансдисциплінарних досліджень, де старі поняття суб'єкта та об'єкта втрачають сенс, натомість набувають значення нові поняття включеного спостереження, плюральності істини, множинності та доповнювальності різних способів пізнання, зв'язку науки з соціально-культурними реаліями, спільність гуманітарного, природничого та соціального знання.

Одною з нових теоретичних пропозицій у філософії та філософії науки для вирішення викликів і проблем сучасності є поняття «трансдисциплінарності». Останнім часом трансдисциплінарний підхід добре себе зарекомендував як у природознавстві, так і в суспільних науках, в тому числі і в філософії науки. Деякі дослідники розглядають трансдисциплінарний підхід як розвиток і універсалізацію міждисциплінарного, деякі наполягають на дещо іншій точці зору, стверджуючи, що трансдисциплінарність передбачає зовсім новий підхід щодо дійсності й інформації, чим підхід, присутній у міждисциплінарному дослідженні: такий підхід заснований на використанні знань, а не інформації, поєднанні особистісного й об'єктивного знання, своєрідній методології, у тому числі трансфлексії замість рефлексії, поїезисі у живих і відкритих системах, «інтегративному баченні» (К. Уілбер) [Уилбер, 2019] самих проблем.

Трансдисциплінарність розуміється насамперед у трьох основних значеннях. У першому значенні це поняття пов'язується з конкретними досягненнями дослідника, мова йде про універсальність знань конкретної людини, «людини-енциклопедії», але зі зростанням інформаційних потоків у 2008-2010 роках, коли навіть знання про людину і культуру настільки зросло, що його у повному обсязі не здатна опанувати не тільки одна людина, але і людство в цілому, через небачені темпи зростання кількості інформації та інформаційних носіїв, що поставило під сумнів як ідею енциклопедії, яка виникає в античності як розуміння повного знання, так і ідею повної експертизи, це значення також трансформується і ставиться під сумнів. У другому значенні мається на увазі рівноправність різних способів пізнання, тут «методологічний анархізм» Пола Феєрабенда доповнюється ліберальним визнанням діяльності різних дисциплін і прав маловідомих учених, а також повсякденного і художнього досвідів.

У третьому значенні, найбільш поширеному, – «трансдисциплінарність» трактується як принципово новий спосіб наукового пізнання, що не зовсім може бути виведений з досвіду міждисциплінарності, це новий принцип організації наукового знання, що відкриває широкі можливості взаємодії багатьох дисциплін, наук і парадигм дослідженні при рішенні комплексних проблем природи і суспільства на різних рівнях пізнавальної активності.

В такому значенні трансдисциплінарність зближується з поняттями «мультидисциплінарності» і «інтердисциплінарності». Третє значення насамперед пов'язано з теоретичними положеннями і декларацією Хартії трансдисциплінарності, прийнятої у 1997 році на Першому міжнародному конгресі з трансдисциплінарності. Одним з головних авторів Хартії є фізик Басараб Ніколеску.

У шостій статті Хартії зокрема йде мова про те, що у порівнянні «з міждисциплінарністю і мультидисциплінарністю, трансдисциплінарність є багатоаспектною і багатомірною. Беручи до уваги різні підходи до розуміння часу й історії, трансдисциплінарність не виключає транс-історичного горизонту» [Хартия]. Трансдисциплінарність не може розумітися як нова метафізика у будь-якому сенсі, як методологічна контролююча інстанція чи наука наук, тобто все одно роль експертизи та методології знижується. У сьомій статті говориться про нові горизонти людського пізнання, про нову планетарну філософію: «Доля людини має планетарний і космічний вимір. Поява людських істот на Землі – одна з стадій в історії Універсуму, визнання Землі нашим домом – один із імперативів трансдисциплінарності» [Хартия]

Вперше трансдисциплінарний підхід був описаний видатним психологом Ж. Піаже у 1970 році для тих ситуацій, коли об'єкт пізнання є неоднозначним, існує новий науковий підхід до реалій, що трансцендентують за межі конвенціонально встановлених академічних дисциплін. Також існує наукова тенденція розуміння під трансдисциплінарністю спроб побудови наукового діалогу між неспіввимірними, іноді конкуруючими, науковими парадигмами.

Дещо відрізняється від трансдисциплінарності «інтегральний підхід», «інтегральне бачення» Кена Уілбера, котрий передбачає з філософії науки і філософії створити нову систематику методів пізнання оточуючого світу, нову «історію усього» на інтегральній методології, котра буде «інформаційну операціональну систему», що враховує зовнішні, внутрішні, індивідуальні і колективні фактори пізнання, а також тіло, самість, дух, інтегральне і постінтегральне бачення проблем і так далі [Уилбер, 2019]. При цьому пізнання повинно пройти і поєднати у собі сфери «Я» (Краси, Мистецтва, особистості), «Ти» (Добра, Етики, стосунків) і «Воно», «Це» (Істини, Науки, об'єктивного світу) [Уилбер, 2019]. Також пізнання поділяється на сектори і рівні, типи і тому подібне, усі наявні «шкали пізнання» розглядаються просто як зручний методологічний прийом.

Швейцарські учені К. Пол і Г. Хадорн трансдисциплінарність зводять до універсальності аналізованих проблем, соціокультурної орієнтації отриманого знання і відповідей, фрактального характеру вирішення проблем, коли навіть невдале рішення може привести групу дослідників до успішного «бачення», включення «зовнішнього» погляду, принципів відкритої дискусії й врахування різних точок зору, що дозволяє науковий і філософський досвід зробити досягненням усього суспільства.

*Наукова новизна.* Ми доводимо, що трандисциплінарний діалог є одним з засадничих принципів формування сучасного інформаційного суспільства, в цьому здійснюється подвійний принцип діалогізування – відбувається як плюризація, діалогізування істини в науці та філософії, так і інший процес – наука та транс дисциплінарні дослідження сприяють розвитку нових інформаційних технологій. При створенні нових медіапосередників та демократизації суспільства інформаційне суспільство набуває ролі головного замовника та споживача трансдисциплінарного знання, пристосовуючи його до нових потреб медіакультури та цифровізації. Ми показуємо роль трансдисциплінарного та міждисциплінарного діалогу в сучасному суспільстві, а також осмислення цього діалогу з точки зору філософії та гуманітарних наук

*Висновки.* Стаття розкриває роль транс та міждисциплінарного діалогу в сучасному суспільстві, а також осмислення цього діалогу з точки зору філософії та гуманітаристики, коли демократичні установи проникають в інформаційні структури, даючи можливість говорити про плюральність істини та взаємодоповнення різних способів пізнання, в тому числі рефлексії та трансфлексії, фрактальності, «включеного» погляду, долання меж між гуманітарними та природничими підходами до реальності, антропологічною, соціальною, фізико-математичною та екологічно-біологічною парадигмами.

## ПЕРЕЛІК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. М.: Академия, 1999. 956 с.

Гіденс Е. Нестримний світ. Як глобалізація перетворює наше життя / пер. з англ. Н. Поліщук. Київ: Альтерпрес, 2004. 100 с.

Кастельс М. Галактика Інтернет: Размышления об Интернете, бизнесе и обществе / пер. с англ. А. Матвеева под ред. В. Харитоновой. Екатеринбург: У-Фактория, 2004. 328 с

Степин В.С. Саморазвивающиеся системы и философия синергетики. *Что такое синергетика: Материалы междунар. конфер. «Путь в будущее – наука, глобальные проблемы, мечты и надежды»*, 26–28 ноября 2007 г., Ин-т прикладной математики им. М.В. Келдыша РАН, Москва. [Электронный ресурс] / В.С. Степин. М.: РАН, 2007. URL: <http://spkurdumov.ru/what/samorazvivayushhiesya-sistemy>

Уилбер К. Интегральное видение [Электронный ресурс]. URL: <http://www.youtube.com/watch?v=5pUbWugmLXO>

Хартія трансдисциплінарності [Электронный ресурс]. URL: <http://nicol.club.fr/ciret/index.htm>

Цехмістро І.З. Постмодернізм і реляційний холізм у філософії науки. *Сучасність*. 1998. № 9. С. 91-101.

## REFERENCES

- Bell, D. (1999). *The Coming Post-Industrial Society. The experience of social forecasting*. Moscow: Akademia. 956. (Original work published 1974). (In Russian).
- Ghiddens, E. (2004). *Runaway World. How Globalization is Reshaping Our Lives*. (N. Polishhuk, Trans.). Kyjiv: Alterpres. 100. (Original work published 1999). (In Ukrainian).
- Castels, M. (2004). *The Internet Galaxy: Reflections on the Internet, Business and Society*, (A. Matveev & V. Kharitonov, Trans.). Ekaterinburg: U-Faktoriia. 328. (Original work published 2001). (In Russian).
- Stepin, V. S. (2007). Self-developing systems and philosophy of synergetics. In *What is synergetics: Proceedings of the Intern. conference «The path to the future is science, global problems, dreams and hopes», November 26–28, 2007, M. Keldysh Institute of Applied Mathematics RAS, Moscow*. URL: <<http://spkurdumov.ru/what/samorazvivayushhiesya-sistemy>> (In Russian).
- Wilber, K. (2019). *Integral vision*. URL: <<http://www.youtube.com/watch?v=5pUbWugmLXO>> (In Russian).
- Charter of transdisciplinarity* (Original work published 1994). URL: <<http://nicol.club.fr/ciret/index.htm>> (In Russian).
- Tsehmistro, I. (1998). Postmodernism and relativistic Holism in the philosophy of science. *Modernity*, 1998, no. 9, 91-101. (In Ukrainian).

УДК 304.42

DOI: 10.26565/2306-6687-2020-62-03

**Жеребкіна Ірина Анатоліївна**

Доктор філософських наук, професор кафедри теорії культури та філософії науки Харківського

Національного Університету ім. В.Н.Каразіна

Адреса: 61022, Харків, майдан Свободи, 6

E-mail: irinaz@univer.kharkov.ua

ORCID: 0000-0002-0360-7583

## О МОЖЛИВОСТЯХ АНТИМІЛІТАРИСТСЬКОГО ФЕМІНІСТСЬКОГО МИСЛЕННЯ У ЧАСИ ПАНДЕМІЇ

У статті аналізуються актуальні дискусії в сучасній феміністській теорії про перспективи просування феміністських політик і критики неоліберальних і антигендерних політик в ситуації пандемії. Зокрема розглядаються критичні аргументи Ч. Арруцца, Т. Бхаттачарья та Н. Фрейзер в їх маніфесті «Фемінізм для 99%» (2019) проти західного ліберального фемінізму і їх проект «іншого фемінізму», альтернативного ліберальному, який буде орієнтований не на еліти, а на інтернаціональні маси «реальних жінок». Показаний спірний характер тези авторів Маніфесту про те, що в ситуації пандемії як радикального розриву соціальних зв'язків дієвим аргументом за інтернаціональну феміністську солідарність може виступати запропонована ними теза про те, що всіх жінок незалежно від їх етнічної, класової і расової приналежності об'єднує неоплачувана репродуктивна і домашня праця. Проаналізовано роздуми Дж. Батлер про можливості відновлення порушених соціальних зв'язків і протидії силам деструктивності і мілітаризму в її книзі «Сили ненасильства» (2020), в якій вона розвиває ідеї З. Фрейда про можливість подолання потягу до смерті, який, на його думку, є рушійною силою і причиною будь-якої війни. Показано, що Батлер слідом за Фрейдом вважає, що потягом, здатним перевершити по силі потяг до смерті, є манія, що розуміється як протидія руйнівним силам меланхолії і афірмативний протест живого організму проти загрози його деструкції або самодеструкції. Проаналізовано тезу Батлер про те, що сучасний фемінізм, якщо він відкриє відповідні антимілітаристські форми виховання, може розвинути у людей маніакальну огиду до насильства і війни як способам знищення органічного життя. Зроблено висновок про можливість переглянути сучасну феміністську критику ліберального фемінізму і повернутися до його гасел, радикалізуючи їх.

**Ключові слова:** ліберальний фемінізм, ситуація пандемії, феміністська солідарність, потяг до смерті, манія

**Zherebkina Iryna A.**

Dr., Professor of Philosophy at the Department of Theory of Culture and Philosophy of Sciences

V.N.Karazin Kharkiv National University

Address: 6, Svobody sq., Kharkiv, 61022, Ukraine

E-mail: irinaz@univer.kharkov.ua

ORCID: 0000-0002-0360-7583

## ON SOLUTIONS OF ANTIMILITARIST FEMINIST THINKING IN THE PANDEMIC ERA

The article analyses discussions in modern feminist theory about perspectives for promotion of feminist politics and criticism of neoliberal and anti-gender politics in the pandemic situation. In particular, the critical arguments of C. Arruzza, T. Bhattacharya and N. Fraser are considered in their manifesto *Feminism for 99%* (2019) against liberal feminism and their project of "another feminism" as alternative to the liberal one, which will be focused not on elites but on masses of "real women". The controversial character of the thesis of Manifesto authors is shown: in the situation of a pandemic as a radical rupture of social bonds, an effective argument for international feminist solidarity can be their proposition that all women, regardless of their ethnic, class and racial affiliation, should be united on the basis of their unpaid reproductive and domestic work. The reflections of J. Butler on opportunities of restoring social bonds and resisting the forces of destruction and militarism are analyzed in her book *Forces of Nonviolence* (2020), in which she develops S. Freud's ideas about the possibility of overcoming the death drive, which in his opinion is the driving force and cause of any war. It is shown that J. Butler, following S. Freud, identifies mania as a force capable of overcoming death drive and understands mania

as a protest of a living organism against its destruction or self-destruction. The article analyses J. Butler's thesis about modern feminism, that if uncovering appropriate forms of education, it can develop in human beings a manic aversion to violence and war as means of destroying organic life. It may be necessary to unleash the affective potential of liberal feminism, which manifests itself as passion, as an insurmountable desire for freedom and equality. Or as mania - an irresistible and insane aversion to gender inequality, which is stronger than the urge to die. It is obvious that the "intimate uprisings" of scattered feminists of the first quarter of the XXI century are unlikely to do today. In the conclusion, author suggests that it is possible to reconsider feminist criticism of liberal feminism and return to its slogans, while radicalising them.

**Key words:** liberal feminism, pandemic situation, feminist solidarity, death drive, mania

Напередодні пандемії ситуація в фемінізмі і жіночому русі багатьом здавалася обнадійливою: після антифеміністського відкату 1990-х і нульових в світі нарешті почалася масова феміністська мобілізація – спочатку в формі онлайн флешмобів проти сексуального насильства і харрасмента (#MeToo, # яНеБоюсьСказать та ін.), а потім і в формі офлайн масових жіночих страйків і маршів протесту проти неоліберальної економічної політики («Чорний протест» (Czarny Protest) в Польщі, «Жодної менше» (Ni una menos) в Аргентині та ін.). Цей дух відродження та нових надій зафіксовано в «Маніфесті» 2019 року, названому «Фемінізм для 99%» Чінці Арруцца, Тіті Бхаттачарья і Ненсі Фрейзер. У той же час у авторів «Маніфесту» можна зафіксувати таку суперечність: з одного боку, феміністські емансипаційні практики безпрецедентно надихають нас в нашій боротьбі, з іншого – капіталізм сьогодні став непристойно «хижим і жорстоким». Крім того, в самому фемінізмі оселився його внутрішній ворог і пособник капіталізму, який, немов небезпечний вірус типу COVID-19, вже багато років роз'їдає його зсередини. Цей внутрішній ворог, на думку авторів «Маніфесту», - ліберальний фемінізм, який замість того, щоб звертатися до соціально-економічних проблем величезної більшості жінок і боротися за знищення соціальних ієрархій, спрямований на те, щоб допомагати «впливовим» і «талановитим» жінкам робити успішну кар'єру і таким чином забезпечувати ідеальне алібі для неолібералізму [Arruzza, Bhattacharya, Fraser, 2019, p. 11-12]. Тому, щоб перемогти капіталізм, феміністкам необхідно спочатку знешкодити свого внутрішнього ворога, і тоді раз і назавжди стане ясно: ліберальний фемінізм – це не рішення, а частина проблеми, яку належить ще вирішити. Для цього автори «Маніфесту» пропонують проект «іншого фемінізму», альтернативного ліберальному, який буде орієнтований не на еліти, а на маси «реальних жінок», яких 99%. А почати цей новий проект треба з того, щоб вимагати у суспільства оплатити неоплачувану жіночу працю в сфері репродуктивного відтворення і роботи по дому.

Природно, після прочитання «Маніфесту» неминує виникає питання: хто саме в рядах феміністок представляє це збочене явище – «ліберальний фемінізм»? Адже в тексті на ім'я названа тільки Хілларі Клінтон, яка, як добре відомо авторам «Маніфесту», ніяка не феміністка – ні ліберальна, ні будь-яка інша. Адже вона, як неодноразово писала американський теоретик фемінізму Зілла Айзенштайн, хоча і виглядає жінкою, проте використовує чоловічі політичні стратегії в боротьбі за владу і є мілітарісткою, такою, як Маргарет Тетчер, і цілком могла б скинути ядерну бомбу [Айзенштайн, 2008, с. 163-165].

Однак хоча імена і інституції, що представляють ліберальний фемінізм, не названі, виходячи з пафосу і стилістики «Маніфесту» ми можемо припустити, що ідеологами цього типу фемінізму є теоретики певного складу – так звані постмодерністи-деконструктивісти, які в своїх абстрактних теоріях зазвичай забувають реальних жінок та їх проблеми і замість цього займаються дискурсами та грою знаків. Головним гравцем на цьому полі «абстрактних теорій» ще в 1999 році Мартою Нуссбаум була названа Джудіт Батлер, чия «зосередженість на символічному і горда неухвага до матеріального боку життя» глибоко чужі, за її словами, більшості жінок, які «голодні, неграмотні, позбавлені прав, побиті, згвалтовані» і які замість будь-якого символічного «воліли б їжу, школи, право голосу і цілісність своїх тіл» [Нуссбаум, 2018].

Розмірковуючи про перспективи «іншого фемінізму», пропонованого Арруцца, Бхаттачарья і Фрейзер, Лорна Фінлейсон звертає увагу на той факт, що навіть оплачувана жіноча домашня і репродуктивна праця виявляється способом підтримки можливості і здібностей своїх чоловіків виходити щодня на роботу і приносити прибуток для капіталу [Фінлейсон, 2020, с. 325]. У разі ж праці, продовжує Фінлейсон, яка не є питанням життя і смерті – миття посуду або прибирання пилососом, - жінка або зробить це пізніше, або за неї це зробить хтось інший (її

чоловік або її домробітниця, фактично її наймані працівники). Якщо ніхто цього робити не буде і будинок стане трохи брудніше, брехтівський «капіталіст» цього не помітить. Його діяльність з присвоєння додаткової вартості залишиться незмінною, стверджує Фінляйсон.

Наскільки, запитує Фінляйсон, тверезий економічний розрахунок, зрозумілий кожній жінці, що займається неоплачуваною домашньою і репродуктивною працею, здатний забезпечити масову феміністську мобілізацію і інтернаціональну феміністську солідарність в епоху світової пандемії?

Сьогодні важко сказати, як міг би розвиватися і прогресувати міжнародний феміністський рух, якби не почалася пандемія, але вона, безумовно, відсунула на другий план багато соціальних рухів, які ще недавно захоплювали мільйони людей в усьому світі, - наприклад, екологічний та соціалістичний рухи, які, як стверджує Славої Жижек, виявилися недостатньо радикальними для того, щоб запропонувати нову глобальну перспективу, яка реанімувала б їх емансипаційні проекти в умовах епідемії COVID-19 [Жижек, 2020]. Зате в умовах пандемії по-справжньому радикальними виявилися ідеї і акції антирасистського руху, політичні вимоги якого забезпечили масову антиколоніальну мобілізацію в усьому світі, причому такого рівня, якого, за словами легендарної феміністки Анджели Девіс, ще не було в історії, і тому вона щаслива, що дожила до цих днів.

Сьогодні ми не можемо передбачити всі можливі наслідки поточної антиколоніальної політичної мобілізації і то, як довго вона триватиме, але ми змушені визнати, що одним з її наслідків став серйозний удар по позиціях феміністського інтернаціоналізму: адже, як показують сьогодні дії і вимоги феміністських антирасистських активісток, колишніх колонізаторів і колишніх колонізованих не буває, і можливість солідарності між ними просто немислима. Звичайно, сучасні феміністки постійно заявляють, що вони безумовно підтримують будь-які форми антирасистського руху («Black Lives Matter» особливо) і що не може бути гендерної справедливості без расової і класової, проте в рядах активістів «BLM» сьогодні все частіше звучить наступне питання: чи не є культура і традиції білих феміністок імпліцитним моментом культури колонізаторів, враховуючи і те, що білі жінки далеко не завжди виступали союзниками аболіціоністського руху? [Nadeau, 2018] «Відверта неповага білих феміністок, які закликають жінок схилити коліно при виконанні національного гімну, є, - за словами активіста «BLM», - ще одним прикладом систематичного пригноблення чорних американців. Присвоєння найважливішою символіки всього руху ще більш доводить міру неповаги, яке біла Америка проявляє по відношенню до своїх чорних громадянам» [Staples, 2018].

У країнах колишнього СРСР, де ідеї інтернаціоналізму і братерства народів вже давно стали сприйматися як атавізм тоталітарної пропаганди, в умовах наростаючої антиколоніальної мобілізації і зростання усвідомлення факту багатовікового колоніального гноблення народів Російської імперії ідея встановлення інтернаціональної феміністської солідарності сьогодні також стикається з новими викликами і далеко не завжди знаходить підтримку. Якщо вже на початку 90-х, коли здавалося, що народи колишнього СРСР не може не об'єднати той факт, що всі вони – жертви тоталітарного режиму, що скинули нарешті його кайдани і ринули до ліберальної демократії, ідеолог українського фемінізму письменниця Соломія Павличко, виступаючи проти закликів до феміністської солідарності українських і російських жінок, заявляла, що аргумент про те, що всі вони належать до однієї групи дискримінованих в патріархатній культурі жінок, не працює через нерівні наслідки колоніального гноблення [Пекінські стратегії, 1996, с. 14-15], то сьогодні, в ситуації наростання політичних і військових конфліктів між Росією і Україною та іншими країнами колишнього СРСР, знаходити аргументи на користь можливості феміністської солідарності між жінками наших країн стає ще складніше.

Як свідчать недавні дискусії в ФБ-групі «фемінізм УА», аргументи в стилі феміністського критика націоналізму Ніри Ювал-Девіс про те, що всіх жінок – незалежно від їх етнічної приналежності – об'єднує те, що в ситуації воєн вони стають пріоритетним об'єктом масових згвалтувань, що звучали переконливо навіть в 90-е, в ситуації сьогодишньої антиколоніальної мобілізації не працюють і не є ефективні. Коли одна з учасниць дискусії намагається обґрунтувати тезу про єдність жіночого досвіду як досвіду жертв мілітаризму за часів воєн, вона не знаходить підтримки ні в однієї з учасниць дискусії, а її антимілітаристський аргумент про те, що від військового насильства страждають в першу чергу жінки незалежно від їх національної і расової приналежності, рішуче відкидається іншими дискусантками як лицемірно-маніпулятивний: «Хіба

можуть феміністки співчувати жінкам, які відправляють «своїх» чоловіків вбивати «наших»? Не знаю, чи можуть, але мені вони не сестри. Це вороги, а у ворогів немає статі. І вбивають вони не тільки наших чоловіків, а й наших жінок і дітей» [Фемінізм УА, 2020].

Чи може в ситуації пандемії як радикального розриву соціальних зв'язків виступати аргументом за інтернаціональну феміністську солідарність висувається авторами маніфесту «Фемінізм для 99%» теза про те, що всіх жінок незалежно від їх етнічної, класової і расової приналежності об'єднує неоплачувана репродуктивна і домашня праця? І що у всіх жінок один спільний ворог – «хижий капіталізм», атакуючий соціальне відтворення і прекарізує в першу чергу жіноче населення? Чи здатні ці раціональні, економічно обґрунтовані аргументи впливати на ті деструктивні сили, які вивільнилися і легітимізувати в ситуації загострення міжрасових і міжнаціональних конфліктів, коли навіть аргументи, які роблять ставку на спільність жінок в якості жертв війни та пандемії, виявляються неефективними в спробах відновити можливість солідарності?

Про можливість відновлення порушених соціальних зв'язків і протидії силам деструктивності в ситуації сучасного світу як «онтології війни» розмірковує Батлер в книзі «Сила ненасильства: етико-політичний зв'язок етичне всередині політичного» (2020), аналізуючи поворот думки Фрейда, коли він, зіткнувшись з фронтними невротами Першої світової війни, приходив до висновку, що найбільш фундаментальний і потужний з людських потягів – це потяг, який сильніший ніж либидинозний і який він – вперше в роботі «По той бік принципу задоволення», а потім в «невдоволення культурою» – назвав потягом до смерті. Саме він є рушійною силою і причиною будь-якої війни, мета якої – це завжди руйнування соціальних зв'язків як таких, навіть у разі так званих «справедливих воєн», що ведуться заради захисту батьківщини від агресора або проти режимів, які вдаються до геноциду в ім'я демократії, вважає Батлер [Butler, 2019, p. 155].

Чи можна потяг до смерті якщо не подолати, то хоча б послабити перед обличчям нових політичних викликів в ситуації пандемії? Фрейд думав про ефект потягу до смерті разом з Ейнштейном в їх листуванні 1931-1932 років напередодні приходу нацистів до влади в Німеччині. Ейнштейн передбачав, що оскільки загроза насильства виходить від національних держав, то можливим інструментом його недопущення можуть стати інституції міжнародного трибуналу – міжнародні судові органи типу Ліги націй, які могли б якось обмежувати насильницькі домагання окремих держав.

Фрейд в принципі не заперечує проти ідеї залучення до миротворчої політики міжнародних інституцій, але вважає, що його головною миротворчою задачею повинен стати в першу чергу пошук засобу, який може перешкодити головній онтологічній причині війни – потягу до смерті. На його думку, це може бути тільки інший потяг, здатний перевершити по силі потяг до смерті. Батлер стверджує, що альтернативою потягу до смерті Фрейд на цьому етапі вважав ... манію, що розуміється як протидіючий руйнуючій меланхолії протест живого організму проти його деструкції або самодеструкції. Манія, що виявляється в маніакальному бажанні жити, – це, на думку Фрейда, шифр, який відкриває нову можливість: адже манія вводить бажання існувати і вистояти, яке не має під собою ніяких реальних підстав в рамках конкретного політичного режиму.

Звичайно, обмовляється Батлер, манія ніколи не зможе стати так званою реальною політикою. Тим не менш, не перетворюючись в небезпечну форму деструкції, вона привносить збудливі стимулюючі елементи уявного в форми солідарності, які прагнуть демонтувати насильницькі режими, наполягаючи попри все на «іншій реальності». Тому якщо сучасний фемінізм відшукає форми виховання людей певним («маніакальним») чином, то у них можна розвинути, за припущенням Батлер, маніакальну огиду до насильства і війни як способам знищення органічного життя.

Наскільки ці аргументи Батлер проти деструктивних сил і на користь феміністської солідарності можуть бути переконливими для феміністок першої чверті XXI століття, і які типи освіти і феміністської *cancel culture* можуть стати ефективними для виховання непереборної відрази до агресії і війни? Чи можуть бути використані для такого освітянського виховання роботи самої Батлер, багато років тому названої іншим американським філософом Мартою Нуссбаум «професором пародії»?

У близькому до теорії Батлер напрямку про можливість інтернаціональної феміністської солідарності розмірковує також Шанталь Муфф. Так само, як і Батлер, і на відміну від авторів

«феміністського маніфесту для 99%», вона вважає, що ефективним аргументом на користь феміністської солідарності може бути не економічний інтерес, а аргумент, силу якого визначає політичне почуття, а саме пристрась, яку Муфф називає *афективним виміром політики*.

Муфф, як відомо, вважає, що дилема «реформи чи революція?» – це помилкова дилема, і пропонує використовувати поняття радикального, або революційного реформізму в міжнародному фемінізмі. З якою метою? Щоб, спираючись на Грамші, вказати на субверсивний бунтарський вимір феміністських антипатріархатних реформ. Адже саме Грамші використовував свого часу поняття інтегральної держави, що включає одночасно політичне і громадянське суспільство. Що означало для нього це поняття як кон'юнкція диз'юнкцій або диз'юнктивний синтез? Якщо вдуматися, тут немає особливої відмінності від лєнінського поняття революції. Тому що поняття радикального реформізму вказує на глибоко політичний характер громадянського суспільства, також представленого як поле боротьби за гегемонію. В результаті радикальний реформізм – особливо в тупиковій ситуації пандемії і онтології воєн – не захоплення, а «становлення державою». Тобто не просто відмова від ліберальних цінностей, ні (дерріданське) доповнення до держави, а (дельозівське) становлення їй.

Може бути, сьогодні настав час переглянути феміністську критику ліберального фемінізму і повернутися до його гасел, радикалізувати їх, а значить, направивши по шляху не ослаблення, а посилення їх афекту, як пропонує Муфф? Іншими словами, розкрити афективний потенціал ліберального фемінізму, що виявляється як пристрась, як нездоланне бажання свободи і рівності? Або як манія – непереборна і шалена огида до гендерній нерівності, яка виявляється сильнішим потягу до смерті?

Очевидно, що «інтимними повстаннями» (поняття Юлії Кристєвої) розрізнені феміністки першої чверті ХХІ століття навряд чи сьогодні обійдуться. Та й захоплення позицій патріархатної влади деякими феміністками (так зване пробивання скляної стелі) чреваті тим, що на інших сиплються тільки скляні осколки ...

#### ПЕРЕЛІК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Айзенштайн З. Смелость расы: стирая расу / пер. с англ. О. Пироженко. *Гендерные исследования*. № 18. 2008. С. 157–166.

Жижек С. Куда делись Грета Тунберг и Берни Сандерс? *Центр политического анализа*. 18.06.2020. URL: <https://centerforpoliticsanalysis.ru/position/read/id/kuda-delis-greta-tunberg-i-berni-sanders>

Нуссбаум М. Профессор пародии / пер. с англ. Д. Середы. *Syg.ma*. 28.03.2018. URL: <https://syg.ma/@dmitry-sereda/marta-nussbaum-professor-parodii>

Пекинські стратегії: програма дій в Україні. Київ: «Жіноча громада», 1996. С. 14–15.

Фемінізм УА. Public Group. *Facebook*. 15.07.2020.

Финляйсон Л. Они пошли не тем путем. Рец. на кн.: *Feminism for the 99 Per Cent: A Manifesto* by Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya, and Nancy Fraser. London; New York: Verso, 2019 / Пер. с англ. В. Данилова. *Гендерные исследования*, № 24. 2020. С. 324–326.

Arruzza C., Bhattacharya T., Fraser N. *Feminism for the 99 Per Cent: A Manifesto*. London; New York: Verso, 2019. 96 p.

Butler J. *The Force of Nonviolence: The Ethical in the Political*. London; New York: Verso, 2020. 209 p.

Nadeau D. Dear white feminists: You don't own the Black Lives Matter movement. *Sundial*. 23.10.2018. URL:

<https://sundial.csun.edu/122999/opinions/dear-white-feminists-you-dont-own-the-black-lives-matter-movement/>

Staples B. How the Suffrage Movement Betrayed Black Women. *The New York Times*. 28.07.2018. URL: <https://www.nytimes.com/2018/07/28/opinion/sunday/suffrage-movement-racism-black-women.html>

#### REFERENCES

Eisenstein, Z. (2008). The courage of the race. Erasing the race (Translate by O. Pirozhenko). *Gender Studies*. № 18. С. 157–166. (In Russian).



- Zizek, S. Greta and Bernie should be leading in these troubled times, but they are not radical enough. *Center for Political Analysis*. 18.06.2020. (In Russian). URL: <https://centerforpoliticsanalysis.ru/position/read/id/kuda-delis-greta-tunberg-i-berni-sanders>
- Nussbaum, M. (2018). Professor of Parody (Translated by D. Sereda). *Syg.ma*. 28.03.2018. (In Russian). URL: <https://syg.ma/@dmitry-sereda/marta-nussbaum-professor-parodii>
- Beijing Strategies: A Program of Action in Ukraine*. (1996). Kyiv: Woman's Community. С. 14–15. (In Ukrainian).
- Feminism UA. Public Group. *Facebook*. 15.07.2020. (In Ukrainian).
- Finlayson, L. (2020). Travelling in the Wrong Direction. Review on: *Feminism for the 99 Per Cent: A Manifesto* by Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya, and Nancy Fraser. London; New York: Verso, 2019 (Translated by V. Danilov). *Gender Studies*. № 24. P. 324- 326.
- Arruzza C., Bhattacharya T., Fraser N. (2019). *Feminism for the 99 Per Cent: A Manifesto*. London; New York: Verso. 96 p.
- Butler, J. (2020). *The Force of Nonviolence: The Ethical in the Political*. London; New York: Verso. 209 p.
- Nadeau, D. (2018). Dear white feminists: You don't own the Black Lives Matter movement. *Sundial*. 23.10.2018. URL: <https://sundial.csun.edu/122999/opinions/dear-white-feminists-you-dont-own-the-black-lives-matter-movement/>
- Staples, B. (2018). How the Suffrage Movement Betrayed Black Women. *The New York Times*. 28.07.2018. URL: <https://www.nytimes.com/2018/07/28/opinion/sunday/suffrage-movement-racism-black-women.html>

УДК 130.2

DOI: 10.26565/2306-6687-2020-62-04

**Баласанян Ніна Іванівна**здобувач кафедри теорії культури і філософії науки  
Харківський національний університет  
імені В. Н. Каразіна,Адреса: площа Свободи, 4, місто Харків, 61022,  
Україна

E-mail: n.balasanian79@gmail.com

ORCID: 0000-0002 3945-892X

## ТЕАТР ЯК АНТРОПОЛОГІЧНА МОДЕЛЬ «ДЗЕРКАЛА ЖИТТЯ» ТА ВИХОВНА СТРАТЕГІЯ ГРИ У ФІЛОСОФІЇ Ф. ШИЛЛЕРА

Стаття досліджує театр як антропологічну модель у філософії Ф. Шиллера. Метою статті є розгляд театру, його виховних функцій у філософії Ф. Шиллера. Також завданнями дослідження є аналіз просвітницької моделі театру як «дзеркала суспільного життя» та відображення цієї моделі у творчості Ф. Шиллера, її антропоцентричність, також досліджується театральна гра як виховна стратегія із трансформації людини і людства, значення театального мистецтва як ефективного інструментарію впливу на масову культуру. Наукова новизна. Тваринна (фізична) і духовна природа людини перебувають у тісному взаємозв'язку і без цього фізіологічного та розумового зв'язку людське життя було б неможливим (ранні роботи Ф. Шиллера). Завершенням естетичних пошуків Шиллера стає його філософія театру. Для розуміння такого нового етапу розвитку театру Ерика Фішер-Ліхте пропонує поняття «філософського театру». Ми доводимо, що таке поняття пов'язано більше з театальною практикою, тому у нашій роботі щодо філософії Шиллера та його теоретичного спадку можна вживати два поняття – і «філософію театру», і «філософський театр». Одночасно ми звертаємо більше уваги на антропологічні наслідки філософських та естетичних пошуків Шиллера. Поняття краси і звернення до високого мистецтва є центром філософії Шиллера, тому що, як він вважав, без цих складових не можна сформувати добродісної і щасливої людини. Краса (театральна форма, спектакль) з'єднує почуття і розум – може стати засобом для людини перейти від матерії до форми, від відчуттів до законів, від обмеженого до безумовного буття. У нашій роботі ми виділили та проаналізували виховні функції театру у філософії Ф. Шиллера. Як один з представників німецького просвітництва та ідеалізму Ф. Шиллер пропонує просвітницьку модель театру як «дзеркала суспільного життя», способу виховання людства та виправлення його помилок. Ця модель антропоцентрична, оскільки передбачає певне ототожнення художньої форми та самої людини через живий образ. Найкращим способом формотворення таких живих образів виступає театральне мистецтво, оскільки задіює вільне ігрове начало людини, тим самим виступаючи не тільки засобом впливу (моральної дидактики), але й організації суспільства (державний, національний театр), особливо в критичних ситуаціях соціально-культурного розвитку. Театр Ф. Шиллера став філософською відповіддю на Французьку революцію, тобто засобом реформування суспільства та людини без насильства через мистецьку трансформацію.

**Ключові слова:** філософський театр, філософія мистецтва, філософська антропологія, Ф. Шиллер, естетична програма зі зміни людини, виховна стратегія гри, антропологічні моделі модерну, перформативний поворот

**Balasanian Nina I.**Applicant of the Department of  
Theory of Culture and Philosophy of Science  
V. N. Karazin Kharkiv National University  
Address: 4 Svobody Square, Kharkiv, 61022, Ukraine  
E-mail: n.balasanian79@gmail.com  
ORCID: 0000-0002 3945-892X

## THEATER AS ANTHROPOLOGICAL MODEL OF «MIRROR OF LIFE» AND EDUCATIONAL STRATEGY OF GAME IN F. SCHILLER'S PHILOSOPHY

The article explores theater as anthropological model in F. Schiller's philosophy. The purpose of the article is to give consideration to theater, its educational functions in the philosophy of F. Schiller. The objective of the study is also to analyze the educational model of theater as a «mirror of public life» and reflection of this model

in works of F. Schiller, its anthropocentrism, Theatrical play is considered as educational strategy for transformation of man and humanity, the importance of theatrical art is considered as an effective tool for mass culture. Scientific novelty. Animal (physical) and spiritual nature of man are closely interrelated and without this physiological and mental connection human life would be impossible (early works of F. Schiller). The completion of Schiller's aesthetic research is in his philosophy of theater. To understand such a new stage in the development of theater, Erica Fischer-Lichte suggests the concept of «philosophical theater». We argue that this concept is more related to theatrical practice, so in our work on Schiller's philosophy and his theoretical legacy, we can use two concepts: «philosophy of theater» and «philosophical theater». At the same time, we pay more attention to anthropological consequences of Schiller's philosophical and aesthetic pursuits. The concept of beauty and appeal to high art is central in Schiller's philosophy because, as he believed, without these components it is impossible to form a virtuous and happy person. Beauty (theatrical form, performance) connects senses and mind – it can be a means for a person to move from matter to form, from sensations to laws, from limited to unconditional existence. In our work we have highlighted and analyzed educational functions of theater in the philosophy of F. Schiller. As one of representatives of the German Enlightenment and idealism, F. Schiller suggests Enlightenment model of theater as a «mirror of social life», the way of educating humanity and correcting its mistakes. This model is anthropocentric because it involves certain identification of art form and man himself through the live image. The best way to form such live images is theatrical art as it involves free playing nature of man, thus acting is not only a means of influence (moral didactics) but also organization of society (state, national theater), especially in critical situations of socio-cultural development. Schiller's theater became a philosophical response to French Revolution, that is, a means of reforming society and man without violence through artistic transformation.

**Keywords:** philosophical theater, philosophy of art, philosophical anthropology, F. Schiller, aesthetic program of human change, educational strategy of game, anthropological models of modernism, performative turn

Антропологічна проблематика тільки посилюється у сучасній гуманітаристиці, оскільки людина є центральним суб'єктом, що творить все у всесвіті, змінюючи під свої потреби і інтереси оточуюче середовище. Науково-технічний прогрес стрімко змінює матеріальний світ, накладаючи свій відбиток і на соціокультурні аспекти, призводячи до нерівномірності соціальних ієрархій за критерієм знання та освітніх досвідів, породжуючи різні ступені грамотності, виховання та функціональної грамотності. В результаті певній частині людства доводиться докладати максимальних зусиль, щоб відповідати необхідному сучасним реаліям рівню освіти та усвідомлювати новостворені умови, бути конкурентоспроможними в них. Отже, сучасній людині слід змінюватися за певним уже заданим темпоритмом, з метою утриматися в наявних вимогах науково-технічного прогресу або оптимально пристосуватися до нових обставин «суспільства знання», що ставить питання виховання особистості на новий щабель філософського осмислення.

