

КУЛЬТУРОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ФЕНОМЕНА ТІЛЕСНОСТІ В ОПТИЦІ АНТИЧНОСТІ ТА СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

Данило СКАЗІН – здобувач освітньо-наукового ступеня,
Київський національний університет технологій та дизайну, Київ
<http://orcid.org/0009-0003-2534-9911>
<https://doi.org/10.35619/ucpmk.51.1061>
dawakaro@gmail.com

Розглянуто проблему тілесності як однієї з центральних у сучасній філософії та культурології, адже через осмислення людського тіла розкривається ставлення культури до самої людини, її місця у світі, до природи, краси, духу. Показується на матеріалі античності, яким чином проблема набула особливої глибини: тіло розглядалося не лише як біологічна реальність, але як гармонійний, космічно впорядкований образ – втілення ідеї калокагатії (єдності добра і краси). В середньовічну епоху на зміну античному космоцентризму приходить теоцентризм – уся дійсність осмислюється через Бога як абсолютний початок і кінець буття. Це зумовлює радикальну зміну у ставленні до тілесності. Якщо античність бачила у тілі природну частину космічної гармонії, то середньовічна думка часто сприймає його як символ гріховності, тління і спокуси. Проте тіло в той період не відкидається цілком: воно набуває нової ролі – стає полем боротьби між духовним і земним, між благодаттю і гріхом.

Ключові слова: тілесність, калокагатія, космоцентризм, теоцентризм, Платон, Аристотель, стоїцизм, Августин Блаженний, духовна тілесність, містична тілесність, символізм мистецтва.

Постановка проблеми. Феномен тілесності в сучасних дослідницьких програмах займає одне з чільних місць, що органічно впливає із найновіших стратегій цифрового вектору осмислення моделювання життя в комп'ютерах типу клітинних автоматів. Мова в даному випадку йде про виникнення складного життя організмів на дисплеї комп'ютера і відповідно досягнення цього абсолютно нового феномена в контексті людського життя загалом. У цій ситуації, з нашого погляду, важливою постає оптика щодо генези пізнання смислового континууму людини як духовної та тілесної істоти з часів становлення людської історії, і, передовсім, античної та середньовічної культури. В контексті сучасних пошуків важливо усвідомлювати, що «тіло» не лише «матеріал», але й історично зумовлений концепт, що постійно перебуває у процесі трансформації.

Аналіз останніх публікацій. Тілесність залишається предметом прискіпливої уваги багатьох сучасних дослідників. За останні роки в Україні було захищено ряд дисертаційних робіт, в яких проблема тілесності в тій чи іншій мірі набула поглибленої розробки. Це, зокрема, кандидатська дисертація Шляхової О.А. «Ціннісні трансформації культури повсякдення в процесах глобалізації: філософсько-релігієзнавчий аналіз» [9]. Хоча ця робота, виходячи з навіть її назви не присвячена безпосередньо дослідженню феномену тілесності, утім у ній цілий розділ відведено саме цій проблемі. В розвідці аналізується проблема цінності тіла як базової зони трансгресивного повсякдення в секуляризаційній ситуації глобалізації. Авторка доводить, що своїм тілом людина діє в інтерсуб'єктивному повсякденні і, водночас, формуються різні модуси її тілесного буття. Серед іншого, в дослідженні виокремлюються природне, культурне, соціальне тіло, що виявляють себе в якісно інших іпостасях. У роботі превалює глобалізаційний підхід при осмисленні феномена тілесності. Назване дослідження цікаве своїм філософсько-культурологічним аналізом та висновками, що пропонуються авторкою.

Проблема тілесності досліджується в дисертації Бабенка В. С. «Конструювання дискурсу тілесності в мас-медіа» [4]. Її особливістю є аналіз поняття тілесності в контексті формування семантичних зав'язків у мас-медійних повідомленнях; розглядається відмінність між поняттями «тілесність» і «тіло» в медіареальності. Автор досліджує основні структурні елементи повідомлення, на основі яких відбувається конструювання концептів тілесності: архетип, міф, стереотип. У розвідці наголошується, що спираючись на суспільну пам'ять та індивідуальний досвід, поняття «архетип», «міф», «стереотип» складають основу в свідомості реципієнта для варіативності змістових формулювань.

