

Ніжинський державний університет імені Миколи Гоголя
Міністерство освіти і науки України
Київський університет імені Бориса Грінченка

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

ПОЛТОРАЦЬКА АЛЛА ЯКІВНА

УДК 821(100)'06-3.09"09"19/20" (043.3)

ДИСЕРТАЦІЯ

**ДИСКУРС БЕСТІАРНОСТІ У ХУДОЖНІЙ ЛІТЕРАТУРІ
КІНЦЯ ХХ – ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТТЯ**

**(на матеріалі творів Дж. Бовена «Вуличний кіт на ім'я Боб»,
Б. Вербера «Завтра будуть коти», Дж. Кутзее «Безчестя»,
О. Токарчук «Веди свій плуг понад кістками мертвих»)**

10.01.06 – теорія літератури

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філологічних наук

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

_____ А. Я. Полторацька

Науковий керівник – Шимчишин Марія Мирославівна, доктор
філологічних наук, професор

НІЖИН – 2021

АНОТАЦІЯ

Полторацька А. Я. Дискурс бестіарності у художній літературі кінця XX – початку XXI століття (на матеріалі творів Дж. Бовена «Вуличний кіт на ім'я Боб», Б. Вербера «Завтра будуть коти», Дж. Кутзее «Безчестя», О. Токарчук «Веди свій плуг понад кістками мертвих»). – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філологічних наук зі спеціальності 10.01.06 – теорія літератури. – Ніжинський державний університет імені Миколи Гоголя, Київський університет імені Бориса Грінченка, Київ, 2021.

У дисертації осмислено дискурс бестіарності від давнини до сучасності, а також акцентовано його особливості у сучасній художній літературі. На матеріалі творчості зарубіжних письменників (Дж. Бовена «Вуличний кіт на ім'я Боб», «Подарунок від kota Боба. Як вуличний кіт допоміг людині полюбити Різдво», «Світ очима kota Боба. Нові пригоди Джеймса та його мудрого вуличного kota», Б. Вербера «Завтра будуть коти», «Її величність кішка», Дж. Кутзее «Безчестя», О. Токарчук «Веди свій плуг понад кістками мертвих») проаналізовано образи тварин та зміни щодо особливостей їхнього змалювання. У роботі актуалізовано сучасні підходи до вивчення жанру бестіарію через призму постгуманізму, «студій тварин» та екокритики.

Мета роботи полягала в аналізі дискурсу бестіарності в сучасній художній літературі. Поставлена мета зумовила вирішення таких **завдань**: 1) охарактеризувати теоретико-філософську основу західного дискурсу бестіарності; 2) окреслити традиційне змалювання образу тварини в літературі; 3) визначити функціонування «антропологічної машини» Дж. Агамбена; 4) виявити пріоритетні тенденції постгуманістичного розуміння навколишнього світу в контексті студій тварин та екокритики; 5) з'ясувати специфіку оприявлення бестіарності в сучасній художній літературі; 6) проаналізувати особливості сучасної літературної трансформації людино-тваринного зв'язку в творах Дж. Бовена; 7) виокремити та дослідити образи тварин-кіборгів у

романах Б. Вербера; 8) прослідкувати зміни людського розуміння світу не-людей у романі Дж. Кутзее «Безчестя»; 9) специфікувати вияви екосвідомості в творі О. Токарчук «Веди свій плуг понад кістками мертвих».

Наукова проблематика дисертації та матеріал зумовили застосування комплексної методології, що охоплює порівняльно-історичний метод, метод системного аналізу, методики сучасної наратології, студій тварин та екостудій. Також залучено екокритичний, герменевтичний, рецептивний та описовий методи дослідження.

Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, висновків та списку використаних джерел. У першому розділі – **«Філософські основи західного дискурсу бестіарності»** – проаналізовано формування опозиції людина/тварина у традиції Заходу. Крім того, розглянуто історичні, лінгвістичні, релігійні, біологічні рівні зв'язку людини з не-людиною, що вплинули на бачення людини як вищої щодо інших істот та на концепти «тваринного» і «людського». З'ясовано трансформацію інтерпретацій образу тварини в європейських літературах, що обумовлено відходом від антропоцентричного розуміння світу, за яким людина все рідше посідає виняткове місце у Всесвіті і трактується як одна із форм життя мультивидової таксономії.

У другому розділі дисертації – **«Постгуманізм як реакція на “смерть” людини»** – визначено зміни в сучасній філософській думці: властивою рисою якої є відмова від метанаративу гуманізму. Представлено сутність «антропологічної машини» Дж. Агамбена, розглянуто проблему людського і не-людського в парадигмі постгуманізму, «студій тварин» та екостудій. Людина і тварина постають як рівноправні форми життя, в якому немає місця для ієрархії.

Окрему увагу звернено на аналіз модифікацій бестіарію в сучасній художній літературі. Традиційно термін «бестіарій» використовувався на позначення жанру алегоричної прози, своєрідного каталогу реальних та вигаданих тварин, що був поширений у літературі середньовічної Європи IX – XIV століття. Сьогодні цей жанр оприявнюється фрагментарно. З часом він

(жанр) набув дещо іншого трактування, як система образів тварин у літературному творі одного автора, або ж на рівні тенденцій змалювання тварин у певну добу. Сьогодні літературознавці визначають «бестіарність» як систему образів, що допомагає проаналізувати та осмислити взаємодію людини і тварини.

У третьому розділі дисертаційної роботи – **«Сучасний дискурс бестіарності»** – осмислено контактні зони зв'язку людини і тварини в літературі. Визначено особливості нарративних стратегій сучасних письменників у репрезентації образу тварини. Зокрема з'ясовано, що сучасна інтерпретація образу тварин – це інтерфейс, в якому реальне та художнє поєднуються, при цьому письменники проблематизують традиційне бінарне розмежування між людським та не-людським і поступово відходять від позицій антропоцентризму. Нові художні стратегії зображення тварин змушують людину задуматися над тим, як глибоко тварина закорінена в людині, а людина в тварині. Тож сучасні письменники розширюють систему цінностей і смислів у розумінні образів людей і тварин. Крім цього, досліджено сучасний зоокод літератури, відповідно до якого образ тварини наділено почуттями, вподобаннями (Дж. Бовен), вона може мислити, «еволюціонувати», прагнути до лідерства/панування/споглядання (Б. Вербер). Водночас, не-людина зображена як узагальнений образ, що виражає результат традиційної моделі світорозуміння (антропоцентризму), що в художньому тексті зображується у ролі жертви суспільства (Дж. Кутзее). Також показано, що зообрази в сучасній літературі представлені через тварину-спостерігача, яка є опосередкованим учасником дій людини (О. Токарчук).

У роботі зазначено, що подальше переосмислення бестіарності провокує звернення уваги читачів до проблем навколишнього світу, в якому сутність і місце людини безпосередньо пов'язані із життям тварини, яка отримує права та постає певним маркером антигуманних дій людини. У такому разі остання повинна нести відповідальність за власну поведінку стосовно інших форм життя.

З'ясовано, що особливістю літературного втілення сучасного образу тварини є часткова відмова від алегоричного зображення не-людини. Встановлено, що зообраз може бути представлений як детермінанта зміни ідентичності людини та слугувати тлом у змалюванні екосвідомості головного персонажа. Часто у художньому творі не-людина постає ключем до розуміння людини і суспільства, при цьому автори сучасних текстів намагаються уникнути бінарності в розумінні людина/тварина.

У Висновках узагальнено основні положення дисертації. Закцентовано на визначальних рисах сучасного бестіарію: увага до світу природи; розуміння Всесвіту як творчо-руйнівного простору, в якому балансує життя зі смертю; трактування внутрішньої людської природи як такої, що може бути зрозумілою через зовнішню природу її життя на Землі; сприйняття культури як природи, а природи як культури; акцентування відповідальності людини за власну поведінку щодо інших форм життя.

Практичне значення одержаних результатів передбачає використання матеріалів у процесі підготовки підручників, посібників, фахових видань із теорії літератури та при створенні курсу зарубіжної літератури кінця ХХ – початку ХХІ століття в закладах вищої освіти, а також під час розробки спецкурсів, спецсеминарів, факультативів для загальноосвітніх закладів та профільних ліцеїв.

Ключові слова: бестіарність, художня література кінця ХХ – початку ХХІ століття, тварина-кіборг, «антропологічна машина», людино-тваринний зв'язок у художній літературі, тварина-партнер, постгуманізм.

ANNOTATION

Poltoratska A. Y. Discourse of bestiary in the fiction of the late 20th – early 21st centuries (based on the works of J. Bowen *A Street Cat Named Bob*, B. Werber *Tomorrow The Cats*, J. Coetzee *Disgrace*, O. Tokarchuk *Drive Your Plough Over The Bones Of The Dead*). – Manuscript.

Thesis for a Candidate's Degree in Philology, Specialty 10.01.06 – Theory of Literature. – Nizhyn State University named after Mykola Gogol, Kyiv University named after Borys Grinchenko, Kyiv, 2021.

The dissertation is devoted to the analysis of the bestiary discourse from Antiquity to modern time. The main body of the analysis is concentrated on the works of J. Bowen *A Street Cat Named Bob*, *A Gift From The Cat Bob. How A Street Cat Helped One Man Learn The Meaning Of Christmas*, *The World According To Bob. The Further Adventures Of One Man And His Streetwise Cat*, B. Werber *Tomorrow The Cats*, *Her Majesty the Cat*, J. Coetzee *Disgrace*, O. Tokarchuk *Drive Your Plough Over The Bones Of The Dead*. Animal images and evident changes in their depiction have been specified. Modern approaches to the bestiary genre study through post-humanism, “animal studies” and environmental criticism have been used.

The thesis consists of the introduction, three parts, conclusions and a reference list. The first part – **Philosophical basis of the Western bestiary discourse** – analyzes the formation of a human/animal opposition as the Western tradition. Besides, the author considers the historical, linguistic, religious, biological levels of a human/non-human connection, which influenced the vision of man as a superior creature in comparison with other living beings and the concepts of “an animal” and “a human”. The transformation of the animal image interpretations in European literatures has been clarified, which is due to the drift from the anthropocentric understanding of the world, according to which a human being is gradually losing his exclusive position in the Universe and is interpreted as one of the life forms of multispecies taxonomy.

The second part of the thesis – **Posthumanism as a reaction to the “death of a human”** – is defined by changes in modern philosophical ideas an inherent feature of which is the rejection of the metanarrative of humanism. The essence of the “anthropological machine” of G. Agamben is presented, the problem of the human and the non-human in the paradigm of post-humanism, “animal studies” and eco-

studies are proscribed. Both a person and an animal arise as equal forms of life, in which there is no place for hierarchy.

Particular attention is paid to the analysis of bestiary modifications of contemporary fiction. Traditionally, the term “bestiary” was used to denote the allegorical prose, a type of real and fictional animals catalogue, that was widespread in the literature of medieval Europe of the 9-14 century. Today this genre is fragmentary. Over time, it acquires a slightly different interpretation, as a system of animal images in a literary work of an author, or at the level of tendencies depicting animals at a certain time of day. At the same time, today literary scholars define “bestiary” as a system of images, helping to analyze and comprehend the interaction of a person and an animal.

In the third part of the thesis – **Contemporary discourse of bestiary** – the contact zones of communication between humans and animals in literature are conceptualized. The features of the narrative strategies with modern writers in representing the image of an animal are determined. It has been established, in particular, that modern interpretation of the animals’ image is an interface where the real and the artistic are combined, while the writers problematize the traditional binary division between a human and non-human and gradually move away from anthropocentrism. New artistic strategies for depicting animals make a person think about how deeply an animal is rooted in a person and a person in an animal. Modern writers expand the system of values and meanings in understanding images of people and animals. Along with that, a modern zoo-code of literature has been studied, according to which the image of an animal is endowed with feelings, preferences (J. Bowen), it can think, “evolve”, strive for leadership/domination/contemplation (B. Werber). At the same time, a non-human is depicted as a generalized image expressing the result of the traditional model of the world outlook (anthropocentrism), which is portrayed in the literary text as a victim of society (J. Coetzee). It is also shown that zoo-images in modern literature are presented through an animal-observer, which is an indirect participant in human actions (O. Tokarchuk).

It has been established that a literary embodiment feature of a modern animal image is a partial rejection of the allegorical depiction of a non-human. It has been deemed that the zoo-image can be presented as a determinant of a change in a person's identity and serves as an eco-consciousness background of the main character. A non-human in fiction is often presented as the key to understanding a person and society, while authors of modern texts try to avoid binary in the understanding of a human / an animal.

In the final part, the main provisions of the thesis are summarized. It focuses on the main features of a modern bestiary: attention to the natural world; understanding the Universe as a creatively destructive space in which life balances with death, the interpretation of the inner human nature as such, which can be understood through the outer nature of his life on Earth; perception of culture as nature, and nature as culture; emphasis on the responsible behavior of a person to other forms of life.

Keywords: bestiary, fictions of the late 20th – early 21st centuries, animal-cyborg, “anthropological machine”, human-animal connection in fiction, animal partner, posthumanism.

ОСНОВНІ ПУБЛІКАЦІЇ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Статті у фахових виданнях України

1. Полторацька А. Людина і тварина в науковій рефлексії Джорджо Агамбена. *Сучасні літературознавчі студії*. 2018. Вип. 15. С. 150–154.
2. Полторацька А. Образ тварини-кіборга у творі Б. Вербера «Її величність кішка». *Філологічні трактати*. 2020. Вип 12, 2 (20). С. 86–96.
3. Полторацька А. Екоцентрична парадигма твору О. Токарчук «Веди свій плуг понад кістками мертвих». *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філологічні науки* 2020. (93). С. 26–36.
4. Полторацька А. Динаміка сприйняття тварин Девідом Лур'є у романі Джона Макселла Кутзее «Безчестя». *Наукові записки Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди. Літературознавство*. 2021. Вип. 2 (96). С. 107–125.

Статті в іноземних наукових періодичних виданнях

5. Полторацька А. Людина і тварина у традиційній західній філософії. *Spheres of Culture*. Lublin, 2019. Volume XIX. С. 211–218.

Статті, які додатково відображають наукові результати дисертації

6. Якименко А. Я. Аксіологія тваринного світу як проблема міжкультурної взаємодії. *Національна культура: єдність у різноманітності : зб. наукових праць / редкол. Ю. П. Богущкий [та ін.]. Київ : Ін-т культурології НАМ України, 2012. С. 150–158.*

7. Якименко А. Я. Сучасні стандарти ставлення до тварин. *Варіації модерну та модернізації: український соціум в контексті глобальних процесів : Матеріали міжнар. наук.-практ. конфер. (м. Київ, 28–29 листопада 2013 р.) / уклад. П. В. Кутуєв. Київ : Талком, 2013. С. 166–167.*

8. Якименко А. Я. Антропоморфізація образу тварини в сучасній культурі. *Матеріали II Всеукраїнської науково-практичної конференції «Філософські проблеми сучасності» статті й тези / редкол. Берегова Г. Д., Герасимова Е. М., Лень Т. В. й ін. Херсон : РВВ «Колос», 2014. С. 260–261.*

9. Якименко А. Я. Тварина та війна: від учасника бойових дій до гуманітарної проблеми. *Великі війни, великі трансформації: історична соціологія 20-го століття, 1914–2014: Матеріали міжнародної наук.-практ. конф. (м. Київ, 27–28 листопада 2014) / уклад. А. А. Мельниченко, П. В. Кутуєв, А. О. Мігалуш. Київ : Політехніка, 2014. С. 166–167.*

10. Полторацька А. Тварина в екзистенційній кризі людини. *Літературний процес: методологія, імена, тенденції. 2020. № 16. С. 41–47.*

11. Полторацька А. Образи тварин і людей у романі Бернара Вербера «Завтра будуть коти». *Вісник Маріупольського державного університету. Серія: Філологія. 2020. № 23. С. 99–106.*

ЗМІСТ

ВСТУП	11
РОЗДІЛ 1. ФІЛОСОФСЬКІ ОСНОВИ ЗАХІДНОГО ДИСКУРСУ БЕСТІАРНОСТІ	16
1.1.Опозиція людина/тварина у культурній парадигмі Заходу	16
1.2.Концепт «людина» у західній філософії.....	22
1.3.Концепт «тварина» у західній епістемології.....	27
1.4.Динаміка образу тварини у європейській літературі	30
Висновки до першого розділу.....	45
РОЗДІЛ 2. ПОСТГУМАНІЗМ ЯК РЕАКЦІЯ НА “СМЕРТЬ” ЛЮДИНИ	49
2.1. Переоцінка метанаративу гуманізму у науковому дискурсі II половини ХХ – початку ХХІ століття	49
2.2. «Антропологічна машина» Дж. Агамбена	57
2.3. Розуміння людського і не-людського в парадигмі постгуманізму.	66
2.4. Філософсько-етичне поле «студії тварин»	75
2.5. Засадничі основи екокритики	83
2.6. Виміри бестіарності у сучасній художній літературі.....	95
Висновки до другого розділу	103
РОЗДІЛ 3. СУЧАСНИЙ ДИСКУРС БЕСТІАРНОСТІ	107
3.1. Контактні зони людини і тварини у сучасному дискурсі бестіарності	107
3.2. Трансформація відносин людини і тварини у творчості Дж. Бовена.....	114
3.3. Образи тварин-кіборгів у романах Б. Вербера.....	126
3.4. Тварина як детермінанта зміни ідентичності людини в романі Дж. М. Кутзее «Безчестя»	140
3.5. Екоцентричне прочитання твору О. Токарчук «Веди свій плуг понад кістками мертвих».....	151
Висновки до третього розділу	162
ВИСНОВКИ	165
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	171
ДОДАТКИ	199

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Кінець ХХ – початок ХХІ століття характеризується формуванням нового світорозуміння, спровокованого кризою традиційних цінностей, інтенсивним освоєнням космосу, дигіталізацією, використанням нано- і біотехнологій. Відбувається пошук нових парадигм, які б містили сучасне розуміння місця людини у світі. Художня література кінця ХХ – початку ХХІ століття оприявнює трансформації традиційних літературних канонів, іманентною рисою яких стала риторика антропоцентризму. Сьогочасні твори характеризуються поглибленням екзистенційних тем і проблем, одним зі шляхів вирішення яких бачиться злиття людей і не-людей в біосимбіотичній площині постгуманізму. «Домінантою постгуманістичного контексту є вплетення людини у матеріальні, технологічні та інформаційні матриці, де вона вже не є господарем, а радше похідним продуктом» (М. Шимчишин). Сучасна інтерпретація людини спричинена постантропоцентричним світоглядом, що властивий для кінця ХХ – початку ХХІ ст. Крім того, тривога підсилюється непрогнозованим майбутнім, нестабільністю життя та руйнуванням непроникних кордонів між «людиною-машиною» і «людиною-твариною» (Д. Геревей). Перехід від «єго» до «пост-єго» (Юго Ерман) відбувається завдяки розумінню того, що ми мислимо себе в безкінечній множині відносин та інтерпретацій, повсякчасному зіставленні себе з Іншим. І таким Іншим для нас часто постає тварина, яка увиразнює окремі аспекти нашої ідентичності, допомагає нам «втратити» себе, щоб знову віднайти. Набуття зообразом статусу Іншого розширює його традиційну функцію у літературному творі, оскільки тепер тварина може «регенерувати» як своє, так і людське життя. Дискурс бестіарності в українському літературознавстві залишається недостатньо поцінованим, цій проблемі присвячено фрагментарні рецензії, статті, огляди, читацькі відгуки на окремі твори.