*Актуальність теми* особливо зростає в умовах глобалізації та розвитку світової кризи на тлі пандемії, що далі триває і посилюється. Інтерес до вивчення індивідуума, як складної системи, тримається на підйомі, і людина залишається постійним об'єктом міждисциплінарного пізнання.

У зв'язку з поставленими напрямками виконання роботи вважаємо за доцільне використання герменевтичної, філософсько-антропологічної та аналітичної *методологій*. Названі методи розширяють горизонти пізнання самої людини і дозволяють розглянути можливі шляхи впливу на неї.

*Метою статті* є розгляд театру, його виховних функцій у філософії Ф. Шиллера. Також завданнями дослідження є аналіз просвітницької моделі театру як «дзеркала суспільного життя» та відображення цієї моделі у творчості Ф. Шиллера, її антропоцентричність, досліджується театральна гра як виховна стратегія із трансформації людини і людства, значення театального мистецтва як ефективного інструментарію впливу на масову культуру, особливо в критичних ситуаціях (межових) соціально-культурного розвитку.

Говорячи про *ступінь дослідження та аналіз останніх публікацій*, слід зазначити, що філософія та антропологічні погляди Ф. Шиллера висвітлюються у роботах П. Лайштейна [Ланштейн, 1984], Р. Сафрански [Сафрански, 2007], Ф. П. Шиллера [Шиллер, 1955]. Одночасно філософському розгляду творчості Шиллера як теоретика та практика нового німецького театру приділено менше уваги. Дослідницею Ерикою Фішер-Ліхте відмічається роль Ф. Шиллера як засновника світового «філософського театру» [Fischer-Lichte, 2018, pp. 43-60], одночасно театральна гра як засіб трансформації людини та один з головних чинників «культури присутності» залишається поза увагою сучасних філософських антропологів. В філософії та

культурній антропології відбувається дуже важливий «перформативний поворот», теоретичне осмислення якого не можливо без врахування праць Г. Гумбрехта [Гумбрехт, 2006] та Е. Фішер-Ліхте [Fischer-Lichte, 2018, pp. 43-60], саме театр Шиллера є найкращою ілюстрацією «культури присутності» і одночасно цього філософського повороту в гуманітарних науках. Осмисленню нового просвітницького театру, театру емансипації та справедливості присвячені праці останніх років [Боаль, 2016], в тому числі це праця з сучасної естетики Г. Далагуа 2020 року, присвячена театру справедливості [Dalaqua, 2020].

Вважаємо *невирішеними раніше частини загальної проблеми*, яким присвячуємо означену статтю, а саме: на наявному матеріалі сформувати екзистенціальну складову сутності людини і, визначивши функціональні можливості театрального мистецтва для людини як нереалізованого проєкту, виявити напрямки впливу театру на індивідуума з метою його вдосконалення.

*Вклад основного матеріалу та отриманих наукових результатів дослідження.* Аналізу зв'язку між тваринної і духовної природою людини присвячена дисертація Фрідріха Шиллера «Досвід дослідження питання про зв'язок між тваринною та духовною природою людини» [Шиллер, 1955, с. 33], це питання стало постійним предметом роздумів філософа. Р. Сафранські називає Шиллера «Сартром XVIII століття», маючи на увазі, що філософа можна вважати своєрідною передтечею екзистенціалізму та феноменології.

Філософ екзистенціаліст Ж.-П. Сартр в новелі «Стіна» викладає тісний взаємозв'язок фізичної основи та духу, показавши головного героя в екстремальній ситуації [Сартр, 1999, с. 217–239], на думку екзистенціалізму саме погранична ситуація виявляє сутність (існування) людини. З точки зору Шиллера не стільки погранична ситуація виявляє сутність людини, скільки її публічне переживання через розігрування у театрі, сама театральна дія та катарсис виявляє цінність людського вчинку та переживання. У працях філософа і мислителя Ф. Шиллера «Театр, розглянутий як моральна установа» [Шиллер, 1957, с. 15–24], «Про сучасний німецький театр» [Шиллер, 1957, с. 7–24] і «Афоризми і уривки з рукописної спадщини Шиллера» [Шиллер, 1957, с. 65–69] проаналізовано значення та місце театрального мистецтва в моральному вихованні людини, від переживання кризових моментів становлення особистості до формування цілісної гармонійної людини.

Театральне мистецтво образно відображає дійсність і через відповідний художній інструментарій впливає на природу людини. Театр як синтетичний вид мистецтва, що задіює більшість органів чуття, виступає своєрідною духовною «їжею», що може як підняти, поліпшити саму сутність індивідуума, так і навпаки. Театр як спектакль та масове видовище має непересічне значення, просвітники одні з перших почали використовувати цей чудовий інструментарій зі зміни людини, її свідомості. Знаний гуманіст і драматург Фрідріх Шиллер, як видатний знавець зв'язку і функціонування внутрішніх і зовнішніх складових людини, просвітник та митець, майстерно формував такий естетичний продукт, що відповідав поставленій ним заздалегідь дидактичній меті зі спрямування та виправлення людської сутності.

Увага до театру посилюється після виходу праці Гі Дебора «Суспільство спектаклю» у 1967 році, з того часу ми бачимо вживання метафори театру на позначення всієї сукупності соціально-культурних та соціально-філософських відносин людини [Дебор, 1999]. Також увага до театральності життя та театру як соціально-культурної моделі виникає в результаті «перформативного повороту» в гуманітарних науках 2000-х років.

«Перформативний» поворот передбачає, що ніякого абстрактного «тексту-культури» не існує, культура наявна лише тією мірою, якою вона кожний раз заново виконується (звідси «перформативність», «культура присутності» у Гумбрехта [Гумбрехт, 2006] і подібні концепції), реалізується у повсякденній поведінці, прагматиці та дидактиці ситуацій. Будь-яке сучасне дослідження культури, філософії культури, «значення», «культури значень», за словами німецької дослідниці, мистецтвознавця Е. Фішер-Ліхте, з якими ми погоджуємось, повинно доповнюватись вивченням «виконання» [Fischer-Lichte, 2018, pp. 43-60]. «Перформативний поворот» продовжує критику як структуралізму, так і постструктуралізму, спрямовує методикку дослідження культур від дискурсів та наративів, до способів реалізації культури як безпосередньої присутності, театральної дії [Гумбрехт, 2006]. «Перформативний поворот» продовжує постструктуралістські теорії культури, руйнуючи старе структуралістське розуміння культури, культура не тільки значення та символи, а й постійне її відновлення, розвиток «культури присутності», що сприяє гуманізації суспільства, а також переосмислення ролі естетики.

Поняття краси і звернення до високого мистецтва завжди цікавило Шиллера, тому він вважав – без цих складових не можна сформувати добродісної і щасливої людини. Шиллер ґрунтовно і тривало вивчав історію, філософію та естетику з метою вдосконалення власних внутрішніх якостей [Сафрански, 2007, с. 273-274]. Усвідомлюючи, що внутрішні зміни обов'язково призведуть до зовнішніх, він стане зовсім іншою людиною [Шиллер, 1955, с. 124]. Оскільки, вибираючи себе шляхом заперечення того, чим ми є зараз, і за допомогою вибору себе, як чогось іншого, нового, ми йдемо до сутності, якою я ще не є. У зростанні свідомості відбувається трансформація особистості, таким чином Ф. Шиллер себе постійно і удосконалював (створював), як свідчать його біографи та сучасники. За допомогою свого вільного вибору він обирав свій шлях, який собі передбачав. Поняття вільного вибору є ключовим положенням сартрівської філософії. Не випадково, Шиллера називали Сартром кінця XVIII століття [Сафрански, 2007, с. 8]. Постійне вдосконалення свого буття, пише Ф. Шиллер в «Листах про естетичне виховання людини», є основною ідеєю людської природи [Шиллер, 1957, с. 296].

З метою ефективного впливу на індивідуальну й колективну свідомість, Шиллер виділив три ступені розвитку індивідуума. На першому – культура ще не почалася, людина сприйнятлива чисто фізично, без рефлексії. Її тішить і збуджує все нове та блискуче, хороше й погане, величне й вульгарне рівною мірою. Театральний директор радий такій публіці, тому що вона рада всьому [Шиллер, 1957, с. 66]. Дві інших ступені Шиллер визначив наступним чином: це напівзнайки-незрілі уми та майстри-знавці. Других набагато важче задовольнити, ніж третіх, яким притаманна певна широта судження та вільнодумство. У театрі, поки мудруючий напівзнайка обороняється від впливу мистецтва і шукає недоліки, майстер-знавець під впливом художника і його творіння радіє найменшому проблиску справжнього мистецтва. Далі Шиллер узагальнює: бідний, відбираючи у інших, уявляє себе багатим; внутрішньо багата і змістовна людина ділиться з іншими й не стає від цього біднішою [Шиллер, 1957, с. 66].

З огляду на той факт, що природа завжди виходить «зі сліпих сил і з дії», наше припущення лише про розумність людини є відносним. Ми будемо слідувати думці Шиллера, який вважав, що індивідуум стає розумним лише згодом, коли світ вже впорядкований [Шиллер, 1957, с. 65]. На основі цієї тези Шиллера ми можемо стверджувати, що рівень усвідомленості людини залежить від обставин і умов, до яких вона потрапляє в результаті своїх вчинків або внаслідок інших, так чи інакше пов'язаних з нею.

Гіпотези про виключний вплив театру на формування людини формуються у другій половині XX століття, на початку XXI століття виникають теорії щодо нового театру, який відповідає «культурі присутності» (Г. Гумбрехт) [Гумбрехт, 2006] і не тільки є засобом просвітництва, що було розповсюдженою точкою зору як в філософії модерну, так і в німецькій класичній філософії, але також є засобом формотворення людини, її звільнення, емансипації та гуманізації, що вперше докладно розкривається у низці концепцій та праць Ф. Шиллера. У XX столітті виникає нове поняття «театр пригноблених», «театр справедливості» пов'язане з іменем театрального практика Аугусто Боалья, його робота в Бразилії та Європі проходила у рідній осмисленні теорій Пауло Фрейра. На відміну від «суспільства спектаклю» Гі Дебора, який говорить про машинізацію та заангажованість усіх суспільних процесів у суспільстві спектаклю, нове розуміння театру Боалья включає не тільки констатацію суспільних та антропологічних негараздів, але й певні шляхи виходу з них через театральну дію, нове формотворення людини через театр.

Театр пригноблених долає межі між глядачами та акторами, трансформує як театральну дію, так і суспільну реальність, в якій живуть автори, актори та глядачі. Інтерактивні методи вперше вводяться Боалем у театр, тому його вистави вважають «новою медіа перспективою» сучасного театру, головним в цій перспективі введення діалогу та взаємодії аудиторії та виконавця, на нашу думку, вперше про театр як головний засіб трансформації людини та суспільства заговорив саме Ф. Шиллер, в сучасних теоріях театру це відобразилось насамперед в ідеях Б. Брехта та А. Боалья. А. Боаль відмічає виключну роль театру як когнітивної та антропологічної форми: «Театр – це форма знання: він повинний і може бути засобом трансформації суспільства. театр може допомагати нам побудувати наше майбутнє, а не просто чекати його» [Боаль, 2016].

Таке нове ставлення до «культури присутності» та театру як його головного фактору тільки починають досліджуватись, наприклад, це стаття Густава Далаґа [Dalaqua, 2020].

Про те, що людина в критичній ситуації, в умовах, що загрожують її існуванню, змушена рятувати свою фізичну основу (тіло) і потрапляє до межі світів, йдеться в дисертації Шиллера, що її названо в остаточній редакції «Досвід дослідження питання про зв'язок між тваринною і духовною природою людини» [Шиллер, 1955, с. 33]. Здійснивши велику роботу з вивчення психології і фізіології людини на підставі вітчизняної (німецької) та спеціальної літератури іноземними мовами, Ф. Шиллер дійшов висновку, що чуттєве, тваринне життя людини тісно пов'язане з її розумовим, духовним життям [Шиллер, 1955, с. 32] і що фізіологічний і розумовий світи людини перебувають у складних взаєминах, без яких людське життя було б неможливим. На численних прикладах розвитку окремої особистості та суспільства Шиллер виявляє важливе значення чуттєвих і тваринних потреб однаково, як для тіла, так і для духу, і робить висновок, що органи душі мають свою основу у фізіологічній, тваринній природі людини.

Як точно зазначає Шиллер, в результаті при критичній стресовій ситуації і збільшенні тваринних почуттів напруга духу виявляється безсилою, розум пригнічується й душа приковується до організму. І в такій екстремальній ситуації тіло, в якому мешкає душа, щоб врятувати себе, зокрема для того, щоб вгамувати голод і спрагу, врятувати від небезпеки саме існування плоті, диктує вчинки індивіду – тоді «людина в стані зробити такі вчинки, перед якими здригнеться людство» [Шиллер, 1955, с. 33]. Душевна діяльність, її легкість і тривалість визначаються органами душі, які розташовуються на фізичній природі.

В результаті Шиллер визначеним чином простежує тісний зв'язок між фізичною та духовною природою. Такий був висновок по першому розділу дисертації, який називався «Фізичний зв'язок». Другий розділ був присвячений філософському зв'язку, в якому автор розкриває положення про панування тіла над духом в історії людства і його культури. Висновок, до якого дійшов Шиллер наприкінці другого розділу, свідчить, що людина спочатку була твариною, а після вона дізналася, що є духом. І в даному випадку чуттєвість стає першою сходинкою до вдосконалення, тіло є першим поштовхом до діяльності. Спостерігається безпосередня залежність розумової діяльності від чуттєвої, тілесної, діяльності людини. І навпаки, фізичне, тілесне начало людини залежить від її душевного ладу і стану духу.

На думку Шиллера, з'ясовано, що тіло є підставою для духу [Шиллер, 1955, с. 34]. Також про тісний взаємозв'язок фізичної основи і духу йдеться у в творах філософа екзистенціаліста Ж.-П. Сартра. Зокрема, промовистим прикладом ми вважаємо новелу Сартра «Стіна», в якій головний герой, зустрічаючись зі смертю, розуміє, що все інше порівняно зі смертністю людини втрачає сенс. На перший план, як в екзистенціалістів, так і в філософії Ф. Шиллера, виходить питання життя, існування його як людини. Відбувається переосмислення цінностей за їхньою значущістю [Сартр, 1999, с. 229]. Перебувати в межовій ситуації означає перебувати в кризі, тобто перехідному стані, при якому реальні події стають неадекватними внутрішньому стану людини, за словами Ж.-П. Сартра, відбувається розлучення душі та тіла, в результаті чого виникають непередбачувані моменти.

Зустріч зі смертю знецінює події, що тривають у часі. Відбуваються різного роду інтенційні акти, заповнюються матеріальними компонентами, і зв'язок зі свідомістю втрачається. У свідомості миготять картини повних образів, символів, подій світу і тому подібне – йде перегляд різних моментів життя. Сучасна філософська антропологія зазначає, що людині в подібних виключних обставинах необхідно впоратися зі своєю тривогою.

Може раптом здійснитись інсайт, відкритися «істина», що є єдиною основою цінностей і значень світу. Щоправда, як фіксує сучасна екзистенціальна психологія, сама людина не зовсім або не відразу цей момент усвідомлює. Саме завдяки почуттю «цієї істини» відбувається становлення справжнього існування» [Сартр, 2002, с. 566]. Виходячи з вище наведеної низки прикладів ясно, що фізичне тіло являє собою основу, в якій перебуває дух, і що тіло та дух тісно взаємопов'язані.

За Шиллером, перш, ніж здійснювати на людину дієвий вплив з метою вдосконалення, слід врахувати її природу, а саме, що вона схильна до насильства, бо міцна, що вона винахідлива, тому що хитра, і все це ще до того, як стане розумною [Шиллер, 1957, с. 65].

Повернемося до краси, насолода якою, як чистою формою, є, за Шиллером, незрозумілим кроком, який робить людина. Неперевершений історик, професор Єнського університету [Ланштейн, 1984, с. 200], Шиллер заявляв, що в жодній історії людства не знаходив вказівок на такий перехід. Але таке явище зустрічається у диких племен і у дитини – фізичний

потяг до вбрання та прикрас, їх приваблюють барвистість і бажання виділитися, часто некорисливі. Шиллер далі проводить свою думку таким чином, а ми у нашій концепції з цим погоджуємось, що від цього всього марнославного маскарадного вигляду переходу до вільної насолоди прекрасним образом ніяк не простежується. Шиллер виснує, що ми завжди шукаємо лише те, що вже знаємо. В природі дії первинні. Думка про ідеал основана на наявних враженнях. Тобто Шиллер, на нашу думку, прихильник еволюційної теорії походження краси як необхідності – природа, створюючи красивих людей, одночасно ініціює потребу в прекрасному. Красива форма відповідає красивим внутрішнім якостям. За Шиллером, цей зв'язок двобічний, форма пробуджує і налаштовує почуття, а почуття сприймає прекрасну форму [Шиллер, 1957, с. 67].

Категорія краси, широко вживана у філософській антропології Ф. Шиллера, з'єднує почуття і розум – тобто, краса може стати своєрідним антропологічним містком, засобом для людини перейти від матерії до форми, від відчуттів до законів, від обмеженого до безумовного буття. І одночасно, в концепції Ф. Шиллера, краса дарує силам мислення свободу виявлення, згідного з власним законодавством. Через красу відтворюється і втрачена цілісність людини.

Розмірковуючи над питанням, котрий із жанрів драматичних творів, комедія чи трагедія, більше впливає на людину і покращує її якості, Шиллер підводить нас до розуміння, що трагедія через страждання веде нас до свободи і робить нас сильнішими. Невдячність, як риса характеру, пригнічує наше моральне почуття. Будучи реалізованою в якості предмета трагічного зображення, невдячність нас зачіпає, морально ображає. Трагедія змушує брати участь, співчувати жертві, ми не можемо бути байдужими, трагедія навчає нас піднесеному. Головна думка Ф. Шиллера, з якою ми погоджуємось і яку ми вважаємо ключовою для розуміння антропологічної концепції філософа, полягає в тому, що саме трагедія робить нас активними суб'єктами, не просто наділяє культуру значенням, а робить нас діячами в «культурі присутності»: «трагедія впливає на нашу діяльність, комедія – на стан» [Шиллер, 1957, с. 68]. В комедії ми пасивні глядачі і все – поза нами, ми перебуваємо в паралельному стані з подіями, що відбуваються.

Далі Шиллер докладно прописує весь цей механізм антропологічних змін, що відбуваються під впливом трагедії. В зв'язку з тим, що нас змінює лише те, у чому ми беремо участь, і що саме трагедія дає нам таку можливість – співдіючи, ми набуваємо дієву силу, ми проживаємо і перемагаємо разом з персонажами трагедії. Ми страждаємо, набуваємо певний досвід, стаємо героями і змінюємося [Шиллер, 1957, с. 69]. Цю концепцію Шиллера доповнює його інша робота – «Театр, розглянутий як моральна установка». В ній Шиллер наголошує на масовому впливі театру, його дії у трансформації людини та соціально-культурної ситуації, кажучи про ступінь впливу на недоліки людей, Шиллер цілком справедливо зазначає, що «цілющою посмішкою» досягти результату можна значно швидше.

І саме театру дозволено висміювати пороки людські, оскільки він дбайливо ставиться до почуттів [Шиллер, 1957, с. 19]. Таким чином, ми переходимо до питання про місце естетичного почуття і театру в житті людини, що так цікавить сучасну філософську антропологію і так непокоїло філософа та митця Шиллера.

Наша природа, втомлюючись, відчуває внутрішню порожнечу і, спочатку маючи в своїй сутності прагнення до діяльності, не може довго перебувати в «тваринному стані» або витонченій розумовій роботі. Вона потребує середнього стану, де немов з'єдналися ці крайнощі, гармонізуючись між собою, і відбувся б перехід одного в інше, як взаємопов'язані судини. І ось цю «корисну справу» виконує, наголошує Шиллер, а ми з ним погоджуємось, естетичне почуття, або почуття краси. Сцена дає «духу можливість діяльності та виховання розуму і серця», з'єднує з благородним через розвагу [Шиллер, 1957, с. 15-16].

Шиллер уявляє театр «відкритим дзеркалом людського життя», в якому в малих масштабах і формах відображені потаємні лінії серця, чесноти і вади, неймовірні інтриги, роль випадку і провидіння, установою, в якій проникають в душу людини високе поняття блаженства і страждання, остільки в театрі показаний живий чуттєвий «образ», традиція і сентенція [Шиллер, 1957, с. 7-8]. Сцена також надає моральний вплив на глядача. Вплив театру, на думку мислителя і драматурга Шиллера, глибше і стійкіше моралі і законів. Театр засуджує пороки, які залишалися безкарними, і прославляє чесноти, які були забуті. Метафорично говорячи, Ф. Шиллер стверджує, що саме театр є осердям філософії, він завжди супроводжує мудрість і релігію, звідки і запозичує свої основні образи і настанови [Шиллер, 1957, с. 17].

Театр виховує людину і суспільство, розбираючись у «найтонших, найніжніших ниточках» «тканини людських справ» і прустежуючи «вчинки аж до їх першоджерела» [Шиллер, 1957, с. 18]. Жажливі крайності пороку є наслідком видозмінених форм. Відомий шлях, який може зберегти людей від погіршення – це зуміти захистити своє серце від слабкостей. Театр також здійснює свій вплив за допомогою сатири, посмішка може тут виявитися цілющою для людини. Як вірно каже Шиллер, в «дзеркалі театру спадає маска», і ми внутрішньо дякуємо за поблажливий урок. На думку Шиллера, коло дії сцени є ширшим. Театр є школою «практичної мудрості» та «путівником» по суспільному життю. Але ефективні дії театру нерідко протидіють себелюбству і зачерствіла совість і, крім того, ще «тисячі вад нахабно красуються перед його дзеркалом, тисячі добрих почуттів не дають плодів у холодному серці глядача» [Шиллер, 1957, с. 19]. Ми погоджуємось з філософом, що вплив театру як мистецтва нескінченно великий, оскільки він розкриває їх перед глядачами людські недоліки. Як точно зазначає Шиллер, «нам жити в цьому порочному світі з цими дурними людьми». Як просвітник, Шиллер вважає, що головне нам досягнути розумом ці недоліки і озброїтись мужністю, щоб долати їх, через видовище театр робить нас співпричетним іншим людям і розвиває наше почуття емпатії. Через здатність людини відчувати і розуміти емоційний стан «іншого я», через співпереживання і ознайомлення зі складними життєвими ситуаціями, ми отримуємо додаткову досвідченість, мужність і емоційність, ми стаємо іншими, більшими нашого власного попереднього стану. Театр також надає зразки етичної поведінки, зразки героїв, образи героїв виховують нас, оскільки ми їм уподібнюємося, остільки ми здатні прийняти будь-який удар долі, перебороти будь-який життєвий струс [Шиллер, 1957, с. 20].

Розглядаючи філософію театру, Шиллер відзначав, що драма повинна бути школою життя, а драматурги повинні мати патріотичну мрію бути просвітителями народу. І в цьому процесі просвітницького виховання є взаємозв'язок між публікою і театром, перша має підвестися до театру, інакше той виявиться безсилим у своїх змаганнях [Шиллер, 1957, с. 9-10]. Театр-школа, з одного боку, знайомить нас з долями людства, але, з іншого, вчить справедливості, більшої поблажливості. Театр тут виступає не тільки як просвітницька арена, але й головна школа виховання людини.

Для філософського театру Шиллера ключовими виступають категорії гри та провини. Гра виступає як спосіб гармонізації людини, повернення їй втраченої цілісності, переживши каяття, людина стає не просто індивідумом, а особистістю. Саме через театральну гру, на переконання мислителя, «людяність і толерантність входять як духовні сили до нашого життя» [Шиллер, 1957, с. 21]. Таким чином, Шиллер підкреслює виключне значення театального мистецтва в моральній освіті і виділяє, одночасно, заслуги роботи, що проводиться в царині розумової освіти, яку називає він «вищою сферою», гідною великого розуму полум'яного патріота.

Театр виступає одним з головних засобів просвітлення розуму, змінюючи свідомість. Розум поширюється у суспільстві завдяки театрові. На переконання Шиллера, лише деякі голови висвітлюються чистими променями істини, щодо інших, то засвоїти істину їм допомагає театр, за допомогою театру світло істини у вигляді знань передається від мислячої еліти решті держави: світлом знання розсіюються як варварство, так і марновірство, приносячи до людських сердець людяність і м'якість, театри допомогли європейському суспільству уникнути релігійної ненависті. Дуже цінною, на нашу думку, в концепції Шиллера є та теза, що неможливо назвати більш значної справи для держави за своїми наслідками, як виховання через театр, що допомагає справитись з іншими помилками виховання. Театр у змозі принести більше користі, розкриваючи в художніх образах нещасні жертви недбалого виховання [Шиллер, 1957, с. 22].

Антропологічні моделі Шиллера поєднують національне та космополітичне розуміння театру, театальної дії. Велике значення надавав Шиллер духу нації, розвитку якому може надати лише національний театр. В «Театрі як моральній установі» Шиллер дає наступну характеристику національного духу народу, що наближується до визначень ментальності другої половини XIX століття, – це «схожість в поглядах і схильностях народу щодо предметів, що збуджують в іншому народі інші думки і почуття» [Шиллер, 1957, с. 23]. Театрові під силу, справедливо вважає Шиллер, бути на висоті в справі розвитку і зміцнення національного духу, саме національна форма забезпечує розквіт театальному мистецтву.

Також Шиллер відстоює, що відповідає нашим концепціям, погляд щодо формотворчої ролі театру – через національний театр відбувається формування народу як нації [Шиллер, 1957,



с. 23]. Шиллер виступає не тільки як прибічник громадянського суспільства, але як філософ-державець: нація, як вищий рівень організації людського суспільства та культури, історично склалася зі спільності людей, що може сприяти кращому розвитку людини і народу, зміцненню національного духу, вихованню патріотизму, підвищенню інтересу до держави. Театр як потужний антропологічний чинник в концепції Шиллера цілком може сприяти справі формування найголовнішого почуття – бути людиною, і зберігати в кожній душі людяність.

*Висновки.* 1. Людська сутність постійно змінюється в залежності від обставин і умов, в яких вона опиняється в результаті своїх вчинків або виникає внаслідок інших, перебуваючи в зв'язку причинно-наслідкових відносин. Все, що ми бачимо, чуємо і відчуваємо, впливає на наше «я». Все, що входить в нас і впливає на нас, може як підняти, поліпшити саму сутність індивідуума, так і навпаки, кинути вниз, в безодню нижчого розвитку (стан дикості). Людська природа спочатку виходить із сліпих сил і з дії, а розумним індивідуум стає лише згодом, ступінь його розумності залежить від ступеня впорядкованості світу (ранні роботи Ф. Шиллера). Ступінь усвідомленості пропорційний гармонійній розвиненості світу і навпаки. Людина в критичній ситуації, в умовах, що загрожують її існуванню, опинившись на кордоні світів, може впасти в паніку, в тривогу і буває змушена рятувати своє фізичну основу (тіло).

2. Тваринна (фізична) і духовна природа людини перебувають у тісному взаємозв'язку і без цього фізіологічного та розумового зв'язку людське життя було б неможливим (ранні роботи Ф. Шиллера). Органи душі спочивають на фізіологічній, тваринній природі людини. При критичній стресовій ситуації і збільшенні тваринних почуттів, напруга духу виявляється безсилою, розум пригнічується і душа приковується до організму. І в такій екстремальній ситуації, щоб врятувати від небезпеки існування плоті, людина в стані зробити вчинки, які важко піддаються звичайному розумінню. Людина є з'єднанням двох субстанцій – душі і тіла. Тілесне благополуччя і стан найбільшої душевної радості тісно взаємопов'язані.

3. Завершенням естетичних пошуків Шиллера стає його філософія театру. Для розуміння такого нового етапу розвитку театру Ерика Фішер-Ліхте пропонує поняття «філософського театру». На нашу думку, таке поняття пов'язано більше з театральною практикою, тому ми доводимо у нашій роботі, що стосовно філософії Шиллера та його теоретичного спадку можна вживати два поняття – і «філософію театру», і «філософський театр». Одночасно ми звертаємо більше уваги на антропологічні наслідки філософських та естетичних пошуків Шиллера. Поняття краси і звернення до високого мистецтва завжди цікавило Шиллера, тому що, як він вважав, без цих складових не можна сформувати добродесної і щасливої людини. Існує взаємозв'язок між красивою формою і красивими якістьми, вони взаємно впливають одне на одного. Краса (театральна форма, спектакль) з'єднує почуття і розум – може стати засобом для людини перейти від матерії до форми, від відчуттів до законів, від обмеженого до безумовного буття. І одночасно, краса дарує силу мислення, свободу виявлення, згідного з власним законодавством вихованої людини.

4. Театр виступає, на думку Шиллера, антропологічним засобом відновлення втраченої цілісності людини: через красу відтворюється і втрачена цілісність людини, і здатність до організації зовнішнього середовища, когнітивна роль театру поєднується в філософській антропології Шиллера з грою як благородною розвагою. Театральне мистецтво як відкрите дзеркало людського життя образно відображає дійсність і як видовищний спектакль має велике значення для вдосконалення індивідуума.

5. Великий гуманіст і драматург Фрідріх Шиллер, як досконалий знавець зв'язку і функціонування внутрішніх і зовнішніх складових людини, майстерно формував у своїй творчості такий естетичний продукт, який досягав насамперед антропологічних цілей мислителя, театр виступав засобом впливу на масову свідомість та виправлення, вдосконалення людської сутності (просвітницька, очищуюча роль театру). Проникаючи через внутрішнє «я», Шиллер, як майстер формування особистості людини, створював відповідну антропологічну форму, сприяючи вищим ступеням розвитку індивідуума.

6. У нашій роботі ми виділили та проаналізували виховні функції театру у філософії Ф. Шиллера. Як один з представників німецького просвітництва та ідеалізму Ф. Шиллер пропонує просвітницьку модель театру як «дзеркала суспільного життя», способу виховання людства та виправлення його помилок. Ця модель антропоцентрична, оскільки передбачає певне ототожнення художньої форми та самої людини через живий образ, найкращим способом формотворення таких

живих образів виступає театральне мистецтва, оскільки задіює вільне ігрове начало людини, тим самим виступаючи не тільки засобом впливу (моральної дидактики), але й організації суспільства (державний, національний театр), особливо в критичних ситуаціях (межових) соціально-культурного розвитку. Метафорично говорячи, театр Ф. Шиллера став філософською відповіддю на Французьку революцію, тобто засобом реформування суспільства та людини без насильства через мистецьку трансформацію.

7. Театральне мистецтво надає моральне і розумове просвітництво глядачеві, через театральну сцену глядач стає правдивим свідком та учасником історичних подій, втілюється в історичні характери. Театральна видовищность уможливує співпереживання людським долям і розвиває почуття емпатії, що виховує розум і серце. Театр є наймогутнішим антропологічним фактором виховання та формування свободи, в тому числі й національної. У дзеркалі театру ми бачимо і моральні зразки, й ідеали для наслідування і протилежне – огидні вади. Театр є школою та найкращим дзеркалом життя, а драматурги – просвітителями народу, засновниками національного філософського театру. І в цьому просвітницькому процесі є взаємозв'язок між публікою і театром, перша має піднятися до театру, інакше проєкт філософського театру та театральної практики виявиться безсилим. Театральне мистецтво сприяє зміцненню національного духу народу, вихованню патріотизму, підвищенню інтересу до держави.

### ПЕРЕЛІК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Боаль А. Ігри для акторів і [не]акторів / переклад з англ. А. Гладкої, Я. Салахової, А. Чорноус, Б. Дедушкіна, О. Потапової. Київ: ГО «Театр для діалогу», 2016. 264 с. [Електронний ресурс]. URL: <https://drive.google.com/file/d/0B5J9gppd145NbHISU3VQUktBQU0/view>

Гумбрехт Г.У. Продукування присутності. Що значення не може передати / пер. з англ. І. Іващенко. Харків: IST Publishing, 2020. 186 с.

Дебор Г. Общество спектакля / пер. с фр. С.Офертаса та М. Якубовича. М.: Логос, 1999. 224 с.

Ланштейн П. Жизнь Шиллера. М.: Радуга, 1984. 408 с.

Сартр Ж.-П. Стена. Сартр Ж.-П. Тошнота. Стена. Роман. Новеллы. Харьков: Фолио, 1999. С. 217 – 239.

Сартр. Філософський енциклопедичний словник / НАН України, Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди. Київ: Абрис, 2002. С. 565-566.

Сафрански Р. Шиллер, или Открытие немецкого идеализма / пер. с нем. А. Гугнина. М.: Текст, 2007. 557 с.

Шиллер Ф. Афоризмы и отрывки из рукописного наследия Шиллера. Шиллер Ф. Соч. в 7 т. М.: Гос. изд. художеств. лит., 1957. Т.6/ пер. с нем. С. 65–69.

Шиллер Ф. О современном немецком театре. Шиллер Ф. Соч. в 7 т. М.: Гос. изд. художеств. лит., 1957. Т.6/ пер. с нем. С. 7–24.

Шиллер Ф. П. Фридрих Шиллер. Жизнь и творчество. М.: Худож. литер., 1955. 431 с.

Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека. Шиллер Ф. Соч. в 7 т. М.: Гос. изд. художеств. лит., 1957. Т.6 / пер. с нем. С. 251–358.

Шиллер Ф. Театр, рассматриваемый как нравственное учреждение. Шиллер Ф. Соч. в 7 т. М.: Гос. изд. художеств. лит., 1957. Т.6 / пер. с нем. С. 15–24.

Dalaqua G. H. Aesthetic injustice. Journal of aesthetics and culture. 2020, Vol. 12. Pp.1-2, [Electronic resource]. URL: <https://doi.org/10.1080/20004214.2020.1712183>

Fischer-Lichte E. Philosophical Theatre: Some Reflection on the Concept. Anglia. 2018. Vol. 136. Issue 1. Pp.43-60. [Electronic resource]. URL: <https://doi.org/10.1515/ang-2018-0008>, [www.degruyter.com](http://www.degruyter.com)

### REFERENCES

Boal, A. (2016). Games for actors and [non] actors. (A. Gladka, J. Salakhova, A. Chornous, B. Dedushkina, O. Potapova, Trans.) Kyiv: GO «Teatr dlya dialogu», 264. (In Ukrainian). [Electronic resource]. URL: <https://drive.google.com/file/d/0B5J9gppd145NbHISU3VQUktBQU0/view>

- Gumbrecht, H.U. (2020). Production of Presence: What Meaning Cannot Convey. (I. Ivashchenko, Trans.). Kharkiv: IST Publishing. 186. (Original work published 2004). (In Ukrainian).
- Debor, Gi. (1999). The Society of the spectacle. (S. Ofertas&M. Yakubovych, Trans.). Moscow: Logos, 224. (Original work published 1967). (In Russian).
- Lanshtejn, P. (1984). The life of Schiller. Moscow: Raduga, 1984.408. (Original work published 1981). (In Russian).
- Sartr, Zh.-P. (1999). Nausea. The wall. Novel. Short stories. Kharkov: Folyo, pp. 217 – 239. (Original work published 1939). (In Russian).
- Sartr (2002). Philosophical encyclopedic dictionary. NAS of Ukraine, GS Skovoroda Institute of Philosophy. Kyiv: Abrys, pp. 565-566. (In Ukrainian).
- Safransky, R. (2007). Schiller, or the Discovery of German idealism. (A. Gugin, Trans.). Moscow: Tekst, 2007. 557. (Original work published 2004). (In Russian).
- Shyller, F. (1957). Aphorisms and excerpts from the manuscript heritage of Schiller / Shyller F. Works in 7 volumes. Moscow: Gos. yzd. xudozhestv. lyt. – State Publishing House for literary works, V.6, pp. 65–69. (In Russian).
- Shyller, F. (1957). On modern German theater / Shyller F. Works in 7 volumes. Moscow: Gos. yzd. xudozhestv. lyt. – State Publishing House for literary works, V.6, pp. 7–24. (In Russian).
- Shyller, F. P. (1955). Friedrich Schiller. Life and creativity. Moscow: Xudozh. lyter., 431. (Original work published 1955). (In Russian).
- Shyller, F. (1957). Letters on the aesthetic education of man / Shyller F. Works in 7 volumes. Moscow: Gos. yzd. xudozhestv. lyt. – State Publishing House for literary works, V.6, pp. 251–358. (In Russian).
- Shyller, F. (1957). Theater, considered as a moral institution / Shyller F. Works in 7 volumes. Moscow: Gos. yzd. xudozhestv. lyt. – State Publishing House for literary works, V.6, pp.15–24. (In Russian).
- Dalaqua, G. H. Aesthetic injustice. Journal of aesthetics and culture. 2020, Vol. 12. Pp.1-2, [Electronic resource]. URL: <https://doi.org/10.1080/20004214.2020.1712183> (In English).
- Fischer-Lichte, E. Philosophical Theatre: Some Reflection on the Concept. Anglia. 2018. Vol. 136. Issue 1. Pp.43-60. [Electronic resource]. URL: <https://doi.org/10.1515/ang-2018-0008>, [www.degruyter.com](http://www.degruyter.com) (In English).

УДК 101:16. -167.2

DOI: 10.26565/2306-6687-2020-62-05

**Безродний Андрій Геннадійович**

кандидат філософських наук,  
доцент кафедри теорії культури і філософії науки  
Харківського національного університету  
імені В.Н. Каразіна  
Харків, майдан Свободи, 6, 61022  
E-mail: bezrodnyjandrej1967@gmail.com  
ORCID: 0000-0003-1489-9523

## ЗАСТОСУВАННЯ СИСТЕМНО-ЦІЛІСНОГО МЕТОДУ ДЛЯ АНАЛІЗУ БІОСОЦІАЛЬНИХ СИСТЕМ

Використання системно-цілісного методу при розгляді біосоціальних груп (людське соціальне суспільство, соціальні біоспільноти тварин) є найбільш перспективним підходом при дослідженні даних об'єднань, як при «персоніфікованому» вивченні людського суспільства (або біоспільнот тварин), так і при порівняльному аналізі останніх між собою. *Метою* статті є розгляд можливості застосування системно-цілісного аналізу при вивченні біосоціальних систем, які представлені, як людським суспільством, так і соціальними утвореннями, характерними для спільнот тварин. Для досягнення поставленої нами мети ми ставимо перед собою наступні *завдання*: 1) виявлення основних методологічних характеристик біосистем; 2) описати структурну організованість біосистем.

Підводячи, вище викладеного матеріалу, слід зазначити наступне:

По-перше, реальні біоспільноти володіють основним атрибутом системи - ієрархічною структурою. Іншими словами, є структурованими системами, що дозволяє говорити про них як про цілісні утворення.

По-друге, структура біоспільнот нерозривно пов'язана з його функцією. Розглядаючи біосистему, слід виділяти в ній статичну, динамічну і генетичну структуру. Перша відображає структурну взаємодію елементів, а друга - схему їх відносин при активному функціонуванні системи. Генетична структура - вказує на ступінь спорідненості (подібності) елементів системи.

На підставі цього можна запропонувати ряд методологічних підходів до вивчення біосоціальної структури, а саме: 1. фіксування числа функціональних рівнів і кількості особин-елементів на кожному з них; 2. опис функціональної взаємодії між «статичними рівнями» при взаємодії. Без знання функціонального єдності неможливо зрозуміти «доцільність» тих чи інших елементів системи.

