

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2021.2\(36\).246778](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2021.2(36).246778)

УДК 130

Ольга Гомілко

ЛІНГВІСТИЧНА ІКОНОГРАФІЯ ТА МУЗИКА ЯК ОТІЛЕСНЕННЯ СМИСЛІВ

Взаємодія філософії та літератури знаходить своє уточнення у співвідношенні літератури та музики. Будучи відмінними жанрами мистецтва, література та музика виявляють багато спільного тоді, коли ми їх розглядаємо у теоретичному контексті подолання традиційної дихотомії розуму та тіла. Феномен так званої лінгвістичної іконографії унаочнює рух літератури за межі субстанційного розколу людини на розум та тіло. Музика також уникає цієї дихотомії, спростовуючи відмінність між суб'єктом та формою. Тоді форма не символізує або щось виражає, а являє собою музичний сенс. В обох випадках література та музика продукують отілеснені смисли, тобто такі, що лежать у самій реальності. Семантична бідність та фіксація на реальному лінгвістичній іконографії та музики уможливають процес отілеснення смислів. Сприйняття останніх передбачає задіяння не лише ментальних, але й тілесних здатностей людини у їх когнітивній цілісності.

Ключові слова: музика, лінгвістична іконографія, емоції, дуалізм тіла та розуму, символічне, «семіотичне», «мати розум», «мати тіло», когнітивна цілісність, отілеснення смислу.

Порівняння філософії, літератури та музики виявляє, що філософія має більше спільного з музикою, ніж літературою. Такий висновок ґрунтується на твердженні про те, що література здебільшого породжує символи, а музика та філософія спроможні продукувати реальність. Прийнято вважати, що література символізує реальність. Вона це робить через мову. Тоді як музика та філософія здебільшого не символізують реальність. Вважають, що вони самі являють собою реальність – акустичну у випадку музики або концептуальну у випадку філософії. Ув'язує філософію з літературою та музикою так звана лінгвістична іконографія, котра, з одного боку, мінімізує символічну складову мови, а з іншого актуалізує тілесну природу мови. Процес отілеснення мови наближує її до реальності. Лінгвістична іконографія є універсальним феноменом мови, але її творення значною мірою є справою літератури. Завдання цієї статті полягає у виявленні тих спільних характеристик мови та музики, котрі увиразнюють себе у феномені лінгвістичної іконографії. Йдеться про позалінгвістичні здатності мови та музики творення отілеснених (а не символічних) смислів, завдяки чому вони спроможні бути реальністю, а не лише її виражати.

Комунікативний потенціал отілеснених та ідейних смислів: об'єднання vs розкол. Значущість вироблення будь-яких сенсів визначена комунікаційними потребами людської взаємодії. Важливо зауважити, що отілеснені смисли містять потужний комунікаційний потенціал, котрий потребує ґрунтового аналізу. Очевидно, що дія отілеснених смислів виходить за межі лінгвістичних та культурних відмінностей у сферу людської антропології. А тому антропологічно таргетована комунікація забезпечує більш стійкі та тривалі зв'язки між людьми. Не секрет, що в умовах стрімкого злету комунікаційних технологій така комунікація перетворюється на потужний ресурс впливу. Переживання болю та насолоди уподібнюють не лише чужих та незнайомих, але й людей із тваринним світом, котрий традиційно протиставляється як принципово відмінний та ворожий людському. Ось чому дослідження тілесної функції мови може полегшити порозуміння не лише поміж людей, але й останніх із живим світом в цілому. Будучи продуктом культури, мова також встановлює тип зв'язку людини із природою.

Зосередження уваги на тілесних конотаціях мови має на меті поглибити наші знання про силу ідей, а не поставити їх значення під сумнів. Відомо, що завдяки когнітивній спроможності людей виробляти ідеї відбувся еволюційний прорив, котрий перетворив їх на панівний біологічний вид. Ідеї дотепер є найефективнішим засобом об'єднання людей та їх взаємодії. Консолідує вплив ідей значною мірою актуалізує мова. Уявне у вигляді ідеї нерідко підпорядковує реальне у вигляді гасел та закликів. Ось чому вкрай важливо, щоб ідеї не перетворились на загрозу останньому. Історія свідчить, що ідеї, котрі самовпевнено ігнорують реальність, стають деструктивними. Такі ідеї спроможні розділяти людей більш глибоко, ніж людська антропологія.