Вибір теми дослідження зумовлений необхідністю подальшої розробки «студій тварин» та екокритики як методологій інтерпретації художніх творів; актуальністю комплексного літературознавчого вивчення дискурсу бестіарності як складного багатоаспектного феномену; необхідністю інтердисциплінарного підходу до виокремлення та систематизації різних типів художнього вираження людино-тваринного зв'язку; потребою розбудови напрямів різноаспектного вивчення й витлумачення мистецтва слова й аналізу особливостей рецепції образів тварин письменниками кінця ХХ – початку ХХІ століть.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.

Дисертацію виконано в межах науково-дослідної роботи кафедри слов'янської філології, компаративістики та перекладу Навчально-наукового інституту філології, перекладу та журналістики Ніжинського державного університету імені Миколи Гоголя, згідно з науковою темою: «Російська та зарубіжна література: контексти та інтерпретація творчості письменників та історико-літературного процесу» (реєстраційний номер 0115U005458). Тема дисертації затверджена вченою радою Ніжинського державного університету імені Миколи Гоголя (протокол № 3 від 05.11.2015 року).

Мета роботи – проаналізувати дискурс бестіарності в сучасній художній літературі. Поставлена мета зумовила вирішення таких **завдань**:

- охарактеризувати теоретико-філософську основу західного дискурсу бестіарності;
- окреслити традиційне змалювання образу тварини в літературі;
- визначити функціонування «антропологічної машини» Дж. Агамбена;
- виявити пріоритетні тенденції постгуманістичного розуміння навколишнього світу в контексті студій тварин та екокритики;
- з'ясувати специфіку оприявлення бестіарності в сучасній художній літературі;
- проаналізувати особливості сучасної літературної трансформації людино-тваринного зв'язку в творах Дж. Бовена;

- виокремити та дослідити образи тварин-кіборгів у романах Б. Вербера;
- прослідкувати зміни людського розуміння світу не-людей у романі Дж. Кутзее «Безчестя»;
- специфікувати вияви екосвідомості в творі О. Токарчук «Веди свій плуг понад кістками мертвих».

Об'єкт дослідження – сучасні художні твори Дж. Бовена («Вуличний кіт на ім'я Боб», «Подарунок від kota Боба. Як вуличний кіт допоміг людині полюбити Різдво», «Світ очима kota Боба. Нові пригоди Джеймса та його мудрого вуличного kota»), Б. Вербера («Завтра будуть коти», «Її величність кішка»), Дж. Кутзее («Безчестя»), О. Токарчук («Веди свій плуг понад кістками мертвих»).

Предмет дослідження – дискурс бестіарності в означених сучасних художніх творах.

Мета і завдання дисертації визначили застосування таких **методів дослідження**: *порівняльно-історичного*, який дозволив зіставити особливості образів тварин у різні літературно-історичні епохи; *системного аналізу* для з'ясування міжтекстових зв'язків художніх творів; *методик сучасної наратології* для вивчення оповідної структури аналізованих текстів; *комплексного аналізу* художнього тексту, необхідного для дослідження специфіки образів; *студій тварин та екостудій* для окреслення оновлених зв'язків людини з твариною та їхнього відображення в художній канві авторського задуму; *екокритичного*, який дав змогу осмислити взаємодію людини й природи в романі О. Токарчук; *герменевтичного аналізу* для усвідомлення змістової частини обраних сучасних творів. Крім того, застосовано елементи *рецептивного* й *описового* методів.

Теоретико-методологічну базу становлять наукові праці, присвячені теорії постгуманізму (Дж. Агамбен, Н. Бадмінтон, М. Бакке, Р. Брайдотті, Н. Висоцька, К. Вулф, Д. Геревей, К. Гейлз, Є. Доманська, С. Сушко, М. Шимчишин, І. Хассан). Окрім того, засадничими для роботи стали розвідки «студій тварин» (П. Валдау, М. Демелло, Л. Калоф, Д. Райян, Г. Рітво, Б. Сакс,

П. Сінгер, К. Шапіро), в яких науковці розглядають людей як один із видів тварин та піддають сумніву панівну позицію людини. У дослідженні спираємося на напрацювання теоретиків екокритики: Т. Вайзер, Дж. Ешфорд, Л. Горболіс, О. Довбуш, Дж. Лехман, П. Лінгольт, С. Маценка, П. Мерфі, О. Палій, Л. Статкевич та ін.. Важливе значення мають студії, присвячені трансформації класичного бестіарію в сучасній літературі, жанрово-стильовій специфіці художньої анімалістики: Ю. Бережанська, Г. Бокшань, О. Бровко, І. Буслюк, В. Золотова, С. Кочерга, О. Рекут, О. Сліпушко, В. Чуб та ін.

Наукова новизна одержаних результатів дослідження полягає в тому, що вперше в українському літературознавстві *розкрито* особливості дискурсу бестіарності в художній літературі кінця ХХ – початку ХХІ століття (на матеріалі творів Дж. Бовена, Б. Вербера, Дж. Кутзее, О. Токарчук), а також *окреслено* особливості взаємодії людини і тварини в сучасних прозових творах. Теоретично *доповнено* художнє поле розуміння зобразу та доведено зміну рольових акцентів бестіарності у змісті означених творів. Аналіз обраних текстів дає можливість увиразнити нові підходи до художнього потрактування бестіарності та означити їхні домінуючі ознаки. Подальшого розвитку набуло вивчення теоретико-літературного дискурсу бестіарності на матеріалі творів сучасних зарубіжних авторів.

Практичне значення одержаних результатів полягає в можливості використання матеріалів у процесі підготовки підручників, посібників, фахових видань із теорії літератури та при створенні курсу зарубіжної літератури кінця ХХ – початку ХХІ століття в закладах вищої освіти, а також під час розробки спецкурсів, спецсеминарів, факультативів для загальноосвітніх закладів та профільних ліцеїв. Отримані результати можуть стати підґрунтям для подальших студій, присвячених аналізу зобразів художніх творів, а також характеристиці естетичної площини дискурсу бестіарності в новітній літературі.

Апробація результатів дослідження здійснювалась на наукових конференціях різного рівня – *міжнародних*: «Кроскультурність у сучасному

світі» (Київ, 2009); «Варіації модерну та модернізації: український соціум в контексті глобальних процесів» (Київ, 2013); «Великі війни, трансформації: Історична соціологія 20-го століття, 1914–2014» (Київ, 2014); «Роль молоді у процесі соціально-економічних перетворень суспільства: вітчизняний та зарубіжний досвід» (Харків, 2015); II Міжнародній науковій конференції на пошану професора В. І. Фесенко (Київ, 2018); «Наративи переміщень та географії ідентичностей у художньому дискурсі» (Київ, 2020); «Художній дискурс приватного/повсякденного у контексті глобалізації» (Київ, 2021); *всеукраїнських*: «Другі Бугайківські читання», присвяченій актуальним питанням викладання літератури та мови (Ніжин, 2010); Конференції молодих науковців (Ніжин, 2010); та інших конференціях: II Всеукраїнській науково-практичній конференції «Філософські проблеми сучасності» (Херсон, 2014).

Дисертація була обговорена і рекомендована до захисту на розширеному засіданні кафедри слов'янської філології, компаративістики та перекладу Навчально-наукового інституту філології, перекладу та журналістики Ніжинського державного університету імені Миколи Гоголя (протокол № 11 від 11 лютого 2021 року).

Публікації. Основні положення дисертації викладено в 11 статтях, 4 з яких надруковано у фахових наукових виданнях України, що належать до категорії «Б», 1 – в зарубіжному виданні.

Обсяг та структура дисертації зумовлені загальною концепцією та завданнями дослідження. Робота складається зі вступу, трьох розділів, висновків і списку використаних джерел, що містить 334 найменування. Загальний обсяг дисертації становить 201 сторінку, основного тексту з них – 160 сторінок.

РОЗДІЛ 1 ФІЛОСОФСЬКІ ОСНОВИ ЗАХІДНОГО ДИСКУРСУ БЕСТІАРНОСТІ

1.1. Опозиція людина/тварина у культурній парадигмі Заходу

Упродовж століть у західно-європейському дискурсі людина позиціонувалася як протилежність тварини, що спричинило формування кордону між людиною і твариною. Здавна мислителі (Аристотель «Політика», Платон «Держава», Т. Гоббс «Левіафан», Р. Декарт «Роздуми про метод») підкреслювали винятковість людини та її відмінність від тварини.

Античність заклала основи для розмежування людини і тварини. Платон підкреслював відмінність між не-людиною і людиною, бо остання має вічну і безсмертну душу, яка вселяється у тлінне тіло, що панує над душею [122, с. 375]. Аристотель продовжував: «Так само можна думати, що й рослини існують на користь тваринам, а останні на користь людині. Домашні тварини необхідні для використання їх у господарстві, а також для їжі. Дикі ж тварини, хай не всі, але більшість із них дають людині їжу, а також матеріал для виготовлення одягу та інших речей. Тож, оскільки природа нічого не робить незавершеним, а з певною метою, то треба визнати, що вона створила все це для людей» [5, с. 26], які єдині з-поміж усіх живих істот мають «здатність говорити» [5, с. 18], тому для них є природним «прагнення наживати статки з усяких рослин і тварин» [5, с. 30]. Філософ підкреслював вищість людини над іншими живими істотами, у тому числі і над невільниками. Він вважав рабів ближчими до тварин, адже їхнє тіло дане їм для виконання необхідної фізичної праці. Водночас, лише людина впізнає себе у тваринному та відчуває спорідненість з твариною, одиниця такого обміну *anima*, душа, що має свою градацію. Світ, на думку філософа, ієрархічний, і менш розумні (тварини, раби і жінки) повинні підкорюватися розумнішим. Мислитель переконаний, що люди мають право на поневолення тварин. Таким чином, філософія Платона, Сократа та Аристотеля заклала основи для формування ідеї вищості людини над тваринами та природою і виправдала споживацьку поведінку людини.

За часів Середньовіччя кордон між людиною і твариною лише розширився. Ієрархізований християнський світогляд трактував людину як «апогей творіння» та наділяв її вищим ступенем земного буття. Святий Августин вважав, що Бог дає людині право панувати над тваринами та підкоряти їх. Він писав, що Бог хотів, щоб Його розумне творіння – людина – панувала не над людиною, а над твариною. Блаженний Августин висловлював припущення, що звірі сприймають як живих не лише себе, але й один одного, і людей. Богослов не відкидав думки про те, що людина має панувати над усіма. Августин вважав Христа – досконалою, «справжньою людиною, яку треба було цінувати вище за всіх інших, <...> з огляду на винятково визначну людську натуру» [141, с. 123]. Оскільки людина була створена за образом і подобою Божою, то відповідно, одержала владу «над морськими рибами, над птахами небесними, над усіма тваринами, над усією землею й над усіма гадами, що повзають по поверхні землі» [141, с. 285]. Людина отримує владу і має можливість задовольнити власні трансцендентні потреби. Її вищість залежить від її місця в світі. Святий Августин у «Сповіді» писав: «Лице землі прикрашається земними тваринами; бачимо створену за Твоїм образом і твоєю подобою людину, яка верховодить над нерозумними тваринами» [141, с. 294]. Варто зауважити, що наприкінці західноєвропейського середньовіччя Франциск Ассизький розкрив дещо інше розуміння світу: «Хоча світ був вовком, що клацав зубами й нападав на людей, Франциск усміхався до всіх, бо в кожному, навіть у вовкові, бачив брата» [156, с. 257]. Фактично він показав зовсім інакший стосунок до тваринного світу і створив у західній конфесії альтернативу до думки Святого Августина. Незважаючи на погляди Ф. Ассизького, у філософії Середньовіччя розуміння вищості позиції людини посилюється завдяки юдео-християнській традиції.

У добу Нового часу мислителі розглядали людей і тварин як частину природи, на рівні з деревами, скелями, рослинами. Англійський філософ Т. Гоббс продовжував ідеї Аристотеля, Платона, Блаженного Августина. Дослідник наголошував на відмінності між людиною і твариною на основі

мови: «Без здібності до мови у людей не було б ні держави, ні суспільства, ні договору, ні світу, так як цього нема і у левів, ведмедів та вовків» [43, с. 90]. Мислитель вважав, що «мова особлива властивість людини» [43, с. 90]. Він розмежовував не-людину і людину відповідно до традиції попередників. Тварина не сприймалася як живий організм, що має почуття і відчуття, а лише як істота, що перебуває поза культурою.

Розмежування між твариною і людиною поглибив Р. Декарт, який досліджував людське тіло і тіло тварини як механізми з певними відмінностями: тіло людини – «механізм із кісток і плоті» [55, с. 18], а тіло тварини – «як машину, що зроблена руками Божими» [56, с. 87] і яке краще влаштоване і здатне до більш унікальних рухів, ніж машини, що винайдені людьми. Крім того, Декарт вбачав схожість тварин з образом філософського зомбі, що позбавлений раціональної душі, тоді як людина – єдина істота, яка володіє духом, який відрізняється від тваринного, адже душі людини властива «природа, що цілком незалежна від тіла» [56, с. 89], тому є безсмертною. На погляд вченого, не-людська машина більш складна, бо тварини не думають, тому і не мають людської мови, нездатні ані співчувати, ані страждати. Таким чином, позиція вченого визначається механістичними законами, які склали основу філософії цього періоду.

У добу Просвітництва людина теж трактувалася вищою за інших істот, що живуть на Землі. Зокрема, німецький філософ І. Кант вбачав у людині – людину, а мінерали, рослин і тварин відносив до істот. Він наголошував на виняткових рисах лише людини, звідси: «Наші обов'язки перед тваринами є обов'язками лише щодо нас самих» [258, с. xx]. Тварини – це засоби для досягнення людських цілей: істоти, існування яких залежить не від нашої волі, а лише від волі природи. Тварини – істоти без розуму, тому їх називають речами [258, с. 147]; а раціональні істоти – це люди, тому що природа вже позначає їх як самоцінних. На думку І. Канта, лише людина прагне до вирішення внутрішніх протиріч через вдосконалення, а тварина такої здатності не має.

Варте уваги розуміння межі між людиною і твариною, розроблене німецьким філософом Г. Гегелем, який вважав, що людина не просто жива істота як така, не тварина, а дух [42, с. 400]. Вона піднімається до висот духу завдяки силі свого мислення. Тварини ж не володіють такими вміннями, тому люди мають право керувати не лише власним, але й їхніми життями.

Зміну в розумінні опозиції людини і не-людини маємо в дослідженнях англійського науковця та доктора богослов'я Ч. Дарвіна («Про походження видів засобами природного добору» [54], «Походження людини і статевий добір» [223]), який звернув увагу на спільність кісток людини з кістками тварин (мавпи, тюленя і кажана). Вчений також відзначив низку відмінностей між людиною і твариною: зокрема, у мові й мисленні. Нині загальновідомо, що людина приблизно на 95% розділяє гени з людиноподібними мавпами: шимпанзе та горилою, що вказує на спільне походження тварин і людей. Крім того, людина має спільні гени з іншими живими видами, що проблематизує панівну позицію людини у світі, яка сформована самою ж людиною.

Ч. Дарвін пояснював перехід одних форм життя в інші процесами спадковості, мінливості та природного добору. Він вважав, що люди походять від людиноподібних мавп, а тому людина постає в одному видовому ряді з іншими істотами. Дослідник стверджував, що тварини подібні до людей, оскільки теж висловлюють свої емоції та відчувають світ; можуть міркувати і приймати рішення; їм також сняться сни. Він поставив під сумнів сконструйовану західною філософією межу між не-людиною і людиною та доречність панівної позиції людини. «Людина шляхом (природного) відбору може продукувати великі результати і пристосувати живих істот для власних потреб через накопичення незначних, але корисних варіацій, що були надані їй природою <..> Природний відбір – сила, що невпинно готова до дій, <..> перевершує слабкі зусилля людини» [222, с. 61]. Людина виявилася продуктом такого відбору, співнащадком з іншими ссавцями. Науковий здобуток мислителя увиразнює зв'язки та подібності людини з твариною. Фактично, Ч. Дарвін докорінно змінив погляд на інших тварин та взаємовідносини не-

людей з людьми. Така позиція спричинила переоцінку тривалого домінування людини над твариною та ієрархічність їхніх відносин.

Філософія німецького мислителя Ф. Ніцше засвідчує зміну парадигми щодо вищості людини: «...ми більше не виводимо людину з “духу”, з “божества”, ми відсунули її в ряди тварин. Ми вважаємо її найсильнішою твариною, тому що вона хитріша за всіх; наслідком цього є її духовність. З іншого боку, ми усуваємо від себе марнославне почуття, яке і тут могло б проявитися: що людина є великою прихованою метою розвитку тваринного світу. Вона зовсім не вінець творіння, кожна істота поряд з нею стоїть на однаковому рівні досконалості. <...> Посвідчуючи це, ми стверджуємо ще більше: людина, взята відносно, є найбільш невдалою твариною, найхворобливішою, що відхилилася від своїх інстинктів найнебезпечнішим для себе чином, — але, звичайно, з усім цим і найцікавішою!» [111]. Філософ утверджував тваринну природу людини, а далі про її відхід від власної природи. Ф. Ніцше зазначав, що природі людини властиві декілька станів: тварина, людина та надлюдина. За умови подолання себе, своїх природних інстинктів людина може стати надлюдиною.