Таким чином, системно-цілісний аналіз цілком можна застосувати для опису біосоціальних утворень (людське суспільство і біосоціальних груп тварин). Розгляд даних об'єднань як системно-структурних одиниць є інформативним методом їх вивчення.

**Ключові слова:** системно-цілісний аналіз, людське суспільство, біосоціальні групи тварин, метод аналізу.

**Bezrodniy Andrey G.**

PhD in Philosophy, Associate Professor of the Department  
of Theory of Culture and Philosophy of Science  
V.N. Karazin National University  
6, Svobody sq. 61022, Kharkiv, Ukraine  
E-mail: bezrodnyjandrej1967@gmail.com  
ORCID: 0000-0003-1489-9523

## APPLICATION OF SYSTEM-INTEGRATED METHOD FOR ANALYSIS OF BIOSOCIAL SYSTEMS

Usage of system-integrated method in consideration of biosocial groups (human social society, social biocommunities of animals) is the most promising approach in the study of these associations, both in the "personalized" study of human society (or animal biocommunities) and in the comparative analysis of the latter

between them. The aim of the article is to consider the possibility of applying system-holistic analysis in the study of biosocial systems, which are represented by both human society and social formations characteristic of animal communities. To achieve our goal, we set the following tasks: 1) identification of main methodological characteristics of biosystems; 2) to describe structural organization of biosystems.

Summarizing the aforesaid material, the following should be noted: Firstly, real biocommunities have the main attribute of the system - a hierarchical structure. In other words, they are structured systems, which allows us to speak of them as integral entities.

Secondly, the structure of biological communities is inextricably linked to its function. Considering the biosystem, it is necessary to distinguish between static, dynamic and genetic structure. The first one reflects the structural interaction of the elements, and the second one the scheme of their relations in the active functioning of the system. Genetic structure indicates the degree of relatedness (similarity) of the elements of the system.

Based on this, we can offer a number of methodological approaches to the study of biosocial structure, namely: 1. fixing a number of functional levels and a number of individuals-elements in each of them; 2. description of functional interaction between "static levels" in the interaction. Without knowledge of functional unity it is impossible to understand the "expediency" of certain elements of the system.

Thus, system-holistic analysis can be used to describe biosocial formations (human society and biosocial groups of animals). Consideration of these associations as system-structural units is an informative method of their study.

**Key words:** system-integral analysis, human society, biosocial groups of animals, method of analysis.

*Постановка проблеми.* Використання системно-цілісного методу при розгляді біосоціальних груп (людське соціальне утворення, соціальні біоспільноти тварин), на наш погляд, є найбільш перспективним підходом при дослідженні даних об'єднань. Як при «персоніфікованому» вивченні людського суспільства (або біоспільнот тварин), так і при порівняльному аналізі останніх між собою.

Перед початком нашого дослідження уточнюємо, що під терміном «біосоціальність» ми пропонуємо розглядати соціальні формування, які характерні, як для людського суспільства, так і соціально-організовані групи тварин. Проводячи подібне «зрівнювання», ми заздалегідь відмовляємося від набридливої уявної унікальності «соціальної форми», яка характерна виключно тільки для людського суспільства.

Залучення системно-цілісного підходу при дослідженні біологічних співтовариств необхідно для зняття "протириччя" між науковою мовою біології (соціології), яка здатна описати тільки біологічну (або соціальну) складову, і феноменом біосоціальності, який являє собою іншу якість. Біосоціальність - це цілісний феномен. Однак проста констатація цього в стилі: "цілісні явища не можуть бути зведені до своїх основ" ще не дозволяє нам ствердно говорити про реальність існування якогось цілісного феномена.

*Метою* нашої статті є розгляд можливості застосування системно-цілісного аналізу при вивченні біосоціальних систем, які представлені, як людським суспільством, так і соціальними утвореннями, характерними для спільнот тварин.

Для досягнення поставленої нами мети ми ставимо перед собою наступні *завдання*: 1) виявлення основних методологічних характеристик біосистем; 2) описати структурну організованість біосистем.

Перш, ніж перейти до безпосереднього *огляду робіт з проблематики* використання системно-цілісного методу до вивчення біосоціальних утворень, нам слід зробити застереження про те, що дана проблема відноситься до фундаментальних методологічних проблем. А це, в свою чергу, допускає використання як «застарілої» літератури, так і звернення до «застарілих» авторитетів (класиків жанру), які стояли біля витоків виникнення даного підходу.

До останніх слід віднести наступних авторів: Р. Акоффа, В. Афанасьєва, С. Віра, І. Блауберга, Д. Бурчфілда, Г. Гуда, Д. Діксона, А. Жирмунського, Е. Квейда, В. Кінга, Д. Кліланда, В. Кузьміна, О. Ланге, В. Лекторського, В. Лефевра, Е. Ліпатова, О. Маліновського, М. Месаровича, Б. Мільнера, Н. Овчиннікова, С. Оптнера, Б. Радвіга, А. Рапопорта, Р. Розена, В. Садовського, М. Сетрова, Ф. Тарасенко, А. Уємова, Б. Флейшмана, Ч. Хітча, А. Холла, Б. Юдіна, Ю. Черняка, Г. Щедровицького, У. Ешбі, Е. Юдіна.

Слід зазначити, що останнім часом спостерігається значне зменшення робіт з питань методології сучасного природознавства. Зокрема, що стосуються проблематики використання

системного аналізу для опису біосоціальних систем. Даний «пробіл» ми і постараємося заповнити нашою роботою.

В якості *новизни* даної роботи ми хочемо відзначити тезу про використання системно-цілісного підходу, як для опису людського суспільства, так і для аналізу біоспільнот тварин.

*Основна частина.* Одним з основних властивостей цілісної системи є наявність ієрархічно організованої структури. Так, Р. Розен пропонує називати наявність ієрархічної структури в біосистемах - принципом оптимальної конструкції, що характеризує їх оптимальність щодо місця існування [Розен, 1966, с. 194]. Ієрархічною структурою співтовариств є «позитивна реальність, що перевіряється», тобто факт, який дозволяє вловити в процесі повторюваних спостережень цілісний феномен - біосоціальність.

Ієрархічна організованість системи є неодмінним атрибутом її нормального функціонування. Так, Г.А. Югай зауважує: «Ієрархічні системи розвиваються набагато швидше, ніж неієрархічні системи можна порівнюваного розміру» [Югай, 1985, с. 81].

Під структурою прийнято розуміти: «сукупність стійких зв'язків об'єкта, що забезпечують його цілісність» [Коротка філософська енциклопедія, 1994, с. 576]. Жирмунський А.В. і Кузьмін В.І. відзначають: «Система має певну структуру, тобто взаємодію між елементами, а елементи в свою чергу впливають на систему» [Жирмунський, 1990, с. 16]. Іншими словами, наявність структури є необхідною умовою існування системи, а остання є умовою реалізації структури. Кожна система має притаманну тільки їй структуру.

Тюхтін В.С. пропонує виділити такі основні види структур: 1. статистичні; 2. параметричні, що розкривають залежність параметрів; 3. динамічні; 4. функціональні, що описують поведінку системи; 5. генетичні, що відображають спорідненість, подібність елементів системи [Тюхтін, 1980, с. 188].

На наш погляд, найбільш інформативними з перерахованих вище аспектів, можна назвати наступні: статистичні, динамічні і генетичні. Такі сторони, як параметричні та функціональні, цілком можуть бути розглянуті в контексті єдиного динамічного розуміння взаємодії елементів.

Стосовно біосистем-співтовариств слід виділяти такі різновиди структурної організації.

По-перше, статичну структуру, яка відображає взаємодію між елементами за умови, що біосистема знаходиться в положенні, близькому до динамічної рівноваги, і немає як внутрішніх, так і зовнішніх впливів, що обурюють. Така структура характеризує систему, що як не реагуючу одиницю. Вказуючи тільки на різну «якісність» її елементів. Вона відображає тільки «голу схему» будови, інертну за своєю природою. Її можна розглядати в якості одномоментного «зрізу» структури, «мертву сутність».

По-друге, функціональну структуру, яка відобразить динамізм системи. Реагування системи на зовнішні і внутрішні чинники. Дана структура є наслідком взаємодії елементів при спільному функціонуванні. Її також можна охарактеризувати як діючу статичну структуру. Дане положення представляється нам найбільш важливим, тому що воно дозволяє зв'язати динаміку і статику системи. Статична і динамічна структура є (за своєю суттю) єдина структура, але відображає різні стани системи - спокій і функціонування.

Розрив діалектичного зв'язку між ними може призвести до того, що динамічна структура "розчиниться" у часі, тобто в кожен проміжок часу матиме властиву тільки йому структуру. Це призвело б до дійсно абстрактного розуміння структури (як це вище зазначав В.С. Тюхтін). Зауважимо, що взаємодія і взаємозв'язок динамічно активних елементів системи представлена їх відносинами в статичному (не реагуючому) стані системи. Іншими словами, динамічні властивості продиктовані статичними, а виділення двох типів структур вказує тільки на наявність двох основних станів системи - спокій і динаміку.

По-третє, в системі слід розрізнити генетичну структуру, яка свідчить про генну спорідненість між елементами, тобто подібності їх походження і будови, а, отже, і подібності якісних властивостей. У біологічних системах роль цієї структури незмірно зростає, тому що в системах-спільнотах елементами є організми, а вони в свою чергу також є системами. Ступінь їх взаємного узгодження при функціонуванні в значній мірі залежить від спорідненості. Слід припустити, що у біологічних об'єктів ступінь подібності (спорідненості) пропорційна їх генетичної (генної) близькості.

Генетична близькість не тільки зумовлює морфологічну подібність, а й аналогічність реагування на подібні "обурюючі" фактори. Крім умовної вказівки на схожість реагування,

генетична структура також є показником історичної, еволюційної наступності організмів-елементів. Її можна розглядати в якості своєрідного індикатора генеративної близькості системних одиниць. При аналізі конкретної біоспільноти ступінь генетичної спорідненості здатна вказати на подібність (відносну однаковість) організмів. Однак зазначимо, що не слід перебільшувати значення цього чинника, тому що в біосистемах реалізація внутрішньої схильності до подібності в дуже великій мірі залежить від середовищних параметрів. Наприклад, елемент в механічній системі (шестерня в годинниковому механізмі) однаково функціонує в подібних (часових) системах, тоді як «перенесення» біологічного організму з однієї біоспільноти в інше не завжди призводить до його «аналогічного» функціонуванню.

Поняття структурності нерозривно пов'язане з уявленнями про функціонування, тому що саме структура забезпечує «діючий механізм», координуючи поведінку елементів системи [Сетров, 1971, с. 229]. Це положення перегукується з уявленнями Садовського В.Н. : "... властивості об'єкта як цілісного визначаються не тільки і не стільки властивостями окремих елементів, скільки властивостями його структури, загальними інтеграційними зв'язками розглянутого об'єкта" [Садовський, 1974, с. 18]. Аналогічну точку зору висловлюють Блауберг Н.В. і Юдін Б.Г [Блауберг, 1973, с. 177].

Дане положення справ особливо вірно по відношенню до біологічних систем, тому що складові їх елементи-організми більшою мірою мають здатність підлаштовуватися під "вимоги" системи через гнучкості, пластичності свого внутрішнього механізму управління поведінкою.

Розвиваючи такий вихідний посил, можна прийти до припущення, що відповідним чином організована структура здатна "керувати" властивостями елементів, "заохочуючи" прояви одних і обмежуючи інші. Звичайно, з цього не випливає абсолютистський висновок про те, що структура здатна «ліпити» з будь-якого матеріалу-елемента механізм, що виконує строго задану функцію. Однак цілком обгрунтованим є зауваження, що структура здатна підлаштовувати елементи під доцільне функціонування.

Ми підходимо до необхідності розгляду взаємин між структурним і системно-цілісним підходами. Ця взаємодія характеризує процес «подвоєння»: 1) об'єкт вивчається як ціле; 2) об'єкт вивчається як інтегративна якість, що виникає внаслідок взаємозв'язку елементів. Різні якісні параметри елементів інтегруються в цілісну картину об'єкта-системи при наявності механізму функціональної залежності.

Структура служить джерелом ще однієї властивості системи, а саме - впорядкованості або організованості. Інформативність цього показника полягає в тому, що він може бути прийнятий в якості об'єктивного індикатора рівня організованості (стабільності). Р. Ешбі зауважує: «Організація хороша, якщо вона робить систему стійкою щодо деякого стану рівноваги ...» [Ешбі, 1966, с. 324].

Іноді, прийнято виділяти умови організованості системи, серед яких: 1) сумісність, спорідненість однопорядкових елементів як умова виникнення взаємодії; 2) відповідність, спільність властивостей окремих елементів властивостям системи в цілому [Сетров, 1971, с. 132].

*Висновок.* Підводячи, вище викладеного матеріалу, слід зазначити наступне:

По-перше, реальні біоспільноти володіють основним атрибутом системи - ієрархічною структурою. Іншими словами, є структурованими системами, що дозволяє говорити про них як про цілісні утворення.

По-друге, структура біоспільнот нерозривно пов'язана з його функцією. Розглядаючи біосистему, слід виділяти в ній статичну, динамічну і генетичну структуру. Перша відображає структурну взаємодію елементів, а друга - схему їх відносин при активному функціонуванні системи. Генетична структура - вказує на ступінь спорідненості (подібності) елементів системи.

На підставі цього можна запропонувати ряд методологічних підходів до вивчення біосоціальної структури, а саме: 1. фіксування числа функціональних рівнів і кількості особин-елементів на кожному з них; 2. опис функціональної взаємодії між «статичними рівнями» при взаємодії. Без знання функціонального єдності неможливо зрозуміти «доцільність» тих чи інших елементів системи.

Таким чином, системно-цілісний аналіз цілком можна застосувати для опису біосоціальних утворень (людське суспільство і біосоціальних груп тварин). Розгляд даних об'єднань як системно-структурних одиниць є інформативним методом їх вивчення.

**ПЕРЕЛІК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ**

- Жирмунский А. Критические уровни в развитии природных систем. Л.: Наука, 1990. 223 с.  
Краткая философская энциклопедия. М.: Прогресс, 1994. 576 с.  
Розен Р. Принцип оптимальности в биологии. М.: Мир, 1966. 215 с.  
Садовский В. Основания общей теории систем. М.: Наука, 1974. 280 с.  
Сетров М. Организация биосистем. Л.: Наука, 1971. 232 с.  
Тюхтин В. О понятии биологической организации. М.: Наука, 1980. 288 с.  
Эшби Р. Принципы самоорганизации в сборнике: Принципы самоорганизации под ред. Рапопорт А., М., 1966. 622 с.  
Принципы самоорганизации. М.: Мир, 1985. 621 с.

**REFERENCES**

- Zhirmunskiy, A. (1990). Critical levels in the development of natural systems. Leningrad: Nauka, 1990. (In Russian).  
Brief philosophical encyclopedia. (1994). Moscow: Progress, 1994. (In Russian).  
Rozen, R. (1966). Optimality principle in biology. Moscow: Mir, 1966. (In Russian).  
Sadovskiy, V. (1974). Foundations of general systems theory. Moscow: Nauka, 1974. (In Russian).  
Setrov, M. (1971). Organization of biosystems. Leningrad: Nauka, 1971. (In Russian).  
Tyuhtin, V. (1980). On the concept of biological organization. Moscow: Nauka, 1980. (In Russian).  
Eshbi, R. (1966). The principles of self-organization in the collection: The principles of self-organization (A. M. Rapoport, Ed.). Moscow, 1966. (In Russian).  
Self-organization principles. (1985). Moscow: Mir, 1985. (In Russian).



УДК 130.1+612.8+004.8  
DOI: 10.26565/2306-6687-2020-62-06

**Овчаренко Наталія Миколаївна**  
ст. викладач кафедри теорії культури і філософії  
науки  
Харківський національний університет імені  
В. Н. Каразіна  
Адреса: 61000, Харків, пл.Свободи, 6  
E-mail: n.n.ovcharenko@karazin.ua  
ORCID: 0000-0002-1243-8988

## МІСЦЕ МЕТАФОРИ В НЕЙРОФІЗІОЛОГІЇ ТА ТЕОРІЇ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ

У статті проаналізована метафора через призму нейрофізіологічного підходу та теорії штучного інтелекту. Також розглянуто найбільш важливі поняття для керування технічним об'єктом: стан, алгоритм та адаптація. Метафора - це невід'ємний елемент творчого процесу, його необхідний інструмент, саме метафоричний елемент у мисленні серед інших сприяє взаємодії логічного мислення з інсайтом. Сприйняття об'єкта значить отримання "доступу" до тих програм, що керують взаємодією з цим об'єктом, тобто через сприйняття, що є ірраціональним, відносним та обмеженим у людини (та обмеженим також у робота), відбувається перехід до раціональної сторони мозку, де приймаються логічні рішення. Метафорою та аналогією, абстрактним оперують у правій півкулі, котра є "породжувачем" творчості. Таким чином, метафора надзвичайно близька до творчості і є одним з механізмів творчої самореалізації. Мозок людини еволюціонував від мозку тварини, котра взаємодіяла з навколишнім середовищем без допомоги мови і у котрої також є півкулі мозку. Якщо розглядати мову як один з елементів удосконалення мозку, то це ставить під загрозу підхід багатьох психологів, котрі вважають, що мова є первинною. Тварина не користується метафорою, коли "спілкується" з іншими тваринами: вона подає сигнали та знаки у своєму "прямому" значенні, людина ж переосмислює одні слова через інші, де духовне переплітається з матеріальним. Вестибулярний апарат, що знаходиться в скроневій кістці, контролює положення тіла в просторі та прискорює його рухи, саме тому мова просторово орієнтована, а отже, метафора також. Цікаво, що рецептори є й у внутрішніх органах, наприклад, ті, що контролюють кровообіг або травлення. Існування таких рецепторів може пояснити існування оказіональних метафор, що спираються не на п'ять відомих почуттів.

**Ключові слова:** метафора, нейрофізіологія, штучний інтелект, мозок.

**Ovcharenko Nataliia Mykolaivna**  
Senior lecturer of Theory of Culture and Philosophy of  
Science Department  
V. N. Karazin Kharkiv National University  
Address: 61000, Kharkiv, Svobody square, 6, Ukraine  
E-mail: n.n.ovcharenko@karazin.ua  
ORCID: 0000-0002-1243-8988

## PLACE OF METAPHOR IN NEUROPHYSIOLOGY AND THEORY OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE

The article analyzes metaphor through the prism of neurophysiological approach and theory of artificial intelligence. Also the most important concepts for management of technical object are considered: condition, algorithm and adaptation. Metaphor is an integral element of creative process, its necessary tool, it is metaphorical element in thinking, among others that promotes interaction of logical thinking with insight. Perception of an object means gaining "access" to those programs which control interaction with the object, i.e. through perception that is irrational, relative and limited in humans (and also limited in the robot), is a transition to the rational side of the brain where logical decisions are made. Metaphor and analogy, the abstract operate in the right hemisphere, which is the "producer" of creativity. Thus metaphor is extremely close to creativity and is one of the mechanisms of creative self-realization. Human brain evolved from the brain of animal that interacted with the environment without the help of language and which also has hemispheres of brain. If we consider language as one of the elements of brain improvement, it jeopardizes the approach of many psychologists who believe that language is primary. Animal does not use metaphor when it "communicates" with other animals: it gives signals and signs in its "direct" meaning, while man reinterprets some words through other ones where the spiritual is intertwined with the material. The vestibular apparatus, located in the temporal bone, controls the

position of body in space and accelerates its movements, that is why language is spatially oriented, and hence metaphor is. Interestingly, the receptors are also present in the internal organs, such as those that control blood circulation or digestion. Existence of such receptors can explain existence of "occasional" metaphors based not on five known feelings.

**Key words:** metaphor, neurophysiology, artificial intelligence, brain.

Метафоричні процеси пронизують усе наше життя, але зароджуються у мозку, тому доцільно розглянути роботу мозку, щоб з'ясувати, де і як гіпотетично можуть протікати метафоричні операції, а також роботу механізму, щоб зрозуміти, чому метафоричні процеси у ньому не відбуваються.

Робота людського мозку та штучного інтелекту суттєво різняться. Принцип роботи машини полягає в тому, що машина — це передусім пристрій маніпулювання символами, тобто в неї завантажують вже готову ланку символів, а на виході мають перероблені дані в іншій ланці символів. Людина ж "організовує" символи самостійно, при цьому вона продукує символи згідно зі своєю ментальною картинкою, наприклад, у мові: букви латиниці, кирилиці або ієрогліфи в Єгипті або Китаї. На етапі створення мови людина оперує символами, по мірі розвитку мови метафора допомагає оперувати вже створеними поняттями, на "зрілому" етапі мови метафора використовується вже у допоміжній, естетичній функції (змінює свою функцію у процесі своєї "еволюції").

Робот керується лише тими програмами, котрі в нього були закладені, людина ж має набагато більший спектр "закладених" в неї програм, тому більш "досконало запрограмована". Незважаючи на це, чи не єдиною сферою людської діяльності, на котру не може претендувати штучний інтелект, є творчість - причина прогресу людини та, можливо, одна із причин її виникнення. Метафора - це невід'ємний елемент творчого процесу, його необхідний інструмент, саме метафоричний елемент у мисленні серед інших сприяє взаємодії логічного мислення з інсайтом. Сприйняття об'єкта значить отримання "доступу" до тих програм, що керують взаємодією з цим об'єктом, тобто через сприйняття, що є ірраціональним, відносним та обмеженим у людини (та обмеженим також у робота), відбувається перехід до раціональної сторони мозку, де приймаються логічні рішення. Це не просто зчитування назви об'єкта, як, наприклад, у механізмі зчитування сум банківських рахунків [Арбіб, 2004, с. 34], а отримання "програми дій", як у керуючого обчислювального механізму робота. Ірраціональне та раціональне взаємодіє в мозку: як відомо, ліва його півкуля відповідає логіці, аналізу, математиці, мовам, сприйняттю через слух, зір, смак, символам, конкретному, а права — творчості, інтуїції, аналогії, фантазії, уяві, музиці, вираженню емоцій, образам, почуттям, абстрактному, ліва півкуля перероблює інформацію послідовно, права — одномоментно, паралельно. Також права півкуля відповідає за орієнтацію у просторі, цілісне та тривимірне сприйняття, ритм та колір, відповідає за самостійність, тоді як ліва — за концентрацію. Лівій півкулі властиво сприймати лише буквальний сенс слів, і саме завдяки правій півкулі ми розуміємо метафори, права півкуля може розглядати проблему в цілому без застосування аналізу. Таким чином, метафорою та аналогією, абстрактним оперують у правій півкулі, котра є "породжувачем" творчості. Ми можемо допустити, що у свій час і виникнення математики, логіки і мови було креативним поворотом для доісторичного дикуна, і тому права півкуля може зумовлювати розвиток лівої, раціональне народилося з ірраціонального. Таким чином, метафора надзвичайно близька до творчості і є одним з механізмів творчої самореалізації.

Також відомо, що мозок людини еволюціонував від мозку тварини, котра взаємодіяла з навколишнім середовищем без допомоги мови і у котрій також є півкулі мозку. Якщо розглядати мову як один з елементів удосконалення мозку, то це ставить під загрозу підхід багатьох психологів, котрі вважають, що мова є первинною. Тварина не користується метафорою, коли "спілкується" з іншими тваринами: вона подає сигнали та знаки у своєму "прямому" значенні, людина ж переосмислює одні слова через інші, де духовне переплітається з матеріальним. До того ж, при спілкуванні тварини сигналами змінюється більше не мозок, а тіло: наприклад, хамелеон змінює свій колір — цим він дає певний знак. Штучному інтелекту також не потрібна метафора, оскільки всі його дії запрограмовані, і немає місця для творчого акту, хоча робот й оперує символами. У процесі еволюції на шляху до виникнення "гнучкої" мови [Арбіб, 2004, с. 35] *сприйняття усе більше віддаляється від безпосередньої дії*, тобто збільшується посередництво смислоутворюючих елементів, створюється певна система відносин, що поєднує зовнішне

середовище та його модель та не використовує при цьому безпосередню орієнтацію на дію. Сприймається скоріше взаємозв'язок між об'єктом та людиною, ніж об'єкт сам по собі, а оскільки для керування дією на перший план виступають просторові відносини, то для сприйняття критично важливо не “що”, а “де”. Сприйняття у сучасної людини метафоричне від самого початку, оскільки людина не мала і не має інструментів для реалістичного опису навколишнього середовища, а також усі її дії направлені на власний інтерес. Саме *направленість на дію зумовлює просторові відносини у метафорі*.

Відомо, що людина сприймає не усе середовище у цілому, а окремі його об'єкти, тому сприйняття спирається на взаємодію з об'єктом, для чого не обов'язково заглиблюватися у його колір, форму та ін., наприклад “парк” (дерева, стежки, лавки, ліхтарні стовпи) виступає як один об'єкт, тому що він відповідає за функцію “людина може у ньому прогулятися”. Тут ознаки відкидаються, а функція, що націлена на дію, виступає на передній план. Усі тварини високої організації, а також роботи сприймають світ у вигляді об'єктів, але особливості сприйняття, звичайно, різняться. Наприклад, людина усвідомлює, що інша людина в автомобілі — це два об'єкта, у той час як деякі типи тварин сприймають це як один об'єкт, що рухається. З іншого боку, людина не спроможна одночасно взаємодіяти з незліченною кількістю об'єктів, котрі вона бачить, і вимушена виділяти лише важливі для неї. Метафора діє також за принципом виділення головного і відкиданням другорядного.

У. Мак-Каллок підкреслює, що для науки про мозок важливо виділити принцип надмірності потенційних команд [McCulloch, 1965, с 40], де керування передається тій частині мозку, котра містить найважливішу інформацію, а саме, в мозку немає “флагмана”, що керує сигналами. Функції керування мозку передаються одній певній області у будь-якій критичній ситуації. Ці особливості функціонування мозку варто брати до уваги, щоб співставити це з наслідками того, як оперує метафора у мозку. Отож, як відомо, мозок складається з мільярдів нейронів, що утворюють ланцюги, петлі та мережі. Сигнали, що отримує людина від рецепторів, взаємодіють з великою кількістю інших сигналів, котрі система отримала раніше, і у результаті змінюється стан системи та породжуються інші сигнали. Для метафори сигнали від рецепторів надзвичайно важливі, завдяки їм метафора принципово не може бути логічною, хоча її логіка закладена в особливості її структури. Таким чином, поведінка людини зумовлюється не тільки отриманим зараз сигналом, а й усім попереднім досвідом, але, безумовно, перші сигнали були отримані через рецептори, а отже — перші знання через почуття та за допомогою “переробки” інформації через метафору, креативність. Безперечно, в теорії мозку необхідне вивчення властивостей систем нейронів, але існують інші підходи — психологічний та на базі біохімічних систем. При аналізі психологічного підходу щодо метафори виділяється присутність метафори у несвідомому та снах, а отже, у “минулому” мозку. При вивченні мозку не можна ігнорувати й біохімічні процеси, тому що робота мозку складається не лише з електричних імпульсів.

Виходячи з п'яти основних чуттів, рецептори відповідно реагують: рецептори ока — на світло, рецептори вуха — на коливання тиску повітря, але їх набагато більше, ніж п'ять, наприклад, є рецептори шкіри, що реагують на температуру або на біль [Арбіб, 2004, с. 39]. *Вестибулярний апарат, що знаходиться в скроневій кістці, контролює положення тіла в просторі та прискорює його рухи*, саме тому мова просторово орієнтована, а отже, метафора також. Цікаво, що рецептори є й у внутрішніх органах, наприклад, ті, що контролюють кровообіг, травлення. Існування таких рецепторів може пояснити існування оказіональних метафор, що спираються не на п'ять відомих почуттів.

У природі не існує типових нейронів, але схематично їх будову можна окреслити так: від тіла нейрона відходять відростки дендрити (вхідна поверхня нейрона), від тіла нейрона відходить також довге волокно, що називається аксоном; місця дотиків кінцевих потовщень гілок аксона до клітини називаються синапсами. Потік інформації від нейрона до нейрона може передаватись в обох напрямках, але зручніше уявити, що він йде від дендрита до аксона, хоча у більшості випадків збудження передається на дендрит або тіло клітини, з якою створюється синапс. Довжина аксона (у спинному мозку) може досягати довжини ноги людини, як, наприклад, нейрон, що керує рухом великого пальця ноги. Але у головному мозку їх довжина, навпаки, наймовірно мала. Зміна потенціала для передачі імпульсу в нейроні має більш хімічну природу, аніж електричну, і імпульс може виникнути при накопиченні змін у клітинах. Чим відрізняється від роботи нейронів організація “входу” нервової системи, рецепторів? “Вхідна” поверхня рецепторів не отримує

імпульсів від інших клітин, а отримує від навколишнього середовища енергію, котру перетворює у зміну потенціалу, що породжує імпульс. Наприклад, палочки та колбочки ока містять пігменти, що можуть хімічно реагувати на світло, таким чином, інформація про властивості світла буде передана у нервову систему у формі імпульсів. Людське тіло достатньо досконале, і основні зміни, що можуть відбуватися, - це зміни у роботі головного мозку. Людина усе менше потребує реакції на навколишнє середовище у фізіологічному плані і більше — способів організації та переробки накопичених знань, що вдосконалює органи головного мозку. Метафора — це етап допомоги вдосконалення мови через креативні компоненти, але після суттєвого її вдосконалення вона не зникла зовсім (тому що є антропологічною константою), а змінила свою функцію на “другорядну”, естетичну, за якою ми впізнаємо метафору зараз.

Отже, основні відомості про мозок можна викласти так: мозок складається з багатьох мільярдів нейронів та ділиться на декілька областей, принципи роботи котрих до сих пір недостатньо вивчені. Певні області головного мозку мають свої кордони, але деякі області переходять одна в іншу, і їх кордони визначити неможливо, як і визначити їх розміри, що є різними у різних індивідів. Людина є хребтною твариною, тобто вона має кістки, що заповнені нейронами та складають спинний мозок. Сенсорна інформація від шкіри або м'язів надходить у спинний мозок, а інформація по черепно-мозковим нервам від рецепторів голови також надходить у центральну нервову систему. Основна відмінність людського мозку від мозку інших видів полягає у значному розвитку неокортексу, або нової кори. Деякі області кори називаються сенсорними, в них перероблюється інформація однієї модальності: соматосенсорна область, зорова, слухова та нюхова. Соматосенсорна та моторна області філогенетично пов'язані. Невірним є уявлення про те, що дев'яносто відсотків мозку не використовується, це уявлення може розповсюджуватися просто тому, що ці області мозку ще не достатньо вивчені. Сенсорну поверхню організму, як ми вже зазначали, не можна звести лише до зовнішньої поверхні. Крім таких органів суттів, як очі, вуха та ніс, є ще такі сенсорні входи, що доставляють сигнали зворотнього зв'язку про орієнтацію та рухи тіла від м'язів, а також ті, що передають інформацію від внутрішніх органів. Смак та нюх, на відміну від зору та слуху, дають людині інформацію про об'єкти, що можуть бути суттєво від неї віддалені у навколишньому середовищі. Можливо, це є причиною того, що метафори на основі смакових та нюхових властивостей розповсюджені менше, аніж метафори на основі зору та слуху. Отож, у такому випадку, відстань грає роль для частотності вживань тих чи інших різновидів метафор.

Ми не сприймаємо праве та ліве поля зору завдяки структурам середнього мозку та мозолистому тілу — місцю скупчення аксонів, через які відбувається взаємодія двох півкуль мозку. Досліди Сперрі довели, що, якщо мозок розділити на дві частини, тобто “перерізати” мозолисте тіло, то тварина починає вести себе так, ніби у неї два незалежні уявлення про навколишній світ, що характерні для кожної окремої півкулі. Людина з таким “мозком” може лівою півкулею вирішити почитати газету, у той час як права півкуля може дати команду покласти цю газету на стіл. Тобто людина одна, а поведінки дві і програми дій дві, котрі одне тіло не спроможне виконувати. Складається враження, що в мозку людина складена з декількох “людей”, котрі повинні давати узгоджені команди заради того, щоб тіло функціонувало здорово. Сама нервова система ділиться на три підрозділи: передній мозок, ствол мозку та спинний мозок. Передній мозок (великі півкулі) у ссавців суттєво збільшені. Лімбічна система лежить на кордоні між великими півкулями та стволом мозку. Вона відома мультимодальністю, в ній об'єднується інформація, що потрапляє від різних почуттів, це особливо важливо в поведінці, націленій на виживання виду. Її робота також пов'язана з фізіологією емоцій та сприйняттям нюхових стимулів. Взаємодія двох півкуль надзвичайно важлива, оскільки права, “креативна” півкуля у пасиві містить те, що реалізовано у лівій, “реалістичній” півкулі. Права півкуля містить механізми беззупинної еволюції (серед них аналогію і метафору), а ліва — результати їх дії (виникнення логіки, мови).

Кора, тобто поверхня головного мозку складається з сірої речовини (тіл клітин), а внутрішні частини мозку - з білої речовини (в основному аксони), а також сірої речовини біля основи півкуль. Речовини в передньому мозку керують рухами, проміжний мозок складається з таламуса та гіпоталамуса. Саме гіпоталамус регулює біохімічні процеси в організмі і разом з лімбічною системою зумовлює емоційну та мотиваційну поведінку людини. Середній мозок регулює зорові та слухові рефлекси. Мозочок, що знаходиться у задньому мозку, регулює

координацію рухів. У процесі еволюції, якщо певне чуття почне грати менш важливу функцію, частина мозку, що відповідає за це чуття, починає зменшуватись (наприклад, зона, що відповідає за нюх, у людини).

Рецептори грають роль датчиків, що трансформують енергію зовнішнього середовища. В клітинах кори відбувається розпізнавання образів, а по більш давнім з еволюційної точки зору каналам йдуть сигнали щодо орієнтації (повороту голови, тіла). Для порівняння, у жаби зорові бугри відповідають за розпізнавання образів та орієнтацію, а сітківка її ока не просто передає інформацію мозку, а аналізує образ за чотирма критеріями (наприклад, кордону або локального затемнення), тобто око “спілкується” з мозком вже “організованою мовою”. Серед клітин зорового бугру жаби віділили “нейрони новизни” (здатність помічати нове) та “нейрони постійності” (слідкування за об’єктом). Розглядаючи тваринний світ, додамо, що найбільш важлива зорова інформація нерозривно пов’язана з двома аспектами: просторовим та часовим, а саме зі змінами в них (згадаємо, хоча б, як привертає увагу людини предмет, що рухається): “багато процесів “попередньої переробки” на перших рівнях сенсорної системи направлені як раз на посилення просторових та часових контрастів, реагуючи найбільш сильно на зміни, що відбуваються в рецептивному полі в часі, або на просторові зміни в зоровому полі” [Арбіб, 2004, с. 78]. Просторово-часові зв’язки особливо виділяються в метонімії, що може свідчити про те, що вона передувала виникненню метафори. Висновки з будови зорової системи жаби можна зробити такі: вона реагує лише на локальні риси зовнішнього світу, для її поведінки не потрібна вся інформація з поля зору, а лише конкретна, що задовольняє базові потреби — зловити здобич або схватись від ворога.

Теорія керування технічними об’єктами, на відміну від теорії мозку, більш чітко пояснює необхідність існування декількох невід’ємних понять: це *стан, алгоритм і зворотній зв’язок або адаптація*. Тим не менш, ці поняття допоможуть нам розібратися і в роботі біологічного організму. Як і відповідь людини залежить від того, якою інформацією вона володіє, так і запрограмований об’єкт може виконувати лише послідовність дій, яка в нього закладена програмою. Людський організм — не пасивна система, вона постійно взаємодіє з зовнішнім середовищем. Але важливі лише вибіркові входи та виходи системи, в теоретичному розборі вирішальну роль несуть правильно вибрані змінні, у той час як у вдалій метафорі критично важливі правильно відібрані ознаки. Таким чином, не варто мати ілюзію того, що ми можемо до кінця зрозуміти процеси мислення, якщо вважати, що організм пасивно реагує на послідовність стимулів і що ним можна керувати за допомогою певної програми. Ми зможемо наблизитись до розуміння цих процесів, якщо звернемо увагу на опис внутрішнього стану системи, що визначає, які саме стимули буде використовувати організм в даний момент. Стан системи — це її “сконцентроване минуле”, а ціле — це завжди щось більше, ніж сума його частин.

У Всесвіті існують ймовірності, від котрих не можна звільнитись, якими би точними вимірюваннями ми не керувались. В квантовій механіці поняття стану стає доволі абстрактним, це певне розподілення ймовірності результату. Психологи визначають короточасну та довгострокову пам’ять, першу зумовлює електрична активність мозку, у той час як для другої важливі зовсім інші механізми. Запам’ятовування інформації пов’язано ймовірніше з хімічними складовими, аніж з електричними імпульсами у мозку. Було досліджено, що час переходу інформації від короточасної до довгострокової пам’яті може складати від 4 хвилин до однієї години, і між цими видами пам’яті немає чіткого кордону. Для фіксації метафори, звичайно, потрібна довгострокова пам’ять, в котру додаються нові метафоричні зв’язки до існуючої інформації в “передісторії” організму.

Наступне невід’ємне поняття теорії керування технічними об’єктами є алгоритм. Саме алгоритми дають можливість розділити операцію на ряд послідовних дій. Цікаво, що “час циклу” нейрону лежить приблизно посередині між людиною та електронною схемою, таким чином можна зробити висновок, що еволюція мозку людини йшла не шляхом вдосконалення можливостей рахувати: паралельно складались внутрішні моделі зовнішнього світу, щоб планувати поведінку. Успіху штучний інтелект зобов’язаний саме алгоритму, тому що алгоритм можна задавати меншою кількістю кроків, ніж потрібно для його здійснення, тобто проведення операцій з конкретними даними. Наприклад, алгоритм часто може включати таку умову: “Повторюйте цю дію до тих пір, поки така-то умова буде достатньою”. Такі операції не потребують взаємодії з зовнішнім середовищем. В обчислювальну машину з самого початку закладена спроможність

складати числа або визначати, позитивне це число, чи ні, але люди фомують задачі на “суміші” математичної мови та природньої рідної мови, і, щоб перекласти це на зрозумілу для машини мову, необхідні мови програмування. Також варто підкреслити, що у робота всі операції частіше послідовні, а людський мозок спроможний робити багато операцій паралельно.

Зворотній зв'язок людини пов'язаний із зором від рецепторів (око) до ефекторів (у даному випадку рука). Зворотній зв'язок — це порівняння того, що відбувається, з тим, чого б хотілося людині. Саме порушеннями зворотнього зв'язку пояснюється виникнення деяких захворювань у людини. Підкреслимо те, що лежить в основі нашої спроможності пізнавати зорові образи: “як би ми не дивилися на зображені там фігури, навіть якщо ми не станемо розглядати їх по одній, відмінності в характері стимуляції сітківки будуть набагато значнішими, ніж подібності [Арбіб, 2004, с. 113]. Тобто в людині генетично закладений акцент на відмінностях. Метафора, здавалося би, базується на помічанні подібностей, але особливих подібностей, а саме відмінних рис певного об'єкту, а потім вже починає порівнювати ці особливості поміж собою, тобто порівнює такі відмінності.