Феномен тілесності розглядається також із точки зору психології в дисертації Ремесник Н. Ю. «Особливості психологічної корекції самоприйняття людей з надмірною вагою» [8]. Однак окреслене нами питання залишається й надалі у полі наукового інтересу, що і обумовило появу цієї розвідки.

Мета статті полягає в аналізі феномена тілесності в класичний період крізь призму динаміки осмислення проблеми в концептуальних побудовах філософів античності і середньовіччя, що має теоретичне і практичне значення для сучасної науки.

Методологічна основа дослідження ґрунтується на використанні апробованих методів як класичною, так і сучасною наукою, що відкривають можливості досягнення об'єктивного результату при

аналізі проблеми тілесності. Автор застосовував метод компаративістики, який дозволяє побачити феномен тілесності в порівняльному аспекті упродовж певного часу; метод системного аналізу, що дозволяє дослідити тілесність у контексті глибинних соціальних і культурних взаємозв'язків.

Наукова новизна дослідження полягає в осмисленні тілесності в філософських працях античності та середньовіччя, що дозволяють послідувати зображенням людського тіла не в буденному розумінні, а передовсім як певної філософсько-естетичної моделі буття людини в світі.

Виклад основного матеріалу. Період розвитку античної культури позначений домінуванням проблеми тілесності: до людського тіла стали придивлятися не лише як до біологічної реальності, але, насамперед, як до гармонійного, космічно впорядкованого образу. В древніх греків з'являється ідея калокагатії, що уособлювала собою нероздільну єдність добра і краси, глибинний гармонійний зв'язок внутрішньої духовності людини і зовнішньої досконалості. Водночас, у період античної класики виникає і набуває відповідної аргументації концептуальне оформлення феномена тіла в розрізі його осмислення крізь призму таких понять як міра, пропорція, закон, що наближають людину до бога в усіх його прекрасних атрибутах, і розміщують її в епіцентрі космічного порядку. Для античної культури характерний космоцентризм — світ мислився як впорядкований космос, у якому кожна річ має своє місце і міру. Людина, як частина цього космосу, повинна відповідати його гармонії. Тіло, у цій перспективі, постає не лише природним, але й естетичним і моральним феноменом: воно є образом космічної впорядкованості. Якщо звернутись до ідей окремих філософів, як, наприклад, Піфагора, то саме в нього ми знаходимо джерела формування відповідної традиції, що утверджувала думку про математичну гармонію тіла. Як зазначав Піфагор, краса тіла полягає в пропорційності його частин, а отже, має раціональну, обчислювану основу. Ця ідея стане згодом основою класичного канону в грецькій скульптурі — від Поліклета до Праксителя, яка відома як «Канони» Поліклета.

Поліклет створивши знамениту статую «Дорифор», фактично реалізував принципи естетичного зображення образу людського тіла, де знайшли втілення відповідні розроблені ним пропорції ідеального тіла. Тіло тут — не чуттєвий об'єкт, а зримий образ духовної рівноваги, єдності логосу і матерії. Водночас, на відміну від східних культур, де тіло часто сприймалося як гріховне або підвладне тлінню, греки надали йому матеріально-онтологічній гідності — тіло є не в'язницею душі, а її форма, засіб прояву.

На нашу думку, особливої уваги заслуговують ідеї сформульовані двома найвидатнішими філософами стародавньої Греції — Платоном і Аристотелем, праці яких фактично заклали фундамент для усіх наступних філософських шкіл, напрямів, течій, і в яких водночас можна достатньо легко помітити неоднозначні інтерпретації феномена тіла. Саме у Платона і Аристотеля знаходимо ідеї стосовно розуміння тіла, в яких наявний дуалізм між тілом і душею.

Так у Платона тілесність постає як сфера обмеження, яка заважає душі досягти істинного пізнання. Істинне знання і благочестя можливі лише через звільнення душі від тілесних пут. Тіло смертне і належить чуттєвому, мінливому світу, тоді як душа безсмертна і прагне до вічного, розумного світу. У діалозі «Федон» філософ стверджує: «Поки ми маємо тіло й душа наша поєднана з таким злом, ми не здобудемо як слід того, чого бажаємо, — істини. Бо тіло приносить нам безліч турбот... воно наповнює нас пристрастями, бажаннями, страхами, усякою маячнею, через що ми не можемо споглядати істину» [5; 112].