На початку ХХ століття французький філософ Ж. Батай, роздумуючи про людину і тварину, дійшов висновку, що потрібно розрізнити людський і тваринний стани буття людини, що корелюють із двома світами: «профаним» (мирським) та «сакральним». Буття тварини належить потаємному світу, а життя людини – профанному. Вчений трактував тваринний світ – як «світ іманентності <...> цей світ закритий для нас <...> оскільки ми не можемо побачити в ньому ніякої здатності до самотрансцендентування» [7, с. 58], бо лише в «людському стані проявляється трансцендентність речей по відношенню до свідомості» [7, с. 58]. Людина у Ж. Батая заперечує тваринне в собі, бо в природному вбачає свою смерть, проте, поряд з цим, людина прагне до забороненої тваринності, що знаходиться тепер в зоні сакральності, яка містить риси профанного життя, що вже не заперечує природу. Тим самим людина постала вищою за природу та усвідомила себе відокремленою від

тварин, яких, на думку Ж. Батая, «... ми <...> трактуємо <...> як речі» [5]. Це відбулося з людиною після використання нею «знарядь праці» [7, с. 25], які людина могла змінювати відповідно до власної волі. Таким чином, головною відмінністю між людиною і твариною є вміння працювати і перетворювати навколишній світ на світ речей, який для людини став важливішим, ніж природа, та розглядати навколишній світ із прагматичного боку і відчувати меншу залежність від нього, що в подальшому призвело до поглиблення межі між людиною і твариною та сприяло укріпленню споживацької філософії людини.

Різниця між людським і тваринним аналізується Ж. Батаєм у праці «Історія еротизму», а сам термін «erotизм» розглядається як зречення людиною себе, втратою тваринного, сексуального та як відмінна риса від не-людського. Як зазначав Ж. Батай, людська сексуальність має еротичний характер, втратою рис тваринності, а це, в свою чергу, дало можливість еротичі постати виключно людським атрибутом: «Перехід від простої сексуальності тварини до розумової активності людини, імплікованої еротизмом» [5], який є властивим лише людині, адже остання відходить від простої сексуальності тварини та стає виключно людською прикметою. Таким чином, за Ж. Батаєм, причина опозиції людини і тварини зумовлена різними станами буття, розвитком людини, яка й далі розуміє тварину як меншовартісного представника живого світу.

Німецький філософ М. Гайдеггер також розмежовував людину і не-людину. На його думку, «існування» – властиве виключно людині: «Істота, що існує способом екзистенції – людина. Тільки людина екзистує. Скеля є, але вона не екзистує. Дерево є, але воно не екзистує. Кінь є, але він не екзистує. Ангел є, але він не екзистує. Бог є, але він не екзистує. Пропозиція “тільки людина екзистує” жодним чином не означає, що одна людина є справжньою істотою, натомість усі інші істоти є нереальним чи межовим видом, чи людською ідеєю. Пропозиція “людина існує” означає: людина – це істота, чие буття відрізняється відкритим стоянням в неприхованості буття, від буття в бутті» [173, с. 32]. На його думку, людина – це *animal rationale* («розумна

тварина» [172, с. 193]), людина метафізики, що утверджується в статусі тварини, яка працює. Він зазначав, що бути людиною – означає бути в мовленні, якщо його немає, то тварина постає позбавленою будь-яких прав.

Отже, допоки людина поділятиме світ на природу та культуру, всі інші істоти будуть загнані в обмеження (створені людиною) та продовжуватиметься експлуатація та поневолення не-людей. Іншими словами, людина не повинна виправдовувати інтереси та привілеї власного виду через приниження та упослідження Інших. Переосмислення опозиції між людиною і твариною сприяло перегляду сталих ролей не-людини та людини. Тож одна із проблем сучасності – це не лише питання людини, але й відповідальне, критичне ставлення до питань реалій не-людей та усвідомлення місця тварини відносно людини в новій системі світорозуміння.

1.2. Концепт «людина» у західній філософії

Для кращого розуміння взаємовідносин людини з твариною варто звернути увагу на концепти «людина», «тварина» в контексті західної філософської традиції. «Визначення сутності людини зазвичай мало зобов'язуючий характер; щоби стати “справжньою” людиною, потрібно реалізувати свою сутність. Така постановка питання є властивою для більшості гуманістичних теорій» [30, с. 92]. Варто зазначити, що традиційно людина розглядалась як мисляча істота, яка на різних етапах людської історії вважалася вищою за інших істот.

У біологічному енциклопедичному словнику подано таке визначення «людина»: «суспільна істота, відмінною рисою якої є свідомість, що сформувалася на основі суспільно-трудової діяльності» [17, с. 709]. Крім того, у виданні викладено еволюцію людини, фізіологічні особливості, поширення на планеті, частково йдеться про генотип людини та про людиноподібних мавп (горилу та шимпанзе). У цьому визначенні втілюється історичне бачення людини як істоти, яка перебуває на вищому рівні життя.

Поняття «людина» у лінгвістичному дискурсі локалізоване у контексті антропоцентричної ієрархії. Універсальний словник української мови подає таке визначення «людина»: «Суспільна істота, яка має свідомість, володіє членороздільною мовою, виробляє та використовує знаряддя праці» [87, с. 428]. Відтак людині атрибутовано мову, свідомість та виробництво. Подібний характер мають визначення в англійській мові поняття «human (being)», яке має варіативні трактування цього терміну: «Людина, а не тварина чи машина» [114] або «...усі живі людські мешканці землі» [145], у більшості визначень поняття людина характеризується опозицією до решти світу.

Великий тлумачний словник падає таке пояснення поняття «людина»: «Людина – 1. Будь-яка особа; кожний. // Людська постать. // Уживається у значенні одиниці ліку людей. 2. Особа, як утілення високих інтелектуальних і моральних властивостей» [29, с. 639]. Поряд із цим твердженням існує й інше поняття людини – «1. Суспільна істота, що має свідомість, володіє членороздільною мовою, виробляє і використовує знаряддя праці. 2. Особа як втілення високих інтелектуальних властивостей» [74, с. 220]. Тлумачний словник за редакцією С. Ожегова трактує людину як «живу істоту, яка володіє здатністю до мислення і мови, здатністю створювати знаряддя праці і користуватися ними в процесі суспільної праці» [113, с. 2196]. Таким чином, «людина» характеризується як суспільна істота, якій властива мова, інтелект та здатність до фізичної праці.

У релігійному дискурсі пояснення людини також містить антропоцентричну домінанту. Бог створив людину «за Своїм образом та подобою» [Книга Буття 1:27], тому він і піклується про неї. У Біблії читаємо: «Будьте плідними і зростаєте, наповнюйте землю і підкорюйте її; і пануйте над морськими рибами, і над птаством небесним, і над кожним плазуючим живим на землі!» [Книга Буття 1:28]. Центральний статус людини неявно відкидає світ, що знаходиться поряд із нею та руйнує цілісну перспективу цього світу. Далі читаємо у Книзі Буття 2:7: «І створив Бог людину з порохи земного. І дихання життя вдихнув у ніздрі її і стала людина живою душею» [Книга Буття

2:7]. Біблія трактує людину живою істотою, яка вміє міркувати і має живу душу. Крім того, Бог дав можливість людині «панувати» над не-людьми. Тварини ж отримали свої назви від людини, що дало можливість людині наділити не-людей статусом залежних: «І назвав Адам імена всій худобі, і птаству небесному, і всій польовій звірині» [Книга Буття 2:20]. Така позиція сформувала в релігійному аспекті існування кордону між людиною і не-людиною. На підтвердження цієї думки варто навести аргумент американського антрополога Л. Вайта, який вважав, що «... християнство <...> не тільки встановило дуалізм людини і природи, але і наполягало на тому, що саме Божа воля на те, що людина має використовувати природу для власних цілей» [328, с. 1205]. Таким чином, біблійні тексти репрезентують людину з панівної позиції, а тварина розглядається неповно, що «призводить до часткової історії, тієї, що є не повною, а часом і тієї, що не має сили» [250, с. 5].

Розуміння сутності поняття «людина» зазнавало еволюційних трансформацій. У добу Античності Платон розглядав людину як двоногу тварину, якій властиві такі визначальні риси: відсутність пір'я, наявність мови та обмеження людиною себе і світу й небажання подолати ці межі. У діалозі «Держава» він розглядав людей як в'язнів: «Люди ніби перебувають у підземному, подібному до печери помешканні, до якого на всю ширину печери веде відкритий для світла вхід. Люди сидять тут ще з дитинства, мають скуті кайданами ноги й шию, тож рушити з місця вони не можуть і дивляться лише просто себе, бо повернути голову їм не дозволяють кайдани. <...> Щоразу, коли б з когось знімали кайдани, змушували б раптом підвестись і повернути шиєю, пройтись, подивитись на світло, він робив би все це з великою мукою» [121, с. 209-210], бо людина переконана у правильності співвідношення божественного і людського начал у світі.

Аристотель розширив концепт людського та доповнив його відмінністю між людиною і твариною, що полягала в наявності в них різних рівнів душ: тваринної (анімальної) та духовної [4]. Лише людина має вищу душу, духовну, тим самим наявність цієї душі дала їй змогу вийти на інший щабель, рівень

«політичної істоти», яка без полісу може перетворитися на тварину. У цей час відбулося поглиблення поняття людина, яка трактувалася істотою, що має мову, існує в полісі і творить його [4]. Таке розуміння – це ще один крок до вивищення людини.

Наступний крок – надання свободи людині й визнання за нею творчого начала. У добу Відродження сформувався погляд, за яким людина – творець самої себе, ця риса відрізняє її від решти природних істот. Такої сили і такої влади над усім сущим не знала ні антична, ні середньовічна людина. Тепер людина може спровокувати свідомі дії у самій людині та внести корективи у її споживацьку поведінку. На цьому етапі розвитку людина отримала можливість зреалізувати ідею природовідповідного виховання, що поглибилася у Новий час. Характерне для цього історичного періоду бачення людини частиною природи, що відзначається спорідненістю з іншими формам живого, але й відмінна від них [92, с. 8]. Ж. Ламетрі у праці «Людина-машина» дослідив відмінності між людиною, твариною і рослинами. Філософ зауважував, що «природа призначила нам стояти нижче тварин, щоб тим самим наочно виявити дива, які здатне робити виховання, що одне піднімає нас над їхнім рівнем і зрештою дає перевагу» [92, с. 11]. Тварина не може досягти вищості, бо їй не властиве виховання. Тому людина спроможна до інтелектуального розвитку, а не-людина – ні.

У процесі історичного розвитку виробився термін «*homo sapiens*» – людина розумна, в якому традиційно фіксується опозиція до тварини. Такий підхід лежить в основі спадщини багатьох філософів. Ж. Ж. Руссо розумів людину як зіпсовану тварину; К. Лінней розглядав людину як *animal rationale* – тварину раціональну; Б. Франклін як «*a tool making animal*» («тварину, яка виробляє засоби»); Е. Кассіер як «*animal symbolicum*» («символічну тварину»); за Ф. Ніцше людина – це «тварина, що здатна обіцяти» [189, с. 978]. Традиційно поняття людина репрезентується через опозицію тварині, в якій одна дуальна категорія постає вищою, а друга – нижчою. Австралійська мислителька В. Пламбут зауважує, що «...західна модель відносин людина/природа містить

традиційні дуалізми <...>, що виникають внаслідок певного заперечення відносин панування/підпорядкування, що формує ідентичність обох» [287, с. 13]. Фактично, дуальне розуміння людини і тварини вкорінене в людському мисленні й має вплив на сучасну домінуючу позицію людини.

Зміни в розумінні сутності людини актуалізовані у сучасному світі, де до уваги взято взаємодію з навколишнім середовищем, що охоплює машин і тварин. Д. Роден, сучасний філософ та автор «Постлюдського життя», акцентує, що завдяки успіхам у галузі біотехнологій, суперінтелекту, нанотехнологій, контактів мікрочіпів/нейронів, методів сканування мозку; продовження життя і.т.д. зміни у самій людині стають вірогіднішими [298]. Внаслідок швидкого розвитку науки може виникнути новий біологічний вид – Homo Sapientissimus або Homo Sapiens Plus (Людина розумніша або вдосконалена) [82]. Такі інновації проєктують людину, яка не боїться ні безпредметного існування, ні технологій.

Дуалізм людини і тварини та перевага людини над іншими істотами склалися у західному світі на основі філософських, лінгвістичних та релігійних текстів. Традиційне розуміння поняття «людина» зводиться до таких ключових тез: людина – частина природи; людина – істота, що не лише мислить, але і має власну мову; людина – опозиція до тварини, яка панує над іншими живими формами. Така думка була сформована історично й покладена в основу гуманістичного розуміння світу. Проте сьогодні узвичаєне світорозуміння стає архаїчним, тому різні галузі починають шукати шляхи переосмислення класичного світорозуміння, що було б пов'язано з реальним життям усіх істот на землі. Нині людина більше не сприймається як абсолютна і вища цінність. Вона виходить за рамки «виняткового статусу у Всесвіті і вміщується до мультивидового контексту» [35, с. 59].

1.3. Концепт «тварина» у західній епістемології

У контексті нашого дослідження варте уваги поняття «тварина». Спочатку розглянемо трактування тварини в біологічній площині, адже «нема нічого легшого, ніж дати визначення поняттю “тварина”» [91, с. 30], – писав засновник порівняльної анатомії та палеонтології Ж. Кюв'є. Французький натураліст зазначав, що «під словом тварина всі розуміють істоту, що наділена відчуттям і довільним рухом; але визначити, чи спостережувана істота тварина чи ні, надзвичайно важко» [91, с. 30].

Ще один вчений, Ж. Ламарк, французький анатом, натураліст, характеризував тварину як живе тіло, що здатне миттєво рухатися [91, с. 98]. Він вказував на те, що тварини – єдині природні тіла (на нашій планеті), що мають подразливість та можуть переміщатися при збудженні [91, с. 100]. Спільна для обох вчених думка про рух істоти, що зветься твариною. Подібні твердження маємо і в біологічному словнику: «Тварини – одна з двох основних груп світу живих організмів на Землі. <...> Більшості тварин властива активна рухливість» [18, с. 574,]. Біологічний енциклопедичний словник містить не лише інформацію про еволюцію тварин, але й про вплив людини на життя тварин: «Вплив людини на природу, зокрема на тваринний світ, призвів до зменшення кількості одних і до повного знищення інших видів тварин» [17, с. 200].

У лінгвістичному дискурсі визначення тварини наступні: «Твар, тварі – 1. у. ц. сл. тварь – це те, що створене творцем. У певних контекстах твар – тварина» [64, с. 350]. Великий тлумачний словник дає дещо інше визначення: «Тварина – 1. Будь-яка істота на відміну від рослини чи людини; худоба, звір і т. ін.; ссавець. 2. Лайл. груба, підла людина» [29, с. 1441]. У першому значенні тварина протиставляється людині та рослині. Визначення чітко окреслює межі між цими поняттями. Друге значення констатує понижений статусу тварини у людському сприйнятті, оскільки містить у собі негативне значення для характеристики людини. Крім того, для назви поганой людини вживається і

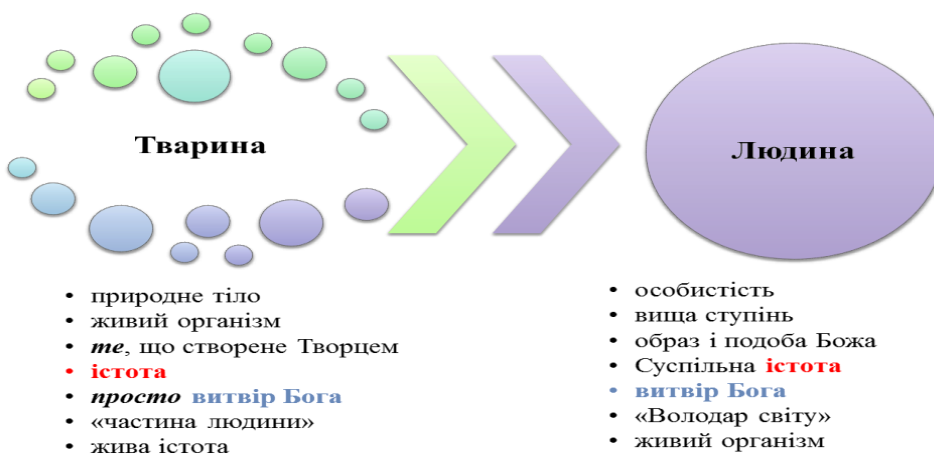
слово звір, що має інтерпретації: «хиже створіння», «кремезна істота» чи «людина без моральних принципів».

Тлумачний словник за редакцією С. Ожегова репрезентує тварину як 1. «...живий організм, істоту, яка володіє здатністю рухатися і харчується, на відміну від рослин» [113, с. 458]; 2. «...живу істоту, яка протилежна людині» [113, с. 458]; 3. «...перенос. про грубу, нерозвинуту і нерозумну людину» [113, с. 458]. У Кембриджському словнику маємо такі визначення «тварини» («animal»): як щось, що живе і рухається, але не є людиною, птахом, рибою чи комахою; все, що живе і рухається, включаючи людей і птахів; неприємна, жорстока людина або хтось, хто погано себе поводить; використовується для опису людини, когось чи чогось [77]; ссавець; живий організм, який харчується органічною речовиною, зазвичай має своєрідні органи чуття, нервову систему і здатний швидко реагувати на подразники [77]. Оксфордський словник пояснює «тварин» як «істот, які не є птахом, рибою, рептилією, комахою чи людиною <...> будь-яка жива істота, яка не є рослиною <...> будь-яка жива істота, включаючи людей <...> людина, яка поводить жорстоко або неприємно» [114]. Далі довідник дає визначення до поняття «звір» – це одна із нижчих тварин; цей термін може бути використано і по відношенню до людини, яка є нечемною чи нерозумною. Загалом спільне для цих понять розуміння тварини як живої істоти, яка здатна до руху.

У російській мові, в якій «животное» походить від слова «живот», «животне, арх. – тварина; живе створіння; пор. ст. сл. животина; серб. животина; болг. скот, (укр. худоба). Живот, арх. – життя; ст. сл. животь; болг. живот; чс. život; ст. п. żywot (суч. п. życie). Ст. укр. «живот» наявне в суч. укр. животворний і в суч. укр. церк. животворящий. Спільним для розглянутих мов є трактування тварини як живої істоти, якій властиве життя. П. Я. Черних [63, с. 530] подає такі споріднені слова до слова «твар» (заст. реліг.) «все живе»; «паскудна, мерзотна людина»: укр. твар «тварина», «створіння», «всі тварини, всі істоти», «тварюка», заст. «лице».