Одне з найбільш незвичних властивостей мозку тварини є здатність адаптуватися до керування власним тілом у процесі росту та зміни пропорцій у різних частинах тіла. Для успішної взаємодії з середовищем необхідний не тільки зворотній зв'язок, але повинні існувати й механізми більш високого рівня, які могли б регулювати не тільки рухову систему. Сприйняття об'єкта на довербальному рівні полягає в доступі до програм взаємодії з ним, і зовсім не в обов'язковому виконанні таких програм. Свідома оцінка об'єкта, тобто та, котру можна висловити словами, наприклад, параметрів його ваги не обов'язкова, достатньо лише визначити істотні параметри. Для аналізу незнайомого предмету людина може використовувати алгоритми більш високого рівня і не вдаватися до дій. Властивість використовувати побудовані аналогії замість експериментів з фізичними діями є надзвичайно важливою ознакою людини, зародки такої здатності можна знайти й у тварин, і, можливо, саме на цій основі могла виникнути мова. Ми звертаємо увагу передусім на ті якості об'єкта, котрі важливі для нас з точки зору негайної взаємодії з ним, наприклад, якщо нам треба підняти стілець, ми звертаємо увагу на його вагу, якщо намалювати — на його форму. По суті кажучи, ми навіть можемо не сприймати об'єкт як такий, але тільки його окремі риси. Можливо, метафора могла мати свій вплив на виникнення мови також, а саме механізм порівняння найважливіших для людини рис об'єкта.

Отже, метафоричні операції відбуваються у правій півкулі мозку, оскільки тут проходять і творчі процеси, ліва ж півкуля відповідає за мову. Це черговий раз доводить, що метафора існує не тільки в мові, а у мисленні передусім, вона може бути виражена як у мові, так і в мистецтві. Особливості будови людського мозку пояснюють те, що в процесі еволюції людини її сприйняття більше і більше віддаляється від безпосередньої дії, тим самим збільшуючи роль і вплив смислоутворюючих факторів. Система сприйняття людиною сигналів зовнішнього світу не обмежується лише п'ятьма чуттями, насправді їх набагато більше. Саме цим ми можемо пояснити існування оказіональних метафор без чіткої структури, оскільки вони могли виникнути на основі не зору, слуху, нюху, смаку або дотику, а інших чуттів, які нам важче пояснити. Більш того, смак та нюх менше задіяні у метафоричному процесі, вірогідно, через те, що ці чуття можна визначити на відстані, а не тільки безпосередньо поряд. Отже, аналіз людського мозку в рамках нейрофізіології і паралельно аналіз принципів роботи механізму дає перспективи для подальшого дослідження метафори.

#### ПЕРЕЛІК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Арбіб М. Метафорический мозг: Пер. с англ. / Под ред. и с предисл. Д. А. Поспелова. Изд. 2-е, стереотипное. М.: Едиториал УСПР, 2004. 304 с. (Науки об искусственном)  
McCulloch W.S. *Embodiments of Mind*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1965.

#### REFERENCES

Arbib, M. (2004) *Metaphoric brain*: Translated from English. / Ed. with a foreword. by D. A. Pospelov. Ed. 2nd, stereotyped. Moscow: Editorial USSR, 2004. 304 p. (Science of the Artificial). (In Russian).  
McCulloch, W.S. (1965). *Embodiments of Mind*, Cambridge, Mass., The MIT Press. (In English).

## **ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА МИСТЕЦТВА**

УДК 130.2

DOI: 10.26565/2306-6687-2020-62-07

**Bevz Nadiya Viktorivna**

Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor

Kharkiv State Academy of Culture  
61003, Kharkiv, Bursatsky Descent, 4  
nadinbevz@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-1925-7485

**Pankov George Dmitrovich**

Doctor of Philosophy, Professor  
Professor of the Kharkiv State Academy of Culture  
Kharkiv, Bursatskyi uzvzd, 4.  
e-mail: gpank27@gmail.com  
ORCID: 0000-0003-1017-4891

### **CHRISTIAN DISCOURSE OF HEART PURITY IN THE HORIZON OF "HERMENEUTICS OF CARE"**

This article interprets the Christian discourse of purity of heart in the context of the importance of care as a hermeneutic method. The key aspects of this discourse have been identified and studied in the doctrine of purity of heart in connection with the question of caring for the dignity of the individual as an image and likeness of God. The main functions of the heart as an essential factor in the constitution of the inner world of the individual and its intentional directions are identified and analyzed. The main focus of this study is on the Christian doctrine of purity of heart in the face of a situation of spiritual impurity that defiles the honor and dignity of the individual. It is proved that the opposition of purity / impurity is not limited to the ethical dimension, it contains in its content a metaphysical discourse, which indicates a sharp contradiction between the ideal of the integrity of the individual and its phenomenal manifestation in a state of splitting. The concern for the constitution of the ideal personality is traced through the actualization of spiritual acts of purification from attachment to worldly values (aspect of spiritual freedom), filling the inner world of the individual with divine values (aspect of axiological acquisition) and protecting the inner world from spiritual impurity (aspect of spiritual control).

The study of the Christian doctrine of purity of heart is made taking into account the understanding of its content and mechanisms of construction. Its basis is determined by an organic combination of theistic and personalist discourses. The complex picture of the interweaving of various discursive mechanisms is reconstructed and the role of metaphysical, ethical, aesthetic, ascetic approaches in the conceptualization of the doctrine of purity of heart is analyzed. Concern for the purity of the heart is assessed as an essential condition and means of personalization, which affirms the values of spiritual freedom (from the state of impurity of the inner world of man) and transcendence as the elevation of personality in the direction of divine-spiritual orientation.

**Keywords:** purity of heart, care (as an existential and hermeneutic act), "philosophy of the heart", personalization.

**Бевз Надія Вікторівна**

Кандидат філософських наук, доцент  
Харківська державна академія культури  
61003, Харків, Бурсацький узвіз, 4  
nadinbevz@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-1925-7485

**Панков Георгій Дмитрович**

доктор філософських наук, професор  
професор Харківської державної академії культури  
Харків, Бурсацький узвіз, 4.  
e-mail: gpank27@gmail.com  
ORCID: 0000-0003-1017-4891

## **ХРИСТІАНСЬКИЙ ДИСКУРС СЕРДЕЧНОЇ ЧИСТОТИ В ГОРИЗОНТІ «ГЕРМЕНЕВТИКИ ТУРБОТИ»**

У даній статті здійснена інтерпретація християнського дискурсу сердечної чистоти в контексті значення турботи як герменевтичного методу. Виявлені і вивчені ключові аспекти цього дискурсу у вченні про чистоту серця у зв'язку з питанням про турботу як про гідність особистості в якості образу і подоби Бога. Визначені й проаналізовані основні функції серця як істотного чинника конституювання внутрішнього світу особистості та її інтенційних спрямувань. Основна увага в цьому дослідженні приділена з'ясуванню християнського вчення про чистоту серця у протистоянні ситуації духовної нечистоти, що опоганює честь та гідність особистості. Доведено, що опозиція чистоти / нечистоти не зводиться тільки до етичного виміру, вона містить в своєму змісті метафізичний дискурс, що вказує на гостре протиріччя між ідеалом цілісності особистості та її феноменальним проявленням у стані розщеплення. Турбота про конституювання ідеальної особистості простежується через актуалізацію духовних актів очищення від прихильності до мирських цінностей (аспект духовної свободи), наповнення внутрішнього світу індивіда божественними цінностями (аспект аксіологічного придбання) та огорожі внутрішнього світу індивіда від духовної нечистоти (аспект духовного контролю).

Дослідження християнського вчення про чистоту серця зроблено з урахуванням осмислення його змісту і механізмів конструювання. Його основа визначається органічним поєднанням теїстичного і персоналістичного дискурсів. Реконструйована складна картина переплетення різноманітних дискурсивних механізмів і проаналізована роль метафізичного, етичного, естетичного, аскетичного підходів у концептуалізації вчення про сердечну чистоту. Турбота про сердечну чистоту оцінюється у вигляді істотної умови та засобу персоналізації, яка стверджує цінності духовної свободи (від стану нечистоти внутрішнього світу людини) і трансцендування як піднесення особистості у напрямку божественно-духовного орієнтуру.

**Ключові слова:** серцева чистота, турбота (як екзистенціал і герменевтичний акт), «філософія серця», персоналізація.

The importance of heart purity is a key link in the "philosophy of the heart", which expresses a whole range of issues of personalistically oriented anthropology. Among them, one of the central places is occupied by issues of self-awareness, self-knowledge, self-determination of one's identity, as well as self-improvement as closely related modes of spiritual self-expression. Their formulation and solution are quite clearly manifested in Christian thought, the experience of which requires a comprehensive generalization not only in the interests of theory, but also in the practice of humanizing human existence in modern civilization. The current post-secular situation affirms the nature of the dialogical attitude to religious culture with a willingness to use its values in spiritual progress.

"Philosophy of the heart" (cordophilosophy) is expressed in various conceptual modifications formed by various discursive practices. Christian "philosophy of the heart" was formed and functions within the theological philosophical paradigm, which traces the close contact of theology with philosophy. Its comprehension is *actualized* not only by the need to clarify the content, but also by the discursive mechanisms of constituting cordophilosophical teachings.

Along with the importance of purity of heart and its theological and philosophical study, it is appropriate to *problematize* the discourse of "care" as a universal means and conditions for the arrangement of human existence. The Christian idea behind ancient philosophy, elevated values of human



anxiety that made his claim erekklad of ontychno -ekzist entnoho in dir im ekzistentsiynoho-ontological understanding. In this case, the discourse of "care" acts as a major factor in the constitution of the "anthropology of the heart" and personal anthropology as its context.

Philosophical thought in the person of M. Heidegger and M. Foucault, paying serious attention to the existential of care, introduced it into the system of hermeneutics of human existence. In the hermeneutic horizon, the meaning of care is positioned not only in the form of an object in the interpretation, which allows to clarify the deep structures of human life. Serious attention should also be paid to the importance of care as a tool in the philosophical reconstruction of many aspects of human existence. Thus, the proposed topic of this publication focuses on solving current problems of philosophical anthropology and philosophical hermeneutics in their close relationship.

The problem of understanding the purity of the heart has been widely covered in Christian thought since patristic times, and later in the works of a number of prominent theologians, such as Bishop Ignatius (Branchaninov) [Ignatius (Brianchaninov), 2001]; John of Kronstadt [St. John of Kronstadt, 2005, 2006], Archbishop Luke (Voyno-Yasenetsky) [Sermons of Archbishop Luke, 2006; St. Luke yspovednyk, 2010], Oh . Schmemmann [Protopresbyter A. Schmemmann, 2009]. In their writings understanding of the problem has become not speculative and theoretical nature of, but presents in a didactic and theological practice whereby approved Christian values. However, it is interesting that in the philosophy of the heart of its prominent representatives in the person of PD Yurkevich and BP Vysheslavtsev, the theme of heart purity is only sporadically touched upon, but not understood.

In secular philosophy and religious studies, the development of the proposed topic is not detected. The philosophical novelty of the work done lies in the attempt to reconstruct the Christian discourse of heart purity in the hermeneutic horizon of "care," the philosophical and anthropological significance of which is substantiated by M. Heidegger and M. Foucault.

M. Foucault in his famous work "Hermeneutics of the Subject", studying Christian literature, identified a number of key aspects of the Christian discourse of "care" [Foucault, 2007]. At the same time, the French philosopher substantiated this discourse in detail in the form of a method of hermeneutics of understanding the Christian doctrine of man, which allows to deeply master not only Christian thought but also various religious traditions centered around care as a universal anthropological instruction. M. Foucault opened a broad perspective on the use of the discourse of care as a mechanism in the interpretation of numerous anthropological practices, including the Christian "philosophy of the heart" with its inherent doctrine of purity of heart. Based on the hermeneutic variant proposed by the French philosopher, the authors of this publication try to use it in the secular philosophical analysis of the considered doctrine. This fact will allow to substantially broaden and deepen harakter understanding "philosophy of the heart" in the tradition of personalistic paradigm and usvi domyty methodological possibilities of discourse concerns in its interpretation.

*The purpose of the article* is to interpret the Christian discourse of purity of heart in the context of the beginning of care as an existential and a method of hermeneutics. In the process of achieving this goal, the following *tasks are* expected to be solved: 1) to identify and study key aspects of Christian discourse in the teaching of purity of heart, 2) to reconstruct this discourse in the register of "hermeneutics of care", 3) to analyze the mechanisms of constituting "philosophy of heart" in Christian theology. paradigm.

In Christian thought, the heart is interpreted as the central core of human nature and its spiritual life. However, holistic anthropology seeks to raise the value of the heart, giving it the status of a human center, which is, according to the famous Catholic theologians G. Urs von Balthazar and K. Barth, "the crossroads and personification of all physical and spiritual reality of man" [Urs von Balthazar., 2019, p. 366]. Orthodox philosopher N. O. Berdyaev warned against reducing the understanding of the heart exclusively to the emotional and mental organization of man and correlated it with the spirit of rammental integrity [Berdyaev in, 1994, p. 384]. In the above interpretation there are two main features. First, the value of pertsya not given a biological and not psychological but spiritual dimension, which is typical for a "philosophy of heart." Second, the meaning of the heart is interpreted in the context of the philosophy of integrity as a means of intellectual understanding of human identity.

This understanding is given significant importance in the work of the famous theologian of the twentieth century. Archpriest Oh . Schmemmann. The phenomenon with respect to purity of heart they displayed outside its exclusive interpretation of the limits of morality and considered as integrity, as part

of the inner heart as a soul-spiritual phenomenon. Integrity is a category of metaphysics that is used to express order in complex systems, and in philosophical anthropology to constitute human identity in the unity and harmony of its many aspects. If the language of ethical values as the purity of the moral dimension of the individual resists value I depravity that defiles human nature, then it says metaphysics incompatibility whole th identity internal splitting of do AI. "A Christian," noted O. Schmemmann, "experiences sin as a loss of equality with himself, and with blindness, which hinders true, that is, holistic, self-esteem. And the main task, the main vocation of man in Christianity - to rediscover his inner integrity, to restore the former purity, and with it the fullness of the stars, which disappears in a state of internal division" [Protopresbyter Alexander Schmemmann, 2009, p. 400].

The state of internal division of human nature is considered as a consequence of the fall of people, if the replacement of egocentrism by egocentrism in the minds of people would result in the loss of the spiritual core of the integrity of the individual. The modern theologian Nicholas Panayotis expresses the following opinion: "Instead of collecting and uniting everything in nature with the help of the senses, and then in God, the soul itself became fascinated with sensual things and was completely enchanted by them through the senses. Fragmentation prevailed" [Nicholas Panayotis, 2016, p. 626]. In this context, a person is entrusted with the serious task of "rediscovering his inner integrity, restoring his former purity," as discussed above.

Thus, the state of purity of heart is not only the "call of the future" but also "call" from the previous E the species "golden age", which resembles a theological opinion. The answer to this sacred "call" is expected in the mode of Platonic ehistrophe with its four elements, which were pointed out by M. Foucault, namely: "turn away from" (in this case from impurity), "return to yourself" (pay attention to the state own heart), "remember" (the original purity of human nature), "return to their ontological homeland" (to the "golden age") [Foucault, 2016, p. 235].

"Ontological homeland" in its Christian sense is "life with God and in God." The Book of Jeremiah explicitly states that the heart is given by God to men so that they may know Yogi as their Lord [Bible, 1995, Jer. 24: 7]. Here it is appropriate to pay attention to the nature of knowledge, which embraces in its scope not an abstract God, but "his Lord." The knowledge of God is organically combined with the knowledge of man in the system of domination / subordination as the basis of the sacred order depicted in his heart's confession. Self-knowledge is recognized as the realization of the discourse of "self-care" as a spiritual act, but for its implementation it is necessary not only to recognize the supremacy of the divine over man, but also to root it in the heart.

Christian thought puts under this setting the foundation of divine humanity, by means of which the harmony of the divine and the human is established as the ideal of the integrity of human nature. The personality of Jesus Christ is endowed with the meaning of the archetypal integrity of man, which indicates the integrity of the divine and the human in one incarnation, perfect both "in divinity" and "in humanity." Because of following Christ as general first Christian archetype describes two characteristics of the Christian view of the concern for purity of heart: 1) orientation of divine origin, and 2) focus on the constitution of human nature integrity and harmony of the human and the divine. All this points to the theocentric paradigm in its Christocentric modification, on which the Christian discourse of "care" is based.

Phenomenal second condition of the heart, as opposed to its ideal state is considered in unity with its opposite sides of controversial intentional conscious art yu that mo dpovidaye concept of splitting emotional op -organization man. "Heart - based views known early - Christian ascetic Macarius Be lykoho - a small vessel; but there are mine, there are lions, there are venomous beasts, there are all the treasures of vice, there the paths are not smooth and naughty, there are abysses; but there is also God, there are Angels, there is life and kingdom, there is light and apostles, there are treasures of goodness, there is everything" [Reverend Father of our Macarius of Egypt spiritual conversations ..., 2008, p. 308]. The heart is an arena of confrontation between divine and diabolical forces that affect the human soul. Her soul is involved in the whirlpool of this confrontation, where she has to make a choice of life priorities. "What linked the human heart and what it entails wishes tion, it is for him a god" - said Macarius the Great [there at cit. 305]. Therefore, the problem of the right path of a person in his life choice is always the central concern of Christian thought, which motivates people to accept it as a guiding factor in caring for their way of life.

The theocentric paradigm determines three functional meanings that are assigned to the heart by theologians: 1) openness to God and the ability to receive the Spirit from him, 2) assimilate and maintain

the Divine spirit, 3) strive in spiritual ascent to God. The Old Testament Psalms emphasize, "Blessed are they that keep his testimonies, and that seek him with the whole heart" [Bible, 1995, Ps. 119 : 2]. If we connect this statement with the previous one, then it turns out that in creating man, God first put in his heart not only information about himself, but also the ability to seek God, which is considered an integral attribute of the human spirit. In the sense of the anthropological sense the heart is positioned storage attached to the human soul the knowledge of God, while in the sense of the spiritual sense man proposed to keep the divine revelation that allows the act of spiritual aspiration to God. The word "blessed", which often occurs in the Old Testament and New Testament texts are sacred sanctions yet an expression regulatory mechanism in respect of those stores in the heart of divine revelation: for such care person guaranteed benefit.

Christian anthropology interprets people as God's temple. The temple is endowed with the meaning of holiness, which is transferred to the ideal state of the individual. The idea of the sanctity of the temple should sanctify human nature and human affairs, as well as raise awareness of their own identity and purpose in the world. "Therefore," taught Macarius the Great, "recognize yourself as the temple of God and try not to offend imaginary idols in your heart" [Reverend Father of Our Macarius the Great Spiritual Conversations ..., 2008, p. 350]. By idols here we mean the passions that are brought to the soul and heart by the external worldly environment. Just as the temple premises clean and requires regular cleaning, must be kept clean of heart, purifying it of the filth of the flesh and spirit [there at cit. 274]. In this situation, the significance of the temple is used as a sacralizing factor in the constitution of the concern for purity of heart: endowed with the sacred significance of the temple, the heart simultaneously sanctifies the care for its condition as a spiritual act.

Christian thought distinguishes two states of heart - hard and hot. Both of them must ensure the purity of the heart, directing it to God and protecting impurity from outside penetration into its spiritual-spiritual vessel. The meaning of steadfastness is projected on the values of faith, hope, and love that come from a sincere heart toward God: "God is the rock of my heart and my destiny forever," I say in the Psalms of David [Bible, 1995, Ps. 73 : 26]. Here is positioned the idea of participation with God as an onto-theological basis of human existence.

The phrase "God is the rock of my heart" refers to the confessional genre, which emphasizes the priority of not the mind, but the heart as the depth from which the confession comes. It should be noted that not only the confessional genre gives the heart an intimate background. The very meaning of the heart, which is perceived as an intimate sphere of human life, encourages the use of languages in confession, which causes a state of existential shock from human fragility. Regarding the above confession "God - rock my heart" prior recognition of confessional: "My flesh and my heart" [There's about the same]. Thus, the meaning of the heart is introduced into the context of an irrational way of knowing God and self-knowledge, which demonstrates the severity of mental anguish and the depth of a person's concern about the situation of his presence in the world. Here, the role of not a speculation, but a heartbeat as an existential factor of concern is actualized to a much greater extent. This impulse arises as a result of intense comprehension of the world, which causes in the minds of the individual a state of frustration in its suitability for the realization of the fullness of life, the deficiency of which the rebellious human spirit desires, seeks and awaits.

Another important characteristic of the state of the heart is determined by its ardent attitude towards the spiritual and divine landmark. This intention of God is opposed to the state of consciousness from cold thoughts with cold imagination cold will, which, according to belief aware of my Orthodox philosopher Ivan O. Ilyina, unable to create the perfection of religious experience. It is emphasized that a cold thought about God is able to consistently create Christian doctrine, a cold imagination is a plausible myth or legend about God, a cold will is a disciplined soul and a strong social organization based on cold doctrine and hypocritical feeling. "Religious revelation," the thinker insisted, "must be perceived with the heart and the heart's contemplation <...> Because religion lives by the fire of the senses and is impossible without it" [Ilyin, 1993, p.104].

In Christian literature, the state of a hot heart is represented by numerous situations of heartbeat to God, expressed by semiotic constructions such as "call" and "call" with all my heart. Heartfelt cries and vocations to God are combined with the address "My Lord" and the use of the pronoun "You" in his address. This circumstance forms the meaning of the heart as a space of intimate communication between God and the human person. In a situation of heartfelt intimacy, the Lord God is "my Lord" who is responsible to me under the conditions and openness of my heart to him. In this case,

cordological anthropology overcomes the possibility of a rigid distance between divine and human existence, which can be established by onto-theological discourse.

The concept of the heart in the unity of its hardness and hot state creates a personalistic situation of its purity. Both of these principles form an axiological scale, which is based on the recognition of the unconditional value of God, cutting off the penetration into the consciousness of people of any other alternatives. The firmness of faith, hope, and love for God is most closely connected with the fervent desire for him in the heart, and such ardent desire is based on the firmness of the heart for man to assimilate God as the absolute truth. This axiological scale constitutes the Christian view of purity of heart.

By purity of heart is meant virtue, the opposite of lewd passions, and the very process of purification is interpreted as a decisive opposition to them. The liberation of the heart from the lustful passions that invade the world (that is, worldly passions) must warn the soul against alienation from God and the threat of spiritual death. On the other hand, the state of purity of heart is considered the main condition for achieving the ideal of God. "God's humanity is the goal of everyone's life. The purpose of life is perfection in love and righteousness, and for this we must work tirelessly to purify our hearts," said a well-known church figure of the twentieth century. Archbishop of Crimea Luka (VF Voino-Yasenetsky) [St. Luka, confessor, 2010, p. 202]. Obviously, the purification of the heart is considered the most important subject of relentless and regular care on the part of the individual.

The desire to avoid spiritual death for the sake of the heart and to achieve the divine-human ideal is a question of the final destiny of man in the sense of "either" / "or". From this circumstance follows the imperative of radical purification of the heart, an example of which is the position of Simeon the New Theologian: "The heart is pure and is called that which finds no worldly thought, but all clinging to God and combined with Him so that no longer remembers nothing worldly, neither sad nor joyful, but overflows with contemplation, ascended to the third heaven, admiring paradise and seeing the legacy of the blessings prepared by the saints" [Treasury of spiritual wisdom, 2007, p. 406]. In the position set out a clear idea of the purity of heart as an art of freedom in which the person's consciousness is freed from worldly attachment. With such liberation, consciousness is "on the other side" of worldly joy and sorrow, purifying itself from vanity and contemplating the ideal in a purified state.

This example reveals the mystical discourse in axiological radicalism, which is endowed with the doctrine of purity of heart. Source idea that the righteous man with a pure heart able to contemplate the divine world is contained in the evangelists' commandments of the Beatitudes: "Blessed are the pure in heart, for in them shall they see God" [The Bible, 1995, Matt. 5: 8]. Obviously, the vision of God here refers to a future time when the righteous will find holiness. However, the mystic wants to see perspective in the present tense, in which it is able to open without waiting for the future eschatology. But you need to clean is the heart, as defiled his state of Mirza Kymy values alienates a person from God and prevents the contemplation of his glory. Crimean Archbishop Luke (VF Voino-Yasenetsky) argued that see God the Father and God the Holy Spirit can only see with spiritual eyes "only pure spirit, only the pure in heart shall see God, only those in which there is no evil, for nothing the cap will not enter the New Jerusalem," wrote the Orthodox and the ascetic [St. Luke the Confessor, 2010, p. 162].

The Christian apologetics of the purification of the heart is carried out by raising the inner state of the human being above its outer state: "... Maybe you will tell me what a shame it is to have a clean face?" - rhetorically raised the question Ephraim the Syrian and then they stated: "Know that the impurity of feet and face with your pure heart shines brighter sun before God and the holy Power of We" [A Treasury of Spiritual Wisdom, 2007, p. 397]. Crimean Archbishop Luka (VF Voino-Yasenetsky) in the question of the relationship between external and internal in the minds of Christians addressed the flock with the following words: "Is not the purity of your heart much more necessary than the purity of your hands and utensils?" [Sermons of Archbishop Luke, 2006, p. 312].

Spiritual purity of heart is given an aesthetic effect of beauty in close correlation with the ethical dimension. Thus, the apostle Peter teaches women: "And adorning let it not be outward - braiding hair, sample gold, or of putting on of apparel; but the hidden man of the heart with the imperishable jewel of a gentle and quiet spirit, which is expensive valuable to God" [The Bible, 1995, 1 Pet. 3: 3-4]. Notes that the meaning incorruptible first beauty poses sacred aesthetics that elevates the value of secular called perception: the conventions of earthly beauty that is exposed to rotting, contrasted heavenly beauty in absolute register its interpretation. From the given context, the discourse of concern for the

purity of the heart is represented by an act of aesthetic transcendence as a transformation from a conditionally phenomenal to an unconditionally ideal state of personality.

The Christian discourse of purity of heart is aimed at the practice of spiritual transformation of the individual, which is called correction, which is a reorientation of life to the righteous path. In the epistle of the apostle James, the depravity that befell people in various strife, cruelty, fornication and other vices is seen as betrayal of God, deviation from the righteous path, resulting in the sound of emperors to purify and sanctify hearts [Bible, 1995, As. 4: 8]. This imperative points to the need to reorient the soul and heart of every sinner as the ultimate concern. As emphasized by Ignatius (Brianchaninov), to achieve purity of heart requires a feat, and this purity is determined by the concept of holiness [Ignatius (Brianchaninov), 2001, p. 376-377]. Therefore, the Christian ideal of holiness is the object of concern for purity of heart.

All of the above allows us to formulate the following conclusions.

1. The Christian discourse of concern for the purity of the heart should be defined by concern for the dignity of the person as the image and likeness of God. This view of the expression of concern is an organic combination of theistic and personalistic discourse, in which the heart is considered the spiritual authority inherent in its two main functions - storage of divine image and aspirations toward the likeness as the ideal. Both of them appear to be the two main directions of the purity of the heart in counteracting the state of its impurity, which defiles the honor and dignity of the person. The opposition of purity / impurity is not limited to the ethical dimension, it is determined by metaphysical discourse, which captures the sharp contradiction between the ideal of the integrity of the individual and its phenomenal manifestation in a state of splitting. Therefore, concern for the purity of the heart involves the constitution of the picture of the ideal personality through the actualization of the following spiritual acts: 1) purification from attachment to worldly values (aspect of spiritual freedom), 2) saturation of the inner world with divine values (aspect of axiological acquisition), 3) from spiritual impurity (aspect of spiritual control).

2. Care of sincere cleanliness should be regarded as essential terms of personalization, which states the value of spiritual freedom (the state of internal purity of the person in the world) and transfiguration as elevation toward divine personality through spiritual guidance. Personalization is a complex dynamic process in which the realization of purity of heart is considered the processes of spiritual work and spiritual struggle for a theonomic personality. Here is clearly ascetic discourse, which orients the theological philosophy of the heart in the practical sphere.

3. The above material allows us to see the complex intertwining of various discursive mechanisms in the formation of theological philosophy, which include metaphysical, personalistic, ethical, aesthetic ascetic approaches to the conceptualization of the doctrine of the heart in purity. The openness of theology to philosophical thought and the inclusion in its scope of the above discursive works expresses concern about the effectiveness of the influence of Christian thought on the consciousness and way of life of people. The urge to purify the heart and its focus on God expresses the urge to accept not only the mind but also the heart of the values of the Christian tradition and to pursue the realization of its ideals. In this way, heartfelt concern for the purity of a concern for the dignity of the individual is closely coupled with concern that the tradition of their own dignity positioning of social and cultural environment.

The prospect of further study of the proposed topic is seen in the correlation of the Christian doctrine of the heart in purity with the eschatological discourse, which is a significant stimulating factor and cultural regulator in religious beliefs and teachings. In addition, we need to study the specific mechanisms of purity of heart, which are based on Christian asceticism. Finally, works of comprehension of various philosophical modifications in the Orthodox, Catholic, and Protestant traditions in retrospect and in the modern postsecular situation will be of considerable scientific interest.

#### ПЕРЕЛІК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Бердяев Н.А. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности. / Бердяев Н.А. *Философия свободного духа*. Алексеев П.В. (Сост.). М.: Республика, 1994. С. 363-462.

Біблія, або книги Святого Письма Старого й Нового завіту. К.: Біблійні товариства, 1995. 959+296 с.

Игнатий (Брянчанинов). О чистоте. / *Святитель Игнатий (Брянчанинов), епископ Черноморский и Кавказский. Собр. соч. В 5 т. Т. 1*. Аскетические опыты. Украинская Православная Церковь. Полтавская епархия. Спасо-Преображенский Мгарский монастырь, 2001. С. 375-394.

Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. Исследование. В 2 т. Смирнов И.Н. (Сост.). М.: ТОО Рарог, 1993. 448 с.

Николай Панайотис. Образ Божий. / *Основы православной антропологии. Хрестоматия.* М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2016. С. 600-616.

Преподобного отца нашего Макария Египетского духовные беседы, послания и слова. / *Преподобный Макарий Египетский. Духовные беседы.* Свято-Троицкая лавра, 2008. С. 31-345.

Проповеди архиепископа Луки. 1946-1948 гг. Издание Симферопольской и Крымской епархии, 2006. 363 с.

Протопресвитер Александр Шмеман. Беседы на радио «Свобода». В 2 т. Т.1. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2009. X, 624 с.

Свт. Лука исповедник (Войно-Ясенецкий) Избранные воскресные проповеди и проповеди на разные случаи. М.: Лепта Книга, 2010. 701 с.

Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Дневник. Т. III: 1860-1861. Созерцательное богословие. Крупицы от трапезы Господней. М.: Отчий дом, 2005. 847 с.

Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Дневник. Т. IV: 1862. Душеполезные наставления. Познай самого себя. М.: Отчий дом, 2006. 670 с.

Сокровищница духовной мудрости. Антология святоотеческой мысли. Издание Московской духовной академии и Введенской Оптиной пустыни, 2007. 302 с.

Урс фон Бальтазар Г. Слава Господа. Богословская эстетика.

Т. 1: Созерцание формы. Хмелевской О. (Пер. с нем.). М.: Издательство ББИ, 2019. Xiv+659 с.

Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Колледж де Франс в 1981-1982 учебном году. Погоняйло А.Г. (Пер. с фр.). С.-Петербург: Наука, 2007. 677 с.

#### REFERENCES

Berdyayev, N.A. (1994). *Spirit and Reality. Fundamentals of God-Human Spirituality.* / Berdyayev N.A. *Philosophy of Free Spirit.* Alekseev P.V. (Comp.). Moscow: Republic, p. 363-462. (In Russian). *The Bible or the Books of Scripture of the Old and New Testaments.* (1995). K. : Biblical Societies, 959 + 296 p. (In Ukrainian).

Ignatius (Brianchaninov). (2001). *About Purity.* / *Saint Ignatius (Brianchaninov), Bishop Chernomorsky and Caucasian. Collection Works Set .* In 5 vols. 1. Ascetic Experiments. Ukrainian Orthodox Church. Poltava Eparchy. Spaso-Preobrazhensky Mgarsky Monastery, p. 375-394. (In Russian).

Ilyin, I.A. (1993). *Axioms of Religious Experience. Research.* In 2 vols. Smirnov I.N. (Comp.). Moscow: TOO Rarog, 448 p. (In Russian).

Nicholas Panayotis. (2016). *The Image of God.* / *Fundamentals of Orthodox Anthropology.* Reader. Moscow: Publishing House of the Moscow Patriarchate of the Russian Orthodox Church, pp. 600-616. (In Russian).

Reverend Father Macarius of Egypt .*Spiritual Conversations, Messages and Words.* (2008). Rev. *Macarius of Egypt. Spiritual Conversations.* Holy Trinity Lavra, pp.31-345. (In Russian).

*Sermons of Archbishop Luke. 1946-1948.* (2006). Publication of Simferopol and Crimean Eparchy. 363 p. (In Russian).

Protopresbyter Alexander Schmemmann. (2009). *Conversations on Radio Liberty.* In 2 vols. Vol.1. Moscow: Orthodox St. Tikhon University of Humanities., X, 624 p. (In Russian).

St. Luke the Confessor (Voino-Yasenetsky). (2010). *Selected Sunday Sermons and Sermons for Different Occasions.* Moscow: Lepta Kniga, 701p. (In Russian).

Saint John of Kronstadt. (2005). *Diary. T. III: 1860-1861. Contemplative theology. Grains from the Lord's Supper.* Moscow: Otchiy dom, 847 p. (In Russian).

Saint John of Kronstadt. (2006). *Diary. Vol. IV: 1862. Soulful instructions. Get to know yourself.* М. : Otchiy dom, 670 p. (In Russian).

*A Treasury of Spiritual Wisdom. Anthology of Patristic Thought.* (2007). Published by Moscow Theological Academy and Vvedenskaya Optina Desert, 302 p. (In Russian).

Urs von Baltazar, G. (2019). *Contemplation of the Form.* Khmelevskoy O. (Translated from German). Moscow: Publishing House BBI., Xiv + 659 p. (In Russian).

Foucault, M. (2007). *Hermeneutics of the Subject. Course of the lectures given at the Collège de France in 1981-1982 academic year.* Pogonyailo A .G.(Translated from French). St. Peterburg: Nauka – Science, 677 p. (In Russian).

УДК 130.2

DOI: 10.26565/2306-6687-2020-62-08

**Білик Ярослав Михайлович**

доктор філософських наук, професор кафедри  
теорії культури і філософії науки  
Харківського національного університету  
імені В.Н. Каразіна  
Харків, майдан Свободи 6, 61022  
E-mail: bilyk2008@ukr.net  
ORCID: 0000-0002-9611-3733

## ІГРОВИЙ ФЕНОМЕН В СЕРЕДНЬОВІЧНІЙ КУЛЬТУРИ

Середньовіччя додало до успадкованих лудологічних культурних традицій античності свої власні. Такі уявлення були в першу чергу пов'язані саме з тією формою існування та сприйняття християнства, яке було основою всієї цієї цивілізації.

У відповідності з такими світоглядними нормами будувались також і тогочасні епістемологічні уявлення. Пізнавальний акт індивіда розглядався як вступ суб'єкта до світу загальної трагічної гри, де відбувається його підняття від чуттєвих буттєвих форм до буття надчуттєвої краси, яка визначається лише через форми розумового пізнання, а через неї – до надсутнісного буття її Творця. Філософська думка Середньовіччя успадкувала платонівську лудологічну традицію. У відповідності до таких уявлень, особиста творчість індивіда (мистецька, наукова тощо), яка розглядалась як тотожна пізнанню і сприймалась лише як відтворення, віднайдення того, що вже було запрограмоване Творцем, тобто грою та через гру.

Найбільш яскрава сторінка Середньовіччя пов'язана з існуванням лицарства та його наступним осмисленням, адже феномен лицарства – це є вершина середньовічної культури, її етичний та естетичний ідеал, який був осмислений її самосвідомістю як форма гри.

Ролевий розподіл поширювався на всі основні прояви життєвих відносин індивіда. Тому навіть звичайний зовнішній прояв у публічному житті будь-яких особистих емоцій індивіда (радість, задоволення, гнів, відчай, печаль тощо) обов'язково підлягав такому "ролевому диктату". Тобто сфера публічного виразу емоцій індивідом також була зумовлена імперативністю його власної соціальної ролі, яка ним виконувалась.

Можна говорити про сприйняття тогочасною свідомістю поетичного тексту як зіграної ролі, а авторського мистецтва – переважно як мистецтва виконавчого. Тоді більш зрозумілим постає притаманна середньовічній літературі сталість сюжетів, а також анонімність творів; адже кожен автор, сприймаючи його як сценарій, намагався найкраще зіграти свою роль, що була записана як відповідний текст. Більше за те, потрібно додати, що подібного роду гра була зумовлена також і деякими іншими особливостями середньовічної ментальності. Справа в тім, що середньовічна людина задля досягнення всієї повноти власного самовиразу, а також для того, щоб цей самовираз був зрозумілим суспільству, намагалась ототожнити себе з певним зразком, який вже мав відповідну суспільну санкцію.

У відповідності з визнаною інтерпретацією такого зразка та його алегоричними значеннями (найчастіше це були широко відомі біблійські образи) визначалась роль і будувалась модель поведінки. Такі усталені форми самовиразу полегшували процеси розуміння та міжособистісний діалог.

**Ключові слова:** лудологічна традиція, Середньовіччя, культура, середньовічний менталітет.

**Bilyk Yaroslav M.**

D. Sc. in Philosophy, Professor of the Department  
of Theory of Culture and Philosophy of Science  
V.N. Karazin National University  
6, Svobody sq. 61022, Kharkiv, Ukraine  
E-mail: bilyk2008@ukr.net  
ORCID: 0000-0002-9611-3733

## GAME PHENOMENON IN MEDIEVAL CULTURE

The Middle Ages added their own ludological culture traditions to those ones they had inherited from the Ancient Ages. First of all, such notions were connected with that form of the existence and perceiving the Christianity which was the ground for the whole civilization.

Epistemological notions of those times were also built in accordance to those norms of the world outlook.

A cognitive act of an individual was understood as an entrance by a subject to the world of general tragic game where he is risen up from sensual forms of the being to the being of over-sensual beauty, which is defined only through forms of mental cognition, and through the beauty to the over-essential being of its Creator. The philosophical thought of the Middle Ages inherited the Platonic ludological tradition. According to these notions, a personal creativity of an individual (art, scientific etc.) was understood as being identical with cognition and perceived only as reproduction, retrieval of what had already been programmed by the Creator, that is as a game and through a game.

The brightest page of the Middle Ages is connected with chivalry and over-thinking it later because the phenomenon of chivalry is the top of the medieval culture, its ethical and esthetical ideal, which was over-thought by its self-consciousness as a form of game.

Role division was spread into all main displays of an individual's life relations. Therefore even usual outside display of any personal emotions by an individual in his public life (happiness, satisfaction, anger, despair, sadness and so on) was subject to this "role dictate". So, a sphere of public display of emotions by an individual was also predetermined by imperativeness of his own social role he was playing.

We can say that the consciousness of those times perceived a poetic text as a played game and authorized art as performing art mainly. Then, constancy of plots and anonymity of works, which is a feature of the medieval literature, becomes more understandable; as every author perceived it as a script and tried to play his role as best as he could; his role was written down as an according text. Moreover, we should add that a similar game was predetermined also by some other peculiarities of the medieval mentality. The reason is that medieval people tried to identify themselves with a certain sample which had had according approbation, to achieve the full self-expression and to make this self-expression understandable for the society.

A role was determined and a model of behavior was built according to the admitted interpretation of this ample and its allegoric meanings (most often, they were widely known Biblical images). These established forms of self-expression made processes of understanding and an interpersonal dialogue easier.

**Key words:** ludological tradition, Middle Ages, culture, medieval mentality.

Середньовіччя надає нам можливість споглядати гру у якості однієї з фундаментальних своїх основ. Саме ця культурна доба, як і попередня доба Античності, належить до тих небагатьох в історії світової культури, в яких гра поставала визначальним культуротворчим фактором.