У Платона тіло виступає «в'язницею душі», але водночас у «Федрі» філософ підкреслює, що через прекрасну тілесність душа пригадує світ ідей. Отже, тіло у Платона — суперечливе поле взаємодії духу і матерії: воно може як відволікати від істини, так і бути засобом наближення до неї крізь естетичне споглядання. Краса тіла стає «дзеркалом» ідейної краси, а любов (ерос) — сходженням від тілесного до духовного. Тому тілесність не відкидається, а трансцендується: через неї розкривається шлях до духовного. Тіло, за Платоном, не лише матеріальна оболонка, а причина духовної темряви. У діалозі «Держава» він говорить про необхідність підпорядкування тілесного духовному: «Тіло, якщо не приборкувати його й не підкорити душі, прагне насолод, розкоші, їжі, пиття і любовних утіх, стає свавільним і веде душу в рабство» [6; 317]. Така позиція виражає класичний платонічний дуалізм: тіло належить світові становлення, мінливості й смерті, тоді як душа — сфері вічного й незмінного. У «Тимеї» Платон підкреслює, що тіло створене як тимчасове житло для душі, яка, опускаючись у матеріальність, «стає смертною» [6; 401]. Водночас тілесність не відкидається повністю: через неї душа здобуває досвід, необхідний для пізнання істини й духовного очищення.

В Аристотеля можемо спостерігати заперечення платонічного дуалізму; він долає антитезу «душа — тіло», формулюючи вчення про їхню єдність. Душа і тіло не існують окремо, вони єдина сутність. Тіло — це «орган» душі, необхідний для її функціонування (наприклад, сприйняття). Мета людини — евдемонія (щасливе життя, розквіт), що досягається через діяльність розуму, але тіло має бути здоровим для належної активності. У трактаті «Про душу» він визначає душу як «форму тіла, що має життя у можливості» [3; 25]. Тобто, душа не може існувати окремо від тіла, а є його сутністю. Таким чином,

тілесність не суперечить духовності, а є її матеріальним виявом. У своїй праці «Про душу» він визначає душу як «ентелехію живого тіла» – тобто як його форму, принцип життя. У цьому підході тіло вже не є перешкодою для духу, а необхідною умовою його реалізації. Тілесність в Аристотеля набуває онтологічного статусу: вона є частиною форми, без якої дух не може актуалізувати себе у світі. Аристотелівська етика також виходить з гармонії між тілесним і духовним. В етичному вченні Аристотеля тілесні почуття стають частиною морального досвіду. Як зазначає філософ у «Нікомаховій етиці»: «Доблесть не втікає від тілесних почуттів, а приборкує їх, спрямовуючи до міри. Бо насолода й біль – властиві тілу, але саме в їх належному керуванні виявляється чеснота» [2; 57].

Для досягнення добродетельності людина має підтримувати рівновагу – уникати як надмірностей, так і нестачі (золота середина). У цьому сенсі тіло не відділяється від морального виміру: етика й естетика взаємопроникні, а тілесне здоров'я стає передумовою духовної рівноваги. В інтерпретації людини як «істоти тілесної і водночас розумної» [2; 98]. Аристотель розкриває тілесність як передумову активності, дії та соціального буття. Навіть у найвищій формі діяльності – споглядальному житті – тілесне залишається необхідним чинником: «Божественне у людині – це розум, але навіть він потребує тілесного стану, що не заважає його діяльності. Адже без тілесного здоров'я не може бути щастя» [2; 243].

Таким чином, Платон і Аристотель по-різному інтерпретують тілесність, але обидва визнають її невід'ємну роль у структурі людського буття. Для Платона тіло – це перешкода для пізнання й символ обмеженості людського існування, тоді як для Аристотеля воно – природна форма реалізації життя, необхідна умова гармонії. Якщо платонічна модель тілесності зорієнтована на трансценденцію, то аристотелівська – на іманентність. У цьому полягає перехід від метафізики «звільнення від тіла» до онтології «втіленої душі». По суті, антична філософія заклала два базові архетипи ставлення до тілесності: платонічний – духовно-аскетичний, спрямований до подолання тілесного як шляху до істини, аристотелівський – гармонійно-натуралістичний, що розуміє тіло як необхідну форму прояву життя. У подальшому європейська традиція (від неоплатонізму до феноменології) поєднуватиме ці дві лінії, переосмислюючи тілесність як феномен, у якому духовне і матеріальне перебувають у постійній напрузі та взаємопроникненні.