На жаль, існує низка ідей, котрі вносять розбрат та ворожнечу між людьми. До прикладу згадаємо сумнозвісний антисемітизм гітлерівської Німеччини, котрий ґрунтується на ідеї верховенства нації та расової ієрархії. Здається, що нацистська ідеологія вибудовує свій антисемітизм на антропологічному протиставленні євреїв арійській расі. Порівняння євреїв із паразитами мало на меті підкреслити їх фізичну недосконалість та залежність від «здорової» раси. Посилений інтерес до антропології в нацистській науці та освіті обумовлено пошуком ідеальної антропології. Проте, головний удар нацистського антисемітизму зосереджено на моралі євреїв. Їх ідентифікація із раціональною та інтелектуальною культурою, котра на той час протиставлялась достовірності ірраціонального та підсвідомого у ній, стала ключовим звинуваченням євреїв. А тому фізична дегенеративність останніх визначалась як моральна. Ось чому, не

антропологічна особливість євреїв, а їх заздрість та страх оголошувалися засобами руйнування нордичних ідеалів (Див.: [Segel 1998: 243]).

Перегукується із базовими елементами нацистського антисемітизму пасіонарна теорія етногенезу Л. Гумільова. На підставі його тлумачень зв'язку біології людини із космічними процесами євреї вкупі із Заходом також оголошуються «фальшивою» нацією. У контексті цієї теорії «хімерою» євреї стають у зв'язку із їх неспроможністю всотувати космічну енергію і передавати її іншим (Див.: [Снайдер 2020: 97]). Антропологічну здатність генерувати космічні випромінювання Гумільов позначає концептом «пасіонарність». На його думку, російська нація є молодішою та «пасіонарно» активнішою. Звернення до цього концепту трапляється серед українських політиків та інтелектуалів. Утім, виглядає, що його значення не завжди є до кінця усвідомленим. Адже українці, згідно ідей Гумільова, також не являють собою «здорову» націю. Російське вторгнення до України значною мірою знаходить своє виправдання у російській політиці «озброєних пасіонарнів». Отже, як у випадку нацистського антисемітизму, так і стосовно пасіонарної теорії етногенезу Гумільова насамперед йдеться не про тілесність, а про обґрунтовану антропологію ксенофобію: чи то у версії расизму, чи то у версії імперськості. До цього переліку можна додати популярні у сучасній Росії погляди І. Ільїна про гомосексуалізм як «сексуальну перверзію» (Див.: [Снайдер 2020: 60]).

Не викликає сумніву, що мова є потужним інструментом втілення ідей ксенофобії. Зневажливий оклик до єврея, гомосексуальної людини чи українця знищує їх не символічно, а реально. Бо «хохол», «жид» чи «гомік» означають не лінгвістичні образи, а дискримінаційні антропологічні типи. У цьому разі мова не символізує ксенофобію, а отілеснює її сенси. Завдяки цій здатності мови ксенофобія загрожує не уявно, а реально. Голодомор – це жакливі приклади реалізації таких загроз, зокрема з боку мови. А тому, тілесний чинник мови вартує посиленої дослідницької уваги та обережної його актуалізації в мовленнєвій практиці.

«Семіотика» vs символізм мови, музики та філософії. Ю. Крістева у роботі «Революція у поетичній мові» говорить про тілесну тотальність мови, котру вона позначає терміном *chora* (Див.: [Kristeva 1984: 25–31]). Вона вважає, що хоч остання не може бути лінгвістично вираженою, але вона присутньо присутня у значеннях мови. Відповідно, Крістевій йдеться про «семіотичний» та символічний порядок мови, де перший означає її тілесну або іншими словами позалінгвістичну природу, тоді як другий вказує на спроможність мови бути знаком. Як універсальний «семіотико-символічний» феномен мова функціонує у позалінгвістичній площині в

літературі та філософії. Хоча зазвичай лінгвістичні межі літератури та філософії обмежують сферою понять, тобто поміщають у символічну царину мови. Здебільшого говорять про літературні образи або філософські концепти в якості мовного інструментарію літератури та філософії. Символічний характер складає осердя їх змісту. Тоді як у тлумаченні Крістєвої «семіотичний» порядок літературної чи філософської мови визначає відсутність символізму змісту понять, котра найближче відносить їх до реальності. Так з'являється можливість виходу мови за свої лінгвістичні межі у сферу тілесних конотацій. Варто зауважити, що останні означають не символічно, а буквально.