В Енциклопедії сучасної української мови наведені такі лексеми, що мають спільний корінь зі словом твар «тварина; обличчя; [вигляд, портрет]»: [тварь] «щока; обличчя», [тварыця] «тс», тварі́на, тварина́ (зб.), тваринник, тваринництво, тварюка, [тваряка] «тварюка», тваринячий» [63, с. 530]. У словнику подано також слова слов'янських мов та литовської мови, що споріднені з укр. твар: р. тварь «тварина, створіння, істота», д.-р. тварь «вириб, витвір; предмет; те, що створено, творіння, створіння; світ, всесвіт; вигляд, подоба», бр. твар «обличчя, лице», ч. tvář «щока, обличчя; вигляд, подоба», слц. tvár «обличчя; вигляд», п. twarz «обличчя, лице», в.-л. twar «будівля, будова», н.-л. twař «тс», болг. твар «тварина, створіння, істота», м. твар «матерія, речовина», с.-х. твар «тс, творіння, створіння», слн. tvár «матерія, речовина», ст.-сл. твар «створення, творіння, створіння; істота; природа, вигляд, подоба». Праслов. tvarь «творіння, створіння» пов'язане чергуванням голосних з tvoriti «творити». Вказано на зв'язок укр. твар із творити [63, с. 530]. Отже, спільнокореневі слова вказують на походження слова «тварина» від слів «твар, творити, створіння», що вказує на живу істоту, яка створена Богом та має подобу, обличчя, лик. Виходячи з цього, тварина не має бути підкореною і пригнобленою. Проте поряд із цим значенням існує й негативне трактування «тварини», бо цей термін вживається для позначення негативної риси людини, тим самим продукуючи межу у взаємодії людини з твариною.

Таб.1. Традиційне розуміння концептів «людина», «тварина»



Таким чином, тварина – живий організм (див таб.1), а людина – жива істота (особа), зв'язок з не-людським найчастіше спирається на

людське володарювання над природою і базується на штучному вилученні

людини з її природної категорії, адже до категорії «тварини» людина може і не належати. А поняття «тварина» вживається як до тварини загалом, так і до конкретної тварини.

1.4. Динаміка образу тварини у європейській літературі

Опозиція людина і тварина оприявлена і в літературній традиції. Світ природи, вправність диких звірів завжди розворушували уяву людини, лякали її та ставали прикладом для наслідування. З часом ця взаємодія сформувала особливе розуміння тварин, а прикметні риси тварин закріпилися в образах. Взаємодія людини з навколишнім світом сприяла формуванню традиційного розуміння тварин (спостереження за життям тварин, характер відносин з тим чи іншим звіром, його цінність, користь чи загроза позначалися на характерному розумінні тварини). Поступово не-людина трансформувалася в зооморфний образ, який містив людські сподівання, уявлення та поставав певною «ілюзією людини» [101, с. 461].

Історично людина наділяла тварину своїми рисами, думками, бажаннями. Анімалістичні уявлення спричинили виникнення зоолатрії, поклоніння тварині як божеству [149, с. 5]. Таке бачення тварини пояснюється тим, що тогочасна людина вірила у спорідненість з тотемом, який поєднує в собі природу тварини і природу людини. Е. Тайлор виокремлює три форми вшанування тварин у первісному суспільстві – безпосереднє поклоніння тварині, вшанування тварин як фетишів і поклоніння тотемній тварині [321, с. 292]. Священна тварина була недоторканна, а її вбивство – злочином. Все-таки, один раз на рік представникам племені дозволялося з'їсти трохи м'яса свого тотема, щоб не втратити зв'язок з ним, тоді він і далі рятуватиме людину та попереджатиме про небезпеку. За давніми віруваннями, тотемна тварина оберігає людину. Первісні люди вважали, що за допомогою певних магічних дій можна вплинути на тварину чи людину. Зокрема, первісна людина імітувала сцену полювання для успішного його закінчення чи носила ім'я свого тотема і тим самим наближала себе до звіра. Тварина вважалася сильнішою, «дикун <...>

приписував тварині набагато складніший набір думок і почуттів, знання і силу, ніж вона насправді мала <...> тому не дивно, що його ставлення до тварини викликало повагу, а не панування...» [279, с. 483]. Межі у їхній взаємодії не було, тварина поставала вищою від людини, іншою. «Тварина – частина природи – Інша щодо світу штучно створеного буття, культури...» [181, с. 163]. Ця Інакшість сприяла вищості тварини над людиною як такої, за якою людина спостерігала і на яку рівнялася.

Міфологічне розуміння тварини сприяло формуванню і використанню зооморфного коду. П. Шепард зазначав, що «найбільш показовим джерелом інформації про те, як люди уявляють себе відносно не-людського світу, був міф» [310, с. 6-7], що стосувався несвідомого життя, соціального та екологічного середовища та духовних і вічних речей [18, с. 7]. Міфи допомагають зрозуміти навколишній світ і розкривають історію взаємовідносин людини з не-людиною. «Якщо світ говорить з нею (людиною) за допомогою зірок, рослин та тварин, з допомогою рік і гір, пір року і днів, то людина відповідає світові в свою чергу своїми мріями й уявою <...> людина відчуває, що світ “дивиться” на неї і розуміє її. Тварина, яку переслідують, дивиться на людину і теж розуміє її (часто звір дає себе спіймати, бо знає, що людина голодна)» [188, с. 85]. У міфах багатьох народів тварини дають людям вогонь, навчають людей. «У дійсності міфи повідомляли не лише про виникнення світу, тварин, рослин і людини, але і про важливі події, внаслідок яких людина стала такою, якою є сьогодні» [188, с. 65]. У міфологіях багатьох народів майже всі верховні боги зображуються в образі тварин або мають їх атрибути (наприклад, Пан зображувався з козиними рогами і ногами). З часом тварини-боги плавно поступилися місцем антропоморфним богам, хоча в релігіях і досі продовжують існувати тваринні інкарнації.

У первісному суспільстві превалював образ архетипної тварини, яка постала центром усього навколишнього світу. Не-людина – вправніша, могутніша, сильніша та привілейованіша, ніж людина. Образ Звіра був одним з архетипних образів, що, на думку К. Юнга, охоплював образи, що мають

колосальну психічну енергію та сприймаються як щось моторошне, чуже, але в той самий час, божественне [190, с. 123-124]. Навіть боги розуміються людиною як чудовиська, бо поєднують в собі дику силу і страхітливість [174, с. 49].

Людина, на думку Ж. Батая, входить у світ через визнання спорідненості, заперечення і відокремлення себе від тварини. Філософ вказував на початкову перевагу тварини над людиною, адже вбивство великої тварини вимагало зусиль колективу мисливців. Соціолог підкреслює контраст між людиною і величию звіра. Наскельні зображення, на думку Ж. Батая, засвідчують слабкість первісного людства перед безмовною твариною. Він писав, що зображення облич людей в печерах «переважно гротескні» [208, с. 67], вони схожі на карикатуру і часто приховані під маскою звіра, адже «тварини людині були недосяжні» [208, с. 107].

Вплив тварин на життя людей простежується у фольклорі, в якому зафіксовано залишки тотемних вірувань. Приміром, у чарівних казках образ тварини може містити надзвичайні здібності й поставати в ролі «перепони» у випробуваннях людини; проте в більшості випадків не-люди зображені як добрі сили, її помічники, друзі, захисники. Чимало дослідників (Д. Айдачич [2], О. Романова [136], Т. Ткаченко [158] та ін.) вважають, що перекази про перевертнів, вовкулак також ідуть від первісного сприймання людиною тварини.

Надприродна сила тварин звеличується в усній народній творчості, в якій не-люди показані в алегоричній формі й зображені як протиставлення людині. Крім того, образ тварини може функціонувати і як образ-символ, що допомагає розкрити якості людей та типізувати риси людини. На думку українського мовознавця В. Кононенка, ці образи важливі, бо виконують роль образних кодів ментальності народу [81, с. 33], що розкриває ставлення людини до тієї чи іншої тварини. В основі ж фольклору лежить порівняння і протиставлення людини з твариною. Людина надає диким звірям, фантастичним істотам людських якостей (доброта, злість, хитрість, незграбність) не тому, що вони

такі, а тому, що так вона їх бачить. Традиційно тварини постають у ролі позитивних чи негативних героїв, що допомагають людині або, навпаки, перешкоджають їй. Крім того, вони можуть зазнавати метаморфоз, перетворюватися в людей, а потім знову приймати свою подобу.

З часом людина змінила ставлення до природи, перш за все, це виявилось в трактуванні богів, що поєднують в собі природне і людське. Крім цього, спостерігається трансформація і в діяльності людини (скотарство та землеробство), що призвело до змін у розумінні тварини. Людина одомашнила звіра та перестала на нього рівнятися. Не-людина виконувала роль «помічника» людини: тяглової сили, транспортного засобу, їжі і т.д. Проте образ тварини відрізнявся амбівалентним характером: поєднував і роль помічника, і містив у собі певну загрозу життю людини, бо містив магичні (хтонічні) сили. У повір'ях і міфах людина поставала вищою за тварину. У зв'язку з цим виник образ «есхатологічного звіра, який містив дисгармонійну і хаотичну стихію, що визначається як тератоморфізм (міфопоетичне світосприйняття людиною навколишнього світу)» [176, с. 54]).

Тварини в примітивних релігіях вважаються першотваринами, які створили весь світ, людей і які були принесені в жертву, стали джерелом плодючості і творіння. В європейській культурі зберігаються уявлення про золотий вік, в якому боги, люди і тварини живуть разом, не різняться один від одного. Людина постає в такому ракурсі частиною природи, а образ звіра постає амбівалентним, що втілюється не лише «через входження в міф, спілкування з тотемом, але й через саму дистанційність [божественного і звіриноного] стосовно людини, в якій звірине і божественне можуть перетинатися» [73, с. 230]. З часом більшість племен прийшли до ієрархічності божеств (створення пантеону), що постали подібними людині, антропоморфними, однак в поєднанні з тваринними рисами (наприклад, тимчасові перевтілення Зевса).

Лише згодом в уявленнях людини сформувалася трирівнева система світобудови: приміром, світове дерево як трирівнева структура Всесвіту.

А. Парубій описує образ світового дерева через розуміння космосу, що «включає необхідні сфери між землею і небом. <...> Для світового дерева характерне потрібне розчленування по вертикалі, яке дає змогу розрізнити гілки, стовбур, коріння, зіставляючи з цими трьома частинами дерева різні класи живих істот <...> Найчастіше цього досягають, зараховуючи до кожної третини дерева тварин окремого класу, які є, зокрема, своєрідними індексами-класифікаторами й відіграють значну роль в архаїчних системах класифікацій <...> тварина в схемі світового дерева означає не тільки себе саму, а й є своєрідним елементом коду, що звичайно об'єднує в собі низку кодових одиниць. З горішньою частиною дерева (гілки) пов'язують птахів; з середньою (стовбур) – копитних (олені, лосі, корови, коні, зрідка – бджоли, у пізніших традиціях – людина), з нижньою частиною (коріння) – змії, жаб, мишей, ведмедів, інколи чудовиськ хтонічного типу, що асоціюються з нижнім світом» [117]. Крім того, існує й вертикальна структура космосу. А. Парубій вказує, що міфи народів світу містять інформацію про таку побудову: верхній світ (небо), середній (земля) та нижній (пекло), в якій підземний світ постав перед людиною як помешкання деяких божеств, зміїв, чудовиськ, а земний світ став світом, який близький людині. Епоха панування змінила світорозуміння людини та дала поштовх до нового трактування тварини, в якому людина тепер вбачала «родючу» силу, якою тварина могла поділитися з людиною.

У добу Античності образ тварини міг бути прототипом людини, яка хоча і змінила свою подобу, проте душа і розум у неї залишилися. Так, наприклад, давньоримський письменник Апулей у творі «Метаморфози» описує трансформацію чоловіка Лукія, який перетворився після випитого зілля на тварину. В. Назарець, аналізуючи творчість Апулея, зауважує, що «...коли людина живе як тварина, то вона за своєю суттю є твариною» [70, с. 57] до моменту «внутрішнього очищення» [70, с. 57]. Варто зауважити, що основним завданням давньогрецького мислителя було навчити та виховати людину, і саме в цьому автору допомагали образи тварин.

Ще одним із авторів цього періоду, який милується природою, є давньоримський поет Вергілій, який у поемах «Буколіки» та «Георгіки» описує красу природи, на фоні якої люди постають дикунами. У «Георгіках» поет «виявив себе великим майстром зображення найрізноманітніших картин природи» [70, с. 264], що допомагають людині підтримувати зв'язок з навколишнім світом. Таким чином, у літературі доби Античності образ тварин уже починав використовуватися як втілення ідеї виховання людини.

Бачення тварини змінюється з падінням античної цивілізації. З приходом християнства тварини вже сприймалися як другорядні істоти, що мають прислужувати людині. До такого розуміння додаються зооморфні символи та алегорії. Першою роботою, що містила більш як 500 середньовічних бестіаріїв [150, с. 14], був «Фізіолог» – трактат, що розкривав ранньохристиянську репрезентацію античних творів про тварин, де природничі науки поєднувалися з реальними розповідями про вигаданих істот. Структурно книга містить 49 окремих статей про різних тварин – реальних (напр., слон) і надприродних (напр., єдиноріг). Поволі текст зазнав змін і трансформувався у «Бестіарій», що сформував підґрунтя тваринного епосу. О. Сліпушко відзначає, що «оформлення бестіарних образів у цілісну функціональну одиницю відбувається за двома напрямками: у середньовічні збірки – бестіарії – чи в систему символів давньої літератури» [144, с. 25].

У бестіаріях наголошувалось на своєрідній відмінності між твариною і людиною: не-людина не мала можливості контролювати інстинкти, а людина була *homo faber*, а тому здатна керувати власними інстинктами і мати зв'язок із Богом у формуванні себе та навколишнього світу. Хоча ці тексти й містять образи тварин, які перегукуються з моральними та релігійними мотивами [79], але також вони (тексти) містяться приклади дружби людини з твариною: поранений лев звертається по допомогу до святого Ієроніма [150, с. 6]. Троє з Євангелистів мають тваринні емблеми: Святий Лука – вола, Святий Марк – лева, Святий Іоанн – орла. Святий дух зображується у вигляді голуба, а Христос часто називається агнцем, тобто ягням, Сатана – змієм. Тваринні

атрибути Христа вказують на те, що вище втілення людини не може обійтися без тваринного. Таким чином, тваринний символізм у міфології та релігії відображає потребу людини зрозуміти своє місце, роль у навколишньому світі, приручити свою «тваринну частину» та підтримати кордон між твариною та людиною. С.Гайдук зауважує: «Найчастіше презентація тварини у літературі пов'язана з двома ідеями. З одного боку, це ідея уподібнення чи метаморфози, перетворення людини у тварину або навпаки, а з іншого боку, це ідея звільнення людини від власне людських рис» [36, с. 52].

Крім бестіаріїв, у добу Середніх віків важливе місце займали героїчні поеми. Ці твори містили образи міфологічних істот та показували боротьбу людини із природою: велетнями, чудовиськами, драконами. Наприклад, німецька пам'ятка середньовічного епосу «Пісня про Нібелунгів» містить розповідь про перемоги над драконами, завдяки яким прославився Зігфрід. Тварина постає засобом для досягнення найвищої цілі людини – слави. В основу англо-сакської «Поєми про Беовульфа» покладено міф про перемогу Беовульфа над морським велетнем Гренделем та його загибель у битві з вогняним драконом, де тварина зображена втіленням зла. Середньовічні тексти також містять вигадані тваринні образи, завдяки яким зреалізувалася можливість звернути увагу на моральність поведінки людини.

У цей час тварини поставали героями середньовічних епосів. Вони втілювали сукупність гріхів та символічні значення, а для людини тварина поставала в другорядній ролі, навіть меншовартісній. Показовий образ Люцифера, що вважався монстром, втіленням зла, який не мав навіть людського вигляду і зображувався як тварина, часто змії або щось неземне. Д. Аліг'єрі у «Божественній комедії» описав Люцифера спочатку добрим та сильним ангелом, який після падіння з небес трансформувався у страшне трьохголове створіння, яке одвічно поїдає трьох найбільших грішників: Іуду Іскаріота, Брута та Кассія [52]. У Середньовіччі «людина відділилася від природи і стала особою духовною» [33, с. 137]. Тварина тепер належить іншому світу, світу «дикої природи». Тим самим посилюється кордон у взаємодії

людини з твариною. Таким чином, християнство сформувало нову канонічну символіку тваринного світу, в якому репрезентовано реальні та фантастичні істоти, що сприяло зміцненню межі в розумінні людиною тварин.

Епоха Відродження продемонструвала нове розуміння тварини та тваринного світу. Мислителі цієї доби стверджували, що людина має вільну волю за велінням Бога, є творцем самої себе і своєї долі й тим самим відділилася від природи. «Людина – найвище творіння Бога. Людиною завершується процес творіння, тому вона здатна досягнути його й творити, наслідуючи Творця, вона здатна навіть змагатися з Богом у творчому генії. Звідси впливає титанізм Відродження – підняття людини до рівня Бога в деяких її можливостях і діях» [61, с. 210].

Доба Відродження сприймає людину як живу істоту, тож душа відходить на другий план. Певною мірою, прослідковується криза людини, яка проявляється у пошуку власної самоідентифікації, що спонукала «людину до серйозних розмислів над проблемою антропоспроможності» [177, с. 11]. Приміром, таким образом є образ Гамлета В. Шекспіра, який «стоїть на межі прощання з позитивною антропологемою (ідеалом *homo universalis*), однак остаточне розлучення з нею загрожує втратою ідентичності» [177, с. 11], яка породжує «відчуття страху й туги» [177, с. 12]. Хоча В. Єфименко вказував, що першим гуманістом був Ф. Петрарка, який «заклав підвалини нового світобачення, що створило нову систему культурних цінностей – гуманізм, у центрі якого перебувала людина» [67, с. 260]. Вчений зауважував, що «Ренесансний антропоцентризм став необхідною ланкою на шляху до нової онтології, до нового світорозуміння, до нової філософії – філософії гуманізму, увага якої зосереджувалася на внутрішньому світі людської особистості в її земному існуванні, в її активній творчій діяльності, сповнених земними пристрастями» [67, с. 261].