Варто відмітити, що на відміну від попередньої епохи, щодо якої вже існує певна традиція лудологічного аналізу, доба Середньовіччя в аспекті лудологічному ще є занадто мало дослідженою. Втім, навіть побіжний погляд на відповідну культурологічну та філософську літературу доводить, що і в історичному, філософському та культурологічному аспектах ця надзвичайно різностороння і дивовижна епоха досліджена явно недостатньо: адже початок ґрунтовних та систематичних наукових досліджень Середньовіччя пов'язаний в основному лише з діяльністю "нової історичної школи" ("школи "Анналів") в другій половині ХХ століття.

Тому не є дивним, що саме у працях представника цього напрямку Ж. Ле Гоффа ми знаходимо певні вказівки на фундаментальне значення феномену гри в культурному житті людей доби Середньовіччя. У своїх роботах він приходив до висновку про характер і роль лудологічних уявлень в контексті суспільного життя: "Їх єдиною глибокою та безкорисливою радістю було свято та гра... Замок, церква, місто – все слугувало театральними декораціями" [Ле Гофф, 1992, с. 336]. Визнаючи важливість такого висновку авторитетного вченого, а також надзвичайно позитивну його роль в ініціації активних культурологічних досліджень цієї доби, ми змушенімаємо визнати, що ні окремі сфери прояву феномену гри, ні лудологічні уявлення, ні тим більше культурно-історичний тип Середньовіччя в цілому у плані лудологічному Ж. Ле Гоффом, а також іншими представниками цієї школи, спеціально все-таки не досліджувались.

Відомий дослідник Й. Хьойзінга у своїх працях досліджував прояви ігрового елемента, але лише в деяких світоглядних формах, В його роботах переважає оглядовий аналіз основних історичних епох щодо присутності в них феномену гри, оскільки й сам він не ставив перед собою ніяких інших завдань.

Оцінюючи Середньовіччя в цілому, неможливо не відмітити особливе місце цієї культурної епохи в загальних процесах генезису європейської цивілізації. Адже доба Середньовіччя – це початок власної європейської історії та роки її першого тисячоліття, тоді як антична історико-культурна доба все-таки постає лише її підґрунтям. Частина європейських традицій були продуктом культурного синтезу, вони розбудовувалися на основі відповідних античних традицій. Але саме в добу Середньовіччя відбувається фундація власних основ сучасної



нам європейської цивілізації та складається більшість з її важливих суспільних інститутів. В якості прикладу можна згадати, що європейська система вищої освіти виникає і саме в період Високого Середньовіччя.

Ігровий феномен в культурі середньовічної епохи, особливо в перші століття її існування, багато в чому був пов'язаний з античним культурним спадком. Античний культурний вплив в першу чергу позначився у досить позитивному сприйнятті суспільною думкою Середньовіччя філософії Платона та неоплатонізму, звідки й була запозичена деяка частина лудологічних уявлень. Такий позитив, насамперед, був обґрунтований ще ідеями Августина Блаженого стосовно суттєвої близькості філософських та моральних розбудов Платона та філософії християнства. Інша частина лудологічних уявлень прийшла до середньовічного світогляду через традицію переосмислення спадку перипатетичної філософії.

Середньовіччя додало до успадкованих лудологічних уявлень також і свої власні. Такі уявлення були в першу чергу пов'язані саме з тією формою існування та сприйняття християнства, яке було основою всієї цієї цивілізації. Адже з деякими важливими проявами ігрового феномену людина цієї історико-культурної доби досить-таки регулярно зустрічалась в церкві під час богослужіння. Мова йде про театральний характер церковної літургії.

Зауважимо, що театральність в літургії була очевидною для багатьох середньовічних богословів. Так, наприклад, вже за часів Раннього Середньовіччя Пасхальне дійство досить часто визначалось ними за допомогою суто лудологічних понять, тобто таких як: "Ludus Paschalis" поряд з більш давнім "Ordo Paschalis". Починаючи ж з Високого Середньовіччя, переважна частина літургічних служб визначалася вже як "Ludus". На наше переконання, такого роду театральність в церковній службі була частково зумовлена загальними особливостями середньовічного світогляду, зокрема притаманною йому алегоричністю.

Форма відправлення літургії була фактично неможливою без класичних театральносценічних композиційних фаз: зав'язки, кульмінації, розв'язки, а також загального сюжету. Проте набагато більш важливішою поставала сутність літургії, тобто її внутрішня форма: адже християнське богослужіння передбачає обов'язковий наратив сакральної світової драми. Невипадковим був також генетичний зв'язок з ним частини середньовічних форм драматургії, таких як містерія, міраклъ або мораліте. Вони, до речі, також завжди сприймались тогочасним суспільством як певні форми гри (ludus). Вищесказане багато в чому зумовило не тільки особливості характеру та сутність середньовічного світогляду, але також формування всього культурного універсуму Середньовіччя.

Середньовічний індивід обов'язково сприймав себе як частину спільноти, що мала містичним чином поєднувати його з Творцем. Необхідною основою такої спільноти поставала Церква як загальне поєднання всіх вірних в своєрідний містичний суперколектив. Завдяки такій позиції Церква з необхідністю брала на себе важливі функції посередника між людиною і Богом, земним і сакральним світами, медіатора між мікро- і макрокосмом.

Саме завдяки цим обставинам за культурної доби Середньовіччя людина як особистість ще не могла знати проблем самотності та "закинутості" у вир буття. Адже будь-який окремий індивід, сприймаючи себе частиною певної спільноти, мав змогу реалізовувати свої екзистенційні ресурси через різні форми корпоративності та посередництво вищезазначеного суперколективу, що поєднував його зі сферою духовного. Завдяки саме такій побудові системи світобачення, і самотній мандруючий лицар, і чернець-відлюдник серед тогочасних безмежних і безлюдних лісів, як, взагалі, і будь-хто з членів цього суспільства, міг мислити себе невід'ємною і необхідною частиною єдиного культурного універсуму.

В якості однієї з найбільш характерних рис цього світогляду варто визначити його особливий історизм. Адже будь-яка життєва подія тогочасною суспільною думкою обов'язково сприймалася як така, що обов'язково набуває загальноісторичного характеру, а також як необхідний елемент в контексті розгортання загальної світової драми.

Завдяки таким ментальним особливостям, наприклад, всі тогочасні історичні хроніки обов'язково починались з опису подій "від створення світу", а сучасні діяння будь-яких персонажів, якими б незначними вони не були об'єктивно, завжди сприймались як закономірне і необхідне продовження подій всесвітньої історії, а також такими, що обов'язково будуть мати певний наслідок у майбутньому.

Варто відмітити, що такий характер мали не тільки середньовічні історичні хроніки. Адаже взагалі будь-який тогочасний документ, хроніка чи компендіум будувався за аналогічною схемою. Однак найважливішим було те, що саме завдяки такому розумінню дійсності, середньовічна освічена особистість могла сприймати все існуюче навколо неї як взаємопов'язане та взаємозумовлене, а себе – як важливу і необхідну частину єдиного універсуму.

Належність індивіда до єдиного культурного універсуму передбачала також появу ще однієї особливості у його сприйнятті навколишнього світу. Так, для мислячої людини доби Середньовіччя, зрозуміти що-небудь означало, в першу чергу, сприйняти і об'єкт пізнання, і самого себе як важливу ланку на шляху до надсутнісного буття, тобто до як причетності об'єкта, який пізнається, до загального Суб'єкта, яким постає в цій картині світу Бог-Творець. Адаже буття Бога сприймалось як таке, що перебуває поза межами речового світу і актуалізується лише через релігійний або філософський досвід особистості на основі біблійської традиції.

Зауважимо, що у відповідності з такими світоглядними нормами, основним підґрунтям яких були ареопагічні традиції, будувались також і тогочасні епістемологічні уявлення. Тому індивідуальний пізнавальний акт індивіда як правило розглядався у формі вступу суб'єкта з його незначним індивідуальним буттям до світу загальної трагічної гри, де мало відбуватися його підняття від чуттєво визначених буттєвих форм до буття надчуттєвої краси, яка визначається лише через форми розумового пізнання, а через неї – до надсутнісного буття її Творця.

Тому однією з основних екзистенційних засад середньовічного індивіда, а також його позиції у сприйнятті власного та вселенського буття було одкровення. Адаже, як справедливо зазначав щодо місця і ролі одкровення в системі тогочасного світогляду Х. Ортега-і-Гассет: "В Середні віки європейець жив одкровенням; спираючись на власні сили, він почував себе нездатним впоратись з неосяжним навколишнім світом, зі всіма труднощами і нещастями свого існування. Але він вірив живою вірою, що всемогутній Творець милостиво відкриє йому все найсуттєвіше для життя" [Ортега-і-Гассет, 1996, с. 81].

Зустріч людини з Богом середньовічним індивідом мислилась не тільки як містичний акт, але, насамперед, як свято, екстаз, насолода життям та злет фантазії, що знайшло своє відображення в феномені середньовічної святковості. Саме феномен свята через притаманні йому звичаї та ритуали надавав кожному індивіду якнайширшу можливість для реалізації його власних екзистенційних та епістемологічних прагнень. Все це ставало реальним, оскільки процедури святкування, захоплюючи індивіда до свого особливого простору і часу, також передбачали можливість його самовиразу через процедуру ототожнення з тим чи іншим персонажем (маскою) традиційного середньовічного карнавалу.

Оскільки притаманне середньовічним святам ритуальне висміювання було загальним і всеохоплюючим та не могло мати яких-небудь заборон чи заперечень, це дозволяло практично нічим не обмежений вибір індивідом своєї карнавальної ролі, яка найбільше відповідала його прагненням та полегшувала його самореалізацію, нехай навіть ілюзорну.

Досить характерним для ментальності цієї доби було намагання особистості в кожній речі чи явищі, в кожній події, нехай навіть, на перший погляд, незначній, обов'язково побачити їх як загальний, так і потаємний сенс та призначення.

Філософсько-теологічна думка Середньовіччя успадкувала платонівську лудологічну традицію. У відповідності до таких уявлень, особиста творчість індивіда (мистецька, наукова тощо), яка розглядалась як тотожна пізнанню і сприймалась лише як відтворення, віднайдення того, що вже було запрограмоване Творцем, тобто грою та через гру.

Добре відомо, що однією з найбільш показових характеристик кожної цивілізації є її суспільні ідеали. Також є цілком закономірним, що суспільні ідеали цивілізації, де лудологічні уявлення були провідними, також мали певний зв'язок з лудологічними поняттями. У якості прикладу ідеалу епохи, що був тісно пов'язаний з ігровим світосприйняттям, варто назвати лицарську ідею. На наше переконання, найбільш яскрава сторінка Середньовіччя, пов'язана саме з існуванням лицарства та його наступним осмисленням, адже феномен лицарства – це є вершина середньовічної культури, її етичний та естетичний ідеал, який був осмислений її самосвідомістю як форма гри.

Оскільки, у всі часи свого існування лицарство було не тільки реально існуючою спільнотою, але й суспільним ідеалом, не є дивним, що воно постійно зазнавало певних змін у зв'язку із змінами самого суспільства. Так, за доби Високого Середньовіччя суспільна думка все

більше починає осмислювати ідею лицарства також через ідеї куртуазності. Тепер лицар сприймався не тільки мужнім та гоноровим воїном, але також обов'язково – зразковим придворним. Відтепер лицар розглядався не лише як воїн та захисник справедливості, але й як галантний кавалер, поет-співець та музикант.

Після таких суттєвих змін загальний сенс лицарства, замість боротьби проти несправедливості, все більше переосмислювався як куртуазне служіння Прекрасній Дамі; саме їй відтепер посвячували лицарі свої досягнення. Правда, саме завдяки цій стороні лицарства європейська цивілізація вперше усвідомлює сутність високого та ідеального кохання, зокрема розбудовує свої уявлення щодо трагізму нерозділеного кохання.

З іншої сторони, безсумнівною є й та обставина, що традиція поклоніння та служіння Прекрасній Дамі, а це вже досить добре помітно на прикладі "темного" стилю в поезії трубадурів або (частково) в так званих "Бестіаріях кохання", приховує в собі небезпеку виходу за межі християнства, що, до речі, відбувалося неодноразово. Відомо, що саме це й стало однією з причин, що зумовили загибель Провансу, що завдало лицарству дошкульного удару.

Можна погодитись з Й. Хьойзінгою, що доба Пізнього Середньовіччя демонструє нам скоріше своєрідну "гру в лицарство", тобто певну стилізацію під лицарство та його звичаї [Хьойзінга, 1988, с. 139], але ні в якому випадку не його справжню сутність. Адже основною особливістю цієї "стилізації під лицарство" була заміна гри як способу життя справжнього лицарства на її імітацію. Тобто за цієї доби під іменем лицарства спостерігаємо вже якісно іншу соціальну групу; замість способу життя найкращих представників з всього суспільства – лише спосіб організації дозвілля однієї з вищих соціальних груп.

Зауважимо, що такий варіант дозвілля (у придворному житті чи в середовищі вищої шляхти) також містив деякі елементи гри: певну сценічність, ритуали, загадки на тему куртуазних відносин та культу «прекрасної дами». Однак від справжнього лицарства в таких умовах залишалось небагато.

Отже, спочатку поступово, а надалі все швидше, лицарська ідея почала руйнуватися. Лицарство перетворюється або в почесне звання, або в спільноту професійних воїнів. Одна з основних причин його загибелі – все зростаюча дистанція між величними лицарськими ідеалами та реаліями суспільного життя останнього періоду доби Середньовіччя: "Лицарський підхід до життя був занадто перевантажений ідеалами прекрасного, доблесті та користі" [Хьойзінга, 1988, с. 139] – справедливо зауважував щодо цього процесу Й. Хьойзінга.

Завжди набагато менше за проблему соціального, тобто станового та корпоративного поділу, досліджувалися органічно пов'язані з нею проблема його самоусвідомлення середньовічним суспільством, а також проблема інтерпретації тих різноманітних способів життя, які були притаманні кожному з соціальних станів та корпорацій.

Але нас саме ця сторона проблеми цікавить найбільше, оскільки є нашою метою. Адже саме такого роду уявлення, які відображали та пояснювали сутність, особливості та причини станового та корпоративного поділу, а також спосіб життя, притаманний таким групам поділу, з точки зору середньовічної людини, були розбудовані саме на лудологічних ідеях.

Найбільш характерними рисами середньовічної культури вважаються її нормативність та корпоративність, які взагалі є головними особливостями середньовічного культурного універсуму.

Зазначимо, що нормативність виявлялася навіть у зовнішньому вигляді людини Середньовіччя. Так, наприклад, за одягом, місцем проживання та особливостями поведінки індивіда у певних побутових ситуаціях можна було досить легко визначити його соціальний статус, походження та корпоративну належність. Дійсно, яким би, наприклад, великим не був обсяг багатства будь-якої середньовічної людини, якими б не були власні уподобання, бажання або інтереси купця, ремісника, клірика, селянина або дворянина, вони мусили одягатись, мешкати, спілкуватись і взагалі жити у відповідності з чинними нормами саме тієї групи (корпорації), до якої вони належали. Порушення таких норм індивідом тогочасна суспільна думка розглядала як вияв гордині або взагалі суспільний виклик. Адже, наприклад, недостатність або навіть повна відсутність засобів для існування у тої чи іншої особи не могло бути виправданням задля будь-якої можливої невідповідності таким загальноприйнятим нормам.

Нормативність в житті цього суспільства визначалась не стільки указами королівської влади та існуючими законами, скільки притаманними йому фундаментальними світоглядними ідеями. В цьому суспільстві існувала лише невелика кількість законів, а також звичаїв, дійсних для

всіх суспільних станів, для всіх спільнот та корпорацій суспільства; адже майже кожна з корпорацій мала свої власні звичаї, а також в деяких випадках мала можливість здійснювати своє власне судочинство.

Одна з таких ідей, що охоплювала цілком все суспільство, – це загальна та глибока переконаність всіх членів середньовічного суспільства щодо вічності існуючої системи світоустрою – тобто *ordo* (порядок), що визначає місце кожної людини в житті суспільства. Ця ідея сприймалась як така, що ґрунтується на фундаментальних витоках світоустрою, і тому уявлялася всеохоплюючою вічною та незмінною. Тобто суспільний поділ вважався таким, що відповідає аналогічному поділу світу сакрального, а організація суспільств минулого, наприклад, античного, уявлялась як такі, що були організовані подібно до середньовічного.

Варто зауважити, що ці свої соціальні ролі індивіди – члени середньовічних співтовариств були повинні обов'язково відігравати за їх межами корпорацій, насамперед у корпоративному спілкуванні, тобто в публічному, але не в приватному житті, що можна визначити як їх основну особливість.

Внутрішнє життя кожної з корпорацій передбачало отримання індивідом вже інших ролей, – позначимо їх як внутрішні ролі (на протизагу соціальним ролям, які постають як зовнішні), – які могли надавались кожній особі в залежності від того місця в корпоративному житті, яке займали її члени у відповідності з існуючою внутрішньою ієрархією. Але, якщо зовнішні ролі були в основному незмінними, оскільки залежали від соціального статусу даної корпорації в суспільному житті, то внутрішні корпоративні ролі зазнавали досить частих змін у зв'язку з відповідною зміною власного статусу члена корпорації у її житті. Тобто ролі, передбачені внутрішнім життям корпорацій, суттєво відрізнялись за своїми характеристиками від зовнішніх соціальних ролей.

У якості прикладу, який дозволяє проілюструвати основні відмінності ролевих типів, візьмемо "вчену корпорацію", тобто середньовічний університет. Ця корпорація, що органічно поєднувала професуру і студентів, користувалась в тогочасному суспільстві високим авторитетом. Адже саме до університетів неодноразово зверталось керівництво церкви для вирішення найважливіших своїх внутрішніх дискусій, які періодично виникали; тоді університетам надавалась роль арбітра. Про високий соціальний статус членів цієї корпорації свідчить і та обставина, що за пануючими тоді стратифікаційними уявленнями, її найвищі представники (тобто ті особи, які мали вищі вчені ступені) прирівнювались, наприклад, до представників вищого кліру (єпископа).

Розподіл внутрішніх ролей у власному житті вченої корпорації був зумовлений як зростанням індивідуальної майстерності та знань кожного окремого її представника, так і відповідним визнанням цих досягнень корпорацією (науковою спільнотою). Можливо, саме тому кваліфікація кожного члена вченої корпорації (звісно, крім студентів) своєю сутністю передбачала деяку подвійність: ступінь і звання.

Ролевий розподіл поширювався на всі основні прояви життєвих відносин індивіда. Тому навіть звичайний зовнішній прояв у публічному житті будь-яких особистих емоцій індивіда (радість, задоволення, гнів, відчай, печаль тощо) обов'язково підлягав такому "ролевому диктату". Тобто сфера публічного виразу емоцій індивідом також була зумовлена імперативністю його власної соціальної ролі, яка ним виконувалась.

Для ілюстрації нашої думки щодо названих особливостей, наведемо деякі приклади. Так, відповідно до існуючих тогочасних уявлень, неможливо було виявляти свій смуток або гнів шляхтичу в такій же формі, як це дозволено було існуючими звичаями бюргеру або ченцю; просто не міг клірик саме таким чином виявляти свою радість, як це було прийнятним для селянина.

Іншими словами, кожний суспільний стан, кожна корпорація передбачаючи певний стиль та межі у публічному вияві емоцій. Вони дійсно ставали сценарними матрицями в контексті загальної суспільної режисури. Середньовічний індивід, на нашу думку, мав певну свободу емоційної маніфестації, але зумовлену межами його соціальної ролі. Отже, на наше переконання, сфера емоційного життя також передбачала наявність гри як своєї екзистенційної форми.

Особливістю цієї епохи було також те, що кожна людина, будь-то селянин чи городянин, представник правлячої еліти чи суспільних низів, обов'язково мусила бути членом певної нормативної групи або корпорації (тільки дворяни становили виняток і не належали до яких-небудь корпорацій, але відносини васалітету міцно поєднували їх в дещо особливу спільноту). Адже належність до неї визначала практично все в житті людини: місце, роль і соціальний статус в

суспільному житті та місце помешкання, стиль життя, стереотипи поведінки та особливості світогляду. Але місце кожної з таких груп в суспільно-ціннісній ієрархії визначалось в суспільній свідомості населення доби Середньовіччя за аналогією до релігійно-містичної небесної ієрархії.

Сутність даного феномену полягає в тому, що кожна нормативна група (корпорація), спираючись на існуючі звичаї та власні традиції, виробляла свій кодекс поведінки, свій особливий варіант світогляду, а також свої власні уявлення щодо престижності тієї або іншої форми діяльності. В якості прикладу може бути назване бюргерство. Адже майже у всіх бюргерських корпораціях можна було побачити достатньо високу самооцінку себе та власної сфери діяльності, свій виражений кодекс поведінки, свої ритуали та складну ієрархію відносин, свою систему прав, привілеїв та обов'язків.

В такому суспільстві індивід обов'язково повинен був увійти до однієї з існуючих корпорацій (або до відносин васалітету – при дворянському походженні). Адже в цьому культурному середовищі окремому індивіду було практично неможливо реалізувати свої життєві сподівання, сподіваючись на власні сили. Цінність його власного одиничного буття була зумовлена, в першу чергу, належністю до певної корпорації, через яку забезпечувалася особистісна реалізація. На відміну від давньогрецького суспільства, де реферативною групою для індивіда поставав поліс, у середньовічному суспільстві функції реферативної групи виконувала корпорація, до якої він належав.

Однак корпорація – це не тільки економічна діяльність та захист своїх членів. Корпорація поставала як автономна спільнота з особливою системою відповідальності, правами, привілеями та солідарностями, часто із своєю власною системою судочинства, своїми звичаями та ритуалами. Університет як вільна вчена корпорація, наприклад, користувався в багатьох містах навіть привілеєм автономії та екстериторіальності; представники ратуші навіть не могли без дозволу його керівництва потрапити за його межі. Все життя суспільства локалізувалося в таких специфічних спільнотах.

До речі, загальні установки менталітету за своєю імперативністю, часто навіть переважали корпоративні впливи. До того ж, на думку Ж. Ле Гоффа, потрібно врахувати, що це суспільство не випадково побудувало свій менталітет саме на ігровій основі: “Перебуваючи в полоні негнучких соціальних структур, це суспільство зробило гру із самої соціальної структури” [Ле Гофф, 1992, с. 337]. Більше за те, саме гра в цьому суспільстві поставала відзеркаленням чинного способу життя, притаманного кожній корпорації та суспільному станові. Тому ми можемо цілком погодитись також і з наступним важливим висновком Ж. Ле Гоффа: “Це суспільство відображало і облагороджувало свої професійні заняття в символічних та таких, що мали магічний смисл, іграх: турніри та військовий спорт демонстрували саму сутність життя лицарів; фольклорні свята – сутність існування сільських громад” [Ле Гофф, 1992, с. 337].

Тільки тут потрібно зауважити на додаток до висновку французького історика, що, на нашу думку, ігрові форми передбачали не тільки демонстративну функцію, маніфестуючи той чи інший спосіб життя. Адже основною функцією таких форм насамперед була екзистенційна: у загальносуспільному вимірі, притаманний кожній групі соціального поділу спосіб життя, існував у ігровій формі.

Середньовічна символіка за своєю провідною функцією – упорядкування життєвого космосу – співпадає з функцією гри і тому постає предметом нашого аналізу у цьому підрозділі та є його метою. Грунтуючись на методології культурологічного аналізу Хьюїзінги, у якого гра як культурне явище постає необхідним підґрунтям тріади “агон – свято – сакральне дійство”, можна зробити висновок, що середньовічна символіка, яка пронизує собою всі сторони життя цієї історичної доби, та постає основою його світогляду, дозволяє розкрити сутність феномену гри в цій цивілізації. Середньовічна система символіки передбачала існування багаторівневої ієрархічної смислової структури, де найнижчі рівні були найпростішими і тому найдоступнішими для інтерпретації, але більш вищі рівні вимагали знання основ культурного коду.

Однією з провідних особливостей такої форми розбудови структури символу був його “м'який”, тобто толерантний характер щодо сприймаючого суб'єкту. Така його особливість означає, що індивід, маючи здатність або можливість, за тих чи інших причин, сприймати лише поверхневий, тобто найнижчий рівень символіки, зовсім не відчував себе із-за цього неповноцінним чи певним чином ущемленим. Саме тому ця універсальна культурна розбудова передбачала існування єдиної універсальної системи символіки у розмірності всього суспільства: і

для неосвічених селян та інших представників “соціальних низів”, і для високоосвічених членів університетів та представників кліру. Тільки для перших з них була недосяжною вся глибинна ієрархія значень цієї системи.

Іншою важливою особливістю цієї системи символіки була її динамічність. Вона завжди передбачала необхідність обов’язкової активної внутрішньої роботи сприймаючого суб’єкта. За таких умов символ завжди відбувався не як наявність, але як динамічна тенденція, символ був не показаним, а заданим. Але останнє передбачало необхідність появи діалогічності в його інтерпретації.

Вказана толерантність середньовічної системи символіки зберігалася навіть при можливих порушеннях цієї діалогічності, наприклад при відсутності адекватного розуміння, або частковій руйнації всієї системи (що ми й маємо можливість спостерігати за доби Пізнього Середньовіччя в багатьох регіонах Європи), оскільки середньовічний символ завжди мав досить “пластичний” характер. Таку систему символіки неможливо було адекватно зрозуміти, звівши її лише до певних формул чи пояснити прикладами; вона завжди залишалася багатозначною та невичерпною. Вся її структура була спрямована на те, щоб надати кожному одиничному явищу значення “зрізу” всієї цілісної картини світу.

Одним з найяскравіших прикладів розбудови символіки цієї доби можна вважати середньовічну міську архітектуру. Адже середньовічне місто – це був досить своєрідний і дивовижний світ зі своїм ретельно організованим простором і часом, який поєднував всіх своїх мешканців єдиною системою цінностей. Окремлене зовні стінами і баштами укріплень, місто поставало сукупністю своїх майданів, вулиць і кварталів, неначе відображаючи ними існуючу суспільну ієрархію. Посеред кожного міста містилися обов’язкові вертикальні доміанти цього особливого простору – цитадель, собор і ратуша. Адже як і вся середньовічна свідомість, місто передбачало також і вертикальну орієнтацію свого простору.

Зауважимо, що посеред всієї організації простору міста, в його вежах, храмах, ратуші, в переплетіннях вулиць (принаймні в центрі міста) не було нічого випадкового. Наприклад, в схемі розміщення стрілочатих вікон і ніш кафедрального собору, у всіх елементах його декору не було нічого довільного. Адже тільки сучасна людина, здатна сприймати все ці культурні фрагменти, в першу чергу, з функціональної або естетичної позиції. Але високоосвічена людина тогочасної доби могла прочитати цей дивовижний світ міської архітектури як відкриту книгу, користуючись притаманною йому мовою символів.

Своєю мовою символів (в першу чергу фасадів жилих будинків центрального майдану, ратушної башти і кафедрального собору) місто опосередковувало своєрідний діалог як між всіма своїми корпораціями, так і між різними поколіннями своїх мешканців. Але можливість такого діалогу припинилася з втратою культурного коду до глибинних рівнів символіки при переході до наступної історико-культурної доби. А наступна руйнація культурного коду в свою чергу привела до зміни загального характеру цієї цивілізації. Однак місто було все-таки лише частиною, хоча і досить значною, загальної системи середньовічного символізму. Все, що оточувало тогочасну людину, все її життєве середовище, природа і суспільство, всі ліси і моря, річки, озера і гори, сонце, місяць, зорі, небеса, а також найважливіші елементи власної душі – всі вони обов’язково поставали частинами грандіозного світу символів середньовічного мислення та світосприйняття.

Наступну з традицій, що зумовили сутність символіки, можна найкраще показати на прикладі феномену середньовічних “Бестіаріїв”. До того ж, такий приклад дозволяє найбільш яскраво проілюструвати особливості середньовічної символіки. Адже саме цей розділ середньовічної алегоричної літератури залишається до теперішнього часу одним з тих небагатьох залишків культурного спадку, що дозволяють хоча б приблизно реконструювати втрачений культурний код символіки цієї культурної доби. У якості своєрідного ключа до значень цієї символіки можна розглядати “Бестіарій”. Зауважимо, що “Бестіарії” були досить поширеним літературним жанром протягом кількох століть, але збереглося їх небагато. Ми в своєму дослідженні використовували так званий “санкт-петербургський” примірник [Середньовічний бестіарій, 1984].

Зі сторінок бестіарних творів постають в досить незвичних для сучасної людини ракурсах постаті різноманітних істот. Одні з них є начебто добре нам знайомими: лев, їжак, лисиця [Середньовічний бестіарій, 1984, 1, f. 9; 4, f. 11 v.; 5, f. 12 v.]; деякі інші істоти знайомі нам з античної міфології: кентавр або сирени [там же, 3, f. 11 v.; 11, f. 18]. Інші з них постають навіть

химерними, такими, наприклад, як мантікора, що традиційно зображувалась монстром, що є поєднанням різних тваринних елементів та головою людини [там же, 33, f. 39 v.].

Але всі ці істоти, і знайомі, і незнайомі для сучасної людини визначалися в "естіарних текстах" взагалі досить-таки дивовижним чином. Наприклад, дика коза спочатку описувалася як тварина, що мешкає "у високих горах", але далі вона показана як символ "всевідання Бога", а гори – репрезентацією апостолів і пророків. Рись наділялася магичною здатністю бачити крізь стіни [там же, 28, f. 37]. Пантера – взагалі поставала "найпрекраснішим звіром", зразком краси ("хитон Йосифа"), "солодке дихання" її приваблює всіх тварин; як "захисник всього живого" вона порівнювалася з Ісусом Христом А Лев у "Бестіаріях" завжди був одним з центральних персонажів; адже як "невидимий лев" він був пов'язаний з уособленням сил добра (найчастіше він ототожнювався з Ісусом Христом, окремі атрибути якого символізують також орел, пантера, пелікан) [там же, 1, f. 9].

Справа в тому, що такі твори як "Бестіарій" було виконано у контексті середньовічного символічного світогляду; без врахування такої обставини неможливо взагалі зрозуміти цей літературний феномен. Побутові уявлення склали лише перший (найнижчий) ступінь ієрархії символіки і тому практично не брались до уваги укладачами таких творів.

За нашим висновком, "Бестіарій" можна вважати одним з найпоказовіших прикладів розбудови системи середньовічної символіки. Дійсно, всі істоти, що були зображені в таких творах, визначалися в текстах незвичним, а часто навіть дивовижним чином, але тільки з точки зору людини сучасності. Адже "бестіарні" тексти передбачали існування у кожного об'єкту (тобто істоти, яка була тут зображена, адже крім власне тварин персонажами "Бестіаріїв" були різноманітні істоти) крім звичайних природних якостей, також цілий ряд символічних значень.

Але цей символічний ряд не є повним: як правило там відсутні деякі, часто навіть досить суттєві значення, оскільки частина символічних значень сприймалась як загальновідома і тому не потрапила на сторінки цих творів, а частина була втрачена з плином часу.

Жанр середньовічної бестіарності в своїй розвинутій формі передбачав дивовижне поєднання тексту в віршованій формі та кольорової мініатюри. Відзначимо, що колір також відіграє помітну роль в цій символіці. Своєрідна композиція тексту і кольору була не тільки відображенням складної багатоступеневої системи символіки. "Бестіарій" постає результатом дещо механічного поєднання світоглядних систем романіки та готики.

Відомо, що в основі світогляду романіки перебувала ідея щодо нерозривної єдності тварного світу з творячою субстанцією. Все створене в символічній формі свідчило про свого Творця. Відкидаючи думку щодо безпосереднього пізнання Бога, богослови припускали можливість пізнання через створене, точніше через аналіз певних їх характеристик, насамперед у формі символу. Романіка передбачала сприйняття тварин і птахів як своєрідних природних одиниць символічного виміру буття. Саме тому вони були сприйняті в якості основи геральдичної системи, прикрасили своїми зображеннями лицарські лаштунки і стіни будівель, стали основою "звіринового епосу" в літературі, а поєднання їх з рослинними мотивами створили основу орнаменту, який розміщувався на одязі та будівлях, без якого вже неможливо уявити середньовічне мистецтво. Невипадково кожне місто намагалось мати власний звіринець, який розміщували, як правило, в міському центрі, біля стін кафедрального собору.

Надання ж таким істотам певних символічних значень було зумовлено тогочасними герменевтичними традиціями: насамперед біблійськими а також античними (Арістотель, Еліан) та східними. Останнє поняття є досить умовним, оскільки об'єднує дійсно східні традиції, що прийшли з Ірану та Індії, та власну дохристиянську міфологічну традицію.

Світ романіки всією системою притаманних йому зооморфних символів вказував на свого Творця і свідчив про його могутність. Вглядаючись в цей дивовижний світ з страхом і любов'ю, людина зустрічала там різноманітні втілення своєї душі, своїх мрій, сподівань, прагнень, ілюзій – під личиною звірів, які мусили відіграти ролі людей. Одвічні для людини проблеми осмислення колізій добра і зла, життя і смерті, показані в бестіарному вигляді, зображали драматизм її буття, але також навчали, попереджували, свідчили.

Однією з особливостей світоглядного стилю романіки була постійна увага до жесту. Тому, наприклад, кожна бестіарна істота була зображена з у певному стані та ракурсі. Певний жест та ракурс були передбачені також для найпоширеніших сакральних персонажів (апостолів, святих тощо), що зображувались засобами живопису або скульптури.

Але ракурс постаті та її жести не могли бути довільними; адже, по-перше, існував певний канон, у відповідності до якого потрібно було зображати ту чи іншу сакральну постать. По-друге, існували неявні світоглядні конвенції, згідно яким певним елементам жестикуляції надавались чітко визначені значення, їм надавався також певний сенс в контексті діючої системи символіки.

Втім, символіка жесту була притаманною всій середньовічній цивілізації. Жест розглядався не тільки як суттєва частина міжособистісного спілкування, але й життя в цілому. Свої жести передбачались для ритуалів васальних клятв (фуа). Жести використовувалися задля демонстрації згоди або незгоди, подяки або прохання, виклику на поєдинок та взагалі певної ситуативної чи загальножиттєвої позиції індивіда.

Нормоване середньовічне суспільство взагалі передбачало свій тип жесту для публічного вияву будь-якої емоції або життєвої ситуації, згідно з наявністю певних модифікацій для представників кожного суспільного стану. Свої усталені жести були також в релігійному житті: жести молитви, благословіння, каяття, заклинання, а також відповідні жести відправлення таїнств. "Жест" – це також один із поширених жанрів середньовічної художньої літератури (*chansons de geste*). А на думку Ж. Ле Гоффа "середньовічна культура взагалі була культурою жесту" і саме тому без жесту було б неможливим тогочасне мистецтво: "Жест надає творові духовність, робить його виразним, надає сенс обрисам і рухам. Собори – це жести в камінні. І з небес спускається десниця Бога, щоб керувати середньовічним суспільством" [Ле Гофф, 1992 с. 333-334].

В готиці цивілізація Середньовіччя досягла своїх вершин. Готична символіка набула стрункості і завершеності: цим вона нагадує величні готичні собори (Нотр Дам в Парижі, в Шартрі, Св. Віта в Празі). Невипадково мислителі Шартрської школи вважали, що сприйняття стрункості і досконалості світобудови та краси пропорцій сприяє моральному вдосконаленню людини. Але постійне, навіть надмірне, ускладнення символіки, яке стало типовим для останніх віків, також нагадує готичні храми: ті з них, які за своєї складності і розмірів так і не були добудованими.

Готика за своєю сутністю передбачала вихід на перший план антропоморфної тематики; художня містика романічної зоології поступається своїм провідним місцем. Але саме готика передбачала деяку апеляцію до химерності. Адже саме в цей час химери всіх можливих модифікацій розміщуються на фронтонах будинків і навіть соборів. Але ж химери – постаті того ж самого бестіарного ряду.

Бестіарний символ поступово переосмислювався і набував нових функцій. Така символіка вказувала місце людини в антропоморфному космосі, підкреслюючи її невідворотну відповідальність за все. Адже навіть тварини повинні, згідно з переконанням Франціска Ассізького, сприйматися в якості "братів наших менших", з якими, на його думку, кожній людині можна (і потрібно) спілкуватися і навіть читати їм проповіді! Але тоді існування тварин із необхідністю сприймається як таке, що постає доповнюючим до нашого власного. Саме тому бестіарні постаті можна сприймати також у вигляді своєрідної катафатики готичної символіки.

Зауважимо, що готична система символів дозволяла можливість існування подвійної інтерпретації. Так, наприклад, в залежності від ситуації (контексту), змія могла бути сприйнятою або як зло, або як мудрість (але ж і мудрість також може перебувати на службі злу); навіть лев, але поряд з аспидом, драконом, висиліском, більше не сприймався в якості позитивного персонажу. Ситуативна інтерпретація готичної системи символів маніфестує різні сторони буття космосу, що постійно постають перед людиною.

Велична панорама світобудови, яку надає готична свідомість, не є викладом природної реальності, адже її, до речі, Середньовіччя в "чистому вигляді" і не знало. Готика – це демонстрація сенсу буття мовою притаманних їй символів; прикладом цього є величні готичні собори. Але це буття постає святковим. Незважаючи навіть на химер і монстрів, які віднайдені в "бестіарних" рядах; адже готика просто більш глибоко дослідила душу людини, ніж романіка, – для доказу можна послатись, наприклад, на творчість Данте або Франсуа Війона. Але саме тому "Бестіарій" постає святом, карнавалом буття; адже всі химери на певному рівні символіки сприймаються лише як персонажі такого карнавалу.

"Бестіарій", як і всю систему символіки цієї доби, неможливо адекватно зрозуміти, якщо не сприймати його ігровий характер. Незмінна його структура підкреслює такий його характер, адже фактично перед нами стислий виклад сценарію та режисерські вказівки до вистави цього своєрідного "театру буття", де кожній тварині-актору відведено навіть декілька ролей! Але, якщо



точніше, то участь в грі першого плану мусять взяти не тварини і птахи; адже це грають люди (це вже інший рівень гри) – в тварин і птахів, розігруючи драму власного буття!

Але “Бестиарії” були лише одним із багатьох жанрів середньовічної літератури. Різноманітні жанри тогочасної художньої літератури (лірика трубадурів і вагантів, лицарські романи, фабліо і фарси тощо) поєднує цікава особливість: це постійна повторюваність схожих сюжетів і майже завжди – відсутність авторів. Тому можна говорити про сприйняття тогочасною свідомістю поетичного тексту як зіграної ролі, а авторського мистецтва – переважно як мистецтва виконавчого. Тоді більш зрозумілим постає притаманна середньовічній літературі сталість сюжетів, а також анонімність творів; адже кожен автор, сприймаючи його як сценарій, намагався найкраще зіграти свою роль, що була записана як відповідний текст.

Більше за те, потрібно додати, що подібного роду гра була зумовлена також і деякими іншими особливостями середньовічної ментальності. Справа в тім, що середньовічна людина задля досягнення всієї повноти власного самовиразу, а також для того, щоб цей самовираз був зрозумілим суспільству, намагалась ототожнити себе з певним зразком, який вже мав відповідну суспільну санкцію.

У відповідності з визнаною інтерпретацією такого зразка та його алегоричними значеннями (найчастіше це були широко відомі біблійські образи) визначалась роль і будувалась модель поведінки. Такі усталені форми самовиразу полегшували процеси розуміння та міжособистісний діалог.

Але варто зауважити, що в такому випадку обрана роль фактично зводилась до театральної маски або до архетипових конструкцій. Тому, на відміну від соціальних ролей та ролей бестиарного ряду, ці ролі – маски надзвичайно легко могли змінюватись. Адже, навіть, під час звичайної бесіди індивід міг декілька разів її змінювати. Втім, така їх особливість не спричиняла яких-небудь труднощів у спілкуванні, оскільки вони були передбачені пануючими уявленнями, зумовлюючи “впізнання” індивідом себе самого, а також свого ближнього.