Стосовно музики то базовим поняттям, котре лежить в основі її визначення, вважають звук [Канія 2013: 5]. За своєю природою звук не може існувати поза певними своїми фізичними параметрами як то висота, тривалість, тембр тощо. А тому, звук є буквальною суттю, а не символічним вираженням. Здається, що монополію на звук у культурі міцно тримає музика. Втім, звук також притаманний мові і складає її суттєву ознаку. Хоча друковане слово чи жестова мова обходяться без звуку. Так само і музика також може існувати беззвучно. Це відбувається не тільки у вигляді музичної нотації. У відомому творі Джона Кейджа 4'33'' музиканти протягом його виконання не відтворюють за допомогою музичних інструментів жодного звуку. То ж протиставлення мови музиці на підставі критерію звуку не є коректним. Ось чому важливим дослідницьким завданням стає пошук тих спільних сфер музики та мови, завдяки котрим вони спроможні отілеснювати сенси, тобто бути реальними носіями безпосередніх (буквальних) значень. Напряму пошуку цих спільних сфер музики і мови визначає не їх протиставлення в якості різних жанрів мистецтва чи практик культури, а рух музики та мови за межі традиційного розколу людини на розум та тіло. Процес отілеснення смислів потребує усвідомлення людини як живої тілесної істоти, де згаданий дуалізм є лише теоретичною конструкцією, а не сутнісною ознакою людини.

Стосовно філософії, то вона також орієнтована на когнітивну цілісність людини, де дуалізм розуму та тіла відсутній. Бо філософія, як стверджують Ж. Делез та Ф. Гваттарі, це також мистецтво. На їх думку, завдання філософії полягає у формуванні, винайденні та вигадуванні концептів [Deleuze G. and F. Guattari 1994: 2]. Спочатку складається враження, що філософія діє виключно у лінгвістичному полі. Але, Ж. Делез та Ф. Гваттарі вважають, що філософський концепт на відміну від літературного поняття є мисленевою реальністю, а не її символічним виразом. Призначення філософського концепту вони вбачають в оприявленні, а не символізації реальності. Головне, що визначає концепт – це множинність, завдяки котрій відбувається

виокремлення із хаосу певного світу. А тому, згідно логіки Ж. Делеза та Ф. Гваттарі, від Платона до Бергсона спостерігаємо розуміння концепту як справи артикуляції, розтинання та перехресшування [Deleuse G. and F. Guattari 1994: 16], завдяки котрим вибудовується певна версія впорядкування світу. Відповідно, концепт являє собою цілісність тому, що він тоталізує свої компоненти. Але ця цілісність завжди є фрагментованою реальністю. А тому вона виражає нескінченість її можливостей. Незавершеність концепту дає можливість уникнути дії на нього ментального хаосу, котрий постійно йому загрожує, переслідує та прагне поглинути його [Deleuse G. and F. Guattari 1994: *ibid.*]. Відповідно про уможлидність філософського концепту можна говорити як про реальність: вона фіксує реальність, а не являє собою уявний конструкт. Ж. Делез та Ф. Гваттарі вважають, що філософський концепт – це інструмент, котрий визначено його трьома невід’ємними компонентами – можливим світом, існуючою постаттю та реальною мовою [Deleuse G. and F. Guattari 1994: *ibid.*]. А тому, справа філософії – це не вигадання можливих світів, а вироблення можливих концептуальних стратегій спротиву реальному хаосу буття за допомоги реальності концептів, а не фіктивності мови. Як видно, таке річчє міркувань спрямовує до визнання «семіотичних» імплікацій філософської мови, що дає підстави говорити про її тілесні конотації.

Вироблення отілеснених смислів означає, що до процесу вироблення смислів залучено не лише ментальні, але й тілесні здатності людини, тобто вона має бути когнітивно інтегративною. На відміну від уможлидних смислів отілеснені смисли актуалізуються більш широким діапазоном людських здатностей, зокрема, різного роду тілесними можливостями як то пропріоцепцією. Остання означає чуттєвість, яка має відношення до м’язів та зв’язок, котрі реєструють умови руху і перекладають зіткнення тіла з об’єктами в пам’ять м’язів, сукупну пам’ять вміння, вправності, звички, постави тощо. На відміну від уможлидних смислів, котрі орієнтовані трансцендентальним регістром, отілеснені смисли утримують зв’язок із світом через усвідомленість конкретної ситуації людської присутності.

Лінгвістична іконографія як позалінгвістична реальність мови. Подібність літератури та музики у «семіотичній» площині виявляє так звана лінгвістична іконографія. Попри те, що музику здебільшого асоціюють із ефемерною сутністю, у новітніх її тлумаченнях вона увиразнює саме як тілесний феномен, де відмінність між суб’єктом та формою зникає. А тому, маємо більше підстав говорити не про символічну сутність музики (Див.: [Langer 1942]), а про її «семіотику» у значенні Крістєвої як протиставлення символічному. Зосередження уваги на «семіотиці» музики підважує популярне з часів Платона сприйняття музики як засобу виразу людських

емоцій. Адже «семіотика» музики ув’язує її із чуттєвістю представленої як якості буття в цілому. А тому, музика не символізує чи виражає людські емоції, а є способом увиразнення буття чуттєвого. Вона є самим буттям, де субстанційний розкол на тілесне та ментальне відсутній. Мова також може уникнути цей розкол завдяки лінгвістичній іконографії.