Відзначаючи велику ціннісну вагу ідей Платона і Аристотеля в історії європейської культури, необхідно обов'язково зазначити ряд об'єктивних обставин, що сприяли появи цих ідей, як і філософських ідей ряду інших видатних мислителів Стародавньої Греції. Це, насамперед, те, що у давньогрецькій культурі і житті тіло займало одне з ключових місць. Тут були добре розвинені атлетика і гімнастика. Практика гімнастики була не лише спортом, а частиною виховання (paideia) і громадянської ідентичності. А Олімпійські ігри та інші змагання прославляли ідеально розвинене, гармонійне, прекрасне тіло (kalokagathia – ідеал прекрасного і доброго). Тренування були спрямовані на досягнення фізичної досконалості як відображення внутрішньої чесноти. В мистецтві, особливо в скульптурі, зображувалось тіло в ідеалізованій, пропорційній, спокійній формі, втілюючи уявлення про ідеальну гармонію фізичного та духовного. Оголене тіло (за винятком жінок) на спортивних змаганнях і в мистецтві не вважалася ганьбою, а була символом досконалості та героїзму. І тому найяскравішим втіленням ідеї тілесності стало мистецтво, особливо скульптура. У ньому тілесна форма набуває онтологічного значення: вона не лише відтворює людину, а й репрезентує гармонію космосу і людини, як органічної його складової. В античному мистецтві тіло – вмістилище ідеї, символ вічності, тоді як у пізнішій християнській традиції воно набуде більш драматичнішого, гріховного характеру осмислення.

Якщо звернутись до давньоримського періоду в осмисленні тілесності, то тут дух і цінність, що були здобутком давньогрецької філософії ніяким чином не нівелюється, а набувають дещо інших тлумачень. Насамперед, тут слід звернути увагу на те, що у Римі тіло було не лише об'єктом філософських роздумів, але й важливим маркером соціального статусу та правової належності. Тут достатньо чітко розрізнялось тіло громадянина і тіло раба. Яка тут існувала відмінність? Тіло римського громадянина було захищене законом і недоторканне (наприклад, заборона на тілесні покарання, крім виняткових випадків). Тіло ж раба було річчю, майном, об'єктом, позбавленим правового захисту, яке можна було вільно карати, продавати чи змушувати до будь-якої праці. Особливу роль відігравали громадські видовища, в яких тіло використовувалось надзвичайно активно, і в цьому була своєрідна культурна константа. Гладіаторські бої та публічні страти демонстрували владу Імперії над тілами – як ворогів, так і рабів. Ці видовища стали формою соціального контролю та підтвердженням ієрархії, де тіло слугувало інструментом для політики та розваги. Вартує також і такий феномен давньоримської культури як гігієна та лазні (терми). Римляни приділяли велику увагу громадській гігієні та догляду за тілом. Терми стали не лише лазнями, а центрами соціального життя, де поєднувалися фізичні вправи, омивання та спілкування. В цьому знаходило своє відображення

практична турбота про здоров'я та необхідність існування специфічної форми громадянської активності. Якщо ж звернутись безпосередньо до давньоримської філософії, особливо епохи Імперії, то багато в чому вона була продовженням і адаптацією грецьких ідей, акцентуючи увагу на їхньому практичному застосуванні.