Але, оскільки всі подібні процедури було розбудовано на лудологічних уявленнях, вони були однією з форм особистої свободи. Зауважимо, що саме цей аспект важко зрозуміти сучасній людині, навіть деяким дослідникам, які сприймали таку їх особливість як відмову від власної індивідуальності задля самовиразу. Свободи, яка є невід’ємною характеристикою ігрового, адже індивід, підбираючи собі з існуючого “соціокультурного репертуару” ролі, а також стиль і характер їх виконання, залишався їх співтворцем. Тоді більш зрозумілим постають сталість сюжетів та анонімність творів; адже кожен автор, сприймаючи його як сценарій, намагався якнайкраще зіграти свою роль, що була записана як відповідний текст.

*Висновки.* Таким чином, саме культурно-історичний тип Середньовіччя надає нам можливість споглядати гру у якості однієї з фундаментальних своїх основ. Ця культурна доба, як і попередня доба Античності, належить до тих небагатьох в історії світової культури, в яких гра була визначальним культуротворчим фактором. Найбільш яскрава сторінка Середньовіччя, пов’язана з існуванням лицарства та його наступним осмисленням, адже феномен лицарства – це є вершина середньовічної культури, її етичний та естетичний ідеал, який був осмислений її самосвідомістю як форма гри. Саме гра в цьому суспільстві поставала відзеркаленням чинного способу життя, притаманного кожній корпорації та суспільному станові.

#### ПЕРЕЛІК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Ле Гофф Ж. Цивілізація середньовічного Запада / пер.с франц. Москва: Прогресс - Академия, 1992. 376 с.

Ортега-и-Гассет Х. История как система. *Вопросы философии*. 1996. № 6. С. 79-103.

Средневековый бестиарий. Москва: Искусство, 1984. 242 с.

Хейзинга Й. Осень Средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах / пер.с гол. Д.В.Сильвестрова. Москва: Наука, 1988. 540 с.

#### REFERENCES

Le Goff, J. (1992). *Civilization of West Middle Ages*. Moscow: Progress-Akademia. (In Russian).

Ortega-y-Gasset, J. (1996). History as system. *Voprosy Filosofii – Questions of Philosophy*, 6, 79-103. (In Russian).

*Bestiarium of Middle Ages* (1984). Moscow: Iskustvo – Art. (In Russian).

Huizinga, J. (1988). *Autumn of Middle Ages*. (D.V. Silvestrov, Trans.) Moscow: Science. (In Russian).

УДК 130.2:75.044:341.485(=411.16)  
DOI: 10.26565/2306-6687-2020-62-09

**Фісун Катерина Геннадіївна**

кандидат філософських наук, доцент кафедри теорії культури і філософії науки  
Харківський національний університет імені  
В. Н. Каразіна  
Адреса: 61022, Харків, майдан Свободи, 4  
E-mail: k.g.fisun@karazin.ua  
ORCID: 0000-0001-9353-8106

**РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ ГОЛОКОСТУ В ЖИВОПИСІ ФЕЛІКСА НУССБАУМА**

Стаття присвячена аналізу репрезентацій Голокосту в живописі Ф. Нуссбаума з точки зору історико-філософського, візуально-антропологічного, семіотичного аналізу. Проблематика статті обумовлена недостатньою вивченістю образів Голокосту в живописі, в тому числі як саме в живописі репрезентовані пам'ять єврейського геноциду, досвід депортації у табори смерті, травми від Голокосту. Актуальність статті обумовлена недостатньою вивченістю творчості німецького художника, жертви Голокосту Ф. Нуссбаума. Живописець є представником художньої течії «нова об'єктивність», яка була орієнтована на відображення реальної суті речей, а також зазнав впливу модерністських течій і антинацистського руху. Ф. Нуссбаум є жертвою Голокосту, якому разом із сім'єю довелося залишити Німеччину, постійно переховуватися, і зрештою судилося загинути в таборі Аушвіц-Біркенау. Значний період творчості Ф. Нуссбаума присвячений відображенню жахів у таборі для інтернованих Сен-Сіпрієн, в якому перебував художник. Авторка розглядає концепції культурної пам'яті в зарубіжній історіографії, концепції філософії екзистенціалізму, через призму яких аналізує практики єврейського геноциду (ізоляція євреїв, доля біженців тощо) і те, в яких образах живопису ці практики відобразилися. В статті досліджується, як події Голокосту вплинули на формування суб'єктивності художника, на його художню манеру, символи і художні засоби, які він використовує в роботах. В ракурсі візуально-антропологічного аналізу авторка виділяє проблемні теми, які відобразилися у картинах Ф. Нуссбаума: травматичний досвід еміграції заради виживання, досвід депортації і життя у таборі, відчуття страху і наближення смерті, сімейна тема і особисті переживання Голокосту. Авторка виділяє автобіографічні, історико-філософські, мистецтвознавчі аспекти живопису Ф. Нуссбаума. В статті розглядається, за допомогою яких художніх засобів через живопис Ф. Нуссбаум намагається протистояти політиці єврейського геноциду. На прикладі творчості Ф. Нуссбаума авторка аналізує, як саме художник зображує «травматичні місця» (за А. Ассман), і як виражає травматичний досвід в художніх образах.

**Ключові слова:** Голокост, Фелікс Нуссбаум, травма, пам'ять, біженці, живопис.

**Fisun Kateryna Hennadiivna**

PhD in philosophy, associate professor of  
Department of Theory of Culture and Philosophy  
of Science  
V. N. Karazin Kharkiv National University  
Address: 61022, Kharkiv, Freedom Square, 4  
E-mail: k.g.fisun@karazin.ua  
ORCID: 0000-0001-9353-8106

**HOLOCAUST REPRESENTATIONS IN PAINTING OF FELIX NUSSBAUM**

The article is devoted to the analysis of Holocaust representations in Felix Nussbaum's paintings according to historical-philosophical, visual-anthropological, semiotic analysis. Topic of the article is justified by insufficient study of Holocaust images in painting, including the way of representation the memory of the Jewish genocide in painting, experience of deportation to death camps, Holocaust traumas. The relevance of the article is due to insufficient study of the work of the German artist of Jewish origin Felix Nussbaum, who was a victim of Holocaust. Nussbaum as an artist represents an artistic movement «New Objectivity» which was focused on reflecting real essence of things; the artist was also influenced by modernist movements as well as the anti-Nazi one.

Nussbaum is a victim of Holocaust who was forced to flee from Germany with his family, constantly go into hiding, and in the end he perished in the concentration camp Auschwitz. Significant period of Nussbaum's legacy is dedicated to the reflection of horrors in the camp Saint-Cyprien (an internment camp), where he was sent. The author considers the concepts of cultural memory in foreign historiography, concepts of the existentialism philosophy, through the prism of which he analyzes the practices of Jewish genocide (Jewish isolation, destiny of refugees, etc.) and what images painting used for its representation. The article investigates, how events of Holocaust affected the formation of artist's subjectivity, his artistic manner, symbols and artistic means which he uses in his works. In the perspective of visual-anthropological analysis author highlights problematic topics and typology of images, which were reflected in the paintings of Felix Nussbaum, namely: traumatic experience of emigration for survival, experience of deportation and life in the camp, feelings of fear and approaching of death, family theme and personal experiences of the Holocaust. The author highlights autobiographical, historical-philosophical, artistic aspects of Felix Nussbaum's paintings. The article considers what artistic means Nussbaum used to oppose the policy of Jewish genocide through painting. Based on Felix Nussbaum's work, the author analyses how the artist depicts «traumatic places» (based on Aleida Assmann), and how he expresses his traumatic experience in artistic images.

**Key words:** Holocaust, Felix Nussbaum, trauma, memory, refugees, painting.

Інтерес до теми репрезентації Голокосту в живописі Фелікса Нуссбаума обумовлений тим, що сьогодні маловивченими залишаються образи Голокосту у візуальному мистецтві. Професійний живопис художників єврейського походження (наприклад, М. Готтліба, І. Кауфмана, М. Шагала, М. Ротко, ін.) поширюється ще в XIX столітті, на що вплинув культурно-просвітницький рух Гаскала і розвиток ідей єврейської емансипації (М. Мендельсона, Л. Пінскера, Т. Герцля), асиміляція євреїв і відхід від жорстких традицій іудаїзму, але тема єврейської ідентичності в живописі залишилася поза увагою серйозних філософських і візуальних досліджень.

Якщо образи єврейської культури, єврейської ідентичності, Голокосту на матеріалі літератури вже були об'єктом літературознавчих досліджень (Г. Грабовича, В. Суковатої [Суковатая, 2018], М. Шкандрія, Я. Грицака), то відображення Голокосту на матеріалі живопису обмежене декількома дослідженнями центру «Яд Вашем» (Ю. Шендар [Shendar], Л. Елсбі [Elsby]), один із інтересів якого направлений на викладання історії єврейського геноциду через живопис і його інтерпретацію. До теми репрезентації Голокосту в живописі привертають увагу такі художники, як: К. Бодек, К. Лоу, Л. Хаас, Б. Шульц, Г. Оломуцька, К. Дойч, які малювали сцени з життя ув'язнених в гетто, їх страждання – те, що вони бачили і переживали, перебуваючи в нацистських концентраційних таборах.

Особливе місце в історії розвитку мистецтва періоду Голокосту займає живопис Ф. Нуссбаума (1904 – 1944), німецького художника єврейського походження, жертви Голокосту, який створив значну кількість картин, присвячених єврейському геноциду. Довгий час живопис Ф. Нуссбаума залишався невідомим до відкриття дому-музею в Оснабрюке (1998), створеного за проектом Д. Лібескінда. Творчості Ф. Нуссбаума присвячені деякі публікації В. Койфмана [Койфман, 2018], В. Ротенберга [Ротенберг, 2005], Т. Сологуб [Сологуб, 2017], Д. Вайншельбаума [Вайншельбаум, 2013]), які представляють собою авторські рефлексії над біографією та окремими картинами художника. *Актуальність* статті полягає в недостатній дослідженості живопису Ф. Нуссбаума з точки зору візуальної антропології, що дозволяє аналізувати очевидні та приховані наративи осмислення влади, насилля і спротиву їм, суб'єктивне відображення історичних подій і їх наслідків, в тому числі рефлексії над Голокостом. Серед прикладів аналізу живопису як складного семіотичного тексту можна назвати роботи Дж. Бергера «Мистецтво бачити», Л. Нохлін «Уявний Схід».

*Мета* статті – дослідити візуальні репрезентації Голокосту і основні проблемні теми в контексті художніх образів і сюжетів живопису Ф. Нуссбаума, тобто розглянути саме візуально-антропологічний вимір Голокосту на матеріалі живопису. Ми ставимо перед собою такі *завдання*: 1) проаналізувати історико-філософські джерела, присвячені пам'яті і травмі Голокосту, проблемі біженців; 2) вивчити образи і сюжети живопису Ф. Нуссбаума, які візуалізують трагедію Голокосту; 3) розглянути, в яких образах і сюжетах живопису, за допомогою яких художніх засобів Ф. Нуссбаум як жертва Голокосту відобразив своє розуміння єврейського геноциду.

Методологічною основою роботи виступають праці з філософії «після Голокосту» Х. Арендт («Ми біженці» [Арендт, 2016], «Про насильство»), Ж.-П. Сартра («Буття і ніщо» [Сартр, 2000], «Роздуми про єврейське питання»), Е. Левінаса («Важка свобода» [Левінас, 2004]), Т. Адорно («Після Освенцима» [Адорно, 2003]). Ми спираємося на концепції пам'яті (П. Нора [Нора, 1999], А. Ассман [Ассман, 2012]); історіографічні праці, в тому числі з вивчення Голокосту в Європі і Україні (С. Брухфельда і П. Левіна [Bruchfeld, 2018], І. Майнен і А. Маєра [Meinen, 2013]), Т. Снайдера [Снайдер, 2015]), П. Дебуа [Desbois, 2008], Г. Грабовича, Л. Зашкільняка); ідеї представника семіотичної школи Ю. Лотмана [Лотман, 1998], який обґрунтував погляди щодо «пам'яті мистецтва» і мистецтво як «документ епохи».

Досліджуючи проблему репрезентації Голокосту в живописі Ф. Нуссбаума, варто звернутися до концепцій пам'яті в історіографії, які допомагають зрозуміти сюжети живопису як образи певних «місць пам'яті» (з термінології П. Нора і А. Ассман). Зокрема до досліджень культурної пам'яті А. Ассман [Ассман, 2012], яка говорить про «реанімування пам'яті» саме завдяки «місцям пам'яті», що підтримують формування національної ідентичності певної спільноти. А. Ассман розглядала образи травми в літературі, і підкреслювала, що вони складно піддаються аналізу через складність вираження людиною свого болючого досвіду, бо цей досвід, приглушений травмою, ніколи не минає, він не знає минулого часу. Досліджуючи образи травми від Голокосту в живописі Ф. Нуссбаума, важливим для нас виступає те, як художник зображує «травматичні місця» [Ассман, 2012], і як виражає травматичний досвід в художніх образах. Наукова новизна статті полягає в дослідженні образів Голокосту, образів жертв Голокосту і досвіду травми через Голокост на прикладі живопису Ф. Нуссбаума в ракурсі історико-філософського, візуально-антропологічного, семіотичного аналізу.

Біографія Ф. Нуссбаума дозволяє подивитися на живопис як на певні відображення Голокосту, і як практики єврейського геноциду (ізоляція євреїв, депортація, життя у таборі) вплинули на формування суб'єктивності художника, і який візуальний вимір ця суб'єктивність отримала. Для цього коротко розкриємо основні події з життя художника. Ф. Нуссбаум народився у єврейській родині торговця в місті Оснабрюк Філіпа Нуссбаума. В 1932 р. отримав стипендію Берлінської академії мистецтв (в якій навчався) на творчу поїздку до Риму, і більше до Німеччини художнику не судилося повернутися. З початком антиєврейських акцій в 1933 р. в берлінському ательє були спалені ранні картини художника (більше 150) [Сологуб, 2017]. В 1934 р. Ф. Нуссбаум покинув Академію мистецтв, а у 1935 р. разом зі своєю дружиною польською художницею, єврейкою Фелкою Платек переїхав до Брюсселю. Після вторгнення німців у Бельгію в 1940 р. Ф. Нуссбаума заарештували і відправили в табір для інтернованих Сен-Сіпрієн на півдні Франції. Того ж року Ф. Нуссбаум клопотав про повернення до Німеччини, і після прибуття на контрольний пункт у Бордо йому вдалося втекти. Завдяки підтримці знайомих художнику вдавалося певний час переховуватися в Брюсселі та малювати те, що він встиг побачити в таборі. Але в 1944 р. Фелікса і Фелку заарештували і відправили у табір Мехелен, а потім депортували в табір Аушвіц-Біркенау, в якому сім'я загинула [Вайншельбаум, 2013; Сологуб, 2017; Койфман, 2018].

Живопис Ф. Нуссбаума відноситься до художньої течії «нова предметність» («нова об'єктивність», нім. Neue Sachlichkeit), що було орієнтовано на відображення реальної суті речей. Характерними особливостями мистецтва «нової предметності» були: перебільшена деталізація, бажання сприймати реальні речі такими, якими вони є без романтизації та ідеалізації. Рання творчість Ф. Нуссбаума була пов'язана з роками навчання живопису в Гамбурзі, Берліні та Римі, наслідуванням манери Ван Гога, впливом нового мистецтва (експресіонізму, сюрреалізму, примітивізму), але метою художника врешті решт було створення свого власного стилю. Відомо, що Ф. Нуссбаум представляв своє мистецтво на виставці вільного об'єднання художників в Парижі (1938) під назвою «Вільне німецьке мистецтво», що засуджувало війну та нацизм [Сологуб, 2017].

До початку антиєврейських акцій в роботах Ф. Нуссбаума простежуються різні теми і різні образи людей та простору. Можна говорити про те, що у ранніх довоєнних картинах відобразився життєвий оптимізм художника, коли нічого не віщувало біди, про що говорять яскраві кольори на картинах міського простору й пейзажів («Вид вулиці», 1926, «Склад», 1926, «Місцевий листоноша», «Закохані», 1928, «Мій батько», 1926, «Два єврея (в синагозі Оснабрюка)», 1926, «Переможець велогонки», 1929, «Художник в майстерні», 1931). Яскравістю виділяється картина

«Узбережжя в Рапалло» (1934), яка була написана у часи відпочинку з сім'єю в Італії. На початку 1930-х років в живописі Ф. Нуссбаума з'являються образи смерті. Це було пов'язано як з новими авангардними течіями у мистецтві, так і з подіями Другої світової війни й Голокосту, що сформували трагічне світобачення художника. Наприклад, на картині «Шибениця» (1930) зображені місця казні та скелети з оголеними черепами, які з іронічною посмішкою несуть труну. Надалі картини художника вже ніколи не будуть такими яскравими, як раніше, а образи смерті зустрічатимуться частіше.

Після повернення з табору Сен-Сіпрієн до Бельгії життя для Фелікса не стало кращим, – в цій країні він був «небажаним емігрантом», і з усією силою відчував не тільки страх бути заарештованим через приналежність до єврейства, а і відчував себе чужим у чужій країні. За Х. Арендт, якій належить відома робота «Ми біженці», досвід єврейських біженців є найболючішим, бо саме вони переживали «подвійну травму», – як від переслідувань, так і переїзд в іншу країну, в якій сприймалися як «соціально-небезпечні елементи», «ворожі іноземці», «свідомі ізгої», переживали відірваність від дому та відчуженість [Арендт, 2016]. Про досвід депортації, коли свобода не є вибором, а є важким вироком для людини, що вимушено залишає свій дім, також писав Е. Левінас [Левінас, 2004].

В якості прикладу можна згадати про досвід Лео Бретхольца [Бретхольц, 2013], австрійського єврея і очевидця Голокосту, який побував у декількох таборах, в тому числі в Сен-Сіпрієн, втік з поїзда, прямуючого до табору Аушвіц, і який дивом вижив. В залишених свідченнях Л. Бретхольц писав, що до біженців як «підірваних елементів» було вороже ставлення подвійної сили – і як до євреїв, і як до біженців. Табірні умови, за словами автора, не були сумісні з життям: «Ми були колонією мандрівників, що безцільно борознять пісок, людьми, що вбивають час...Ці часові стерегли людей, які не були їх ворогами, – бідолашних вигнанців євреїв...Це був ізольований, що зводить з розуму, маленький світ...» [Бретхольц, 2013]. Так само свій досвід біженця Ф. Нуссбаум відобразив в ряді картин, які заслуговують окремого розгляду.

Травматичний досвід еміграції Ф. Нуссбаума був відображений в образах біженців – це *перша типологічна лінія образів*, яку ми виділяємо в живописі художника. Єврейські біженці, які постійно переховуються, представлені в роботах: «Біженець» (1939), «Автопортрет з єврейським паспортом» (1943), «Страх (Автопортрет з племінницею Маріанною)» (1941). В контексті ідей Ж.-П. Сартра втечу можна розглядати як спротив ідеологічній системі, так і як спротив підкорюватися Іншому (ворогу, спостерігачу) та його контролюючому погляду [Сартр, 2000]. Але спроба чинити опір Іншому з метою врятувати своє життя – це і є, за Ж.-П. Сартром, спробою ствердити свою ідентичність. Можна говорити про те, що саме активна художня творчість для Ф. Нуссбаума стала шляхом сублімації пережитих емоцій в таборі Сен-Сіпрієн, які він не міг виразити іншим шляхом.

Однією з показових картин, що відображає трагедію еміграції, є картина «Біженець» (1939). На передньому плані картини зображено стіл, на якому стоїть глобус, на задньому плані знаходиться герой картини, і біля нього лише палка та згорток. Глобус є ключовим елементом композиції (його половина знаходиться в тіні), що символізує втрачену дорогу, невідомість і незрозумілість подальшої долі людини. На думку Ю. Шендар [Shendar], Ф. Нуссбаум зобразив людину, яка знаходиться у відчаї, і згорток поряд підводить глядача до того, що герой готовий бігти, але не знає куди саме, бо у євреїв більше немає місця у Європі, у них більше немає дому. Оголені дерева, які зобразив Ф. Нуссбаум, в традиціях єврейського погребального мистецтва вважається символом втрати і перерваного життя, вказує Ю. Шендар [Shendar]. Ситуація, яку зображує художник, не відображає можливості порятунку і виходу, а навпаки – момент відчаю і приреченості людини.

Травматичний досвід життя у таборі Ф. Нуссбаум передав в образах ув'язнених, що становлять *другу типологічну лінію образів* в живописі художника («Ув'язнений», 1940, «Автопортрет з ключем в таборі Сен-Сіпрієн», 1941, «Лагерна синагога», 1941, «Буря. Вигнанці», 1941, «Притулок. Ув'язнені в Сен-Сіпрієн», 1942, «Прокляті», 1943 – 1944, «В'язень біля вікна», 1943). У таборі Ф. Нуссбаум по-справжньому відчув на собі, що таке бути вигнанцем із власної країни і ворожим євреєм, і зобразив табір дуже реалістично з пекельними умовами існування для людини («Ув'язнений», 1940, «Автопортрет в таборі», 1940).

Репрезентативною є картина «Буря. Вигнанці» (1941), на якій зображені ув'язнені на березі моря. Трагічні настрої передає буря і похмуре небо, темна кольорова палітра. Значну увагу

художник приділяє зображенню різних емоцій в'язнів, які усвідомили безнадійність ситуації. Глобус як символ розгубленості перед невідомістю зустрічається неодноразово в картинах Ф. Нуссбаума. В картині «Притулок. Ув'язнені в Сен-Сіпрієн» (1942) Ф. Нуссбаум дуже детально зобразив емоції виснажених ув'язнених: в одних на обличчі сум, у інших – розгубленість, хтось в надії роздивляється глобус, а хтось взагалі у відчай відвернувся, і закривши обличчя руками, навіть не намагається знайти вихід.

*Третю типологічну лінію образів* в живописі Ф. Нуссбаума становлять образи авторського «Я» (образи себе). Можливо простежити динаміку суб'єктивних рефлексій Ф. Нуссбаума над власними травмами війни й Голокосту: зі зміною подій (переслідування, депортація у табір Сен-Сіпрієн) змінюються кольори і емоції, які намагався передати художник в своїх автопортретах. Можна помітити, що до депортації в табір автопортрети виконані у більш яскравих кольорах («Автопортрет з синім капелюхом», 1927, «Автопортрет із маскою», 1928, «Автопортрет з тканиною художника», 1935, «Автопортрет із рамкою», 1935, «Автопортрет як гримаса II», 1936, «Автопортрет. Свист», 1936, «Автопортрет з яблуком», 1936). Надалі кольори змінилися на більш темні і холодні, і можна помітити, як картини стають способом репрезентації страху автора і посилення переживань («Автопортрет перед будинками», 1938, «Автопортрет у студії», 1938, «Автопортрет у сюрреалістичному пейзажі», 1939, «Автопортрет з яблучним цвітінням», 1939, «Автопортрет із скабіозою», 1939). Образи власного «Я» демонструють зміни суб'єктивного сприйняття подій художником – від переслідувань до депортації у табір.

Одним із цікавих автопортретів є «Автопортрет з братом» (1937), в якому Ф. Нуссбаум демонструє різні реакції на переслідування та загрозу смерті. За спиною брата, на обличчі якого спокій і смиренність, стоїть Ф. Нуссбаум, який не стримує сміху, як і на більшості своїх автопортретів. Цей сюжет можна інтерпретувати як візуалізацію внутрішнього страху і відчаю людини, що за зовнішнім спокоєм чи сміхом намагається їх приховати або подолати. Автопортрети, що були написані Ф. Нуссбаумом після перебування у таборі Сен-Сіпрієн («Страх (Автопортрет з племінницею Маріанною)», 1941, «Автопортрет у таборі», 1940), виглядають ще більш похмурими і тривожними, передають страх людини за своє життя й відчай. На нашу думку, для Ф. Нуссбаума було важливим не тільки відобразити ситуацію приреченості євреїв, а і відобразити своє індивідуальне сприйняття подій. На більшості полотен Ф. Нуссбаум зображує себе як причетного до подій, їх свідка. У роботах: «Автопортрет з посвідченням особи єврея» (1943), «В'язень біля вікна» (1943), «На вулиці. Портрет сина Якова» (1943) художник натуралістично змальовує себе та інших жертв з жовтою зіркою Давида, яка підкреслювала інакшість ув'язнених.

*Четверту типологічну лінію образів*, яку ми виділяємо в живописі Ф. Нуссбаума, складають репрезентації єврейської сім'ї, або близьких родичів художника, які постраждали внаслідок Голокосту («Вечір (Автопортрет з Фелкою Платек)», 1942, «На вулиці. Портрет сина Якова», 1943, «Автопортрет в підпіллі (з дружиною Фелкою і сином Яковом)», 1944). Якщо в автопортреті з дружиною Фелкою Платек «Пара на березі річки (Автопортрет з Фелкою Платек)» 1932 р. ми бачимо закоханих, які спокійно прогулюється, то в картині «Автопортрет в підпіллі (з дружиною Фелкою і сином Яковом)» 1944 р. ми бачимо сім'ю, яка в розпачі шукає притулку. Батько вивчає мапу, син переглядає газету, в яких часто публікували повідомлення про антиєврейські акції. Газета або її обірваний шматок зустрічається на декількох картинах Ф. Нуссбаума («Буря. Вигнанці», 1941, «Вечір (Автопортрет з Фелкою Платек)», 1942, «Шарманщик», 1942 – 1943), за допомогою яких Ф. Нуссбаум ніби нагадує про те, що через пресу відбувалося залякування і формування негативного образу єврея у суспільній свідомості. «Автопортрет в підпіллі (з дружиною Фелкою і сином Яковом)» (1944) передає трагедію єврейських сімей, що у часи Голокосту втрачали рідних, в тому числі трагедію родини самого Ф. Нуссбаума, якому на початку війни довелося назавжди розлучитися із своїми батьками і переховуватися з дружиною та сином.

Особливою серед інших картин Ф. Нуссбаума виступає робота «Вечір (Автопортрет з Фелкою Платек)» (1942), на якій напівголений художник стоїть разом зі своєю повністю оголеною дружиною. Цей сюжет виділяється серед «табірних» сюжетів Ф. Нуссбаума і, на перший погляд, ніяким чином не стосується Голокосту, але це не так. Натяком на цікаву філософсько-художню паралель служить рослина в руці Фелки. Цей автопортрет може розглядатися як певна алюзія на історію вигнання Адама і Єви з райського саду, які через гріхопадіння перетворилися із

бажаних Господом творінь у вигнанців. Зображення Адама і Єви, в тому числі з рослиною в руці, якою вони прикривають тіло, ми знаходимо ще на фресках та на полотнах відомих художників XV – XIX ст., що торкалися у своїй творчості теми гріхопадіння перших людей (фреска Мазаччо «Вигнання з раю», 1425, «Гріхопадіння» Г. Ван дер Гуса, 1479, «Адам і Єва» А. Дюрера, 1507, «Адам і Єва» Г. Тома, 1897). На нашу думку, саме історію про вигнання Адама і Єви із Едемського саду Ф. Нуссбаум накладає на історію вигнання євреїв із дому, країни, всього світу. Німеччина, яка для Ф. Нуссбаума була рідним домом, – Раєм, перетворилася на ворожу країну, що позбавляється власних громадян. Окрім цього прикрасу на шиї Фелки, немов важку петлю, Ф. Нуссбаум зображує у кольорах німецької символіки, підкреслюючи політико-ідеологічне коріння появи Зла.

Специфічним художнім шляхом репрезентації подій для Ф. Нуссбаума стає саркастичне й алегоричне зображення дійсності в спустошеному місті або таборі: скелетів з посмішками, музичних концертів, маскарадів в картинах, які відносяться до періоду еміграції Ф. Нуссбаума в Брюссель («Комічний концерт», 1935, «Маскарад» 1939), але таке саркастичне бачення художника не випадкове. Сатиричне змалювання дійсності часто зустрічається на полотнах художників XX століття, які намагалися виразити спротив репресіям в карикатурах, в портретному живописі та малюнках (наприклад, О. Дікс «Сім смертних гріхів», 1933, К. Хофер «Чорні кімнати», 1943, ін.), створених на основі досвіду пережитої в'язниці або табору [Пышновская, 1976]. Можна помітити певні кореляції живопису Ф. Нуссбаума («Комічний концерт», 1935, «Маскарад» 1939, «Автопортрет з божевільним сміхом», 1936, «Автопортрет як гримаса II», 1936) з сюрреалістичним живописом (С. Далі, П. Пікассо), які обвинувачували фашизм (П. Пікассо «Герніка», 1937, ін.), вдаючись до параноїдально-критичних сюжетів, різкої контрастності та ексцентричності.

Вплив авангардистських течій добре демонструє «Автопортрет в сюрреалістичному пейзажі» (1939), в якому поєднуються футуристичні, механічні елементи, кубістські форми (в манері Ф. Леже, П. Пікассо, Ж. Брака, У. Боччоні), песимістичний настрій. Парадоксальне поєднання форм – лица Ф. Нуссбаума, будівництва, цифр начебто передає підсвідоме художника, а саме необхідність змін, «перебудови». Для Ф. Нуссбаума, як і для інших представників авангардного мистецтва, сарказм і алегоричні образи стали шляхом вираження спротиву правилам і канонам в мистецтві, ворожій політичній ідеології.

Подібна алегоричність характерна для *п'ятої типологічної лінії образів* – образів смерті в живописі Ф. Нуссбаума, яку ми виділяємо, і яка відображає саме наслідки Голокосту. До картин, що найкраще репрезентують цю тему, відносяться: «Прокляті» (1943 – 1944), «Шарманщик на вулиці Архімеда» (1943), «Тріумф смерті» (1944). В центрі картини «Шарманщик на вулиці Архімеда» (1943) ми бачимо пусту вулицю, усипану скелетами та камінням, з вікон домів стирчать чорні прапори. Посередині картини знаходиться шарманщик (можливо, в його образі Ф. Нуссбаум зобразив себе) зі спустошеним обличчям, і тільки муха, символ зла і смерті в світових релігіях, сидить на шарманці поряд з героєм.

Остання картина художника «Тріумф смерті» (1944) передає трагічність війни і Катастрофи: художник зобразив оркестр граючих на інструментах скелетів над купою розбитих, залишених речей ув'язнених. Варто сказати про схожість сюжету цієї картини з роботами прославлених попередників, – «Тріумфом смерті» П. Брейгеля (1562 – 1563), або «Апофеозом війни» В. Верещагіна (1871), які намагалися зобразити жахливість війни, епідемії, вбивства й смерті людей. Як наслідок ідеологічного безладу і аморальної політики проти євреїв, насилля над людьми, над усім тепер панує смерть, – смерть ликує, – ніби підкреслює Ф. Нуссбаум. Іронічні карикатури можна вважати художньою рефлексією художника на Зустріч зі смертю.

В якості *висновків* підкреслимо, що живопис Ф. Нуссбаума можна розглядати як візуальні рефлексії над антиєврейською політикою і трагедією Голокосту, що зберегли пам'ять про травматичний досвід жертви подій. Основні проблемні теми, які Ф. Нуссбаум відобразив у своїй творчості: 1) переслідування, вимушена еміграція і доля єврейського біженця, якому немає місця на карті Європи; 2) депортація і життя ув'язнених у таборі Сен-Сіпрієн, коли в подальшому з табором єврейський вигнанець ототожнює своє подальше життя і місце смерті; 3) наслідки насильства і неминуча смерть людей; 4) проблема національної самоідентифікації; 5) трагедія єврейської родини у часи війни, розрив сімейних зв'язків.

Ми виділили типологію образів, в яких Голокост отримав візуальне відображення в живописі Ф. Нуссбаума: 1) образи єврейських біженців; 2) образи ув'язнених табору Сен-Сіпрієн, в якому перебував художник; 3) «Я-образи» в автопортретах Ф. Нуссбаума; 4) образи членів родини Ф. Нуссбаума; 5) образи смерті як осмислення наслідків Голокосту. Герої картин Ф. Нуссбаума представлені жертвами насильства – як фізичного, так і морального, про що свідчать зображення виснаженого тіла і страждань героїв, зображення безсиливих членів родини Ф. Нуссбаума. Автопортрети Ф. Нуссбаума можна вважати дзеркалом суб'єктивного сприйняття травми, пов'язаної з переслідуванням євреїв, а також дзеркалом, що відображає шлях єврейського біженця: від передчуття трагічних подій, через шлях депортації у табір і до усвідомлення смерті, від якої не можна вберегтися.

Значне місце у передачі емоцій і почуттів євреїв, пов'язаних з трагедією Голокосту (розгубленості, страху, відчаю), в живописі Ф. Нуссбаума займають символи (глобус, оголене дерево, рослина, зірка Давида), завдяки яким художник розкриває болючі проблеми безвиході єврейських біженців, що назавжди втратили дім, і для яких закриті усі дороги окрім табору смерті; акцентує увагу на приреченості жертв Голокосту; підкреслює проблему відчуженості євреїв, які через свою релігійну й національну приналежність зазнали страждань, дискримінації і переслідувань. Кольорова палітра, яку використовує Ф. Нуссбаум, передає динаміку суб'єктивного сприйняття подій, коли темні кольори на полотнах стають шляхом вираження переживань і страху за своє життя. Підкреслимо, що образ єврея в живописі Ф. Нуссбаума зберіг сліди болючого досвіду еміграції й табору, який пережив сам художник.

Викривальні образи й сюжети в живописі Ф. Нуссбаума (наприклад, маскаради і концерти зі скелетами) не тільки відображають реакцію на антиєврейську політику і наслідки Голокосту. Можна сказати, що для Ф. Нуссбаума живопис став інструментом як репрезентації смерті, так і вираження спротиву політиці пригноблення і вбивства, що відобразилося у сатиричних перебільшеннях, алегоріях, карикатурних автопортретах, а також можливістю на візуальному рівні передати моральні й «тілесні рани пам'яті» (за А. Ассман) від Голокосту. Живопис єврейського біженця не тільки ширше розкриває масштаби трагедії Голокосту як конфлікту між суб'єктом і державою, трагедії єврейської сім'ї, але і успадкував риси різних модерністських течій в кореляції з відомими сюжетами європейських попередників, що обумовлюють художню й історико-культурну цінність картин Ф. Нуссбаума.

### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Адорно Т. После Освенцима. *Негативная диалектика*. Москва: Научный мир, 2003. С. 322-333.

Арендт Х. Мы беженцы [Электронный ресурс] / пер. с англ. Е. Монастырского. *Интернет-журнал ГЕФТЕР*. 2016. URL: <http://gefter.ru/archive/18962>.

Ассман А. Простори спогаду. Форми та трансформації культурної пам'яті / пер. з нім. К. Дмитренко, Л. Доронічева, О. Юдін. Київ: Ніка-Центр, 2012. 440 с.

Бретхольц Л., Олескер М. Прыжок в темноту. Семь лет бегства по военной Европе [Электронный ресурс] / пер. с англ. Г. Карнер, Е. Пустильниковой. Москва: Оги, 2013. URL: [https://litresp.com/chitat/ru/Б/bretholjc-leo/prizhok-v-temnotu-semj-let-begstva-po-voennoj-evrope#sec\\_10](https://litresp.com/chitat/ru/Б/bretholjc-leo/prizhok-v-temnotu-semj-let-begstva-po-voennoj-evrope#sec_10).

Брухфельд С., Левин П. Перекажіть це дітям вашим...»: Книга про Голокост в Європі 1933 – 1945. Дніпро: Український інститут вивчення Голокосту «Ткума», 2018. 132 с.

Вайншельбаум Д. Феликс Нуссбаум – жизнь и творчество [Электронный ресурс]. *Леворадикал. Антифашизм / Изобразительное искусство*. 2013. URL: <https://levoradikal.ru/archives/9410>.

Койфман В. Мирозвезда Феликса Нуссбаума (1904 – 1944). Автопортрет в подполье (1944) [Электронный ресурс]. *LiveInternet*. 2018. URL: <https://www.liveinternet.ru/users/feigele/post441356273/>.

Левинас Э. Трудная свобода (очерки по иудаизму) [Электронный ресурс]. *Избранное: Трудная свобода* / пер. с фр. Москва: РОССПЭН, 2004. С. 319-590. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s01/z0001017/st000.shtml>

Лотман Ю. Структура художественного текста. Санкт-Петербург: Искусство, 1998. 220 с.



- Нора П. Проблематика мест памяти. *Франция-память* / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок. Санкт-Петербург: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1999. С. 17-50.
- Пышновская З. С. Немецкие художники-антифашисты: культурно-ист. очерк. Москва: Наука, 1976. 136 с.
- Ротенберг В. Феликс Нуссбаум как явление и символ [Электронный ресурс]. *Nota Bene*. 2005. № 8. С. 261-265. URL: [https://vtoraya-literatura.com/pdf/nota\\_bene\\_08\\_2005\\_\\_ocr.pdf](https://vtoraya-literatura.com/pdf/nota_bene_08_2005__ocr.pdf).
- Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр.; предисл., примеч. В. Колядко. Москва: Республика, 2000. 639 с.
- Снайдер Т. Кровавые земли: Европа между Гитлером и Сталиным / пер. с англ. *Л. Журнаджи*. Київ: Дуліби, 2015. 584 с.
- Сологуб Т. «Если я исчезну...» (Рассказ о художнике, отобразившем в своих картинах Холокост) [Электронный ресурс]. *Судьбы Холокоста*. 2017. № 11. С. 26-31. URL: [https://www.netzulim.org/R/OrgR/Articles/Baranovskaia/BaranJournals/BaranJournal\\_no11\\_15-02-17-Ver.pdf](https://www.netzulim.org/R/OrgR/Articles/Baranovskaia/BaranJournals/BaranJournal_no11_15-02-17-Ver.pdf).
- Суковатая В. Рецепция войны и Холокоста в советской послевоенной литературе: документальная повесть А. Цессарского «Записи партизанского врача». *Проблеми історії Голокосту: український вимір. Реферований щорічний журнал*. Дніпро. Інститут «Ткума»; ПП «Ліра ЛТД». 2018. Вип. 10. С. 94-121.
- Desbois P. The Holocaust by Bullets: A Priest's Journey to Uncover the Truth Behind the Murder of 1.5 Million Jews / English translation by Catherine Spencer. New York: [Palgrave Macmillan](#), 2008. 233 p.
- Elsby L. Teaching the Holocaust using Art [Electronic resource]. *Yad Vashem. The World Holocaust Remembrance Center*. URL: <https://www.yadvashem.org/education/educational-videos/video-toolbox/hevt-art.html#0>.
- Meinen I., Meyer A. Verfolgt von Land zu Land. Jüdische Flüchtlinge in Westeuropa 1938 – 1944. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2013. 332 s.
- Shendar Y. Felix Nussbaum [Electronic resource]. *Yad Vashem. The World Holocaust Remembrance Center*. URL: [https://www.yadvashem.org/yv/en/exhibitions/nussbaum/about\\_nussbaum.asp](https://www.yadvashem.org/yv/en/exhibitions/nussbaum/about_nussbaum.asp).