Поняття лінгвістичної іконографії нами запозичено у британського філософа Петера Хакера, котрий використовує його для аналізу сучасних тлумачень дуалізму розуму та тіла (Див.: [Hacker 2014]). Здебільшого Хакер відомий своїми розвідками у галузі дослідження природи людини, її спроможності до категоріального мислення та набуття нею інтелектуальної влади. Тілесний аспект природи людини у його дослідженнях набуває більшої значущості у контексті звернення до когнітивних наук. Відома праця «Філософські засади нейронаук» написана ним у співавторстві із Максом Бенетом (Max Bennett) доводить плідність взаємодії філософії із когнітивними науками (Див.: [Hacker 2003]) у подоланні дихотомії розуму та тіла.

Хакер для роз’яснення змісту поняття лінгвістичної іконографії звертається до іконографії епохи Відродження. До прикладу він розглядає сюжет із зображенням чоловіка, котрий несе в руках рибу. Майже завжди у ренесансному живопису цей чоловік є старобіблійним персонажем на ім’я Товія. Зазвичай на картинах він тримає за руку ангела. Символічна логіка глядача породжує питання: «Чому це він робить?». Втім, Хакер попереджає, що подібна логіка з точки зору ренесансної іконографії є помилковою. Бо правильне питання має стосуватись не того, чому Товія тримає за руку ангела, а чому ангел тримає його за руку. Адже, іконографія не передбачає тлумачення через приховану (символічну) історію зображення. Згідно ренесансної іконографії, присутність Товія на картині має єдину мету – ідентифікувати ангела саме як архангела Рафаїла. Бо останній згадується у книзі Товита Старого Заповіту у зв’язку із таким його персонажем як Товій, провідником якого був архангел Рафаїл. А тому, для більш точного зображення архангела Рафаїла ренесансна іконографія використовує образ Товія. Бо останній завжди супроводжує архангела. А тому глядач швидко впізнає Рафаїла. Хакер зауважує, що зображення Товія також може вказувати на замовника даного живопису. Це може бути певна ремісничка гільдія чи церковне братство, заступником котрих був архангел Рафаїл. Таким чином жодних символічних значень іконографія Ренесансу не передбачає. Образи на картинах безпосередньо вказують на зміст зображуваного, не допускаючи інтерпретацій. Йдеться про буквальний, а не символічний зміст зображень. Хакер стверджує, що за логікою аналізу ренесансної іконографії можна вивчати мову. Це допоможе ідентифікувати та інтерпретувати її

лінгвістичну іконографію.

Варто згадати філософське обґрунтування лінгвістичної іконографії. Виявляється, що термін ікона представляє не лише концептуальний інструментарій мистецтвознавства. Так, Чальз Пірс говорить про специфіку семіотичної природи ікони. Згідно його розумінню, ікона являє собою не спонтанний, а інтенційний знак. Останнє означає, що такий знак містить внутрішню схожість до речей. Ось чому ставлення до зображення на іконі не як до живопису, а як до сакрального об'єкту. Особливо це стосується православного християнства, де ікони відіграють значну роль у віровченні. Саме значення слова ікона вказує на подібність та схожість. То ж ікона як релігійний вид мистецтва є прямим, а не символічним носієм сакральних сенсів.

Відповідно, зображення ікони виходить за межі художнього у сферу сакрального, так само як лінгвістична ікона долає лінгвістичні межі, імітуючи не-лінгвістичну реальність. Роджер Векот обґрунтовує феномен лінгвістичної іконографії у контексті проблеми символічної природи мови (Див.: [Wescott 1971]). Наявність у мові лінгвістичних ікон вказує на присутність у мові позалінгвістичних елементів, котрі не містять символів, а представляють саму реальність.

Утім, так само як у іконописному живопису існують різні канони, так само лінгвістична іконографія орієнтується на різні ідіоми, котрі виробляються під впливом низки культурних факторів. Виявляючи лінгвістичну іконографію мови, ми фіксуємо сталі висловлювання, істинність котрих легітимуює сама мова. Така лінгвістична міфологія претендує на статус справжньої та максимально конкретної реальності, а тому за природою є отілесненою лінгвістикою. Очевидно, що вплив такого роду лінгвістичних тверджень є досить потужним. Знання лінгвістичної іконографії подібно знанням ренесансної іконографії дає можливість розуміння прямих, а не символічних смислів мови. Їх усвідомлення захищає нас від неправильних питань та хибних висновків. Подібно тому як ми декодуємо зображення архангела Рафаїла через образи Товія та риби, так лінгвістичні кліше вказують на міфологічні константи мови.