Так, стоїцизм (Сенека, Епіктет, Марк Аврелій) був однією з найвпливовіших течій. Стоїки підкреслювали верховенство розуму (*ratio*) над тілом і його афектами (пристрастями). Тіло розглядалося як щось зовнішнє, не суттєве для справжнього «Я» (розуму). Мудрець повинен був досягти апатії (буквально – відсутності пристрастей) і атараксії (незворушності), не дозволяючи тілесному болю чи насолоді порушувати його внутрішній спокій. Свобода душі ставилася вище за фізичний стан: «В здоровому тілі здоровий дух» (*Mens sana in corpore sano* – Ювенал), хоча цей вислів пізніше часто тлумачився як первинність тіла; насправді він був заклик до гармонії, де здоровий дух мав пріоритет. Епікуреїзм в інтерпретації Лукреція нічого особливо нового не пропонував у порівнянні з давньогрецькою атомістикою. Слідуючи атомістичній традиції греків, епікурейці розглядали тіло і душу як смертні скупчення атомів. Метою було досягнення атараксії та апонії (відсутності болю). Насолода (*hedonē*) не була розпущою, а відсутністю страждань – як тілесних, так і душевних. Тіло було інструментом, яке слід берегти, щоб не порушити душевний спокій. Таким чином, практичний вимір філософських ідей римських мислителів прослідковується не лише в суто когнітивній площині, а й як вагомий засіб улаштування відповідних форм соціального буття громадян давньоримської імперії. Аналізуючи постановку і вирішення проблеми тілесності в класичну епоху, можемо помітити, що ця проблема демонструє коливання між двома полюсами. Перше, це ідеалізація (гармонія в Греції): тіло як носій краси, досконалості та інструмент для досягнення вищої мети (фізичний аспект *kalokagathia*). І друге, підкорення (практичність (Рим): тіло як об'єкт контролю, маркер статусу та джерело, яке слід підкорити розуму для досягнення стійкості та соціального порядку.

Проаналізовані античні концепції проблеми тілесності сформували основу для подальшого розвитку західної думки. Зокрема, платонівський дуалізм тіла і душі глибоко вплинув на християнську традицію, яка підхопила ідею тіла як «плоті» – джерела гріха та перешкоди на шляху до спасіння, протиставляючи його духу. Отже, антична спадщина заклала філософський і культурний фундамент для багатовікового діалогу про місце та значення тіла в людському бутті.

Середньовічна епоха, що охоплює період приблизно від V до XIV століть, стала часом глибокої духовної переорієнтації людського світогляду. На зміну античному космоцентризму приходив теоцентризм – уся дійсність осмислюється через Бога як абсолютний початок і кінець буття. Це зумовлює радикальну зміну у ставленні до тілесності. Якщо античність бачила у тілі природну частину космічної гармонії, то середньовічна думка часто сприймає його як символ гріховності, тління і спокуси. Проте тіло в той період не відкидається цілком: воно набуває нової ролі – стає полем боротьби між духовним і земним, між благодаттю і гріхом.

Питання тілесності в середньовічній культурі було однією з найбільш суперечливих та багатограних тем. Воно знаходилося в епіцентрі напруження між язичницькою спадщиною Античності, що прославляла красу та силу тіла, і християнським світоглядом, який часто розглядав плоть як джерело гріха та перешкоду на шляху до спасіння. Однак середньовічне розуміння тіла не можна звести до звичайної ненависті; воно було набагато складнішим, охоплюючи ідеї страждання, воскресіння, святості та соціальної метафори.

По суті у середньовічній культурі відбувається трансформація ставлення до тіла: зникає його самоцінність як естетичного феномена, натомість воно сприймається як оболонка, схильна до гріха. Однак і тут тілесність не заперечується цілком: у християнській антропології вона набуває сакрального виміру, пов'язаного з ідеєю Втілення (*Incarnatio*). Христос як Боголюдина – це нова парадигма тілесності: тіло освячене, стає носієм божественної благодаті. У мистецтві цей перехід помітний від іконопису – де тіло умовне, символічне, – до ранньоренесансних форм, де поступово повертається пластична тілесність, але вже підпорядкована духовному змісту.

По суті в середньовічній культурі спостерігається достатньо специфічний антропологічний контекст. Середньовічна культура ґрунтувалася на християнській антропології, що сприймала людину як істоту, створену за образом і подобою Божою, але затьмарену гріхом. Відповідно, тіло – це не лише матеріальна оболонка душі, а й місце, де відбувається драма спасіння.

Так, один із теоретиків того часу, Оріген (III ст.), зазначав, що тіло не є злом саме по собі; зло починається тоді, коли дух стає рабом плоті. Так утверджується дуалістичне розуміння людини – духовна сутність покликана підкорити матеріальну, аби відновити первісну єдність з Богом.