## REFERENCES

- Adorno, T. (2003). *After Auschwitz*. In Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics* (pp. 322-333). Moscow, Scientific World. (In Russian).
- Arendt, H. (2016). *We are refugees* (E. Monastyrskiy, Trans.). *Online magazine GEFTER*. (Original work published in 1994). Retrieved from: <http://gefeter.ru/archive/18962>. (In Russian).
- Assmann, A. (2012). *Spaces of memory. Forms and transformations of cultural memory* (K. Dmitrenko, L. Doronicheva, O. Yudin, Trans.). Kyiv, Nika-Centre. (In Ukrainian).
- Bretholz, L. & Olesker, M. (2013). *Leap into Darkness: Seven Years on the Run in Wartime Europe* (G. Karner, C. Pustilnikova, Trans.). Moscow, OGI. Retrieved from: [https://litresp.com/chitat/ru/Б/bretholjc-leo/prizhok-v-temnotu-semj-let-begstva-po-voennoj-evrope#sec\\_10](https://litresp.com/chitat/ru/Б/bretholjc-leo/prizhok-v-temnotu-semj-let-begstva-po-voennoj-evrope#sec_10). (In Russian).
- Bruchfeld, S. & Levin, P. (2018). *Pass this on to your children...: History of the Holocaust in Europe 1933 – 1945* (Second Ukrainian publishing, supplemented and expanded). Dnipro, Ukrainian Institute for Holocaust Studies «Ткума». (In Ukrainian).
- Vayshelbaum, D. (2013). *Felix Nussbaum – life and work. Left radical. Anti-fascism / Visual arts*. Retrieved from: <https://levoradikal.ru/archives/9410>. (In Russian).
- Koymann, V. (2018). *World star of Felix Nussbaum (1904 – 1944). Self portrait in hiding (1944)*. *LiveInternet*. Retrieved from: <https://www.liveinternet.ru/users/feigele/post441356273/>. (In Russian).
- Levinas, E. (2004). *Difficult freedom (essays on Judaism)*. In: E. Levinas. *Selected: Difficult freedom*. (Trans. from French, pp. 319-590). Moscow, ROSSPEN. Retrieved from: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s01/z0001017/st000.shtml>. (In Russian).
- Lotman, Y. (1998). *Structure of fiction text*. Saint Petersburg, Art. (In Russian).

- Nora, P. (1999). *Issues of memory spaces*. In: P. Nora, M. Ozouf, G. de Puymezh & M. Wienock. *Rethinking France* (D. Hapaeva, Trans. from French, pp. 17-50). Saint Petersburg, Publishing of Saint Petersburg University, 1999. (In Russian).
- Pyshnovskaya, Z. (1976). *German anti-fascist artists: cultural-historical essay*. Moscow, Science. (In Russian).
- Rotenberg, V. (2005). *Felix Nussbaum as a phenomenon and symbol*. *Nota Bene*, 8, 261-265. Retrieved from: [https://vtoraya-literatura.com/pdf/nota\\_bene\\_08\\_2005\\_\\_ocr.pdf](https://vtoraya-literatura.com/pdf/nota_bene_08_2005__ocr.pdf). (In Russian).
- Sartre, J.-P. (2000). *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*. (V. Kolyadko, Foreword, note). Moscow, Republic. (In Russian).
- Snyder, T. (2015). *Bloodlands: Europe Between Hitler and Stalin*. (L. Zurnadzhy, Trans. from English). Kyiv, Duliby. (In Russian).
- Sologub, T. (2017). «If I disappear...» (A story about an artist who reflected the Holocaust in his paintings). *Fates of Holocaust*, 11, 26-31). Retrieved from: [https://www.netzulim.org/R/OrgR/Articles/Baranovskaia/BaranJournals/BaranJournal\\_no11\\_15-02-17-Ver.pdf](https://www.netzulim.org/R/OrgR/Articles/Baranovskaia/BaranJournals/BaranJournal_no11_15-02-17-Ver.pdf). (In Russian).
- Sukovataya, V. (2018). *Reception of the war and the Holocaust in the Soviet post-war literature: documentary story by A. Tsessarskiy «Partisan Doctor's Notes»*. *Problems of Holocaust history: Ukrainian dimension. Referenced Annual Journal*, 94-121. Dnipro, Ukrainian Institute for Holocaust Studies «Tkuma»; PC «Lyra Ltd.». (In Russian).
- Desbois, P. (2008). *The Holocaust by Bullets: A Priest's Journey to Uncover the Truth Behind the Murder of 1.5 Million Jews* (C. Spencer, Trans. from English). New York, [Palgrave Macmillan](#). (In English).
- Elsby, L. *Teaching the Holocaust using Art. Yad Vashem. The World Holocaust Remembrance Center*. Retrieved from: <https://www.yadvashem.org/education/educational-videos/video-toolbox/hevt-art.html#0>. (In English).
- Meinen, I. & Meyer, A. (2013). *Verfolgt von Land zu Land. Jüdische Flüchtlinge in Westeuropa 1938 – 1944*. Paderborn, Ferdinand Schöningh. (In German).
- Shendar, Y. *Felix Nussbaum. Yad Vashem. The World Holocaust Remembrance Center*. Retrieved from: [https://www.yadvashem.org/yv/en/exhibitions/nussbaum/about\\_nussbaum.asp](https://www.yadvashem.org/yv/en/exhibitions/nussbaum/about_nussbaum.asp). (In English).

УДК 21:14

DOI: 10.26565/2306-6687-2020-62-10

**Бредун Іван Валерійович**

Доктор філософських наук доцент,  
 професор кафедри суспільно-гуманітарних  
 дисциплін,  
 Харківський національний університет будівництва і  
 архітектури,  
 вул. Сумська 40, 61000, м. Харків, Україна  
 E-mail: bredun@i.ua  
 ORCID: 0000-0002-5287-0951

## ЕСХАТОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ХРИСТІЯНСЬКОЇ СВІДОМОСТІ

Стаття присвячена проблемі відродження та відновлення духовності у просторі повсякденної та світської свідомості, «сакральних цінностей» шляхом культивування есхатологічних тем (на яких базуються релігійні системи цивілізованого світу) як всезагального чинника розквіту країн світу, вітчизняної культури. Проводиться переосмислення есхатологічних систем як скарбниці світоглядних орієнтирів історії (філософської, наукової, релігійної ідеології у світовому масштабі), а також під кутом зору нових реалій.

Робота присвячена реконструкції ключових есхатологічних тем, виявленню смислових вимірів їх актуалізації в різних формах прояву індивідуального (людини) та загального (культури, цивілізації) буття, розкриття їх під кутом зору сакрально-релігійного світовідчуття, нюансів розуміння в християнській картині світу, виявленню контекстуального наповнення терміну «есхатологія», історії його розгортання в релігійній картині світу християн. Виокремлюються ключові поняття дослідження, які усвідомлюються як мовні «відбитки», закарбовані у словах різними історичними періодами. У межах есхатологічної свідомості розкривається базова тема долі. У вимірі теологічної думки доля душі розкривається у системі міркувань про її долю земну та долю небесну.

Методологія статті має комплексний характер, поєднує в собі такі основні стратегії: історію ідей, аналітику, компаративістику, феноменологію, філософську герменевтику.

Встановлюється, що концепт «есхатологія» (є породженням стародавніх часів – античної епохи), його словоформа теологічною думкою не використовувалась до ХХ ст. Отже, смислове наповнення терміна «есхатологія» (накопичене історією) не було розкрито у повному обсязі, а його еволюція потребує свого подальшого перевідкриття.

У статті тема долі обґрунтовується як засаднича ідея, матриця есхатологічних картин (релігійних систем) світу. Ідею Долі презентовано як атрибут релігійної свідомості, есхатологічної моделі світу, як Принцип існування Всесвіту та його представників, як матрицю есхатологічної системи християн.

**Ключові слова:** есхатологія, світогляд, доля, християнство, ідея, духовна традиція.

**Bredun Ivan V.**

D. Sc. in Philosophy associated professor,  
 professor of Department of Social Sciences and  
 Humanities,  
 Kharkiv National University of Civil Engineering and  
 Architecture,  
 Sumska st., 40, 61000, Kharkiv, Ukraine  
 E-mail: bredun@i.ua  
 ORCID: 0000-0002-5287-0951

## ESCHATOLOGICAL DIMENSIONS OF CHRISTIAN CONSCIOUSNESS

The article is dedicated to the problem of revival and restoration of spirituality in the space of everyday and secular consciousness, the "sacred values" by cultivating eschatological topics (on which the religious systems of the civilized world are based) as a universal factor of prosperity of the world and native culture. Eschatological systems as a treasury of history worldview (philosophical, scientific, religious ideology on the global scale) are being undertaken, as well as from the point of view of new realities.

The work is devoted to reconstruction of key eschatological themes, identification of semantic dimensions of their actualization in various forms of manifestation of individual (human) and general (culture, civilization) existence, their disclosure from the point of view of sacred-religious outlook, nuances of understanding in Christian world. "Eschatology", the history of its development in the religious picture of Christian world are pointed out. The key concepts of research are singled out, which are perceived as linguistic "imprints" engraved in words by different historical periods. Within eschatological consciousness, the basic theme of destiny is revealed. In the dimension of theological thought, the destiny of the soul is revealed in the system of considerations about its earthly destiny and the heavenly destiny.

Methodology of the article is complex, it combines the following basic strategies: the history of ideas, analytics, comparative studies, phenomenology, philosophical hermeneutics.

It is established that the concept of "eschatology" (it is a product of ancient times - the ancient era), its word form had not been used by theological thought until the twentieth century. Thus, the semantic content of the term "eschatology" (accumulated by history) has not been fully disclosed, and its evolution needs further rediscovery.

In the article the concept of destiny is substantiated as a basic idea, a matrix of eschatological pictures (religious systems) of the world. The idea of Destiny is presented as an attribute of religious consciousness, eschatological model of the world, Principle of Universe existence and existence of its representatives, as a matrix of eschatological system of the Christians.

**Key words:** eschatology, worldview, destiny, Christianity, idea, spiritual tradition.

Сучасна епоха є епоєю кризових явищ. Соціокультурні «виклики» актуалізують звернення до проблеми духовного самовизначення людини, культури, осмислення та усвідомлення подальшої спрямованості повсякденної, філософської, релігійної та наукової свідомості (у межах конкретних конфесій, релігійних спільнот та ін.), яка переживає ситуацію трансформацій різних ідеологій в умовах актуальних проблем соціокультурного та цивілізаційного масштабу. Проблеми людства тотально пронизують усі сфери буття людини. У загальноцивілізаційному просторі вони актуалізовані у глобальних та локальних проявах, протистояннях (війнах, міжконфесійних та міжетнічних конфліктах, тобто межових станах «війни і миру», проблемах секуляризації), які «розхитують» духовні реалії, породжують світоглядну дезорієнтацію. Окреслена ситуація набуває масштабу у вимірах різних релігійних систем цивілізованого світу, викликає нагальну необхідність збереження фундаментальних принципів і цінностей світоглядного рівня. Виникає необхідність відродження та відновлення у просторі світської та релігійної свідомості «сакральних цінностей» шляхом культивування есхатологічних тем (на яких базуються і не тільки релігійні системи), віри як всезагального фактора розквіту країн світу, вітчизняної культури. Окреслене орієнтує на переосмислення есхатологічних систем як скарбниці світоглядних орієнтирів історії (філософської, наукової, релігійної ідеології у світовому масштабі), а також під кутом зору нових реалій.

Звернення до реконструкції ключових есхатологічних тем, виявлення смислових вимірів їх актуалізації в різних формах прояву індивідуального (людини) та загального (культури, цивілізації) буття, розкриття їх під кутом зору сакрально-релігійного та світського погляду, нюансів розуміння на різних етапах історії (розмірковуючи у руслі еволюції інтелектуальної думки людства) прокладає шляхи до духовного відродження, розквіту вітчизняної та світової культури. Їх осмислення у розширених перспективах підштовхує до розгляду есхатологічних тем з боку аксіологічної проблематики (як релігійних засад), прокладає тропи до всезагального гуманізму та солідарності людства.

Метою статті є виявлення смислового наповнення терміну «есхатологія», історії його розгортання в релігійній картині світу християн.

Безумовно, потрібно декілька слів сказати про ступінь розробленості проблеми. Інтерес до есхатологічної проблематики з боку різних академічних спільнот на протязі історії (в тому чи іншому вигляді) виникав. Напрацювання вчених гуманітарного спрямування (істориків, філософів, релігієзнавців, культурологів, істориків релігії, соціологів та ін.) представляють базу для нашого дослідження, складають його теоретико-методологічні підстави. Окреслимо деякі з них. Так, історичний ракурс розкриття теми презентують роботи А. Гуревича, Жака Ле Гоффа, Е. Тейлора, Дж. Фрезера, Л. Леві-Брюля, М. Еліаде, Й. Гейзинга, Е.А. Торчинова та ін. Тема Долі була присутня в роботах історичного навантаження Філона Іудея, Йосипа Флавія, Діогена Лаертського, Ф.В. Фаррар та ін.. Міфологічний вимір есхатологічних тем презентувала міфопоетична свідомість

античного світу, література римських поетів Горація, Персія, Овідія, Вергілія, Гомера, Гесіода, Плутарха, Піндара. Есхатологія пронизує християнську свідомість, складає історичні засади апокаліптичної літератури історії (Книги мертвих, Старого Заповіту, Нового Заповіту, Кабали та ін.).

Слід зазначити цікаві історичні факти щодо використання поняття «есхатологія». Так, протягом довгого часу було відсутнє активне його слововживання. Зліт у його використанні припадає на золоту епоху античності, її філософських умоспоглядань [Kliefoth, 1886]. Починаючи з середніх віків простежується період «випадіння» його з слововживання, з інтелектуального простору цивілізованих культур, а саме релігійного дискурсу. У Святому Письмі часто використовується слово «апокаліпсис», але відсутнє (у богословських колах середньовічної культури) слово есхатологія. Вилучення останнього з обіходу середньовічної культури можливо розуміти по-різному. Бажанням однієї релігійної культури протиставити себе іншій, з однієї точки зору. З іншої, якщо розмірковувати у дусі Ж. ле Гоффа, А. Гуревича, монополізувати конкретну сферу релігійного світогляду [Бредун, 2018]. Питання є дискусійним, але не є домінуючим для нашого дослідження. Етап умовної «відлиги» для слова «есхатологія» настає лише у ХХ ст. Його ознакою стає «відродження» терміна, початок активного його використання у межах релігійних спільнот. Саме у цей час теологи вводять його в активний словообіг.

У контексті сучасної направленості у бік плюралістично-спрямованого світу, «відповідей» на цю проблему, як і логічно прогнозованих міркувань, наукових поглядів та інтерпретацій, може бути безліч [Bultmann, 1958]. Вони залежать від світоглядної позиції акторів діалогу, а також від соціокультурного фону сучасної їм епохи. Відкритим для наших подальших роздумів залишається питання про розкриття контекстуального та філософського виміру його здійснення від найдавніших часів до сьогодення.

У процесі вивчення та аналізу існуючих визначень терміну «есхатологія» ми зробили висновок, що вони підтверджують нашу думку про укорінення в есхатологічних системах наступних тем: доля людини, доля людства. Ці теми поступово долають на рівні свідомості світоглядну межу швидкоплинності фізичного існування (через занурення у міркування про вічне життя). Окремі тлумачення вказують на культивування кола вчень, які спрямовують віру людей у безсмертя, а саме конструюють «теоретичні моделі». Останні орієнтують на подальші долі людства, долають «факт» звершення певних апокаліптичних подій (або їх відкладають), стають «носіями» надії людських цивілізацій на майбутнє (вічність). У контексті вищезазначеного «прочитання», розкриття кола тлумачень виокремлюється вимір долі людей, або планети Земля. Інша дефініція (про мету космосу та історії, про вичерпаність ними свого смислу) окреслює певний вимір роздумів про можливі причини кризи та варіанти її здійснення. По суті демонструє у першому приближенні в «згорнутому» вигляді страхи людства, уявлення та міркування про призначення людей та можливі покарання за неслухняність, морально-етичні порушення, гріхи. Далі наші міркування підтверджуються думкою, яку ми зустріли у релігієзнавчій літературі. В ній йдеться про те, що протягом формування людських спільнот, а саме з проникненням у релігійні уявлення тем етико-морального змісту, з'являються у первинному вигляді ідеї загробного суду та відплати. З часом саме вони починають складати світоглядні засади есхатологічних уявлень, стають основою концепцій, які розповідають про порушення людиною своїх обов'язків перед Богом або богами, про послідує за цим кару. Як наслідок, складаються уявлення про загибель Всесвіту (світовий хаос), відокремлення грішників від праведників, про воскресіння останніх та кару перших. В загальному вигляді про Спасіння [Бредун, 2018].

Цікаво те, що існуючі дефініції змістовно орієнтують на культивування теми про шляхи розвитку подальшої долі людини та людства і т. ін. Тут не можна не відзначити парадокс релігійної думки. Так, у поле зору дослідника потрапляє той факт, що релігійна свідомість постійно кружляє та відстоює тему «кінця», але все одно вона повертається до смислового вектора «відновлення, або вічного життя». По суті це орієнтує її думку та окреслює шляхи на подальшу історію здійснення (можливо, в іншому форматі) життя.

Індивідуальна есхатологія презентується у літературі також як частина всесвітньої, оскільки майбутнє настане в час воскресіння душ померлих праведників [Walls, 2007; Manoussakis, 2013]. Іншими словами, кінець одного модусу буття у смислового відношенні орієнтує нас на актуалізацію іншого.

У контексті сказаного перед нами стає цікава перспектива осмислення та розкриття вчень, релігійних течій, а саме під кутом зору проблеми «кінця» (проблеми демаркації), філософського її осягнення. Саме остання стає «відмичкою» до виявлення суті есхатологічних вчень релігійних та світських спільнот. З одного боку, аналіз слова «кінець» орієнтує на процес переходу. З іншого боку, «кінець» неможливо зафіксувати, прогнозувати і т. ін. Він весь час спливає, стає примарним.

Ключові поняття дослідження являють собою мовні «відбитки», закарбовані у словах різними історичними періодами. Саме вони формують, вибудовують загальну картину того чи іншого явища. У згорнутому вигляді есхатологічні системи окреслюють «географічну карту» втілення есхатологічних ідей, їх історичні «доли». Відтак, протягом століть релігійна сфера трансливала есхатологічні теми та ідеї (як духовні перспективи) людства, у форматі філософської думки останні ставали джерелом розвитку есхатологічних систем світової культури як своєрідних типів світогляду.

Отже, тему долі ми обґрунтовуємо як засадничу ідею, матрицю есхатологічних карт (релігійних систем) світу. У першому приближенні вона проявляється у вигляді теологічних роздумів про світ Небесний та Земний (його Долі). Наступний виток роздумів стосується філософських умоспоглядань богословів про Долю представників божественного світу (духів, ангелів, святих і т. ін.) та Долю земного виміру. Завершують цей коловорот тем міркування про кінцеві Долі людства (з акцентом на земному житті), а саме про Долі людських душ у кінці часів. Ці теми пов'язані з ідеєю загробного Суду, законом відплати, воскресінням мертвих, апокаліптичними мотивами. Це приблизна схема наших роздумів, яка розкриє різні грані есхатологічних реальностей отців церкви та християнської ідеологічної картини світу.

Поняття «есхатологія» набуло широкого змісту в християнській свідомості. У загальному вигляді ми окреслюємо та відстежуємо історичні долі двох ліній розгортання есхатологічних тем в історії релігійних культур. Це стосується індивідуальної есхатології та великої есхатології. Перша розкриває погляди представників християнської думки на Долю душі за гробом. Інший вимір осмислення теми орієнтує на розкриття Долі Всесвіту.

Тема Долі душі у християн частіше асоціюється та пов'язується з потойбічним світом. Доля земна невілюється. А Царство Боже виступає як мета Долі людського буття. Світоглядні акценти робляться на Долі небесній. Незважаючи на останнє, у просторі богословської свідомості Доля душі періодично перетинається з Долею її тіла. У віруваннях християн їх «зустріч» (душі і тіла) знову відбудеться, але у кінці часів. До тих же пір душі будуть перебувати в стані очікування. Небесна Доля душі в християнстві обумовлена життям на землі (законом відплати). Як наслідок останнього, Доля обраних відбувається на небесах, а Доля грішних душ здійснюється у пеклі (або в чистилищі). Тема Спасіння окреслює загальну Долю людських душ. Вона розуміється як звільнення від гріха. Останній – це шлях до смерті. Таким чином, індивідуальна есхатологія розкривається у теологічних міркуваннях про Долю душі за гробом.

Думка про Долю індивідуальних душ розвивається в уявленнях та віруваннях християн про події у кінці часів, про загальне воскресіння мертвих. Тут треба акцентувати увагу, що в богословській та науковій літературі ми зустрічаємо дуалістичні визначення слова «воскресіння». А саме, есхатологія розкривається через тему воскресіння (на індивідуальному та всесвітньому рівні), яка коловортається навколо теми Долі сущого буття у кінці історії [Warren, 1952, p. 337–350.]. З одного боку, воскресіння розуміється як фізичне. Деякі дослідники та богослови дотримуються саме цієї точки зору. У текстах теологів вчення про воскресіння пояснюють як таке, що стверджує відновлення тілесної природи [Saudek, 2010, p. 38–48.]. Такі тлумачення актуалізують (у релігійній свідомості) тему земної Долі душі. Другу групу роздумів складають думки теологів про духовне воскресіння з мертвих [Пивоваров, 1998]. Таким чином, вибудовується ідея небесної Долі душі (за гробом). Християнська свідомість розмірковує про перехід від смертного до небесного тіла. На її думку, це відбудеться після другого пришествя Христа. Господь сказав про мертвих, що вони почують голос Сина Божого і оживуть. У кінці часів Доля душі здійснюється через метаморфози матеріальної субстанції від однієї форми буття до іншої.

На відміну від іудейського світогляду у християн ідея воскресіння розповсюджується на праведників та грішників. У тексті Святого Письма написано, що «маю надію я в Бозі, – що настане воскресіння праведних і неправедних» [Біблія, 1991, Дії. 24:15]. Після цього вони пізнають Царство Боже, отримають вічне життя (небесну Долю). У Біблії написано: «Померлі твої

оживуть, воскресне й моє мертве тіло, тому пробудіться й співайте, ви мешканці пороку, бо роса Твоя – це роса зцілень, і земля викине мертвих» [Біблія, 1991, Іс. 26:19]. Потім душі праведних возз'єднаються зі своїми тілами для вічного життя на Небесах [Булгаков, 1992]. Підкреслимо знову, що Доля душ грішників поведе їх на вічні муки, існування в пеклі.

Есхатологічну модель світу християн пронизує ідея руху життя по колу, тобто ідея певного циклу, який завершиться у кінці часів. Існують фрагменти сакрального тексту християн, в яких Доля душі розкривається через її сходження від Бога. А її головною метою (Долі душ) стає повернення їх в первісний стан, для спасіння роду людського [Компанієць, 2016, с. 16-18]. Отже, ідея кола пронизує свідомість християн у різних контекстах. На них ми будемо вказувати по мірі осмислення есхатологічних тем та ідей есхатологічної моделі світу християн. Єдина різниця, на яку ми звертаємо увагу, це те, що християнське умоглядне коло «розтягнуте» у просторі і часі, але залишається собою. Вектор богословського мислення «вгору» (до Бога) фіксує ідею кола.

Ідея Долі у тому чи іншому вигляді розкривається у дискурсі раних та пізніх отців церкви, вона стає атрибутом релігійної свідомості християн, засадничим елементом їх моделі світу, ключем до її розкриття. Доля душі розкривається у системі міркувань про її Долю земну та Долю небесну. У вимірі теологічної думки роздуми про Долю душі пов'язані з темою воскресіння тіла. Стародавні отці церкви вчили, що Доля душі не мислиться поза її тіла. Людина воскресне в тілі, в якому вона жила. Такої точки зору дотримувались богослови різних часів. Так, Ієронім, Юстин, Тертуліан та інші теологи вважали, що воскресіння відбудеться в тілах, які втратила людина після смерті. Розмірковуючи у їх дусі, Святий Августин писав про фізичне воскресіння, яке відбудеться в молодому віці. Отже, ідея Долі душі розкривається у її взаємозв'язках з тілесністю. По-іншому вона лунає у роздумах про духовне воскресіння у кінці часів (про їх Долю небесну). Представники олександрійської школи міркували про Долю душі у перетвореному тілі. В свій час Оріген писав про Долю душі в кінці часів. На його думку, тіла тоді будуть подібні ангельським, тобто безтілесними. Таким чином, за думкою цілої плеяди богословів, Доля небесна продовжується та здійснюється в ефірному, духовному тілі.

Концепція воскресіння християн, яка базується на вченні ап. Павла, ці уявлення культивує. Апостол говорив, що кінцева Доля душі (земна) завершується перетворенням плоті в духовне тіло. Досягти вічності (Царства Небесного) неможливо у плоті, але у духовному тілі. Павло сказав про воскресіння мертвих: «сіється в тління, – в нетління, сіється в неславу, – у славу ... сіється тіло звичайне, – встає тіло духовне. Є тіло звичайне, є й тіло духовне» [Біблія, 1991, 1 Кор. 15:42–44]. У цих словах лунає думка про сходження духовного тіла. Знову ми стикаємось із засадничою (але не проявленою) ідеєю християнської свідомості, а саме темою руху життя (індивідуальних душ) по одному колу, яке рідко, але повторюється. Це стосується пророків та святих, які інколи сходять від Бога (Біблія).

Церковне розуміння Долі душі зосереджено на вірі, що безсмертна душа людини залишиться жити після смерті. У кінці часів відродиться до життя її смертне тіло. Отже, Доля небесна і Доля земна знову стає атрибутом теологічної думки. Як зазначалось, представники Церкви у своїй більшості вважають, що воскреснуть фізичні тіла. Всі люди оживуть у тих же самих тілах, в яких вони колись жили. Отже, йде мова про Долю фізичних форм буття. Потім Доля душі проявиться у чуді воскресіння, а саме земне тіло перетвориться в тіло духовне. І нарешті, коло її руху «замкнеться».

Християнська свідомість презентує виміри втілення ідеї Долі, акцентує увагу на Долі представників божественного світу, від яких у певному сенсі залежать Долі душ (земні та небесні). Тема індивідуальної Долі душі поступово «губиться», тобто масштаби її осмислення звужуються у порівнянні з релігійною свідомістю минулих часів. Основні церковні догмати та символ віри християн намічає та розкриває ідею Долі душ у контексті концепції воскресіння мертвих. У роздумах про кінець світу, останній Суд і т. ін.

Таким чином, нами були окреслені деякі смислові виміри та контексти есхатологічного світогляду християн. Ідею Долі ми визначаємо як атрибут їх есхатологічної моделі світу, як Принцип існування Всесвіту та його представників, як матрицю есхатологічної системи християн.

**ПЕРЕЛІК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ**

- Бредун І.В. Есхатологія долі в контексті європейської філософії: монографія. Харків.: ФОб Панов, 2018. 244 с.
- Біблія. Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту. Із мови давньоєврейської та грецької на українську наново перекладена. Українське біблійне товариство. Київ, 1991. 1255 с.
- Булгаков Д. А. Полный православный богословский энциклопедический словарь: в 3-х томах / под ред. Д. А. Булгакова. Москва: Концерн «Возрождение», 1992. Т.1, Т. 2. 1120 с.
- Компаниец Л.В. Концепт «воскресение» и «перевоплощение», или в зазеркалье библейской истории. *Гуманітарно-релігієзнавчий вісник* – 2016. – №3(7). – С. 16-18.
- Пивоваров Д.В. Эсхатология: Современный философский словарь / под общей ред. В.Е. Кемерова., испр. и доп. Лондон, Франкфурт-на-Майне, Париж, Люксембург, Москва, Минск: Панпринт, 1998. 1035 с.
- Bultmann R.K. *History and eschatology*. Edinburgh: The University Press, 1958. 170 p.
- Kliefoth T. *Christliche Eschatologie*. Dörffling und Franke, 1886. 351 p.
- Manoussakis J.P., DeRoo N. *Phenomenology and Eschatology: Not Yet in the Now*. Ashgate Publishing, Ltd., 2013. 228 p.
- Saudek D. Endlich: Eschatologie als interdisziplinäre Fragestellung. *Renovatio*. 2010. №66.
- Warren M. C. *Eshatology and History*. *International review of missions*. 1952. No. 41.
- Walls J. L. *The Oxford Handbook of Eschatology*. Oxford University Press, 2007. 744 p.

**REFERENCES**

- Bredun, I.V. (2018). *Eschatology of Fate in the context of European philosophy*. Kharkiv: Panov AM. (In Ukrainian).
- Bible (1991). *Books of Scripture of the Old and New Testaments. Translated from Hebrew and Greek into Ukrainian*. Kyiv: Ukrainian Bible Society. (In Ukrainian).
- Bulgakov, D.A. (1992). *Complete Orthodox Theological Encyclopedic Dictionary*. (In 3 volumes. Ed. by D. A. Bulgakov). Vol. 1, 2. Moscow: Concern Renaissance. (In Russian).
- Kompaniets, L.V. (2016). The concept of «resurrection» and «reincarnation», or through the looking glass of Biblical history. *Human and Religious Studies Bulletin*. Vol. 3 (7), 16-18. (In Russian).
- Pyvovarov, D.V. (1998). *Eschatology: A modern philosophical dictionary*. (under the general editorship of V.E. Kemerova. Rev. and add.) London, Frankfurt-na-Mayne, Paryzh, Lyuksemburh, Moskva, Mynsk: Panprynt. (In Russian).
- Bultmann, R.K. (1958). *History and eschatology*. Edinburgh: The University Press.
- Kliefoth, T. (1886). *Christliche Eschatologie*. Dörffling und Franke.
- Manoussakis, J.P. (2013) *DeRoo N. Phenomenology and Eschatology: Not Yet in the Now*. Ashgate Publishing, Ltd.
- Saudek, D. (2010). Endlich: Eschatologie als interdisziplinäre Fragestellung. *Renovatio*. Vol.66.
- Warren, M. C. (1952). *Eshatology and History*. *International review of missions*. Vol. 41.
- Walls, J. L. (2007). *The Oxford Handbook of Eschatology*. Oxford University Press.



УДК 141.319.8

DOI: 10.26565/2306-6687-2020-62-11

**Лисенкова Владлена Віталіївна**

доктор філософських наук, доцент кафедри  
гуманітаристики та мистецтвознавства  
Харківська державна академія культури  
Адреса: 61057, Харків, Бурсацький узвіз, 4  
email: 070570@i.ua  
ORCID: 0000-0001-8227-3974

## ФІЛОСОФІЗАЦІЯ ТА ЕЛЕМЕНТИ КАЗКОТЕРАПІЇ

Для подолання сучасної деінтелектуалізації культури у статті пропонується використання філософізації – ознайомлення з видатними філософськими творами та практикою філософського мислення. У ранньому віці необхідним засобом її втілення повинно стати читання філософських казок, які нерідко є філософські проблемними і прямо працюють на філософізацію свідомості. Вони вводять дитину у світ філософування.

Позитивним прикладом для цього є збірка Л. Сурженко «Філософські казки».

Людина не може обходитись без використання філософського потенціалу, навіть на буденному рівні їй потрібні й філософські надбання. Інакше її висновки будуть одномірними і не буде змоги побачити власну обмеженість.

Читання формує культуру мислення, літературний смак, канали емоційного сприйняття того, що прочитано. Для дитини важливо уміти висловити свої думки, дізнатись про позиції дорослих з цього приводу. Необхідно вчитися навичкам дискусії, бесіди і цьому відповідає процес читання та подальшого обговорення текстів. Батькам треба відповідати на численні дитячі «чому», що посилює ефект від книги.

Філософські казки дитинства мають вплив на людину і після того, як вона виросла, бо колективна свідомість живить індивідуальну, дозволяє приймати правильні рішення. Любов до читання формує творчо-креативну структуру особистості, укріплює інтелектуально-психічний комплекс. Багато казок виступають пошуковими і тому сприяють філософізації, дозволяють поєднати сприйняття яскравих образів, нетривіальність сюжетів та моральність розповіді.

Тобто, знайомство з філософськими казками зрощує філософську мудрість і допомагає активізувати мозок дитини, привчає її до роздумів та зрілих оцінок. Саме такими книжками, які поступово вводять у світ, потрібно поповнювати дитячу бібліотеку.

**Ключові слова:** філософізація, філософська культура, філософська казка, філософське мислення.

**Lysenkova Vladlena V.**

Doctor of Philosophical Sciences, associate professor of  
Department of Kharkiv State Academy of Culture  
Address: 4, Bursatskiy descent, Kharkov, 61057,  
Ukraine  
E-mail: 070570@i.ua  
ORCID: 0000-0001-8227-3974

## PHILOSOPHISATION AND ELEMENTS OF FAIRY TALE THERAPY

In order to overcome modern deintellectualization, the paper suggests the use of philosophization which is introducing to outstanding philosophical works and practice of philosophical thinking. At an early age, reading of philosophical tales should be a necessary tool for its implementation. They are often philosophically problematic and directly work for philosophizing of consciousness. A good example for it is the collection of L. Surzhenko "Philosophical Tales".

The philosophical analysis is designed to prevent cultural catastrophe — total ignorance, poor people's belief that philosophical knowledge doesn't help much in life, failure to understand that a person does not live outside of philosophical reasoning, and often does not understand the level of one's own philosophizing, overestimates the significance of one-dimensional conclusions, showing the inability to recognize one's own incompetence.

At the initial stage of children's philosophization, reading will be a major asset. When becoming familiar with it, child develops imagination, empathy, attention, and memory. Individual's taste, vocabulary skills, visual

literacy, concept of the world, view of others and oneself are formed. This process is especially effective when sharing points about the material read, exchanging opinions and discussing.

A philosophical fairy tale is an effective tool for young children. Scientists assume that fairy tales express the embedded aspects of the collective consciousness, therefore they are life-affirming and vivifying, and continue to influence the perception of the ontological processes and our views, even after we have matured considerably.

We believe that acquaintance with philosophical tales from an early age will teach the language of wisdom, intensify thinking process of a child, instill in him/her love to thinking, ability to estimate all that's happening, and analyze the nontrivial.

**Keywords:** philosophization, philosophical culture, philosophical tale, philosophical thinking.

*Актуальність* філософізації обумовлена проблемами часу. За результатами багатьох досліджень людство стрімко втрачає активність розуму, падає IQ і EQ, зникає інтерес до читання та наукових пошуків. Захоплення різного роду гаджетами гальмує прояв творчої спрямованості особистості. Відстороненість людей від філософських багатотомових шедеврів загрожує повною зосередженістю тільки на повсякденних ситуаціях, задоволеністю буденщиною. Філософізація навчання на усіх життєвих етапах зумовить посилення різноманітних інтересів, розширення та поглиблення ракурсу духовних та душевних потреб, усуне панування ідей споживацтва, зникнення ідеалів.

*Ступінь вивченості проблеми.* Обґрунтуванням актуальності і розробкою цієї проблеми займались М. Ліпман, Г. Метьюз, Дж. Холл, М. Нуссенбаум, Р.Ф. Діарден, Н. Юліна. Але впровадження цього досвіду та його подальша конкретизація потребує додаткових досліджень, що і становить *мету* даної статті.

Задача філософського аналізу допомогти у запобіганні культурної катастрофи – загальної неосвіченості, убогої впевненості людей у тому, що філософські знання не знадобляться у житті, нерозуміння того, що людина поза філософських міркувань не живе і часто не розуміє якого рівня її філософування, переоцінює значимість одновимірних висновків, демонструє нездатність розпізнати власну некомпетентність.

Падіння рівня інтелекту сучасного суспільства, різке зниження з 70-х років ХХ століття його показників викликає стурбованість у багатьох представників науки і громадськості. Погіршує становище нез'ясовані причини даного явища. Гіпотези висловлюються найрізноманітніші: наявність великої кількості пестицидів у овочах, малий відсоток морепродуктів у меню дітей, велика кількість отруйного смогу у містах, гігантський шквал інформації, який не в змозі переробити людство, лавина соціальних змін, погіршення спадковості, збільшення часу на заняття гаджетами, а у зв'язку з цим зміна характеру внутрішньородинних відносин, що згубно позначається на психіці дитини. А також висловлюється думка, що це штучно організований процес у всьому світі. Дослідження останніх років (США – Р. Фріш, Д. Флінн, Д. Кретби) показали, що переважною причиною з усіх названих, є зменшення інтересу до читання. Стривоженість даним явищем зумовила розробку методів прилучення до постійного читання і у той же час навчання філософії дітей з самого раннього дитинства [Юліна, 1996]. Основна установка цих авторів: пробудження у підростаючого покоління потреби обговорення філософської тематики в рамках розроблених програм, у тому числі і через систематичне і цілеспрямоване читання, з дитсадівського періоду і до закінчення ЗВО. Як показала практика життя, діти, які пройшли курс філософізації мислення, у значній мірі випереджають своїх однолітків у осягненні природничо-наукових, фізико-математичних, гуманітарних навчальних дисциплін. Вони також більш комунікабельні, соціально організовані, пошуково талановиті. Але існує і прямо протилежна точка зору на організацію процесу: він породить небажання займатись землеробством, приймати участь у промисловому виробництві (І. Цехмістро). Відзначимо, що філософізація не передбачає перетворення усіх на Сократів. Це неможливо з багатьох причин: генетичних, соціальних, психологічних, індивідуальних і так далі. Зводити нанівець важливість підвищення ролі загальної філософської культури в організації життєдіяльності людей, глибокого усвідомлення її рольової і внутрішньої призначеності, формування сенсожиттєвої орієнтації – нефілософський підхід до діла. Інша точка зору у цьому напрямі містить побоювання, що філософізована дитина потрапить у середовище панування буденності і це поставить її під пресинг агресивної «сірості». Випустивши у світ нестандартно мислячих молодих людей, ми приречемо їх до розчарування, тяжких ударів долі, втрати віри в себе та продуктивний сенс творчості.

Суспільство не готове у своїй більшості до результативної взаємодії з креативно мислячими, бачить в них загрозу своїй посередній натурі та розцінює їх креативність як небезпеку. Крім того, можновладці не зацікавлені у філософізації соціуму, тому що нестандартно мислячі не піддаються маніпуляціям, зомбуванню, ідеологічному управлінню. Вони – виклик засадам влади, її вигодам і стабільності.

Соціалізація готує особистість до відповідності штампам, встановленим стандартам і протистоїть індивідуальності з її орієнтирами на унікальність природи, оригінальність мислення та своєрідну творчу діяльність. Сьогодні існує догма: «сірий» спеціаліст – оптимальний варіант з його режимом існування: адаптування – кар’єрне просування – споживацтво – успіх під гаслом «особливо не парся». Протести суспільства цьому у вигляді конфліктів, маніфестацій, алкоголізму, наркоманії, депресій, лавини самогубств, ризиків, страхів, втрати сенсу життя не призводять до кардинальних змін. Подолати такі песимістичні прояви необхідно у тому числі і за допомогою філософізації [Лысенкова, 2010]. Вона значно ширша, ніж отримання освіти у школі, це прилучення людей на усіх вікових етапах до значних досягнень філософії, до філософської просвіти, до виховання на прикладах філософів і учених, що зумовить формування у особистості неординарних буттєвих стратегій при наявності гармонійності, цілісності душевних сил без упору на всебічність. Істотну допомогу на початковій стадії філософізації дітей надасть читання. Долучаючись до нього, дитина розвиває увагу, емпатію, пам’ять. У неї формується почуття слова, візуальна грамотність, уявлення про світ, себе та інших. Особливо ефективно цей процес здійснюється при обговоренні прочитаного, обміні думками та у дискусіях.