Отже, лінгвістичну іконографію можна розглядати як втілену у нашій мові міфологію, де слова набувають статусу реальності. Проживання міфу як реальності в процесі його сприйняття робить його стійким до раціональної критики та тривалим у часі. Проте, міфологія часто вводить нас у заблудження. Ось чому важливим дослідницьким завдання є вивчення лінгвістичної міфології з тим аби зрозуміти її зміст та механізми функціонування. Розкодування лінгвістичної іконографії допомагає

позбавитись від тих ідіом, котрі вводять в оману мислення. Відмова від застарілих ідіом сприяє впровадженню науково більш точних змістів мовлення. Ось чому, знання лінгвістичної іконографії захищають від хибних питань та хибних висновків. Філософський аналіз ідіом та способів нашої мови про свідомість, тіло, розум тощо демонструє узвичаєні шляхи мовлення, котрі нерідко можуть збити нас з пантелику. З іншого боку, метою такого аналізу є запровадження більш точних стратегій мовлення, котрі нас більше наближають до істини. Йдеться про реконцептуалізацію мовлення на підставі сучасних наукових та філософських знань.

Подолання дуалізму тіла та розуму визначає вагому течію у дослідженнях, котрі тісно пов'язані із питаннями про природу людини. Редукція розуму до ментального протиставляє його тілесному досвіду людини та виводить його у трансцендентний вимір. Важливим завданням є виведення розуму із тілесного досвіду. Це робить його отілеснимим, тобто таким, структура якого визначена специфікою нашої тілесності. Тоді дихотомія розуму та тіла нівелюється. Аналіз лінгвістичної іконографії показує зафіксовані на рівні буквальних смислів значення взаємодії розуму та тіла. Зрозуміло, що у кожній мові існує своя лінгвістична іконографія, як існує відмінність у міфології у різних культурах. Втім, багато спільних ідіом та спільних форм мовлення свідчать про їх культурну спорідненість.

До прикладу Хакер звертається до ідіом англійської мови, котрі узагальнює слово «мати» у сенсі володіти. Йдеться про такі ідіоми як «мати тіло», «мати свідомість», «мати душу», «мати себе». Цікаво, що не все звучить звично українською мовою. Навряд чи ми використаємо такий вираз як «мати себе», коли маємо на меті підкреслити свою здатність до самоконтролю. Можна припустити, що відсутність в українській мові такого кліше свідчить про наслідки у нашій культурі різного роду обмежень індивідуальної свободи особистості. Здебільшого ми говоримо, що «володіємо собою», а не «маємо себе». Таким чином відмовляємо собі у праві належати собі. Так само Хакер розглядає відмінності в застосуванні ідіом зі словом мати по відношенню до таких понять як розум та тіло.

Звернення до словників української мови підтверджує присутність в українській мові подібних ідіом на кшталт «мати розум» (в голові). В українському фразеологічному словнику читаємо: «Коли ти маєш Перли, То й розум май І перед Свинями не розсипай (Л. Глібов)». Або «Я не сказав би, – кохати не заборониш... Але ж батьки повинні *мати розум у голові* – то річ інша (Ю. Яновський)» (Див.: [Український Фразеологічний Словник]). Отже, «мати розум» означає бути кмітливим, розумним, розважливим і т. ін. Також ця ідіома може застерігати, щоб не робити

необдуманих вчинків. Як от: «Дорога кепська: чи саньми, чи возом – не розбереш. Подекуди й човном Не вадило б... Розумні – *майте розум*, Сидіть удома (*М. Рильський*)» (Див.: [Там само]). Отже, подібно англійській мові українською «мати розум в голові» означає не володіти чимось, а бути спроможним до вчинення різного роду речей як то висновувати на підставі певних засновків; діяти, осмислювати та переживати речі з певних причин; бути спроможним розмірковувати та бути чутливим до резону думки, почуття чи дії, тобто мати достатньо підстав та розумний привід до чогось. Відповідно ідіома «мати розум» говорить про те, що розум є ані матеріальною, а ні нематеріальною сутністю. А тому, якщо розум не є сутністю, то він ані складає частину мозку, ані є ефемерним феноменом.

Водночас вираз «мати душу» в українській мові здебільшого означає бути високо моральною людиною. «Мати душу» насамперед вказує на те, що людина чуйна, доброзичлива, сердечна. Тоді як «мати тіло» означає володіння певними соматичними характеристиками. Як в українській, так і англійській мові спостерігаємо фіксацію закладеною Декартом дезінтеграцію розуму (чи то душі) та тіла. Ось чому відмінність між тим, що хтось є тілом та тим, що хтось має тіло є суттєвою. Бо «бути тілом» означає вийти за межі даної дезінтеграції, тоді як «мати тіло» вказує на підпорядкованість останнього розуму.