Н. Висоцька зауважує: «Функціонування топосу тварини в добу Відродження не лише підтверджувало центральність людини, віра в яку лягла в підґрунтя панівної ідеології доби, а й дестабілізувала цю центральність» [35,

с. 60]. Людина бачила в собі звіра і себе в звірі, тому людина цікавиться не-людиною як візуальним образом. У той час тварини – один з аспектів складної мови метафори, символів та емблем. Цей світогляд – «найважливіший фактор у визначенні змісту та обсягу природознавства Відродження» [201, с. 308]. Один із популярних жанрів часу Відродження – мініатюра, що використовує образи тварин для висміювання різних соціальних прошарків. Усе це спричинило виникнення метафоричних парадигм, класифікацій та інших способів розуміння світу не-людини.

Уже у XVI ст. назріла серйозна криза ідей і практики Відродження, що відобразили вичерпаність гуманістичної культури Ренесансу. На думку В. Назарця, її «породила криза віри в людину, в її безмежні можливості щодо влаштування світу і побудови суспільства на засадах справедливості та розуму» [107, с. 6]. Це, своєю чергою, призвело до виникнення в людині «відчуття хаотичної невлаштованості світу» [107, с. 6]. Бароко продемонструвало зміну кореляції між людиною і твариною. Митці «бароко намагаються осмислити потаємний сенс буденних речей (наприклад, людське життя асоціюється зі “скаженим звіром”» [107, с. 6]. Характерне для барокового стилю є використання емблематичності (людина-звір, світ – лабіринт), метафор, іносказань тощо. Людина вбачала в собі тваринність, яку вона здатна подолати, повернувшись до Бога. Вона замислювалася над осягненням себе в координатах світу.

Один із представників бароко іспанський поет та драматург Педро Кальдерон де ла Барка у п'єсі «Життя – це сон» створив образ Сехизмундо в тваринній шкурі, чим підкреслюється тваринна суть головного персонажа. На початку твору герой розмірковував про своє місце у світі. Він не розумів, чому тварини вільні, а він – ні. Упродовж твору образ Сехизмундо зазнавав змін, і врешті-решт його тваринність була подолана ним самим. Таким чином, людина може боротися сама із собою і йти шляхом духовного зростання, долати в собі тваринність, оскільки тваринне з людським несумісне. Воно суперечить великому призначенню людини, яке покладене на неї Богом.

У добу Просвітництва поширюється думка, що розум обмежений відчуттями і досвідом. Наприкінці XVII століття визнаними стають ідеї «природної» людини Ж. Ж. Руссо, який говорив, що людина почала свою історію з твариноподібного «стану природи»: «...у самому лише інстинкті знаходила вона усе те, що було їй потрібно для життя в природному стані, у освіченому ж розумі вона знаходить лише те, що їй потрібне для життя в суспільстві» [138, с. 241], коли всі індивіди жили мирно. Саме такий стан життя людей був справедливим, оскільки людина була частиною природи, тому не шкодила їй, всі люди розумілися рівними між собою, бо не було несхожості в соціальному становищі, грошах та владі. Це був «золотий вік» людини, яка відчувала себе щасливою та захищеною. Все змінилося після прояву у людини егоїзму, що призвело до виникнення власності та держави. Людський розум замість того, щоб гуманізувати людське життя, спричинив нерівність між людьми. У «Суспільному договорі» Ж. Руссо вказував, що вихід для людини лише один – повернення до гармонії з природою. Тому що насправді, як вважав мислитель, розум псує людину, бо «мисляча людина – це розбещена тварина» [142, с. 511]. Тварина вже не істота, на яку варто рівнятися і яку варто брати за приклад, егоїзм людини змінив звичний спосіб розуміння світу.

У той час (доба Просвітництва) кількість зооморфних образів зменшується, тварина стає спостерігачем. Раціоцентризм усталив панівну вертикаль між людським і тваринним, ще й надав їй еволюціоністського виміру: від тваринного до людського втілювався цивілізаційний проєкт цієї «доби в героях “острівних”, чи соціальних робінзонад XVIII століття. Романтична філософія й естетична практика в Англії XIX ст. окреслили новий ракурс протистояння природного і людського» [68, с. 118]. Д. Свіфт у романі «Мандрівки Гуллівера» описував казкові подорожі героя до різних країн, яких не існує, зокрема, до країни ліліпутів, мавпоподібних істот і шляхетних коней. Письменник замислювався над людською природою, тому зображував людей в образі егу, а розумом наділяв коней. Образ не-людської істоти в романі репрезентував символічні риси та уособлював щось бридке, дике та потворне.

Епізод знайомства персонажа зі світом побудовано за принципом контрасту: з одного боку, огидні невідомі науці тварини, що ледь не вбили Гуллівера, з іншого – образ тварин-рятівників, що «поводяться краще» за людей. Під час першої зустрічі героя з гуїгнгами Гуллівер поведився звичайно. У країні двоногих потвор та дивних розумних коней автором детально зображено побут мешканців. Такий прийом створює ефект правдоподібності подій, які відбуваються з персонажем, та показує абсурдність ситуації: «Коні навчають людину мові – єдиній прерогативі *Homo sapiens* – це повністю руйнує картину звичного реального світу та створює гротескний образ людини розумної» [157, с. 170]. Окрім того, Дж. Свіфт розкриває утопічну картину простого життя. Гротескна опозиція до людини – образи єгу. Герой уперше бачить подібність цих тварин до себе, які не просто стали віддзеркаленням людської сутності – а викривають «тваринну суть» [157, с. 172] людства та всього соціуму. Те, що людина озброєна розумом, на думку автора, зробило її страшним втіленням недоліків, адже завдяки розуму вони множаться. Дж. Свіфт піддає сумніву одну із провідних ідей Просвітництва – силу людського розуму.

Таким чином, тисячолітній досвід спілкування людства з домашніми і дикими тваринами був засобом освоєння та оцінки навколишнього світу. Панівна позиція людини у ставленні до живої природи призвела до того, що людина поставила себе на найвищій щабель розвитку тваринного світу та порівнювала різноманітні власні негативні якості з рисами тварин. С. Тіхоненко зауважує, що «потворний портрет людського соціуму, поданий з позиції не-людини, не тільки розкриває авторський погляд, а й покликаний змусити читача побачити цілісну картину без <...> кордонів» [157, с. 172], що, певною мірою, вказує на різні рівні взаємодії людини зі світом природи: від боротьби до приборкання та бажання відновлення зв'язку з нею.

На відміну від інших «робінзонад», Д. Дефо в просвітницькому романі «Робінзон Крузо» описує людину, яка зазнала впливу суспільства (перша частина роману) та хоче опанувати світ. Головний персонаж опиняється на безлюдному острові (друга частина), де вивчає все навколо. Людина

повертається до природи, яка постає вчителем і провідником, помічником у збереженні власної сутності, проте розуміє її з практичного боку. Д. Дефо вбачав важливість природи у моральному зростанні людини. У романі ж тварини розумілися автором як засіб для забезпечення життєвих сил Робінзона, оскільки в XVII столітті мета буття не-людини бачилася в служінні людини; при цьому природа тварини позбавлена сакральності і містичності.

Література XIX – XX століття позначена наявністю подвійного образу тварини: романтичної (носія моральних цінностей) та звіра-суспільного (грішника). Романтичний образ тварини репрезентований у парадигмі романтизму, для якого характерне розуміння природи як живої істоти. С. Гайдук зауважує, що в епоху Романтизму людина наслідує певною мірою тварину, її вабить відчуття «свободи та незалежності» [40, с. 510] не-людини. Романтики відкрили «дику природу» і «дику вільну тварину». Розмаїтість символічних проявів, на думку С. Гаїдука, мала місце у творах різних національних літератур епохи романтизму, з якою безпосередньо пов'язана традиція пташиної символіки. В її основу покладено міфологічні вірування та уявлення людини про онітоморфні образи дикої фауни: альбатроса, ворона, орла, ластівки, сови, дикого голуба та ін. Так, С. Гайдук зауважує, що образ птаха використовується в якості носія моделі самотності поета-романтика (альбатрос і лебідь в однойменних віршах Ш. Бодлера). Дослідниця вказує, що «він може бути і втіленням фатуму (наприклад, відома поезія “Ворон” Е. По), і провісником недосягнутого щастя (драма “Синій птах” М. Метерлінка), <...>, а також виконувати роль сатиричного висміювання суспільного устрою (роман “Острів пінгвінів” А. Франса)» [38, с. 109-110]. Таким чином, «творчий потенціал людини нерідко розкривався через наслідування краси і вільнолюбства тварин» [255, с. 229-230].

Однією з ключових ідей, яку просували романтики, возвеличуючи природу, була ідея властивого природі почуття єдності. Цим почуттям, на їхнє переконання, мало керуватися людство у забезпеченні соціального порядку. Романтична стурбованість станом довкілля та природи на макрорівні яскраво

виявлялася у творах П. Б. Шеллі та В. Блейка, Дж. Клера та В. Вордсворта [285]. У «прозових творах теж відбулися зміни. Р. Кіплінг у «"Книзі джунглів"» інтерпретував тваринне царство як таксономію людського суспільства» [69, с. 118]. Тварина продовжувала бути опозицією людині, що проявляється у творі на рівні двох систем: світу людини і світу тварин. Письменник зображував людину не просто істотою, а «не-людиною», яка розвивається і тому стає людиною. Р. Кіплінг прагнув показати, що люди мають повернутися до природи, щоб повернути собі духовність та втрачені цінності. Тим самим автор створив повтор історії, шлях розвитку людства, де природа була помічником і допомогла людині постати людиною.

Дж. Ф. Купер в пенталогії про Шкіряну Панчоку (і певною мірою в романі «Звіробій») визначив однією з головних тем – протистояння між природою і цивілізацією. Для письменника природа, окрім матеріальної та естетичної цінності, мала ще й морально-етичну. Оскільки на американський романтизм сильно вплинули дійстичні ідеї французького Просвітництва, людське життя уявлялося в системі взаємозв'язку з Богом, природою та людиною. Природу часто вважали мудрим учителем людства, інструментом божественного Провидіння [130, с. 92]. Крім того, романтики використовували міфічні образи. Приміром, у романі Г. Мелвілла «Мобі Дік» зображено боротьбу капітана Ахава і тварини (білого кашалота), яку він шукає по всіх морях. «В образі Ахава письменник висловлює недовіру надмірному індивідуалізму, який обстоював лідер трансценденталістів (концепція «покладання на себе»). Ахав не визнає над собою ніякої влади, він відрікається від Бога, сподіваючись, що йому зрештою вдасться самотужки знищити вселенське Зло» [30, с. 356]. Такий підхід до розуміння тварини був близьким до погляду на не-людину в добу Середньовіччя.

Природа сприймається як живий організм, багатоликий у своїй цілісності. Оскільки людина теж частина цієї «цілісності», то така органічність поширюється і на суспільство: цілісністю, органічною єдністю визначаються й відносини людини та природи, які разом утворюють єдину спільність, що,

власне, і є сутністю людини» [66, с. 137]. Безумовно, таке бачення природи протиставляється механічному уявленню про неї, як про машину, що нагадувала штучно сконструйований механізм, що сформувалося на методологічних засадах Нового часу (модерну) і Просвітництва. Романтизм формувався як критика й альтернатива модерну. Саме в романтичній критиці модерну, доходить висновку А.Єрмоленко, зароджується ідея природної спільноти, до якої належать не лише живі істоти, а й увесь позалюдський світ. Ця ідея цілісності природи описана через поняття панування природи, зі свого боку, є проявом божественного порядку, який сам на себе вказує, а людська активність може і має бути вплетена, вбудована в цей порядок. У такому погляді на природу можна вбачати, на думку дослідника, зародження протоекологічної утопії Нового часу [66, с. 138]. А.Єрмоленко відзначає, що романтизм започатковує спроби, спрямовані на критику індустріалізації, технократії та захист природи від промислової експансії [66, с. 141]. У добу Романтизму превалює надприродне і казкове, легендарне бачення світу, а образ тварини є втіленням волі. Романтики прагнули бути ближчими до стихії, тому ототожнювали себе з тваринами, що уособлюють цю стихію.

У період реалізму образи тварин набули нового осмислення. Основою для реалізму стала проблема взаємин людини і середовища, що особливо проявилось в анімалістичному жанрі. Основоположниками цього жанру були Ч. Робертс та Е. Сетон-Томпсон. Їхні твори репрезентували нове розуміння природи, бо написані від імені тварини або розповідають лише про світ тварин, який створено відповідно до людських законів. Зооморфні образи в цей час позбавлені антропоморфізму і суб'єктивності людських інтерпретацій та оцінок. Не-людина зображується незалежною від людини. Крім того, вона теж має право жити власним життям.

Новим у реалістичному модусі письма було те, що звірі не живуть заради людини, а живуть для себе, своїх власних інтересів. Ч. Робертс зазначав, що зацікавленість автора зосереджена на тварині [297, с. 3]. У його книзі «Серце стародавнього лісу» головний персонаж має обрати, у кого вистрелити: у

хлопця чи у ведмедя. Тварини зображені повноцінними героями, що мають імена, особистісні якості, і навколо яких розгортаються події. Автор прагне показати не лише боротьбу тварин за виживання, але і спорідненість людей з тваринами. Ч. Робертс започаткував літературну традицію, в якій захищав світ природи та розкривав перед читачами красу навколишнього світу.

Дж. Конрад у повісті «Серце півми» розмірковував над питанням різниці між людиною і твариною, суспільством і стадом. Дія твору розгортається на фоні природи, в порівнянні з якою людина зображена другорядною чи, навіть, менш значущою. Таким чином, у добу Реалізму змінюється ракурс зображення тварини, яка постала жертвою людини, що стало індикатором морального падіння людини. Тварина у творі показана морально вищою за людину (Дж. Олівер Кервуд «Король грізлі»). Це позначило зміну парадигми. Письменники переживали не лише за долю тварин, але і виступали проти жорстокого ставлення до не-людей. У цей час (початок ХІХ століття) були прийняті перші закони, що забороняли жорстоке поводження з домашніми тваринами [215, с. 40].

У літературі межі ХІХ – ХХ століття представлені різні рівні антропоморфізації тварин [73, с. 146]: перший рівень – тварина в оповідях діє, але не розмовляє (Е. Гемінгвей «Старий і море», «Кішка під дощем», Р. Шеклі «Запах думки» та інші). Наприклад, роман, Дж. Лондона «Біле ікло», в якому тварина пізнає світ, як людина. Тварина залишається твариною, хоча і наділена розумом. Для таких творів характерна бінарна позиція: тварина – позитивний герой, а людина – негативний. Другий рівень – тварини розмовляють, мають імена. Твори вже не мають бінарної опозиції людина/тварина. Дійсність поділяється на світ людей і світ тварин. Людина співпереживає тварині, бачить в не-людині істоту, що має власні думки і відчуття. Хоча інколи ще проявляється ворожість щодо тварини (Е. Сетон-Томпсон «Хлопчик і Рись», Дж. Орвелл «Колгосп тварин», Є. Косинський «Розфарбований птах» та ін.).

ХХ століття характеризується пошуком чи навіть відновленням зв'язку людини з твариною. Крім того, в цей час спостерігається увага до осмислення

письменниками впливу еволюційних процесів на людей та тварин (Веркор (Жан Брюллер) «Більш або менш людина»), умов життя на деградацію людини та еволюцію тварин (Веркор «Сільва»), на життя людини після війни, яка трактується іншими твариною, тому «поселяють» її до зоопарку (К. Веннегут «Бойня номер п'ять, або Хрестовий похід для дітей»).

Таким чином, образ тварини зазнавав трансформацій, що пов'язані, в першу чергу, із еволюцією розуміння людиною світу навколо. Спочатку існував образ міфологічної, архетипної тварини (Античність), який з часом постав у алегоричній, символічній та метафоричній площині (Середньовіччя, Відродження, Просвітництво). У романтичному бестіарії тварина трактується носієм моральних цінностей, що поєднувалися з її грішністю. Письменники реалістичного напрямку почали вбачати в тварині «більше людського», ніж в людині, почали звертати увагу на жорстоке поводження людей зі світом природи. В кінці XIX – початку XX століття автори літературних творів репрезентуються не-людину як істоту, що теж відчуває біль, прагне жити та бути забезпеченою від згубних дій людини.

Висновки до першого розділу

Філософські основи західного дискурсу бестіарності були закладені ще в Античності. Відтоді у західно-європейському дискурсі людина позиціонувалася як протилежність тварині, підкреслювалася винятковість людини як такої, що має вічну і безсмертну душу, чим освячувався кордон між людиною і твариною. Філософія античних мислителів (Платона, Сократа та Аристотеля) дала підґрунтя для утвердження вищості людини над тваринами та природою і на цілі століття виправдала її споживацьку поведінку.

Ієрархізований християнський світогляд трактував людину як «апогей творіння» та наділяв її вищим ступенем земного буття. Святі отці проповідували, що Бог дає людині право панувати над тваринами та підпорядковувати їх. Тож у добу Середньовіччя кордон між людиною і твариною лише розширився. Далі ця тенденція ще поглиблюється, оскільки

з'являються все нові аргументи на її користь, а саме: наявність у людини таких специфічних властивостей, як інший тип душі – душі розумної, мовлення, вміння працювати, здатності обіцяти та піддаватися вихованню, до вдосконалення, до страждання та співчуття та ін. Так, Т. Гоббс, продовжуючи ідеї Античності, наполягав на відмінності між людиною та твариною на основі мови, оскільки без цієї здібності у людей не було б ні держави, ні суспільства, подібно, як цього нема у тварин.

У добу Просвітництва і далі людина продовжує трактуватися вищою за всіх інших істот, що живуть на землі, тоді як тварини бачилися лише як засіб для досягнення людських цілей. Поглиблюючи розмежування між людиною і твариною, Р. Декарт обґрунтовував панівну позицію людини тим, що люди – єдині істоти, які володіють духом, тоді як не-людські тварини – це автомати, що схожі на філософського зомбі та позбавлені раціональних душ. Людська ж душа має природу, що цілком незалежна від тіла, тому вона є безсмертною і підносить людину над усім сущим. Г. Гегель, обстоюючи наявність нездоланої межі між людиною і твариною, наголошував, що людина – це не просто жива істота як така, не тварина, а дух, до висот якого вона піднімається завдяки силі свого мислення. Оскільки тварини не володіють такими вміннями, люди мають право керувати не лише власним, але й їхніми життями.

Водночас поступово зароджується думка про те, що людина зовсім не вінець творіння, ставиться під сумнів межа між не-людиною та людиною, оскільки кожна істота поряд із нею стоїть на однаковому рівні досконалості. На поглиблення розуміння опозиції людини і не-людини особливий вплив мали дослідження Ч. Дарвіна, на основі яких він доводив, що люди походять від людиноподібних мавп, а тому постають в одному видовому ряді з іншими істотами. Тим самим дослідник поставив під сумнів сконструйовану західною філософією межу між не-людиною і людиною та доречність її панівної позиції.