Продуктивним засобом в цьому для дітей молодшого віку є філософська казка. В даному випадку йде мова про збірку Л. Сурженко [Сурженко, 2014]. Книга містить вступну сторінку для батьків, де відзначається необхідність поваги та уваги до нескінченних «чому?» малюків. Вона створена для допомоги дорослим у пошуках відповідей на складні питання дитини. Не містить моралей, в ній кожна історія – відповідь. Фактично вони розглядають специфіку моральних норм на конкретних прикладах в цікавих сюжетах. У текстах життєві сцени, які запам’ятовуються та описують різноманітні вчинки героїв і показують сутність кожної з норм. Автор робить вставки – міркування – роздуми з приводу того чи іншого повороту фабули: звернула дитина на це увагу, замислилася про розвиток тієї чи іншої авторської задумки, почала формувати свою оцінку та обговорювати тему з самим собою, друзями та батьками? Встановлено, що чим більше дискутується питання, тим надійніше воно відкладається в пам’яті. Читання та роз’яснення своєї позиції, вислуховування думок інших – один з кращих способів засвоєння ідеї, занурення у неї, з’ясування для себе положень високої моралі. Наприкінці кожної казки поданий ненав’язливий, тактичний коментар, поставлені можливі питання для обмірковування. Читача підводять до аналізу поведінки героїв, порівняння різних казкових образів. Таким чином створюється основа для бесіди, спільної розмови у сім’ї, розгляду описаних проблем. Текст легко читається, плавно та розмірено викладаються сюжетні лінії. Всюди м’які, які спонукають до взаємної симпатії, інтонації, йде взаємодія з читачем як з близьким другом, дається установка на тривалість та різноманітність тем спілкування. Цікаво, що в змінених обставинах діють вже відомі герої: Ілля Муромець, Добряня Микитович, Олекса Попович, Колобок та інші. Але створено і багато нових образів – сучасних та осучаснених. Казкові оповідання містять гносеологічні, аксіологічні, світоглядні, етичні, естетичні, комунікативні аспекти, що формує масштабність світорозуміння дитини. Психологи класифікують казки на корекційні (виправлення небажаних рис характеру), медитативні, повчальні, психотерапевтичні. Апробовано: у ході читання через шість хвилин починається заспокоєння нервової системи. Більшість казок врівноважують психіку дитини, багато з них говорять про добро та зло, закінчуються благополучно, розкривають шляхи перемоги «гарного» над «поганим». У той же час необхідно враховувати, що філософський аспект активізує мислення, концентрує увагу на тому, що світ, оточуючий дитинство, є різноманітним: тут існує істина, пошук знань, талант, дружба, обов’язок, мрії, сміливість, обман, злість, лицемірство, зрада і багато чого іншого.

Вчені припускають, що казки висловлюють зафіксовані аспекти колективної свідомості, тому вони є життєстверджуючими та цілющими, продовжують впливати на сприйняття процесів буття та наші погляди і після того, як ми вирости [Андрианов, 2008; Козлов, 1996; Мори, 2018; укл. Шкода, 2000].

Автор прагне комплексно, за допомогою аналізу суті понять доброти, волі, альтруїзму, мудрості, доброзичливості, естетичності, внутрішньої гармонійності формувати духовну основу психіки дитини для напрацювання умінь у майбутньому вирішувати складні життєві завдання, здатності «тримати удар», нарощувати у собі оптимістичність у каверзних ситуаціях, виявляти виходи з парадоксальних труднощів. Любов до читання, перетворена у нагальну потребу, є домінуючим засобом укріплення інтелектуально-психічних структур, сприяє вихованню смаку, налаштує на творчий пошук, закликає до креативності.

Так, у казці «Казка про те, як це – відноситись до життя по-філософськи» йде мова про суперечку між трьома багатирами щодо захисту кордонів Вітчизни від бусурманів. Кожен з героїв по-різному розуміє засоби боротьби з ворогами та обґрунтовує свою точку зору. Казкар закликає маленького читача визначити, у кого з них в більшій мірі філософський підхід до проблеми.

У інших казках розповідається про те, чим відрізняється правда від істини, сила від розуму, мрія, ціль, ідеал від обману, добро від зла. Всі міркування обертаються казковою грою, фантазуванням, пошуком механізмів вирішення складних поворотів сюжету.

У казках «Не хочу і не буду» і як з ним боротися», «Про те, якою буває сміливість» розповідається про методи викоренення недоліків, у другій – йде мова про різні види хоробрості, шляхи і засоби прояву сміливості, неможливості її єднання з дурістю і невіглаством. Але у першій казці, на нашу думку, занадто швидко у негативного героя виникає бажання та вміння рубати дрова, чистити картоплю, прибирати у дворі. Зазвичай, попадання у нестандартну ситуацію провокує злість, істерики, жорстокість. Автор обійшов увагою психологічну складність подібного явища, згладив можливість виникнення таких негативних проявів.

Дуже актуальною виглядає «Жадібна казка або трохи про гроші», де йде мова про згубність жадібності, влади великих грошей, які становляться для деяких метою життя. Вони закабальють людину, перетворюють на раба, позбавляють можливості радіти природі, насолоджуватись спілкуванням із рідними і друзями, користуватися різного роду благами: спортом, мистецтвом, творчістю, подорожуванням. Жадоба та спрага збільшення багатства роз'їдають душу, роблять людей ненаситними до них, позбавляють інших бажань, прирікають на самотність та відчуження від світу.

Цікаво прочитати «Казку про злість» особливо у наш час, коли активно здійснюються спроби зрівняти добро і зло, нівелювати їх протистояння. Л. Сурженко відрізняє зло та озлоблення, вчить відстоювати свої права, чинити опір кривдникам, протистояти злу, захищати добро, вмінню у випадку необхідності постояти за себе. Йдеться про їхню міру, ролі різних обставин у відношеннях між людьми. Радують змальовані художні образи всіляких героїв, планомірність, з якою вони діють.

Деякою мірою цю тему продовжує і «Казка про лицемірство». Вона оповідає про підлість і покору, підозрілість та недовіру, сумнівне вміння бути занадто толерантним – здатним стверджувати, що зло не зовсім зло, до нього необхідно просто звикнути. Уточнюється тенденція лицемірства непомітно перетворюватись на підлість.

Різноманітні характеристики можливо виявити у кожній казці. Виклад не є тривіальним, що особливо важливо, тому що у житті дитини вони – перша зустріч з художнім літературним твором. Казкові сюжети, які розвивають фантазію, дають можливість мріяти та одночасно порівнювати фантастичні події з реальними процесами, що спостерігаються. Автору у повній мірі вдалось захопити читача барвистістю образів, яскравою фабулою, можливістю бути своїм серед героїв книги, уникнути поверховості зображення. Філософічність тексту подана витончено, не нудно, вона не тисне на читача.

Там є над чим замислитись і батькам. Не тільки перейматися важливістю духовної єдності з дитиною, олюдненням маленького громадянина, але й усвідомлювати шляхи протистояння низьким проявам натури інших людей. Дорослим важливо відповідати на численні «чому», створювати атмосферу радості від них (Піаже), самому їх вводити, щоб у малюка була необхідність подумати, висловити свою думку, припущення, відстоювати їх, знаходити аргументи та у підсумку формувати логіку мислення. Ця книга для родини повинна бути настільною, продовжувати свято осмислення радощів буття та яскравої неоднозначності трактування того, що відбувається. Казки за своєю суттю з філософської точки зору проблемні, прямо працюють з філософізацією свідомості, не дають можливості занурюватись у одностороннє трактування поглядів і

позицій, банальність та примітивізм. Саме такими талановитими книжками, які поступово вводять у світ філософування, повинна поповнюватись бібліотека дитячого читання.

По ходу читання ми відмітили деякі художні нестиківки, але вони мало помітні та малозначущі у нестандартних підходах автора.

*Висновки:* У сучасних умовах деінтелектуалізації важливо знаходити шляхи і засоби переборення кризового стану. Інакше поглиблення останнього буде загрожувати варваризацією усього цивілізованого світу. Одним з таких засобів є філософізація. Можливостей здійснення її багато. Ми вважаємо, що знайомство з філософськими казками з раннього віку привчить до мови мудрості, буде активізувати мислення дитини, прищеплювати їй любов до роздумів, вміння оцінювати те, що відбувається, аналізу нетривіального. До інструментів казкотерапії можливо віднести і книгу Л. Сурженко. У ній різнобічне подавання філософського матеріалу, вміння зацікавити маленького читача. Жвавість та мальовничість розповіді – велика перевага даної збірки, де неординарність мови, оригінальні концептуальні підходи, іронія, концентрація уваги на проблемних ситуаціях та пошуках їх вирішення збільшує її значущість.

### ПЕРЕЛІК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Андрианов М.А. Философия для детей в сказках и рассказах: пособие по воспитанию детей в семье и школе. Минск: Современная школа, 2008. 280 с.

Козлов Н.И. Философские сказки для обдумывающих жизнь, или Веселая книга о свободе и нравственности М.: Новая школа, 1996. 381 с.

Лысенкова В.В. Философизация как условие развития креативности творческой личности. II Міжнародна наукова конференція: «Соціально-гуманітарні вектори педагогіки вищої школи», м. Харків, ХДАДМ, 15-16 квітня 2010 р. / зб. матеріалів. Х.: ХДАДМ, 2010. – С. 245, 246.

Мори Я. Песни мамы Шамана: Философские сказки о времени, яблоках и смысле жизни. 2-е издание М.: Изд-во АСТ, 2018. 128 с.

Сурженко Л. Философская сказка. Пособие по воспитанию. Минск: Букмастер, 2014. 256 с.

Философские сказки и притчи: новый смысл старых истин / сост, коммент. В.В. Шкода Х.: Фолио, М.: ООО «Изд-во АСТ», 2000. 368 с.

Юлина Н.С. Философия для детей. *Постметодика*. Філософія у школі. 1996. № 3(13). С. 20-23.

### REFERENCES

Andrianov, M. (2008). *Philosophy for kids in fairy tales and stories: support for raising children in the family and at school*. Minsk: Modern school. (In Russian).

Kozlov, N. (1996) *Philosophical tales for those pondering life, or a fun book about freedom and morality*. Moscow: New school. (In Russian).

Lysenkova, V. (2010) *Philosophization as a condition for the development of creativity of a creative person. II International scientific conference «Social and humanitarian vectors of higher education pedagogy»*. Kharkiv, Kharkiv State Academy of Design and Arts, 15-16 april 2010: collection of materials. (In Russian).

Mori, Ya. (2018) *Songs of the Shaman's Mom: Philosophical tales about time, apples and the meaning of life*. Moscow: AST publishing house. (In Russian).

Surzhenko, L. (2014). *Philosophical Tale. Support for raising*. Minsk: Bookmaster. (In Russian).

*Philosophical tales and parables: new meaning of old truths* (2000) (V. Scoda, com.). Kharkiv: Folio, Moscow: LLC «AST publishing house». (In Russian).

Yulina, N. (1996). *Philosophy for Children. Postmethod*. *Philosophy at school*, 3(13), 20-23. (In Russian).

УДК 130.2 (477)  
DOI: 10.26565/2306-6687-2020-62-12

**Столяр Марина Борисівна**  
доктор філософських наук,  
зав. кафедри філософії та культурології  
Національного університету «Чернігівський  
колегіум» імені Т.Г. Шевченка  
Чернігів, вул. Красносільського 75/ 51, 14026  
E-mail: stolar61@ukr.net  
ORCID 0000-0002-7643-3027

## **СУЧАСНА УКРАЇНЬСЬКА СМІХОВА КУЛЬТУРА: ТРАДИЦІЇ ТА ІННОВАЦІЇ**

Сьогодні українська сміхова культура набула принципово нових рис. Ми є свідками сплеску українського сміху не тільки з точки зору популярності розважального бізнесу, але й в площині впливу відповідної культури на потестарні відносини. Також актуальними стають дискусії відносно національної автентичності конкретних сміхових практик. Відповідні явища та проблеми, на нашу думку, вимагають докладного філософського дослідження. Відтак метою цієї статті є розкриття семантики сучасної української культури через конкретизацію її інваріантних елементів та виокремлення новітніх дискурсів в площині взаємодії потестарних та сміхових практик.

Дослідження проводиться на основі окремих концептів філософії сміху А. Бергсона та методології аналізу сміхової культури М. Бахтіна з використанням ідей сучасного філософсько-культурологічного дискурсу відносно специфічних рис української сміхової культури.

Наукова новизна роботи полягає в тому, що в ній вперше виділено інваріантні практики, притаманні саме українському сміху; проаналізовано особливості його розвитку в сучасних умовах; визначено критерії, за якими можливо розрізнати достеменно українську опозиційність сміхової культури по відношенню до ідеології. По-новому витлумачуються сенс таких сучасних сміхових практик, як «прикол».

Феномен українського сміху є динамічним культурним явищем, що поєднує традиційні та інноваційні практики. В сучасному культурному просторі України присутні різноманітні дискурси сміху, які відрізняються за рівнем загальної культури, інтелекту, політичної орієнтації суб'єктів сміху. На ґрунті цих дискурсів відбувається взаємовплив карнавалізованої політики та політизованої сміхової культури. З одного боку, це свідчить про процеси демократизації суспільства, з іншого – парадоксальним чином, через сміхові практики, виражає депресивний стан суспільної свідомості.

**Ключові слова:** українська культура, ідеологія, сміхова культура, десакралізація, гумор, феномен «прикол».

**Stoliar Maryna**  
Doctor of Philosophy,  
Head of the Chair of Philosophy and  
Cultural Studies  
at T.H. Shevchenko National University  
«Chernihiv Colehium»,  
Chernihiv, Krasnoselskoho street, 75/51, 14026  
E-mail: stolar61@ukr.net  
ORCID 0000-0002-7643-3027

## **CONTEMPORARY UKRAINIAN LAUGHTER CULTURE: TRADITIONS AND INNOVATIONS**

Nowadays Ukrainian laughter culture acquired principally new characteristics. We witness the outbreak of Ukrainian laughter which is reflected not only in the popularity of entertainment business but also in the influence of laughter culture at the potestary relations. This increases the relevance of discussions about the national authenticity of specific laughter practices. We think that these phenomena and problems deserve a thorough

research. That is why the aim of this article is to reveal the semantics of contemporary Ukrainian culture by specifying its invariant elements and singling out the newest discourses. They are studied in the aspect of interaction between potestary and laughter practices.

The research is based on some concepts of H. Bergson's laughter theory and M. Bakhtin's methodology of analysis of laughter culture, supplemented with the ideas of the contemporary culturological discourse about specific traits of Ukrainian laughter culture.

Scientific novelty. The scientific novelty of the work is in the fact that for the first time the invariant practices, peculiar to Ukrainian laughter are singled out in it; the features of its development in modern conditions are analyzed; the criteria of defining truly Ukrainian opposition of laughter culture to ideology are defined. Such contemporary laughter practices as "prikol" are given new interpretations.

The phenomenon of Ukrainian laughter is a dynamic cultural fact which combines traditional and innovative practices. In the contemporary cultural space (as opposed to the previous epoch of laughter culture), there exist various laughter discourses, which differ in general cultural level, intellect, and political orientation of the laughter subjects. Based on these two discourses, the interaction of carnivalized politics and politicized laughter culture occur. On the one hand, it testifies to the processes of democratization of the society, but on the other hand it paradoxically, with the help of laughter practices, reflects the depressive condition of social consciousness.

**Key words:** Ukrainian culture, ideology, laughter culture, desacralization, humor, the "prikol" phenomenon.

*Актуальність* теми, з нашої точки зору, полягає в тому, що український сміх, як і усі достеменно культурні явища, має не тільки національне, але й всесвітньо-культурне значення, яке ще недостатньо вивчається саме з філософської точки зору. Дуже важливо концептуально наповнити поняття української сміхової культури, а також відчутти позитивну енергетику останньої. Адже ця культура відіграла неабияку роль у становленні етносу в цілому та національної літератури зокрема. Український народ здійснився як культурне явище європейського рівня завдяки багатьом надбанням нашої культури, серед яких поважне місце посідають геніальна «Енеїда» Івана Котляревського та сміхові практики раннього Миколи Гоголя. Щирий народний сміх дав могутній поштовх розвитку української сатири в ХІХ ст. (Тарас Шевченко, Марко Вовчок, Панас Мирний, Іван Франко та ін.). Навіть в умовах тоталітарної держави ХХ ст. українські сміхові практики (поступ яких стримувався ідеологічними обмеженнями та кадровими втратами на користь імперської культури) розвивали найкращі традиції народних гумору та сатири (О. Вишня, Ф. Маківчук, С. Олійник, П. Глазовий, В. Симоненко, Д. Павличко, І. Драч, М. Холодний та ін.) [Гарачковська, 2015, с. 486].

Сьогодні навіть методологічно неозброєним «оком» видно, що сміхові практики змінили своє місце в межах української культури, претендуючи на одне з провідних місць. Йдеться також про принципово новий рівень розвитку – етап міської, медійної культури з використанням новітніх технологій та створенням індустрії сміху. Ми є свідками потужного сплеску українського сміху не тільки з точки зору появи артефактів міжнародного рівня (особливо, якщо йдеться про деякі комедійні серіали), але й в площині впливу відповідної культури на потестарні відносини. У той же час гостро дискутується проблема національної автентичності конкретних сміхових дискурсів. Відповідні явища та проблеми, на нашу думку, вимагають докладного дослідження засобами філософії культури.

Відтак, *метою цієї статті* є філософський аналіз семантики сучасної української культури через конкретизацію її інваріантних елементів та виокремлення новітніх дискурсів в площині взаємодії (протистояння та конвенції) потестарних та сміхових практик.

Дослідження проводилося з урахуванням ступеню розробки теми в контексті концепту взаємодії сміхової культури та ідеології. Окрім М. Бахтіна (засновника відповідної парадигми) до цієї традиції належать С. Аверінцев, О. Волкова, М. Вороб'йова, Г. Гюнтер, В. Давидова, М. Каган, В. Кантор, В. Кормер, М. Коротков, Д. Ліхачьов, Т. Любімова, А. Панченко, Н. Понирко, М. Столяр, Т. Титаренко та ін., які розкрили певні аспекти опозиційної та опозиційно-конвенційної природи відносин сміхової та офіційної культури. Традиції української сміхової культури висвітлено в працях М. Поповича, С. Кримського, О. Кирилюка, М. Яценка та ін. Ці традиції досліджують також С. Бушак, К. Гордович, Ю. Грибкова, Л. Дудюк, В. Звизняцьковський, Н. Кириленко, Р. Кирчів, М. Кароль, М. Кашуба, Н. Козирєва, А. Корнев, О. Косюк, О. Мальцева, Р. Набоков, С. Помирча, О. Трохименко, В. Скіданова, Ю. Сурай, Н. Черезова, Р. Якуц та ін.

Специфіка сучасного сміху українців стала предметом вивчення таких авторів, як А. Бойко, О. Бріцина, О. Гарачковська, Н. Головецька, О. Гудзенко, Г. Краснокутський, О. Мальцева, В. Малахов, Л. Панкова, О. Покальчук, С. Помирча, Л. Сницарчук, О. Стяжкина, В. Суковатая та ін. Зокрема, питання теорії та історії конкретних жанрів української сміхової літератури привертають увагу К. Бологова, Н. Віннікової, Н. Зикун, І. Кімакович, В. Косяченка, П. Майдаченка, Г. Ноги, Є. Пашенка, О. Сазонової та інших науковців.

Експлорація здійснюється на основі окремих концептів теорії сміху А. Бергсона та методології аналізу сміхової культури М. Бахтіним із використанням ідей представників сучасного філософсько-культурологічного дискурсу відносно специфічних рис української сміхової культури.

*Наукова новизна роботи* полягає в тому, що в ній вперше виділено інваріантні практики, притаманні саме українському сміху; проаналізовано особливості його розвитку в сучасних умовах; визначено критерії, за якими можливо розрізнити достеменно українську опозиційність сміхової культури по відношенню до ідеології. По-новому витлумачуються сенс таких сучасних сміхових практик, як «прикол».

Перш за все, треба відмітити, що розвиток сміхової культури відбувається на основі відтворення певних сміхових дискурсів, тобто на ґрунті більш-менш стабільних практик, характерних для певного етносу. Відтак потрібно виокремити засадничі основи української сміхової культури, її інваріантну семантику та засоби. Зокрема кидається в очі особливий, неповторний колорит українського гумору. На цю характерну рису українського сміху вказують такі автори, як М. Попович, С. Кримський, О. Кирилюк, Н. Кириленко, Р. Колісник Б. Романенчук, О. Курочкін, М. Савчук, Ю. Саєнко та багато інших. Зокрема, саме гумор є сферою реалізації М. Гоголя як українського письменника. Що ж до його сатири, то вона, на думку деяких авторів, більше відповідає особливостям російської сміхової культури [Жулинський].

Окрім того, можна виокремити бароковий та необароковий сміхові дискурси ярмарку, свята, весілля, що включають таку базову тріаду тем як бійка, бенкет та любовний сюжет. Якщо бенкет та бійка (чи гостра суперечка) створюють певний ритм чергування сміхових практик за принципом маятника, то любовний сюжет «знімає» ці протилежності. До необарокового дискурсу відносяться також образи козацького побуту та відповідні гумористичні типи ледачого чоловіка, що любить випити; рішучої жінки, яка використовує в якості аргументів на користь праці та тверезості не тільки слово, але й різні знаряддя праці; звабливої красуні (справжньої відьми або жінки з відповідними задатками), дотепного хитруна тощо.

О. Косюк досліджує ще такі базові сміхові практики як карнавальний принцип архаїчної інверсивності та явище травестії [Косюк]. Сміхове зіткнення та протиставлення чоловічого і жіночого є притаманним українській сміховій культурі з давніх часів, починаючи від гумористичного зображення відносин у родині та закінчуючи виконанням характерних жіночих ролей комічними сучасними акторами-чоловіками.

Також інваріантним є глибокий зв'язок сміхових та лінгвістичних дискурсів. У цій площині сміхова культура постає процесом творення живої мови, якою реально говорить народ. На відміну від офіційної, сміхова культура існує та розвивається на межі мов та діалектів. Автори артефактів сміхової культури переплітають різні пласти мови, зіштовхують мовленнєві потоки заради створення сміхових двозначностей, збагачують синонімічні ряди та розвивають форми народної, майданної мови.

В контексті лінгвістичної творчості базовою є також тема неадекватного мовлення, яка набула особливого статусу, починаючи з 20-х рр. ХХ ст. [Столяр, 2011, с. 12–34]. З тих часів сміхова культура виокремлює постаті можновладців, які відрізняються «неповторною» фонетикою та (або) мають проблеми культуро-освітнього, риторичного характеру. В цьому відношенні сатира на радянський «новояз» 30-х рр. ХХ ст., анекдоти про вимову Л. Брежнєва та відповідні пародії, політичні та побутові практики «азірівки» чи репліки деяких сучасних політиків демонструють принцип відбору кадрів у вітчизняному потестарному полі: «діло» важливіше за «слово» (семантика «ділу», звичайно, змінюється у різні часи).

Коли ж ми фіксуємо процеси бурхливого сплеску сміхового дискурсу, то, як правило, треба шукати досить сильний ідеологічний фактор. Визначення відповідної причини не викликає суперечок у вітчизняних та зарубіжних авторів ще з часів М. Бахтіна. Та конкретизація змісту цієї причини має особливі акценти у різних філософів. Зокрема М. Бахтін вважає сміхову культуру



протиотрутою по відношенню до практик залякування людей [Бахтин, 1990, сс. 47, 56]. Також сміх розглядається як реакція на догматичну монологічність та авторитаризм офіційної культури [Бахтин, 1990, с. 6–7]. А. Бергсон пов'язує критичний сміх з періодом, коли ідеологеми починають набридати своєю статичністю та залишають більшість людей байдужими до їх змісту [Бергсон]. М. Каган бачить безпосередній зв'язок між сплесками сміхових практик та періодами обмеження свободи слова [Каган] тощо.

Погоджуючись з усіма цими характеристиками, які ми бачимо як взаємодоповнюючі, можемо додати, що період розквіту сміхових практик може свідчити про таку фазу кризи старої ідеології, коли стає очевидним її псевдо-сакральний характер. Тобто виникає конфлікт між новими цінностями та тими, що в культурі починають викликати стійку реакцію відторгнення у різноманітних формах десакралізації [Столяр, 2013, с. 9, 22–23]. Також розквіт сміхового дискурсу може відповідати періоду становлення нової ідеології, що супроводжується гострою політичною боротьбою у різноманітних формах, включаючи й сміхові практики.

Специфіку сучасної української сміхової культури можна аналізувати за допомогою компаративного аналізу семантики її артефактів та змісту сміхових практик посттоталітарного періоду (60 – 80 рр. ХХ ст.). В цьому контексті видно, що сьогодні в Україні кардинально змінилися роль такої форми сміхової культури як анекдот. З простору повсякденної усної комунікації, де анекдот мав найвищий рівень популярності та знаходився під забороною офіційної ідеології, він перейшов у цілком легальну, але менш популярну письмову форму (в просторі Інтернету) та усну (в мас медіа). Про що свідчить цей факт? Популярність анекдоту завжди вважалася «лакмусовим папірцем» на факт відсутності свободи слова [Каган]. Отже, відчутне падіння популярності анекдоту є свідченням того, що на рівні свободи слова та у просторі приватного життя українці сьогодні не відчувають відповідних обмежень.

Також треба відмітити, що сьогодні дещо змінилася тематика анекдотів. Це, перш за все, відноситься до анекдотів етнічної тематики, які мають амбівалентне спрямування: сміх над іншими (чужими, ворогами тощо) і сміхові рефлексії або сміх над собою. До першої групи відносяться «анекдоти про москалів», що складають, в наслідок реалій сучасного геополітичного протистояння, значну частину серед інших анекдотів етнічного змісту [Анекдоти].

*«Село на Заході України, 30-ті роки ХХ ст. До криниці підійшов чоловік і схилився, щоб випити води. Це побачив дід, підбіг і застерігає:*

*– Чоловіче, не пий! Москалі воду отруїли!*

*– Що ви гаваріте?*

*– Я гаварю: пей медленна, вада халодная, горла прастудіш» [Анекдоти].*

Частина з цих анекдотів є запозиченими із польської сміхової культури другої половини ХХ ст. Наприклад:

*– Тату, тату! Росіяни полетіли на Місяць!!!*

*– Усі?!*

*– Ні. Троє.*

*– То чого ж ти, малий заср..., мені голову морочиш?! [Polska Ludowa].*

Якщо радянська сміхова культура була за змістом переважно космополітичною (тобто знаходилася в опозиції до класового принципу тоталітарної ідеології), то сучасні форми сміху в Україні мають яскраво виражене етнічне забарвлення. Проте космополітичний вектор сміхової культури залишається як фактор, який виражає нові (європейський, глобалізаційний) та старі (імперські) вектори культури. Також в сучасному інформаційному полі з'явилися анекдоти принципово нової тематики, що відображає соціально-економічні та культурні зміни у суспільстві. Це анекдоти про «нових українців» і «блондинок», повій і наркоманів...

В часи СРСР уся величезна країна сміялася, по суті, над одним і тим самим, – вважає В.А. Малахов [Малахов]. Тобто в площині сміхової культури існувала дійсно вільна анти ідеологічна єдність. Що ж до сучасного культурного простору, то в ньому з'явилися «дещо різні», а інколи й «принципово різні» дискурси сміху, які відрізняються як за політичною орієнтацією та етнічним забарвленням, так і за рівнем загальної культури, інтелекту тощо.

Певним чином можна говорити навіть про наявність елітарної сміхової культури, розуміння артефактів якої вимагає не тільки певного рівня інтелекту, але й подекуди спеціальної

філософської підготовки. Наприклад, відповідна оптика є необхідною для розкриття семантики роману Ю. Андруховича «Рекреації», в якому здійснюється художня деконструкція теорії сміху М. Бахтіна, використовуються сміхові практики І. Котляревського, М. Гоголя, М. Булгакова та відповідні алюзії.

До специфіки сучасної сміхової культури треба віднести наявність принципово нових сміхових практик, що називаються «прикол». Першу спробу пояснення відповідного явища ми знаходимо в статті В. Малахова «Феномен прикол». Автор пояснює це явище наступним чином: вас поманили якимсь, здавалось би, абсолютно очевидним стимулом, що передбачає природню реакцію та прозорий образ дії, а виявилось, що вас обманули. Ви простягаєте руку за гаманцем, що самотньо лежить на бруківці... і ось тут якраз і діє прикол: гаманець тікає геть [Малахов].

Як нам здається, наразі йдеться не стільки про прикол, скільки про цілком традиційний розіграш. Що ж до приколу, то, на нашу думку, це особлива форма сучасного сміху, коли йому не вистачає «сили» прорватися назовні. Це майже чиста інтенція в напрямку до сміху, але сміх наразі не звучить, – він гложне десь всередині. Прикол – це не смішне, а «ніби-смішне», симулякр смішного, коли достатньо констатувати наявність «прикольного» без найменшої посмішки та навіть без посилення інтонації, а спокійно, буденно і майже безрадісно. Прикол – це маленька іскра сміху, похована під величезною купою попелу турбот. Прикол не існує в атмосфері інфантильної безтурботності, коли пересічні люди розглядається владою в якості дітей, якими треба керувати в усіх сферах життя. Прикол є виявом іншої крайності існування, коли людина не може прорватися до радості крізь відчужену діяльність, що не тільки загрожує сенсам її публічного існування (в якості педагога, лікаря, підприємця тощо), але й претендує захопити час її приватного буття.

Не тільки феномен «прикол» характеризує стан українського суспільства з його депресивного боку. Масова культура, зокрема естрадні сміхові практики, що супроводжуються вибухами реготу глядачів, – це теж фактор, що свідчить про неблагополуччя суспільного життя. Наявність подібного сміху є своєрідною сублимацією енергії соціальної активності, можливістю тимчасового полегшення за умови, що все залишається без змін на краще. Наразі сміх лише за формою є опозиційним, а по суті він виконує функцію відтворення соціального буття у тій самій його якості, що й викликає сміх.

Фрагментарний та суто поверхневий характер зв'язків народу та влади, егоїстична спрямованість діяльності політичної еліти, відсутність механізмів моніторингу та виправлення практик неефективного державного менеджменту не залишали для народу інших сфер компенсації свого незадоволення окрім сміху. На зверхність влади люди відповідали радісним кепкуванням над її представниками. За таких умов факт конкуренції політики та сміхової культури в потестарному просторі був цілком закономірним. При цьому представники сміхової культури на певний час отримали більш вигідну позицію, оскільки їхні політичні супротивники мали виступати на «чужому полі», тобто грати за правилами шоу бізнесу, не маючи до цього ані акторського таланту, ані професійної підготовки та відповідної режисури.

Тоді в межах сміхової культури було сформовано дуже потужну суспільну мрію більшості українців відносно можливості реалізації плану кардинального покращення життя. Віра в можливість такого покращення впливає з архетипу переображення – одного з найбільш потужних архетипів, що живить багато культурних практик, у тому числі політичних. Та наразі політики вичерпали ліміт надій, а проект «Слуга народу» задіяв цей архетип за допомогою нових, в тому числі й сміхових практик. Сміхова культура України після політичної перемоги одного з найбільш талановитих її представників (мова йде вибори президента у 2019 р) переключилася на теми або досить далекі від політики, або поблажливо-гумористичний потестарний дискурс, що ми пояснюємо існуванням певної конвенції між владою та менеджерами української маскультури.

В контексті сучасного геополітичного протистояння з новою гостротою постає питання про критерії виокремлення саме української сміхової культури. І ця дискусія дещо нагадує суперечки XIX ст. відносно етнічної визначеності сміхової творчості М.В. Гоголя [Барабаш]. Як нам здається, для вирішення цієї проблеми не достатньо скористатися допомогою такого параметру, як мова сміхової культури. Адже йдеться не тільки про «літеру» сміху, але й дух – дух сміхової опозиційності, який є наразі провідним фактором. О. Косяк вважає, що сміхову культуру як «своєрідний «світ у собі» (за Ю. Андруховичем)... слід судити за його ж внутрішніми законами» [Косяк]. Оскільки ж сміхова культура є принципово опозиційною по відношенню до

ідеології, дуже важливо розрізняти *внутрішню* (українську) та *зовнішню* (імперську) опозиційність сміху. Нам здається, що можна запропонувати наступні риси, які відрізняють перший різновид опозиційності: 1) якщо базовими в сміхових практиках є цінності економічної, політичної незалежності, збереження та розвитку культурної ідентичності; 2) якщо предметом сміху постають фрагменти неототалітарних практик обмеження свободи, корупційні відносини, гедонізм представників влади, розмивання національного морального дискурсу, брехливий популізм та інші явища, які попадають у сферу сміху через негативне ставлення до них пересічних українців; 3) якщо сміхові рефлексії виявляють дійсно притаманні нашому народу негативні риси (на кшталт феномену «жаба дусить»), що зображуються не з ненавистю, а з гумором, то у відповідному аксіологічному просторі сміхова опозиція є, на нашу думку, внутрішньою, тобто суто українською.

*Висновки.* Таким чином, українська сміхова культура є динамічним культурним явищем, що поєднує традиційні та інноваційні практики. В сучасному культурному просторі (на відміну від попереднього періоду існування сміхової культури) присутні різноманітні дискурси сміху, які відрізняються за рівнем загальної культури, інтелекту, політичної орієнтації суб'єктів сміху. На ґрунті цих дискурсів відбувається взаємовплив карнавалізованої політики та політизованої сміхової культури. З одного боку, це свідчить про процеси демократизації суспільства, з іншого – парадоксальним чином, через сміхові практики, демонструє депресивний стан суспільної свідомості.

## ПЕРЕЛІК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Анекдоти українською про москалів. URL: <http://dovidka.biz.ua/anekdoti-ukrayinskoyu-pro-moskaliv>
- Барабаш Ю.Я. Уроки етнографії. Возвращаясь к давним спорам. *Н.В. Гоголь и народная культура. VII Гоголевские чтения.* URL: <http://domgogolya.ru/science/researches/1370/>
- Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Худож. лит., 1990. 543 с.
- Бергсон А. Введение в метафизику. Смех. URL: [http://krotov.info/library/02\\_b/er/gson\\_smech.htm](http://krotov.info/library/02_b/er/gson_smech.htm)
- Гарачковська О.О. XX століття в українській поезії крізь призму сміху. К.: Альфа-М, 2015. 560 с.
- Жулинський Микола. Дві половинки українського серця: Шевченко і Гоголь. URL: <https://day.kyiv.ua/uk/article/istoriya-i-ya/dvi-polovinki-ukrayinskogo-sercya-shevchenko-i-gogol>
- Каган М.С. Вступительный доклад «Анекдот как феномен культуры». *Анекдот как феномен культуры: материалы «Круглого стола», Санкт-Петербург, 16 ноября 2002 г.* СПб., 2002. С. 5–16. URL: [http://anthropology.ru/ru/texts/kagan/anecdote\\_01.html](http://anthropology.ru/ru/texts/kagan/anecdote_01.html)
- Косюк О. М. Сміхова й травестійна телерелаксація у контексті народної сміхової культури. *Вісник Львів. нац. ун-ту. Сер. журналістики.* Львів : Світ, 2005. Вип. 26. С. 84–92. URL: [http://old.journ.lnu.edu.ua/publications/visnyk26/Statti\\_Kosjuk.htm](http://old.journ.lnu.edu.ua/publications/visnyk26/Statti_Kosjuk.htm)
- Краснокутський Г. Негативний Risus-factor: архетипи сміхової культури проти сміховинності політичного безкультур'я в Україні нульових років. *Докса.* 2011. Вип. 16. С. 175–180. URL: <http://doxa.onu.edu.ua/Doxa16/175-180.pdf>
- Малахов В. А. «Феномен прикол». *Діа: зб. наук. праць з філософії та філології.* Одеса, 2003. Вип. 3. Гносеологічні й антропологічні виміри сміху. С. 179–186. URL: <http://doxa.onu.edu.ua/Doxa3/116-120.pdf>
- Polska Ludowa, komunizm i socjalizm. Podobne dowcipy i kawały. URL: <http://prl.dowcipy.pl>
- Столяр М. Б. Сміхова культура тоталітарного суспільства: сутність, форми, механізми дії (на прикладі радянських культурних практик): автореф. дис. на здобуття вчен. ступ. доктора філос. наук. Харків, 2013. 33 с.
- Столяр М.Б. Советская смеховая культура: Монография. К.: СтилоС, 2011. 304 с.

## REFERENCES

- Anecdotes in Ukrainian about the Moskals. Retrived from: <http://dovidka.biz.ua/anekdoti-ukrayinskoyu-pro-moskaliv>. (in Ukrainian).
- Barabash, Yu. Lessons in Ethnography. Returning to the old disputes. *N.V. Gogol and the folk culture. VII Gogol's readings*. Retrived from: <http://domgogolya.ru/science/researches/1370/> (in Russian).
- Bakhtin, M. (1990). *Works of François Rabelais and the Medieval and Renaissance folk culture*. M.: Hud. lit. (in Russian).
- Bergson, H. *An Introduction to metaphysics. Laughter*. Retrived from: [http://krotov.info/library/02\\_b/er/gson\\_sneh.htm](http://krotov.info/library/02_b/er/gson_sneh.htm) (in Russian).
- Garachkovska, O. (2015) *XX ct. in Ukrainian poetry through the prism of laughter*. Kyiv, Alpha-M. (in Ukrainian).
- Zhulinskiy, M. The two halves of Ukrainian heart: Shevchenko and Gogol. Retrived from: <https://day.kyiv.ua/uk/article/istoriya-i-ya/dvi-polovinki-ukrayinskogo-sercya-shevchenko-i-gogol>. (in Ukrainian).
- Kagan, M. (2002). The introductory report “Anecdote as a cultural phenomenon”. *Anecdote as a cultural phenomenon: the materials of the round table*. St-Petersburgh, November 16. Retrived from: [http://anthropology.ru/ru/texts/kagan/anecdote\\_01.html](http://anthropology.ru/ru/texts/kagan/anecdote_01.html). (in Russian).
- Kosyuk, O.M. (2005). The laughter and travesty tele-relaxation in the context of the folk laughter culture. *The Herald of L'viv national university. Series: Journalism*. L'viv, Svit. V. 26, 84–92. Retrived from: [http://old.journ.lnu.edu.ua/publications/visnyk26/Statti\\_Kosjuk.htm](http://old.journ.lnu.edu.ua/publications/visnyk26/Statti_Kosjuk.htm). (in Ukrainian).
- Krasnokutsky, G. (2011). The negative Risus-factor: archetypes of the laughter culture against the ridiculousness of the lack of culture in Ukrainian politics in the first decade of the XXI ct. *Δόξα: a journal in philosophy and philology*. Odesa. V. 16, 175–180. Retrived from: <http://doxa.onu.edu.ua/Doxa16/175-180.pdf> (in Ukrainian).
- Malakhov, V. (2003). “The prikol phenomenon”. *Δόξα: a journal in philosophy and philology*. Odesa. V. 3. *Gnoseologic and anthropologic dimensions of laughter*, 179-186. Retrived from: <http://doxa.onu.edu.ua/Doxa3/116-120.pdf>. (in Russian).
- People's Poland, communism and socialism. Similar jokes and jests*. Retrived from: <http://prl.dowcipy.pl>. (in Polish).
- Stolyar, M. (2013) *Laughter culture of totalitarian society: essence, forms, and action mechanisms (on the example of the Soviet cultural practices)*: The abstract of the thesis for the degree of Doctor in Philosophy. Kharkiv (in Ukrainian).
- Stoliar, M. (2011). *The Soviet laughter culture*: Monograph. Kyiv, Stylus. (in Russian).

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

# ВІСНИК

## ХАРКІВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ імені В. Н. Каразіна

Серія «ТЕОРІЯ КУЛЬТУРИ І ФІЛОСОФІЯ НАУКИ»  
Випуск 62, 2020

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ  
українською, англійською мовами

На обкладинці представлено картину Еверта Кольєра  
«Натюрморт Vanitas»

Комп'ютерна верстка, коректура – *Овчаренко Н.М., Савельєва О.К.*

Підписано до друку 29.12.2020. Формат 60x84 /8 Папір офсетний. Друк цифровий.  
Ум. друк. арк. 10,8. Обл.-вид. арк. 13,5. Наклад 100 пр.  
Зам. № 71/2020

Видавець і виготовлювач

Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна  
61022, Харків, майдан Свободи, 4

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 3367 від 13.01.09