У контексті подолання цієї дезінтеграції на часі згадати думку Арістотеля про цілісність людської природи, котра містить, з одного боку, раціональні властивості, а з іншого – тілесні. А тому, «мати розум» та «мати тіло» означає прояв різних сутностей однієї природи – бути людиною. Тоді як навіть побіжний аналіз мови більше виявляє ідіом дихотомії людської природи, ніж її цілісності. Як доречно зауважує Хакер, апеляція до нашої інтуїції задля прояснення дуалізму тіла та розуму не є виправданою. Бо зміст нашої інтуїції значною мірою визначає лінгвістична іконографія, котра сама виражає той чи інший інтелектуальний канон. В західній культурі здебільшого це класична модерна традиція мислення.

Проте варто визнати, що в сучасній мові трапляються ідіоми, зміст котрих суперечить дезінтеграції розуму та тіла. Йдеться про такі лінгвістичні вирази, котрі стосуються раціональних характеристик інтелекту (кмітливий, розумний, вправний). Тоді ці характеристики сприймаються як такі, що належить людині, а не виражають якості нематеріальних сутностей або мозку. То ж подолання дихотомії розуму та тіла у сучасному дискурсі тілесності передбачає ретельний аналіз не лише концептуального інструментарію нашої думки, але й тих його підвалин, котрі закладає інтуїція. Звернення філософії до когнітивних наук значно допомагає у цій справі. Тож дослідницька увага

має бути зосереджена на те, *яким чином* людина як жива *тілесна істота* виявляє властивості розуму – інтелект та волю.

Чітке усвідомлення відмінності між розумінням того, що *я є тіло* та *я маю тіло* уможливило подолання дихотомії людської природи. Відповідно, завданням нової лінгвістичної іконографії має стати заперечення відносин між свідомістю особистості та її тілом як окремішніми сутностями. Замість того, щоб говорити «я маю тіло», варто сказати «я є тіло». Подібна лінгвістична заміна сенсів долає дезінтеграцію розуму та тіла. Очевидно, що література здатна запропонувати ті лінгвістичні кліше, котрі визначають нові сенси лінгвістичної іконографії. Саме тоді література уподібнюється музиці. Вона вже не являє собою протилежність музиці, а літературна мова виявляє схожість до «музичної мови» у тому сенсі, що вона втрачає своє символічне значення. Хоча з часів Ф. Сюсюра більшість лінгвістів наполягають на тому, що мова є виключно символічною, тобто такою, що довільно означає.

«Іконографічна» подібність музики та мови. Музика ж означає буквально те, що виражає. Ось чому все більш популярним стає визначення музики через саму себе, тобто, зміст музики є виключно музичною справою. У зв'язку з цим більшої актуальності набувають тези відомого австрійського музичного критика Е. Ганліка про природу музики. Перша теза заперечує – краса музики не лежить в її експресивності, бо вона нічого не репрезентує та не збуджує жодних емоцій. Друга теза стверджує – краса музики лежить у самому музичному матеріалі, бо вона сама є емоції (Див.: [Hanslick 1986: 28–29]). Ось чому поняття «музичний сенс» та «музична логіка» можна виразити лише у музичних термінах. Відповідно, якщо музика має мову, то її не можна перекласти як це допускає мова. Хоча відомо про труднощі у перекладі лінгвістичних ідіом.

Ганлік також визначає музику як синтаксис без семантики, бо вона не утримує значення, але має логіку. На відміну від мови музика завжди означає сприйняття звуків заради них самих, а не як засіб усвідомлення смислів. Ось чому завдяки музиці відбувається комунікація зі світом, а не лише з людьми, про що піклується мова. Почуті звуки музики важко відтворити, тоді як почуті звуки мови дають змогу це зробити. Важливо, що у сприйнятті звуків музики помилки не допускаються. Тоді як мова передбачає неточності, навіть деколи їх використовує для посилення певних значень. Також музику від звичайної мови відрізняє те, що повтор звуків у музиці означає відмінність. Тоді як мова прагне уникнути таких розбіжностей. Відповідно мова зосереджує свої зусилля на пошуках єдиного значення. Цікаво, що нерідко музику порівнюють із суржиком на тій підставі, що вона семантично

спрощена. Як видно, лінгвістична іконографія виявляє схожість із музикою. Таким чином логіка лінгвістичної іконографії та музики уподібнюється. А тому, звук можна порівняти з лінгвістичною іконою з огляду їх спроможності отілеснювати сенси.