Ще один із батьків християнської церкви, Тертуліан (II–III ст.) був переконаний, що плоть – це

вузол душі, це її в'язниця, але, водночас, і її свідок. Ця подвійність – осуд і визнання необхідності тіла – стане основною лінією розвитку середньовічної антропології. Особливо значимими були роздуми одного з батьків християнської церкви Августина Блаженного, які фокусуються на тлумаченні тіла як місце гріха і благодаті. У своїх творах «Сповідь» та «Про Град Божий» він розглядає тіло в контексті боротьби між духом і плоттю. Для Августина тілесність не є абсолютним злом, але наслідком гріхопадіння: «Тіло, хоч і добре як творіння Боже, стало тягарем для душі, коли вона відвернулася від Бога» [1; 34].

Августин підкреслював, що людське тіло у своєму первісному стані було покірне волі, не знало хвороб і пристрастей. Гріхопадіння ж принесло тілесну слабкість, страждання і смерть. Проте через втілення Христа тіло отримує новий сенс: воно стає знаряддям спасіння. Христос приймає людське тіло, аби освятити матерію і відкрити шлях воскресіння.

У XIII столітті, в добу зрілої схоластики, ставлення до тілесності помітно змінюється, формується схоластична традиція передовсім і особі Фоми Аквінського, який у «*Summa Theologica*» прагнув примирити античну філософію з християнським світоглядом. Спираючись на Аристотеля, він розглядає тіло не як антипод душі, а як її природну форму вираження. Для Фоми Аквінського душа сама по собі ще не є людиною, людина є тим, що складається з душі й тіла.

Тіло, за Аквінським, – не лише обмеження, а й необхідна умова людського буття. Воно дає людині змогу пізнавати світ, чинити добрі справи, служити Богові через конкретні вчинки. Відтак, тілесність у схоластичній традиції перестає бути лише знаком гріховності й набуває гідності як частина Божого творіння.

У практичному вимірі середньовічне ставлення до тілесності виявляється у феномені аскетизму. Монастирська традиція розглядає тіло як «арену» духовної боротьби. Пост, самообмеження, відмова від чуттєвих насолод – усе це мало на меті підкорення плоті духові.

У мистецтві та літературі тілесність набуває форм специфічного символізму. У середньовічній символіці тіло постає як метафора духовних процесів. У «Божественній комедії» Данте Аліг'єрі тілесність відображає стан душі: чуттєві гріхи караються спотворенням тіла, тоді як воскресле тіло праведників сяє світлом.

В архітектурі готичних соборів тіло символічно «розчиняється» у вертикалі – тілесне підноситься до неба. Людина через красу і пропорцію храму переживає власну тілесність як шлях до Бога. Мистецтво стає своєрідним «виправданням» тіла, його духовним очищенням через символ і образ.

Попри домінування аскетичного ідеалу, середньовічна культура не є суто «антитілесною». Вона готує ґрунт для пізнішого ренесансного відродження тілесності. Уже в пізньому середньовіччі – містичних трактатах Мейстера Екгарта чи гуманістичних тенденціях Франциска Ассізького – тіло починає сприйматися як співучасник духовного життя.

Франциск Ассізький називав своє тіло «братом ослон» – недосконалим, але потрібним супутником душі. У цій формулі проступає нове, більш гармонійне розуміння тілесності, що стане характерним для епохи Відродження.

Висновок. Таким чином, проблема тілесності в античності і середньовічну епоху є складною і багатогранною. В середньовіччі поєднується дуалістична спадщина античності з християнським розумінням людини як єдності душі й тіла. Від Тертуліана й Августина до Фоми Аквінського відбувається поступовий перехід від негативного сприйняття тіла як джерела гріха до визнання його духовної гідності. Тілесність у середньовічній культурі – це не лише фізична реальність, а символічна, моральна і метафізична категорія. Вона стає місцем зустрічі духу й матерії, гріха і спасіння, людини і Бога. Саме в цій напрузі формується середньовічний образ людини – істоти, яка не відкидає тіло, а освячує його у світлі вищого сенсу.