З часом формується потреба розрізняти людський і тваринний стани в самій людині та необхідність для неї подолання тваринного в собі та своєї жорстокості. Так, філософія Ф. Ніцше засвідчує зміну парадигми щодо вищості

людини. При цьому зазначається, що природі людини властиві декілька станів: тварина, людина та надлюдина, і тільки за умови подолання себе, своїх природних інстинктів людина може стати надлюдиною.

У XX – на початку XXI століть, в умовах економічних, екологічних та культурних криз, філософська традиційна опозиція людина-тварина починає піддаватися руйнації, оскільки вона продовжує стимулювати існування людського суспільства через безперервне виробництво відмінностей, що слугують для легітимізації поділу та нерівності не тільки між людиною і твариною, але й між людиною і людиною. Філософська думка активізується в напрямку відходу від антропологічного розуміння світу.

Опозиція людина/тварина присутня і в термінологічному означенні концептів «людина», «тварини». Пошук відповідей на питання про трактування «тварини» і «людини» призводить до все більшої кількості досліджень, які все частіше виникають на перехресті різних дисциплін. Проте, встановлення нового рівня взаємодії людини з твариною буде можливим лише після осмислення і розуміння суті цих термінів.

Розмежування людини і тварини прослідковується і в літературній традиції. У первісному суспільстві архетипна тварина постає центром усього навколишнього світу. При цьому не-людина змальовується вправнішою, могутнішою, сильнішою та привілейованішою, ніж людина. На думку К. Юнга, образ звіра у літературних формах цього періоду, зокрема, у міфології, має колосальну психічну енергію та сприймається як щось моторошне, чуже, але в той самий час, божественне. Вплив образу тварин на життя людей простежується в фольклорі; приміром, у чарівних казках тварини мають надзвичайні здібності, не-люди часто сильніші за людину, стають не лише її другом, але і захисником, переважно вони зображені як добрі сили.

Однак, із плином часу, особливо з доби християнства, не-люди сприймалися вже як другорядні істоти, ба навіть меншовартісні, що знаходить своє відображення і в художній творчості. Бестіарії – середньовічні книги з алегоричними описами життя тварин, що перегукуються з моральними та

релігійними мотивами, набули популярності в цей час. У перших бестіаріях наголошувалось на своєрідній відмінності між твариною і людиною: не-людина не мала можливості контролювати інстинкти й підтримувати зв'язок із Богом. Тваринний символізм утверджується як засіб відображення потреби людини зрозуміти своє місце та роль у світі, приручити свою «тваринну частину» та підтримати кордон між твариною та людиною.

Подальший розвиток літератури як мистецтва слова використовує опозицію людина/тварина для проникнення в глибини людської природи, розкриття «тваринної сутності» людства та його соціуму; разом із тим творчий потенціал людини нерідко розкривається через наслідування краси й вільнолюбства тварини.

У період реалізму образи тварин набули нового осмислення. Образ не-людини починає зображуватися незалежним від людини, як таким, що теж має право жити своїм власним життям, при цьому тварина у творах нерідко постає морально вищою за людину.

Таким чином, філософська основа західного дискурсу бестіарності вкорінилася в науці філософському, лінгвістичному, біологічному, релігійному та літературному рівнях і закріпила за людиною вищість і могутність, а тварина, своєю чергою, зображувалася «частиною людини», її доповненням. Разом з тим термін «тварина» міг вживатися для негативної характеристики людини, як особи підлої та нелюдяної. Сучасна ж філософія прагне відійти від бінарних позицій людина/тварина та традиційної межі у їхній взаємодії, оскільки сучасні взаємовідносини людини і тварини у літературі зазнають змін і характеризуються окресленням нових тенденції взаємозв'язку людини з твариною у ролі рівноцінних істот.

РОЗДІЛ 2 ПОСТГУМАНІЗМ ЯК РЕАКЦІЯ НА «СМЕРТЬ ЛЮДИНИ»

2.1. Переоцінка метанаративу гуманізму у науковому дискурсі II половини XX – початку XXI століття

Метанаратив гуманізму сформувався в часи античності. М. Гайдеггер у «Листі до гуманізму» [246, с. 244] зауважував, що вперше гуманізм як світоглядна парадигма оприявнився в епоху Римської імперії, коли *homo humanus* («людська людина») протиставилася «*homo barbarus*» («людині-варвару»). М. Гайдеггер вбачав *humanitas* у тому, що людина існує в істині буття, набуває «буттєві думки», тим самим екзистуючи, чого не може робити тварина. Німецький мислитель вважав, що людськість людини міститься в її сутності, оскільки «екзистенція – це те, в чому істота людини зберігає основи свого визначення» [246, с. 249]. Екзистенція – це стан в про-світі буття, що здійснюється людиною, тим самим вона постає вищою за *animal rationale*. Екзистенція у М. Гайдеггера – не втілення панування, а є радше турботою про буття, в якій вона постає «пастухом буття». Люди уявляють людину як живу істоту, *homo animalis*, де *anima* – дух, *animus* – розум, *mens* – суб'єкт, особистість, дух. Філософ стверджував, що «метафізика мислить людину як таку, що має тваринні риси *animalitas* (тваринність) і не додає до неї *humanitas* (людяності)» [246, с. 246-247]. Отже, тварина все ж невіддільна від людини.

М. Гайдеггер вказував, що необхідно переосмислити людську сутність, що змогла б дійсно постати гуманною. На думку філософа, гуманізм – це «роздуми і турбота про те, як людині стати людиною, а не безлюдською, негуманною особою, яка відокремлюється від своєї сутності» [246, с. 244], тобто філософ говорив про повернення людськості людині, яка зможе побачити потреби не лише власні, але й навколишнього світу і світу не-людей.

Інтенсивне поширення гуманістичних традицій відбулося в епоху Середньовіччя, коли християнська ідеологія закріпила свої позиції через нову систему цінностей: визнання унікальності людини, свободи її волі,

неповторності й вищості. У той час відбувся поворот у ставленні до людини, оскільки остання вважалася вищою за світ природи, мала право панувати над твариною і підпорядковувати собі навколишній світ. Бог сприймався як вищий ідеал, а людина – найкращим творінням Божим, господарем тваринного світу. Так, богослов Григорій Ніський продовжував підкреслювати ідею вищості людини і стверджував, що вона може використовувати тварин для своїх потреб. Фактично, людина постала в ролі правителя і повноцінно «володіла підлеглими» [109, с. 19-20] їй звірами. Середньовічний гуманізм пропагував вселюдську рівність перед Богом, однак тварина продовжувала сприйматися як засіб для забезпечення життєдіяльності людини.

Гуманізм епохи Відродження утвердив антропоцентричну картину світу, в якій людина заповнила весь простір між природою, Богом, землею і небом [112, с. 568], і постала не як поєднання двох різнорідних субстанцій – природної і божественної, тілесної і духовної («напівзвір, напівангел»), а як особлива субстанція, що не зводиться до двох перших» [103]. У цьому і полягало відкриття гуманізму, що отримало назву «відкриття людини» [103]. На думку гуманіста XV століття Дж. П. делла Мірандоли, Бог погодився з тим, що людина вважала себе безмежним володарем природи і постала не просто природною істотою, а творцем самої себе і цим відрізнялася від інших природних істот. При цьому людина могла деградувати, перетворюватися на нижчу істоту, тварину, але також мала можливість (що обумовлена інтелектом і розсудливістю) перероджуватися у вищі форми життя. У «Промові про гідність людини» філософ зазначав, що Бог створив людину і поставив її в центр світу: «Ні сталості, ні власної подоби, ні певної служби Ми не даємо тобі, о Адаме, <...>, але якої ти забажаєш, <...>. Природа решти істот зневолена межами Наших законів – ти ж, жодними путами не зневолений, за своєю волею, у руки якої Ми тебе віддаємо, визначиш собі подобу. Я поставив тебе посередині світу, щоб ізвідти тобі було зручніше оглядати все, що існує в ньому. Ми не зробили тебе ні небесним, ні земним, ні смертним, ні безсмертним, щоб ти, як вільний і знаменитий скульптор і творець самого себе, безперешкодно надав

собі того образу, який уподобаєш. Можеш виродитися до нижчих істот, якими є звірі, а можеш за наміром власної душі відродитися до вищих, божественних» [131, с. 45]. У період Ренесансу «статусність» людини поглибилася і закріпила за нею ієрархічну вищість, що сприяла підпорядкованості природного світу запитам людини.

У Новий час гуманістичні тенденції сповільнили свій рух, що пояснюється реакцією на суспільні процеси. Важливими напрямками гуманізму того часу стали роздуми про створення нового типу суспільства, яке б розширювало можливості і владу людини. У той час, як писав Ж. Ж. Руссо у праці «Про суспільну угоду, або принципи політичного права», людина отримала багато – вона вдосконалювала і розвивала власні здатності, «розширювала почуття, вся її душа досягала такого рівня, що, якби зловживання цим новим становищем (перехід від природного стану в громадянський) не відкидали її нерідко на ще нижчий щабель, аніж той, на якому вона була раніше, їй слід було б безперестанку благословляти ту щасливу мить, що назавжди вирвала її з природного стану, перетворивши тупу і обмежену тварину на мислячу істоту – людину» [138, с. 26]. Мислитель підкріпив статус людини, а не-людина інтерпретувалася як нерозумна й обмежена, нижча від людини. Розум був одним із визначальних рис людини. Людина займала панівну позицію стосовно навколишнього світу, вважалася його центром, бо мала божественне походження. Тварини залишилися осторонь і розглядалася як меншовартісні. Таке розуміння людини вкоренилося за часів епохи Просвітництва і знайшло своє вираження в гуманістичному трактуванні людини.

Антропоцентричний світогляд характерний і для більшості філософів того часу. Наприклад, німецький мислитель Л. Фейєрбах розглядав людину як біологічну істоту, яка повністю залежала від природи. Мислитель був переконаний, що природа зробила з людини «володаря тварин, при цьому природа дала людині не лише руки, щоб приборкати тварину, але також і очі та вуха, щоб захоплюватися нею» [164, с. 24]. Дослідник розмежовував відчуття

тварин і людей, він писав, що «відчуття у тварини – тваринні, а в людини – людські» [164, с. 161]. Л. Фейєрбах переконаний, що «людина відрізняється від тварини лише тим, що людина – жива досконала ступінь сенсуалізму» [164, с. 161]. Філософ вбачав гуманізм у реалізації людиною своїх відчуттів та потреб, а тварина ж поставала нижчою і безправною. Тому гуманістичні риси співвідносяться лише з людиною, яка природжена панувати над світом природи. І як результат такого підходу – тлумачення ХІХ століття як прояву «рецидиву дикості» [30, с. 91] людини та її жорстокості. Гуманізм «виявляється не лише порожньою риторикою» [30, с. 91], але і причиною такої поведінки людини [30, с. 91], що, на погляд постмодерністів, залежить від метафізичної вкоріненості гуманізму. Перед тим М. Гайдеггер у праці «Лист до гуманізму» відзначав, що людина більше не живе в природі і мета її діяльності – використання природи, якщо людина і прагне щось пізнати, то лише задля підкорення. Цю трансформацію відчув Ф. Ніцше, який у працях («До генеалогії моралі», «По той бік добра і зла») передбачив занепад європейської духовності, девальвацію гуманістичних цінностей, нівелювання особистості, що врешті-решт засвідчило початок кінця гуманізму і руйнування традиційного західного образу Людини.

Один із засновників Франкфуртської школи М. Горкгаймер у праці «Критика інструментального розуму» аналізував генезу інструментального розуму та його саморепрезентацію у сучасних соціокультурних текстах. Вчений вважав, що для того, щоб розкрити справжні причини потаємної сили утопій, що несуть загрозу людству, слід дещо розширити рамки теоретичної рефлексії й перейти від ідеології Просвітництва до прояснення й уточнення понять розуму й супутніх категорій. Горкгаймерівська критика інструментального розуму була спрямована проти раціоналізації відносин панування, у тому числі над природою. Мислитель наголошував, що «природа повністю втратила можливість висловлюватися через свідомість людини» [46, с. 98], у цьому філософ вбачав «помсту природи» [46, с. 98]. Він відзначав: «Сучасна байдужість щодо природи насправді є лише варіантом прагматистської

настанови, загалом типової для західно-європейської цивілізації, різними є тільки форми. Колишній трапер [північноамериканський мисливець – перекл.] добачав у преріях та горах лише умову для доброго полювання; сучасний бізнесмен помічає у краєвиді лише добру можливість розташувати рекламу для цигарок. Доля тварин у нашому світі символізувалася нотаткою, що обійшла газети кілька років тому. У ній повідомлялося, що здійснити посадку в Африці літакам часто заважали табуни слонів чи інших тварин. Тварин тут мали просто за перешкоду для руху» [46, с. 98-99].

М. Горкгаймер розглядав природу як «простий інструмент людини, яка є об'єктом тотальної експлуатації, що не має цілі, встановленої розумом, а відтак не знає меж. Безмежний імперіалізм людини ніколи не може бути вдоволенним. Панування людського роду над землею не має паралелей у тих епохах природної історії, де вищими формами органічного розвитку вважалися інші види тварин» [46, с. 101]. Німецький філософ пояснював «ненажерливість людини, яка намагалася поширити свою владу на дві нескінченності – мікрокосмос і всесвіт», не природою людини, а «структурою суспільства» [46, с. 101]. Вчений писав, що «іманентна логіка суспільного розвитку вказала на кінцевий стан тотального технізованого життя. Панування людини над природою досягло таких розмірів, що зникає дефіцит, а разом з ним і панування людини над людиною. Але наприкінці одночасно наступило повне обездуховлення, згасання духу. <...> Людський рід виконав своє призначення, досягаючи статусу особливо вдалої, рафінованої тваринної раси» [46, с. 246]. Таке трактування людського роду містить негативну риторіку. Мислитель підкреслював споживацьке ставлення людей до навколишнього світу та бажання людини бути не лише вищою, але і панівною, хоча поряд з цим людина зазнає «згасання духу». Фактично, людська жорстокість виходить на перший план, що піддає сумніву актуальність гуманізму в цю добу.

У контексті нашого дослідження варта уваги праця «Діалектика просвітництва» (1947), написана М. Горкгаймером у співавторстві з Т. Адорно. Ця розвідка є спробою відповіді на посилення варварських рис в людині та

прагнення переосмислити ідеї підкорення природи людиною. На думку авторів, ідеали і принципи раціональності призвели до обмеженого розуміння природи і до сприйняття її як об'єкта підкорення. Через панування над природою людина трансформує і свою власну природу, оскільки вона постійно знаходиться в боротьбі з природою, тому експлуатація тварин сприймається як норма і повністю влаштовує людину.

М. Горкаймер та Т. Адорно вбачали занепад не лише гуманістичних цінностей, але і всього гуманістичного світогляду – «антропоцентризм, віра в прогрес і можливості людини не відповідають сучасній ситуації» [47, с. 47], що і призвело до кризи та дегуманізації західної культури.

Із середини 60-х років ХХ століття значну популярність отримують дослідження французьких постструктуралістів: Ж. Бодріяра [23], Ж. Делеза [57], М. Фуко [169] та ін., присвячені проблемам західного суспільства, які згодом стали засновковими для концепції постгуманізму. М. Фуко вбачав звільнення від гуманізму Просвітництва у відмові від антропологічного егоцентризму. Філософ вказував на «смерть людини» як носія раціональності, як самодостатньої і всемогутньої істоти: «Людина – тобто образ людини в сучасній культурі – вже близький до знищення і, можливо, зникне, як обличчя, яке зображене на піщаному узбережжі» [169, с. 408]; на його думку, людина «помирає» декілька разів: вперше, за Ф. Ніцше та М. Гайдеггером, як постать, яка претендує на самопізнання; вдруге – як об'єкт пізнання в гуманітарних науках [168, с. 41]. Вчений не трактував гуманізм як єдине правильне світорозуміння. На його думку, людина перероджується, її традиційна позиція зазнає змін, що втілюється у кризі самої філософії.

Суголосно з М. Фуко, французький філософ-постструктураліст Ж. Ліотар закликав відійти від гуманізму та антропоцентризму. Мислитель у праці «Ситуація постмодерну» висловив підозру до метанаративів у постмодерний час. «Ця недовіра є безперечно продуктом прогресу в науках. <...> Застаріванню метанаративного апарату легітимізації найбільш помітно відповідає криза метафізичної філософії та інституції університетів. <...>

Наративна функція втрачає своїх носіїв: свого великого героя, свої великі загрози, свої великі мандри, свою велику мету» [94, с. 16]. Саме таким метанаративом і є гуманізм, що зазнає реконструювання та розщеплення в часи постмодерну. Усі метанаративи зникають, але не повністю, вони розсипаються на частини мовних елементів, тому людина постає на перехресті багатьох сенсів. Філософ вбачав у постмодерні відмову від антропоцентризму та гуманізму. Людина звільняється від підвладності «центризмів» і починає конструювати власне життя [11, с. 206] на рівні з іншими формами буття. Тобто людина починає нове буття на рівні з іншими представниками навколишнього світу.

Іншим теоретиком постмодернізму, ідеї якого актуальні для нашого дослідження, був Ж. Делез. На думку вченого, головною небезпекою вільного розгортання буття став «модерн-гуманізм», що підводив життя людини під правила та норми. Вчений закликав до утвердження «світу відмінностей» та розхитування традиційних дихотомій. Людина, на думку Ж. Делеза – кочівник («номада»), який знаходиться в тісних рамках та нормах, хоча він невтомно рухається, готовий до нового і вільний у цьому русі, тим самим, здатний долати традиційні межі. Це новий тип людини, відкритої всьому новому, що перебуває в постійному процесі «конструювання себе» [57, с. 650]. Традиційне розуміння людини зникає, адже людина перестає бути на п'єдесталі і починає розумітися як людина-номада, яка відкрита всьому і позбавлена традиційних кордонів у взаємодії з не-людьми.

Гуманізм ХХ століття, на думку І. Авдєєвої, – це вже визнання існування не лише людини [1, с. 68], але і якісно нової форми гуманізму – гуманізму екологічного, що ґрунтується на принципі рівності усього живого, гармонії людини з природою [161, с. 145-151]. Сучасний біоцентризм та боротьба за права тварин стали результатом трансформацій класичного гуманізму і появи гуманізму нового типу [1, с. 68]. Відбувається руйнування гуманістичного образу людини, її децентрація. Наука більше не наголошує на тому, що *Homo sapiens* є центром живої природи. Людина перестає бути «вінцем творіння».