Висновки. Основна теза полягає у твердженні про те, що література та музика як відмінні жанри мистецтва знаходять багато спільного тоді, коли ми їх розглядаємо у контексті вирішення такої важливої сучасної філософської проблеми як подолання традиційної дихотомії розуму та тіла. Тоді людина усвідомлюється як жива тілесна істота, котрій притаманні різного роду властивості, а не окремі суперечливі сутності. Очевидно, що така візія людини є близькою Арістотелю та суперечить Декарту. Бо, якщо для останнього розмежування на ментальні та соматичні характеристики людини є дихотомічним, то для першого воно є відносним. Будучи ознаками живої людини, характеристики людини є тілесними та ментальними одночасно лише у різній мірі вираженості. Лінгвістична іконографія та музика співпрацюють у царині людської цілісності, а тому спроможні отілеснювати смисли.

Список використаної літератури

- Снайдер, Т. (2020) *Шлях до несвободи: Росія, Європа, Америка* / перекл. з англ. Г. Герасим, Львів: Човен, 391 с.
- Український Фразеологічний Словник. З лексикографічної системи «Словники України» URL: http://getword.ru/ukr/slovari.php?word=%D0%BC%D0%B0%D1%82%D0%B8+%D1%80%D0%BE%D0%B7%D1%83%D0%BC&table=uk_fraz.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1994) *What Is Philosophy?*, transl. by Hugh Tomlinson and Graham Burchell, Columbia University Press, New York, 253 p.
- Hacker, P. M. S. (2014) *An Intellectual Entertainment: A Dialogue on Mind and Body*, in: *Philosophy*, vol. 89, № 350, October 2014, p. 511–535.
- Hacker, P. M. S., Bennett (2003) *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Blackwell, Oxford, and Malden, Mass., 480 p.
- Hanslick, E. (1986) *On the Musical Beautiful*, transl. by G. Payzant, Hackett Publishing Company, 127 p.
- Kania, A. (2013) *Definition in The Routledge Companion to Philosophy and Music*. Ed. by Theodore Gracyk and Andrew Kania, London, Routledge, 2013, p. 3–13.
- Kristeva, J. (1984) *Revolution in Poetic Language*. New York, Columbia University Press, 271 p.
- Langer, S. (1942) *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason,*

- Rite, and Art*, Harvard University Press, 334 p.
- Segel, H. (1998) *Body Ascendant: Modernism and the Physical Imperative*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 282 p.
- Wescott, W. R. (1971) *Linguistic Iconism in Language*, vol. 47, № 2 (Jun 1971), pp. 416–428.

Ольга Гомилко

ЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ ИКОНОГРАФИЯ И МУЗЫКА КАК ОТЕЛЕСНЕНИЕ СМЫСЛОВ

Взаимодействие философии и литературы находит свое уточнение в соотношении литературы и музыки. Будучи отличными жанрами искусства, литература и музыка обнаруживают много общего, когда мы их рассматриваем в теоретическом контексте преодоления традиционной дихотомии ума и тела. Феномен так называемой лингвистической иконографии обнаруживает движение литературы за пределы субстанции раскола человека на ум и тело. Музыка также избегает этой дихотомии, опровергая различие между субъектом и формой. Тогда форма не символизирует или что-то выражает, а сама представляет музыкальный смысл. В обоих случаях литература и музыка производят отелеснение смыслов, то есть таких, которые лежат в самой реальности. Семантическая бедность и фиксация на реальной лингвистической иконографии и музыки делают возможным процесс отелеснения смыслов. Восприятие последних предполагает задействование не только ментальных, но и телесных способностей человека в их когнитивной целостности.

Ключевые слова: музыка, лингвистическая иконография, эмоции, дуализм тела и ума, символическое, «семиотические», «иметь ум», «иметь тело», когнитивная целостность, отелеснение смысла.

Olga Gomilko

LINGUISTIC ICONOGRAPHY AND MUSIC AS THE EMBODIMENT OF MEANINGS

The interaction of philosophy and literature is clarified in the relationship between literature and music. As distinct genres of art, literature and music have much in common when we consider them in the theoretical context of overcoming the traditional dichotomy of mind and body. The phenomenon of so-called linguistic iconography illustrates the movement of literature beyond the substantial split of man into mind and body. Music also avoids this dichotomy, denying the difference between subject and form. Then the form does not symbolize or express something, but represents a musical meaning.

In both cases, literature and music produce embodied meanings, that is, those that lie in reality itself. Semantic poverty and fixation on real linguistic iconography and music enable the process of embodiment of meanings. Perception of the latter involves the use of not only mental but also bodily abilities of man in their cognitive integrity.