Список використаної літератури

1. Августин Блаженний. Сповідь. Київ : Дух і Літера, 2009.
2. Аристотель. Про душу / Пер. із давньогр. В. Куценка. Київ : Юніверс, 2003.
3. Аристотель. Нікомахова етика / Пер. із давньогр. О. Кислюка. Київ : Акта, 2002.
4. Бабенко В. С. Конструювання дискурсу тілесності в мас-медіа: дис.... д-ра філософії (Phd). Запоріжжя, 2023.
5. Платон. Федон. *Твори* : у 3 т. Т. 1. Київ : Основи, 2000.
6. Платон. Держава. *Твори* : у 3 т. Т. 3. Київ : Основи, 2002.
7. Платон. Тімей. *Твори* : у 3 т. Т. 2. Київ : Основи, 2001.
8. Ремесник Н. Ю. Особливості психологічної корекції самоприйняття людей з надмірною вагою: дис... д-ра філософії (Phd). Київ, 2023.
9. Шляхова О. А. Ціннісні трансформації культури повсякдення в процесах глобалізації: філософсько-релігійнознавчий аналіз: дис... канд. філос. наук. Острог, 2020.

References

1. Avhustyn Blazhennyi. Spovid. Kyiv : Dukh i Litera, 2009.
2. Arystotel. Pro dushu / Per. iz davnohr. V. Kutsenka. Kyiv : Yunivers, 2003.
3. Arystotel. Nikomakhova etyka / Per. iz davnohr. O. Kysliuka. Kyiv : Akta, 2002.
4. Babenko V. S. Konstruiuvannia dyskursu tilesnosti v mas-media»: dys.... d-ra filosofii (Phd). Zaporizhzhia, 2023.
5. Platon. Fedon. Tvory : u 3 t. T. 1. Kyiv : Osnovy, 2000.
6. Platon. Derzhava. Tvory : u 3 t. T. 3. Kyiv : Osnovy, 2002.
7. Platon. Timei. Tvory : u 3 t. T. 2. Kyiv : Osnovy, 2001.
8. Remesnyk N. Yu. Osoblyvosti psykholohichnoi korektsii samopryiniattia liudei z nadmirnoiu vahoiiu: dys... d-ra filosofii (Phd). Kyiv, 2023.
9. Shliakhova O. A. Tsinnisni transformatsii kultury povsiakdennia v protsesakh hlobalizatsii: filosofsko-relihiieznachnyi analiz: dys... kand. filos. nauk. Ostroh, 2020.

UDC 479.328.11**CULTUROLOGICAL ASPECTS OF THE PHENOMENON OF CORPOREALITY IN THE OPTICS OF ANTIQUITY AND THE MIDDLE AGES**

Danylo SKAZIN – candidate for an educational and scientific degree,
Kyiv National University of Technologies and Design

The purpose of the article is to analyze the phenomenon of corporeality in the classical period through the prism of how the problem was dynamically conceptualized in the philosophical constructs of Antiquity and the Middle Ages, which holds theoretical and practical significance for modern science.

The methodological foundation of the research is based on the application of proven methods from both classical and contemporary science, which enable the achievement of objective results in the analysis of the problem of corporeality. The author employed the following methods: the comparative method, which allows for an examination of the phenomenon of corporeality in a comparative aspect over a specific period; and the system analysis method, which facilitates an investigation of corporeality within the context of profound social and cultural interconnections.

The scientific novelty of the research lies in its interpretation of corporeality within the philosophical works of Antiquity and the Middle Ages, which allows one to trace the depiction of the human body not in an everyday sense, but primarily as a specific philosophical-aesthetic model of human existence in the world.

The results of research. As the experience of theoretical research on the problem of corporeality in contemporary philosophy and cultural studies shows, through the prism of understanding the human body one can discern a person's attitude toward oneself and one's place in the world. The example of Antiquity reveals how the problem of corporeality acquired particular depth: the body was regarded not only as a biological reality but also as a harmonious, cosmically ordered image. In the medieval era, ancient cosmocentrism was replaced by theocentrism – all reality came to be interpreted through God as the absolute beginning and end of being. Accordingly, the attitude toward corporeality changed. Antiquity presented the body as a natural part of cosmic harmony, whereas medieval philosophical thought interpreted it as a symbol of sinfulness, decay, and temptation.

Key words: corporeality, kalokagathia, cosmocentrism, theocentrism, Plato, Aristotle, Stoicism, Augustine of Hippo, spiritual corporeality, mystical corporeality, symbolism of art.

Стаття отримана 25.12.2024

Стаття прийнята 5.02.2025

Стаття опублікована 22.12.2025