Початок ХХІ століття ознаменував другий етап у розумінні доцільності традиції гуманізму. Філософи продовжують поглиблювати розуміння людини та заперечувати її право на панівну позицію у світі. Переосмислення іпостасі людини актуалізовано і в працях британського філософа З. Баумана («Індивідуалізоване суспільство» [10], «Етика постмодерну» [9], «Глобалізація. Наслідки для людини і суспільства» [8] та ін.). Він аналізував сучасний характер соціального розвитку та новий аспект відносин людини зі світом. Вчений вбачав у суспільстві початку ХХІ століття фрагментованість життєдіяльності людини (через антигуманізм суспільства), в якому людина постала безпорадною, що пов'язано із «невизначеністю наших днів» [8, с. 48]. Тепер, на думку З. Баумана, людина не стоїть на місці, тому є двоїстою істотою: «...саме ця двозначність становить “сутність” людського роду. Про цю сутність можна говорити, лише використовуючи лапки, адже вона фактично заперечує саму сутність...» [11, с. 206]. У таких умовах людина стала «морально амбівалентною», а мораль трансформувалася в етичну систему, яка покликана сприяти міжособистісній взаємодії людини з не-людиною. Таким чином, гуманізм зазнав змін, які проявилися у відносинах людини з твариною, оскільки сучасна людина все більше починає цікавитися моральним аспектом взаємодії з не-людиною. Тому питання гуманізму потребує переосмислення та адаптації до нових історичних умов, що продукують зміни в розумінні не тільки місця людини, але і самої тварини. Філософ і культуролог В. Межуєв зауважує, що гуманізм не має місця ні в сучасному світі, ні в будь-якому іншому суспільстві [103].

Як бачимо, з моменту виникнення і до нашого часу гуманізм як культурне явище і філософське вчення не раз змінював свою форму, проте одним із головних принципів залишається позиція про винятковість та центральність людини. Традиційно гуманізм існував як антигуманізм, що лише виправдовував панівну позицію людини та полишав осторонь питання тварин. Тому в сучасному світі виникає необхідність перегляду традиційної думки відносно класичного розуміння людини і її ставлення до тварини.

У роботі ми будемо керуватися наступними критеріями постгуманістичної філософії, що виникає на основі заперечення традиційної світоглядної парадигми – гуманізму (Таб. 2). Відповідно до постгуманістичних тенденцій, людина є однією з форм біорізноманіття життя, тому вона має свідомо розуміти наслідки масштабів згубний дій щодо природного світу. Вона має навчитися бути свідомою щодо природи, оскільки остання постає центром. Розум, інтелект, простір, система цінностей та вподобань теж наявні у тварин, які більше не трактуються у філософії та літературі як бінарні поняття.

Таб.2 Гуманізм/Постгуманізм.

Гуманізм	Постгуманізм
Визнання унікальності людини	Людина – один із видів живих істот на Землі
Підкорення всього живого	Бажання вберегти природу
Антропоцентризм	Децентрація людини, центр – жива істота/природа
Лише людина здатна відчувати та мати розум	Розум, інтелект, власний простір та систему цінностей мають тварини
Людина/тварина	Людина, тварина

2.2. «Антропологічна машина» Дж. Агамбена

Переосмислення гуманізму призводить до перегляду традиційного людино-тваринного зв'язку, що продукувався західною філософією як історичний конструкт «антропологічної машини». Уперше поняття «антропологічна» (міфологічна) машина використав Ф. Джеммі (1940-1980), італійський історик, філософ, письменник, у праці «Conoscibilità della festa»,

який писав, що міфологічна машина – «складний механізм, який створює образи людей та їхні антропологічні моделі» [255, с. 15]. Дж. Агамбен, відомий сучасний італійський філософ, автор книги «Відкрите. Людина і тварина» (2002), доповнює це поняття і пише: «Антропологічна машина <...> є оптична машина <...>, що складається із серії дзеркал, в якій людина, коли дивиться в них, бачить себе в деформованому образі мавпи» [2, с. 39]. Тобто за допомогою цієї машини людина впізнає себе. Дж. Агамбен запропонував виокремлювати у цьому конструкті «два полюси: людський (божественний) та природний (тваринний)», що, на думку Дж. Проспері [292], визначило її біполярну природу.

На початку дослідження Дж. Агамбен зосереджує увагу на зображеннях трапези праведників у Біблії, що знаходиться у міланській Амвросіанській бібліотеці. Вони (праведники) в день приходу Месії вживатимуть м'ясо Левіафана та Бегемота (не турбуючись про кошерність забою). Варте уваги й те, що людей змальовано без власного лика, з головами тварин. Дж. Агамбен припускає, що мініатюрист рукопису надав останнім мешканцям Ізраїлю голови звірів, і, таким чином, передбачив, що зрештою відносини між тваринами і людьми трансформуються, і людина змириться зі своєю тваринною природою. Дослідник використовує ідею мініатюриста для розвитку своєї концепції антропологічної машини.

Дж. Агамбен зауважує, що в західній культурі традиційно розмежовувалися тіло і душа, жива істота і *logos*, природне (чи тваринне) і надприродне (божественне). Водночас автор пропонує розглядати людину як поєднання цих двох складових і не зосереджуватися на метафізиці цього розподілу. У зв'язку з цим Дж. Агамбен стверджує, що виникла необхідність вивчити практичну та політичну складові розмежування між людиною і твариною.

Італійський філософ підкреслює, що *Homo sapiens* – це не якийсь окремий вид, а радше машина чи інструмент для утвердження вищості людини. «*Homo* це найперше «антропоморфна» тварина, <...> яка повинна визнати себе як не-

людину, щоб стати людиною» [2, с. 39]. Відтак дослідник зауважує, що антропологічна машина гуманізму – це іронічний інструмент для підтвердження відсутності природної окремішності Номо, що знаходиться на межі між людиною і твариною. Людина не має ні власного лику, ні власного архетипу, ні власного місця, ні власного статусу. Звідси «гуманістичне відкриття людини полягає у відкритті її власної відсутності» [2, с. 40].

Звертаючись до праць Е. Геккеля, Х. Штейнталя, в яких науковці акцентували увагу на питанні походження людини, Дж. Агамбен нагадує загальновідому думку, що людина відрізняється від тварини мовою. Водночас він доводить, що мова не належить ні людині, ні тварині: «Віднявши цей елемент, зникне різниця між людиною і твариною» [2, с. 46].

Дж. Агамбен використовує хід думки Х. Штейнталя для того, щоб визначити сутність антропологічної машини. Отож, антропологічна машина, за Дж. Агамбеном, функціонує через ізолювання/заперечення не-людського у людському. Для кращого розуміння цієї машини італійський філософ пропонує зазирнути на кілька десятиліть вперед, і там дослідити не-людину, яка була створена у рамках людини, чи, іншими словами, «неоморта та ультракоматозної особи, тобто тварини, відокремленої від людського тіла» [198, с. 50].

Дослідник доходить висновку, що є два типи антропологічних машин – давня і модерна. Їхня спільна риса в тому, що вони функціонують однаково. Відмінна – модерна машина виробляє зовнішнє шляхом залучення внутрішнього, і не-людське створюється за допомогою анімалізації людини, а в давній – внутрішнє формується через притягнення зовнішнього, а не-людина – за допомогою гуманізації тварини: людиномавпи чи раба, варвара, чужинця як фігур тваринного в людській формі. Таким чином, антропологічна машина функціонує через анімалізування людини та через ізолювання/заперечення не-людського у людському.

Обидві машини можуть працювати через випрацювання всередині себе зон нерозрізненості (де має здійснитися зв'язок між людським і не-людським). Таким чином, «обидві машини функціонують через створення всередині себе

певної зони нерозрізненості, в якій завжди чогось бракує, адже віртуально вона «вже тут» – має відбутися зв'язок між людським і тваринним, між тим, хто розмовляє, і тим, хто живе. Насправді, ця зона, подібно до будь-якого простору, цілком порожня, а справжнє людське, що має тут відбутися, є виключно місцем постійного поновлення рішення, при якому цезура і її предислокація безперервно зміщується і переміщується. Таким чином, досягається не тваринне і не людське життя, а лише відокремлене і виключене від самого себе – і лише у чистому вигляді» [198, с. 50].

Слід зробити застереження, що Дж. Агамбена цікавить, не яка з двох машин є краща чи ефективніша, а питання функціонування цих машин і при необхідності можливість їхньої зупинки.

К. Олівер, професор філософії Вандербільтського університету, зауважує, що звернення Дж. Агамбена до релігійних метафор та релігійного дискурсу, як імовірної протипаги науки та філософії, через які працює механізм, у кращому випадку заміняє бінарність людина-тварина на бінарність релігія-наука, а в гіршому – повертає нас до такого ж насильницького дискурсу, від якого він намагається втекти. Як альтернативу вона розглядає відродження науки М. Мерло-Понті з його «Природних лекцій». К. Олівер припускає, що, можливо, нам потрібне розуміння політики науки Дж. Агамбена й творча реконструкція науки М. Мерло-Понті, якщо існує якась надія зупинити антропологічну машину [284, с. 3].

Аналізуючи праці таких вчених, як Я. фон Ікскюль, М. Гайдеггер, Ж. Делез, Дж. Агамбен заторкує питання навколишнього світу людини і зазначає, що кожен із дослідників пропонує своє рішення. М. Гайдеггер прагнув відділити людину від решти живих істот; Ж. Делез вважав, що тварина не антропоморфний рід. Натомість Я. фон Ікскюль наполягав на запереченні будь-якої антропоцентричної перспективи в науках про життя і ґрунтовної дегуманізації природи. Тому не дивне його припущення про нескінченну різноманітність пізнавальних світів. Я. фон Ікскюль, за словами Дж. Агамбена, стверджував, що ми уявляємо відносини тварини з навколишнім світом подібно

до нас. Проте для тварин світ постає іншим. Приміром, кліщ – нічого не сприймає; його рот не має органів смаку. Фактично, його роль – це отримати криваву рідину, впасти на землю, відкласти яйця та померти [2, с. 58]. За Я. фон Ікскюлем, навколишній світ тварини зводиться до трьох носіїв значення чи функцій: запах масляної кислоти, що міститься в поті ссавців; температура 37 градусів, що відповідає крові всіх ссавців; типологія шкіри, що має кровоносні судини та вкрита волосяним покривом.

Дж. Агамбен звертає також увагу на праці таких дослідників, як П. В. де ла Блаш (дослідив ставлення людей до навколишнього світу у праці «Географія людини як частина географії життя» (1903 р.) і Ф. Ратцель (про життєвий простір людей у праці «Політична географія»), які реформували географію людини ХХ століття [2, с. 55].

Дж. Агамбен бере до уваги дослідження навколишнього світу людини у працях М. Гайдеггера. На думку вченого, М. Гайдеггер, зіставляючи відношення між обмеженістю світу (Weltarmut) у тварин і світоформуючою функцією (weltbildender) людини, прагнув досягнути фундаментальну структуру Dasein (буття-в-світі). Крім того, дослідник піднімав питання витоків і значення тієї відкритості, що розвинулася в живих істотах саме завдяки людині. Дж. Агамбен зазначає, що М. Гайдеггер відкидав традиційне метафоричне визначення людини як animal rationale, тобто живої істоти, наділеної мовою (чи інтелектом), коли буття людини трактувалося як додаток до «просто живого». Dasein, для М. Гайдеггера – структура буття-в-світі, що «подана всім концепціям життя» [2, с. 61].

При аналізі праць німецького вченого, Дж. Агамбен знаходить спільні та відмінні риси між М. Гайдеггером і Я. фон Ікскюлем, а саме: обмеженість світом у тварин за М. Гайдеггером є те саме, що і в Я. фон Ікскюля: навколишній світ (Umwelt) і внутрішній світ (Innenwelt) [2, с. 62]. У М. Гайдеггера буття тварини обмежене реакціями на навколишній світ. Так само в Я. фон Ікскюля, перцептивний світ складається із невеликого числа елементів. Тому тварина, на думку Дж. Агамбена, «у процесі взаємодії з чимось

виокремлює те, що важливо для неї і відтак, живе. Усе інше, що до неї дотичне, не може проникнути у її найближчий світ» [2, с. 51]. Філософ дає приклад із кліщем із праці Я. фон Ікскюля. Комаха прожила в лабораторних умовах протягом вісімнадцяти років, не мала зв'язку із зовнішнім світом, але не перестала бути твариною і не перетворилась на людину.

У позиціях філософів також наявна відмінність: М. Гайдеггер пропонував визначати місце існування як *das Enthemmende*, а Я. фон Ікскюль – «носієм значення» і говорив про *Enthemmungsring* – цикл існування. Дж. Агамбен зауважує, що М. Гайдеггер відійшов від інтерпретації відносин тварин зі світом, щоб розробити стратегію, відповідно до якої «обмеженість світом» буде відбуватися паралельно з розумінням людського світу [2, с. 63].

Філософ говорить про спосіб буття, який властивий тварині, і визначає зв'язок з її місцем існування як «заціпеніння» (*Benommenheit*). Аналізуючи праці М. Гайдеггера, Дж. Агамбен констатує: «...заціпеніння – суть тварини, що повністю захоплена і поглинута елементами свого навколишнього світу, отже, тварина не здатна по-справжньому діяти; вона здатна лише заглиблюватися у себе...» [2, с. 64]. Дослідник бере для прикладу експеримент, описаний Я. фон Ікскюлем: бджола біля повної чаші меду смоктала мед, і навіть після того, як їй розрізали черевце, вона і далі продовжувала це робити, незважаючи на те, що мед витікав назовні [2, с. 64]. Спосіб буття тварини не можна назвати ні відкритим, ні закритим, і тому буття, що пов'язує тварину з її світом, неможливо визначити як власне взаємодію, тобто, на думку філософа, тварина обмежена світом.

Дж. Агамбен робить висновок: онтологічний статус навколишнього світу тварини – це світ відкритий (*offen*), проте неочевидний (*offenbar*). Для тварини життя відкрите, проте недосяжне, тобто воно відкрите в недосяжності і непрозорості. Тварина не зовсім позбавлена світу, оскільки в ізольованості від світу відкриває його для себе. Ця відкритість без відкритості і характеризує обмеженість тварини світом, тоді як людина характеризується світоформуванням.

Важливе у цьому контексті питання визначення онтологічного статусу навколишнього світу тварини. Досвід осмислення Дж. Агамбеном зазначеної проблеми опирається на курс лекцій М. Гайдегера. Італійський мислитель припускає, що відкритість людського світу (відкритість сутнісному конфлікту між невідкритістю і відкритістю) – може бути досягнена через не-відкрите тваринного світу; у ній людська і тваринна відкритість світові стосовно навколишнього світу на мить зустрілися, що постає глибинною нудьгою.

Дж. Агамбен показує, що буття від початку пронизане Ніщо. Світ відкритий для людини тільки через переривання і заперечення відносин живого з навколишнім світом. Тварина не відає ні буття, ні Ніщо. У досвіді глибинної нудьги людина бере на себе сміливість призупинити саму себе, припиняючи (в якості живої істоти) свої відносини з навколишнім світом. Таким чином, Dasein, згідно праць М. Гайдегера, – це буття-в-світі – з твариною, де філософ піднімає питання про походження та почуття відкритості, що виробляється в живій істоті завдяки людині [2, с. 61]. Італійський дослідник стверджує, що «тварина» і «просто жива істота» від початку перебувають у політичному конфлікті між неприхованістю і прихованістю, і одночасно стають конфліктом між людськістю і тваринністю людини.

Дж. Агамбен зауважує, що М. Гайдегер був останнім, хто вірив в те, що антропологічна машина ще може виробляти долю та історію і безперервно приймати рішення в конфлікті між людиною і твариною, між відкритим і не-відкритим і знову формувати цей конфлікт.

Вчений зазначає, що з часів усіляких тоталітаризмів ХХ століття людина досягає свого історичного телосу, і для людства, що знову повернулося до тваринності, не залишається нічого, крім деполітаризації людських суспільств за допомогою безумовного розгортання оікономіа чи «зняття» біологічного життя заради виконання виключно політичного (рідше неполітичного) завдання.

Дж. Агамбен говорить про те, що традиційні дискурси – поезія, релігія та філософія втратили будь-яку історичну цінність. Турбота про біологічне стає

пріоритетною. У праці він також порушує питання антропогенезу, що міститься у цезурі між людськими і тваринними елементами і їх розщепленням (цезура проходить в глибинах людини). Автор доходить певних висновків, відповідно до власної інтерпретації антропологічної машини західної філософії.

Онтологія – це фундаментальна операція, при якій відбувається антропогенез, олюднення живої істоти. Стратегія стосується як раз того *meta*, що здійснює і супроводжує подолання *physis* стосовно людської історії. Це подолання – неперервний процес, що змушує кожного індивіда вибирати, між людським і тваринним, між природою і історією, між життям та смертю. Дж. Агамбен бачить відкрите як «захоплення в полон», що властиве тварині, не-відкритому. Людина призупиняє свою тваринність і, таким чином, відкриває «вільну і порожню» зону, в якій життя виявляється замкненим, покинутим і вигнаним у зону надзвичайного стану. Світ людини розкривається лише через призупинення та захоплення тваринного життя, буття завжди пронизане Ніщо, а прозріння (*Lichtung*) є завжди невідання (*Nichtung*).

Серйозний політичний конфлікт в нашій культурі – це конфлікт між тваринністю і людськістю. Якщо антропологічна машина слугує двигуном історизації людини, то кінець філософії і звершення епохальних визначень буття означають, що сьогодні ця машина працює на яловому ході.

Шляхом осмислення філософії М. Гайдеггера, Дж. Агамбен доходить висновку, що наприкінці історії людина уже не матиме власної тваринності як *undisclosable* (нерозкритість), але намагатиметься оволодіти нею і засвоїти її за допомогою техніки; людина, пастух буття, зобов'язана собі власною прихованістю, власною тваринністю, яка не замаскована і не стає об'єктом панування, проте мислиться, як чиста самотність (*abandonment*).

Дж. Агамбен подає тексти, що демонструють інші відносини між людиною і природою, наприклад, роботи В. Беньяміна, що показують кореляцію між людиною і природою, між природою та історією: антропологічна машина в них ніби зовсім не фігурує.