Keywords: *music, linguistic iconography, emotions, dualism of body and mind, symbolic, «semiotic», «to have a mind», «to have a body», cognitive integrity, embodiment of meaning.*

References

- Snayder, T. (2020) *Shlyakh do nesvobody: Rosiya, Yevropa, Ameryka* [The path to freedom: Russia, Europe, America], perekl. z anhl. H. Herasym, Lviv, Choven, 391 p.
- Ukrayinskyy Frazeholichnyy Slovnyk. Z leksykohrafichnoyi systemy «Slovnyky Ukrainy»* [Ukrainian Phraseological Dictionary. From the lexicographic system “Dictionaries of Ukraine”] URL: http://getword.ru/ukr/slovary.php?word=%D0%BC%D0%B0%D1%82%D0%B8+%D1%80%D0%BE%D0%B7%D1%83%D0%BC&table=uk_fraz
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1994) *What Is Philosophy?*, transl. by Hugh Tomlinson and Graham Burchell, Columbia University Press, New York, 253 p.
- Hacker, P. M. S. (2014) *An Intellectual Entertainment: A Dialogue on Mind and Body*, in: *Philosophy*, vol. 89, № 350, October 2014, p. 511–535.
- Hacker, P. M. S., Bennett (2003) *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Blackwell, Oxford, and Malden, Mass., 480 p.
- Hanslick, E. (1986) *On the Musical Beautiful*, transl. by G. Payzant, Hackett Publishing Company, 127 p.
- Kania, A. (2013) *Definition in The Routledge Companion to Philosophy and Music*. Ed. by Theodore Gracyk and Andrew Kania, London, Routledge, 2013, p. 3–13.
- Kristeva, J. (1984) *Revolution in Poetic Language*. New York, Columbia University Press, 271 p.
- Langer, S. (1942) *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*, Harvard University Press, 334 p.
- Segel, H. (1998) *Body Ascendant: Modernism and the Physical Imperative*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 282 p.
- Wescott, W. R. (1971) *Linguistic Iconism in Language*, vol. 47, № 2 (Jun 1971), pp. 416–428.

Стаття надійшла до редакції 7.04.2021

Стаття прийнята 10.05.2021

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2021.2\(36\).246779](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2021.2(36).246779)

УДК 38.1

Ліана Кришевська

СЛОВО І СОЦІАЛЬНИЙ СВІТ. ЗАСАДИ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОЇ ОНТОЛОГІЇ ГУСТАВА ШПЕТА

Головне питання статті стосується кореляції понять «слово» та «соціальний світ». Аналіза цієї кореляції вибудовується як реконструкція цілісної думки Шпета і акцептування його задуму як проекту феноменологічної онтології. Поняття «соціальний світ» та «слово» конкретизуються в контексті двох взаємодоповнюючих частин концепції Шпета: в контексті структури інтенційної свідомості та структури слова. Це дає змогу виявити концептуальні засади думки Шпета, що є принциповими не тільки для конкретних понять, але і для розуміння оригінальності його філософії в цілому.

Ключові слова: *соціальний світ, слово, герменевтичні акти, внутрішня форма, дійсність, телеологія, реалізм.*

Кореляція між соціальним світом і словом в концепції Густава Шпета є принциповою у двох відношеннях. Її систематичний аспект становить стрижень феноменологічного проекту Шпета. Отже, її реконструювання дає можливість зрозуміти повною мірою шпетівський феноменологічний задум, в якому він критично оцінює позицію свого вчителя та вказує напрямки, визначальні для розвитку феноменології і до сьогодні.

Концептуальний зміст співвідношення соціального світу та слова є для Шпета осмисленням засад свідомого існування людини. Тут Шпет означає головні характеристики та структури буття, наголошує на провідних питаннях філософії «що є» і «як воно є» і аргументовано формулює власну відповідь. Саме успіввідношенні слово-соціальний світ ця відповідь отримує свій чіткий контур: світ буття є світ соціальний, це є актуальна дійсність, що твориться законом постання і функціонування смислу. Вона є первинною цільністю ідеального та такого, що сприймається чуттєво, є телеологічною за своєю суттю та є виображенням трансцендентного, в якому останнє отримує можливість бути досягнутим розумом.

Це цілий комплекс тез, кожна з котрих потребує окремої аргументації. В шпетівській концепції вони однак постають як взаємозумовлена послідовність, що має єдине підґрунтя. А саме, структуру становлення смислу, що відбувається в слові та яка охоплюється завдяки особливій структурі свідомості і яка реалізується в взаємозумовленому співвідношенні