На думку Дж. Агамбена, цікавою є теза В. Беньяміна з його тексту «Zum Planetarium», в якій німецький критик намагався окреслити відносини сучасної людини з природою в порівнянні з взаємодією давньої людини з космосом. Для останньої «місце» цього взаємозв'язку варто шукати в екстазі сп'яніння. Для сучасної людини – в техніці, що означає, що ні людина не повинна панувати над природою, ні природа над людиною. Антропологічна машина уже не пов'язує природу і людину, щоб через призупинення і захоплення не-людського виробити людське. Ця машина стоїть, а між природою і людством, при взаємному зупиненні обох понять, міститься в певному оволодінні відносинами [2, с. 99], в яких ні людина не панує над природою, ні природа над людиною.

Отже, за Дж. Агамбеном, межа між людиною і твариною знаходиться в самій людині, і лише завдяки відокремленню від своєї тваринності людина відкриває світ. Проте разом зі своєю тваринністю вона заганяє своє життя в зону виключення. У роботі вченого кореляції між людиною і твариною, між тваринністю і людяністю трансформуються у вирішальний політичний конфлікт сучасності.

Дж. Агамбен дає зрозуміти, що зображення праведників з головами тварин на мініатюрі в міланській Амвросіанській бібліотеці показують не який-небудь відтінок у відношеннях між людиною і твариною, а «велике незнання» – в якому вони (праведники) перебувають за межами буття та можуть врятуватися своєю власною неврятованістю. Новий рівень взаємодії людини з твариною буде можливим лише після осмислення і розуміння суті самих «людини» і «тварини».

2.3. Розуміння людського і не-людського в парадигмі постгуманізму

XXI століття характеризується виокремлення так званої постгуманітаристики, народженням нових «зв'язків між гуманітаристикою і точними науками (особливо біологією)» [62, с. 17]. Актуальності набуває «побудова містків між різними підходами на метапарадигматичному рівні. Наука починає шукати нові цілі та норми» [62, с. 17] та прагне відійти від традиційних меж. Антропоцентризм змінюється розумінням цілісності буття, складності та системності світорозуміння, де все пов'язано. Утім, не йдеться про те, щоб «викинути з досліджень людину» [331, s. xvi.], а лише про те, щоб відійти від гуманістичної візії людини як «міри усіх речей» та центру дослідницьких зацікавлень, а далі побудувати проєкт неантропоцентричної гуманітаристики. Треба відзначити, що вже саме це формулювання викликає застереження через свою парадоксальність. Багатьом дослідникам ця ідея видається як абсурдною, так і такою, що підважує ідею існування гуманітаристики як окремої галузі знання. Зміни у сучасній гуманітаристиці та критика антропоцентричного гуманізму співтворюють процес, в якому людство, як зазначає М. Бакке, «перебуває на початковому шляху, що веде у світ незвіданого, не-людського іншого» [206, с. 232.]. Сьогодні бінарні опозиції і традиційні цінності втрачають актуальність і переглядаються. Гуманізм «уже сприймається не лише архаїчним, але і несучасними» [206, с. 232.]. У таких умовах доцільно, на думку Н. Бадмінгтона, відмовитися від ідеї гуманізму як «єдиного світосприйняття» [290, с. 134]. На сучасному етапі вчені актуалізують парадигму постгуманізму, яка ще «не має якоїсь єдиної гомогенної тенденції, стилю мислення чи філософської позиції, яка б відповідала цій назві» [326, s. x].

На думку І. Хассана, постгуманізм – це «сумнівний неологізм» [243, с. 843] або спосіб вираження людського самолюбства. Він зауважував: «Ми повинні розуміти, що п'ятсот років гуманізму, можливо, йдуть до кінця, а гуманізм перетворюється на щось, що ми повинні назвати постгуманізмом» [243, с. 843]. І. Хассан розуміє постгуманізацію як технологізацію та кіборгізацію людини та занурення її в технологію, що розширюється «штучним

інтелектом <...>, яка допомагає перетворити образ людини в поняття “людини”, що є агентом нового постгуманізму» [243, с. 846], яка розглядає світ з неантропоцентричного боку та не оминає не-людину.

У середині 1990-х постгуманістична філософія оприявилася в кібернетиці, біонауках, які досліджують поєднання людини з машиною. Особливого значення набуло питання ролі технології для не-людської та людської еволюції. Дослідження в цій сфері складні, знаходяться на перехресті антропоцентризму та біологічних змін, що, з одного боку, децентрують людину, а з іншого – «вивільняють» людину з обмежень її видового стану. У дискусіях між (біо)консерваторами і «лібералами» розгортається або негативна (демонічна) візія майбутнього, у якій людина втрачає власну «природу», або ж навпаки, йдеться про позитивний вплив технологічного прогресу [62, с. 166]. Є. Доманська розглядає цей вплив у двох напрямках: одні бояться дегуманізації людини, а отже, культурних змін, які може викликати біотехнологія, а саме – занепаду цінностей, що визначають людськість (наприклад, людська гідність), а інші – зацікавлені в біологічних змінах (трансгуманізмі), що можуть визволити людину з обмежень її видового стану [62, с. 166]. Є. Доманська вказує на те, що «якби людство зрозуміло, що проблеми видової ідентичності, біовлади, тенденцій, які заперечують антропоцентризм, відносини між тим, що не-людське і людське, є для наших розважань точкою співвіднесення, то з'ясувалося б, наскільки важливими є у цьому контексті розважання на тему примату практичного знання над абстрактним, дієздатності речей і співіснування не-людських і людських чинників. У визначаючих тональність тенденціях сучасної гуманітаристики немає дискусій щодо так званої людської природи та людської ідентичності без дискусій про не-людських тварин» [62, с. 166].

Перші публікації, де актуалізовано ідеї постгуманізму, з'явилися наприкінці 1990 – початку 2000-років (роботи Н Бадмінтона [204], К. Вулфа [331], К. Гейлз [244] та ін.), у яких постгуманізм постав як заклик вийти за межі та протиріччя гуманістичного світогляду. К. Вулф підкреслює, що не йдеться

про якесь радикальне відкидання гуманізму та пов'язаних з ним цінностей, а про роздуми над тим, як справедливість, толерантність, рівність, гідність, права людини стали частиною визнання винятковості та неповторності людства; про те, щоб відстежувати в опублікованих раніше текстах спроби критики гуманізму, щоб віднайти генеалогію того, що нині трактується постгуманізмом [331, s. xvi].

Розуміння постгуманізму неоднозначне. Одні вчені (наприклад, Ф. Ферандо [228]) вважають, що постгуманізм представляє новий етап гуманізму, який ґрунтується на постантропоцентризмі; інші (зокрема, Є. Сакирко [140]) – розглядають постгуманізм похідним від гуманізму, що відходить від нього та прагне виправити його недоліки. На відміну від гуманізму, постгуманізм відкидає антропоцентризм і підкреслює, що людина – еволюційна частина природи, яка постійно видозмінюється. Ці зміни продовжуються завдяки передовим технологіям, що сприяють штучній/технологічній еволюції, яка перетворює живе в частину техносфери.

Уперше термін постгуманізм використав американський дослідник І. Хассан у праці «Прометей як перформер: щодо постгуманістичної культури» (1977). Він використав метафору міфологічного образу Прометея, щоб розпочати роздуми про постгуманізм. Вчений вбачає в постгуманізмі двояку природу. Він підкреслює, що постгуманізм містить протилежні аспекти реальності: міф та технологію. Мислитель зауважував, що гуманізм добігає кінця, оскільки людська форма змінюється і потребує перегляду, адже нині відбувається «раптова мутація часу» [243, с. 834], яка поєднує в собі міф, науку та технології. Цей процес набирає обертів за умови дематеріалізації життя. Смерть людини є смертю гуманізму. Американський дослідник наголошує, що штучний інтелект вже не результат наукової фантастики, а реальність, тому він прагне осмислити, наскільки сміливою є людина у пошуках технічного вдосконалення і чи не призведе «трансгуманізація» до кінця людини [243, с. 846].

Для постгуманістів «технологія стає свого роду ідеологією, специфічним інструментом, що міняє світ», в якому немає місця людині [275, с. 16]. Англійський біолог Дж. Хакслі в роботі «New Bottles for New Wine» вивчав перспективу майбутнього людства та нових його можливостей і вбачав у технологіях крок вперед, бо людина зможе перевершити себе завдяки розширенню її природних рис [252, с. 17]. Такі перспективи сприяють виходу людини на інший рівень – технологічний, де вона постане постлюдиною з удосконаленим тілом та необмеженими його функціями.

Постгуманістичний світогляд пропонує нову етику стосовно ставлення людини до не-людей, їхньої взаємодії та новий погляд на роль, місце та розуміння тварини і людини. Постгуманізм прагне до подолання всіх бінарних позицій: людина/не-людина, людина/тварина, природа/культура, теорія/практика, тіло/розум, якими підтримувалася презумпція людської винятковості [289, с. 20]. К. Тейлор, сучасна дослідниця постгуманізму, стверджує, що постгуманізм «ставить під сумнів бінарність людського і не-людського, на що покладався гуманізм, також він ставить під сумнів антропоцентризм із категоріями та ідентичностями, що лежать в його основі [289, с. 18]. Відбувається крах онтологічних меж. Крім того, постгуманізм є репрезентацією відмінностей між людиною та не-людиною [203, с. 13]. Разом з тим він «має справу не з технологічними перетвореннями, а зі змінами як такими, змінами, що проблематизують концепти розуму, тіла, штучного та природного» [182, с. 486].

К. Вулф, автор праць із теорії постгуманізму, зауважує, що постгуманізм – «це історичний момент; вже неможливо ігнорувати той факт, що відбувається процес децентралізації людини в технічній, медичній, інформаційній та економічних сферах <...> на зміну культурному гніту і вигадкам, філософським звітам і хитрощам, що трактують гуманізм як особливий історичний феномен, приходить новий образ мислення» [331, с. xv]. Вчені відзначають зникнення межі між людиною і твариною. Наприклад, Д. Геревей, у праці «Коли види зустрілися», доводить, що технофілія жодним чином не заперечує органофілії.

Відбувається руйнування непроникних кордонів в обох режимах – «людина-машина» і «людина-тварина», що сприяє подоланню прірви між технократами та біократами, продовжує і доповнює децентрацію людини, розпочату відкриттям М. Коперніка, теорією Ч. Дарвіна та дослідженнями З. Фрейда. При цьому Д. Геревей наполягає на необхідності випрацювання дискурсу, що враховував би живу, повсякденну конкретику Іншого замість його символізації та метафоризації, як це найчастіше відбувається в літературі. «Великі розколи між тваринним/людським, природою/культурою, органікою/технікою та диким/прирученим зводяться до повсякденних відмінностей – таких, що мають наслідки та потребують поваги і відгуку, радше, ніж піднесення до величних та остаточних цілей» [240, с. 15].

У праці дослідниця звертає увагу на міжвидову залежність – від ринків праці, що завжди користуються тваринами, до інтенсивного і неоднозначного використання тварин у медицині та індустрії розваг, їхньої соціальної ролі у побуті. Важливим для її концепції є поняття «істоти». У цьому контексті вона розглядає різні феномени сучасності: тріада «люди – тварини – технічні пристрої» (практика встановлення технічних засобів та спостереження на тілах живих істот широко використовується і нині у біологічних дослідженнях); наприклад, кури як один з об'єктів мінової вартості у глобалізаційних обмінах між першим і третіми світами; співжиття людей і кішок в американській глибинці. Як підсумок, Д. Геревей пише: «Не-люди завжди і всюди є повноцінними партнерами у світотворенні, у проживанні разом. Люди та тварини – супутні видами, товариші за одним столом, які їдять разом, навіть якщо не завжди знають, що треба їсти» [240, с. 301]. Дослідниця підкреслює зникнення межі між людиною і твариною, коли людина вже не займає привілейованого становища. На підтвердження цієї думки доцільно навести міркування Д. Геревей стосовно кіборга, який постає саме там, де межа між людиною і твариною порушена. Кіборг сигналізує про порушення трьох суттєвих кордонів: між людським і тваринним; між тваринно-людським

(органічним) і машинним; між фізичним (матеріальним) і нематеріальним (сучасна техніка – невидима).

У теперішньому світі, на думку Д. Геревей, існують два основні ризики, яких слід уникати при обговоренні майбутнього людства. Перший – «виробництво» теорії, що провокує втрату конкретності тіла, тобто того життя, яке є життям і «нічим іншим». Другий ризик – «антинаукова метафізика, демонологія технології» замість «прийняти вміле завдання реконструювати щоденні межі життя, частково пов'язані з іншими, у спілкуванні з усіма нашими частинами», проте це не означає відмову від сучасної технічної людини світу, а лише вказує на потребу «як у виготовленні, так і знищенні машин, ідентичностей, категорій, стосунків, просторів, історій» [241]. Таким чином, стирання меж між людиною і не-людиною, органічним і неорганічним, між людиною і машиною, що представлені образом «кіборга», підриває недоторканість людини і відкриває нові перспективи, що разом з «високими технологіями» формують нову культуру, в якій «чистота» людської природи поступається новим формам творення, що не залежать від ідеї розділення видів чи поділу між людиною і машиною.

Осмислення розмежування між інформацією та матерією, між розумом і тілом – відправна точка досліджень К. Гейлз. У книжці «Як ми стали постлюдством» авторка вказує, що постгуманізм – відносно нова філософія, що, з одного боку звертає увагу на онтологічні умови, що допомагають людині вдосконалитися технічно та мати можливість жити в тісному зв'язку з машинами чи іншими органічними формами (ксенотрансплантація); з іншого боку, пропонує нове трактування людини, разом з тим враховує попередній досвід, в основу якого була покладена ідея про домінування людини над іншими живими формами. Постгуманізм долає традиційні межі та доводить, що людина не є винятковим створінням. К. Гейлз виокремлює чотири основні характеристики постгуманістичних тенденцій. По-перше, постлюдські привілегії важливіші та необхідніші для природи буття, ніж будь-яка «матеріальна реалізація, і на втілення в біологічному субстраті дивляться

швидше як на прикрий випадок історії, аніж як на неминучість життя» [244, с. 22]. По-друге, з позиції постлюдської перспективи свідомість є смисловим ядром людської ідентичності. По-третє, тіло лише оригінальний протез, яким людина вчиться користуватися чи маніпулювати, тому збільшення чи заміна тіла іншими протезами всього лиш продовження процесу, що розпочався ще до нашого народження. І, нарешті, четверте – найголовніше: постгуманізм розглядає людину як сукупність буттєвих здатностей, «зчеплених із розумними машинами. У постлюдському немає істотних відмінностей або абсолютного розмежування між тілесним існуванням і комп'ютерним моделюванням, кібернетичним механізмом і біологічним організмом, телеологією та людськими цілями» [244, с. 22]. Людина постає невідомою, бо обмежувальні рамки зникають. Оригінальна не-людська добавка, що робить людину людиною, може набувати тепер будь-якої форми. Тому в процесі формування постлюдини виникає боротьба за владу між різними позиціями та інтересами щодо постгуманістичних людей, незалежно від релігійної, економічної, військової, наукової чи гуманістичної/моральної орієнтації.

Постгуманісти, зокрема К. Гейлз, говорять про те, що майбутнє формуватимуть не лише прості громадяни, але і люди, які будуть з «чипами», що вказує на ще один ракурс розуміння світу – питання створення суспільства в транснаціональному глобальному світі, оскільки «постгуманістичний суб'єкт – це амальгама, зібрання різнорідних компонентів, матеріально-інформаційна цілісність, чії межі зазнають безперервної будови й перебудови» [244, с. 23], при цьому «навіть біологічно незмінний гомо сапієнс вважається належним до “постлюдяності”» [244, с. 24], що засвідчує кінець традиційної концепції людини, яка «мала досить сили та вільного часу, щоб виробити концепцію самої себе як самостійної істоти» [244, с. 371].

У контексті поширення постгуманістичних ідей маємо і тих, хто «захищає» людську природу (Ю. Габермас [171], Ф. Фукуяма [170]). Німецький філософ Ю. Габермас у праці «Майбутнє людської природи» [171, с. 53] аналізує небезпеки, що можуть спіткати людство в майбутньому унаслідок

розгортання генних досліджень, вони піддають сумніву традиційну позицію людини. Дослідник прогнозує, що внаслідок техногенного прогресу може виникнути певне протистояння між новими поколіннями і попередніми [171, с. 93]. Для американського філософа Ф. Фукуяма біотехнологія представляє виклик демократії, що стала свідком завершення боротьби та загрожує появою нового класового суспільства, заснованого на відмінності між генетично бідними та генетично багатими. Відсутність рівності може спричинити соціальний конфлікт. Він зауважує, що «великий об'єм роботи, що зроблений в етології тварин за останні п'ятдесят років, дещо розмиває чіткий кордон, що віддаляв людину від іншого тваринного світу <...> Чимало із властивостей, що колись вважались властивими лише людині, свідомість, почуття і т.д. – тепер розглядаються як властивість цілого ряду тварин» [170, с. 206].

У сучасному світі людська ідентичність будується на складному сплетенні людських і не-людських властивостей; відбувається модифікація початкових здібностей, можливостей і функцій. Відкритість і пластичність людської будови потребує постійного руху, що полягає у потребі зближення з іншим, і на першому місці знаходиться тваринне походження людини, що створює теоріоморфний образ та слугує в культурі рухомою силою для подальшої гібридизації з іншими не-людськими об'єктами [268, с. 7-8]. Нині людина постає на одному рівні з природним і рослинним світом, однією з життєвих форм на Землі. Р. Брайдотті зауважує, що «зміщення антропоцентризму призводить до різкої реконструкції відношень людини з твариною, і навіть до консолідації взаємовідносини людини і тварини. Постантропоцентричний зсув у бік планетарної геоцентричної перспективи є концептуальним землетрусом іншого штибу, ніж процес становлення тварини для людини. Земна чи планетарна зміна навколишнього середовища – інше питання, що лежить в основі всіх новітніх запитів. Земля спільний дім для людей і не-людських істот» [214, с. 81]. Дослідниця підтримує думку, що зміни проявилися і проявляться на різних рівнях взаємодії людини з твариною: межі

тваринного, людського і машинного зникають і ці зміни будуть виявлятися все більш разюче.

Постгуманізм продукує нові парадигми, що не зосереджені на людині, вони спонукають визнати права не-людей. Тварини і машини стають активними учасниками еволюції людини розумної, а гібридизація – ключем до розуміння людини, живих істот і потенціалу їхнього розвитку. Постгуманізм як філософський, політичний та культурний підхід, переосмислює питання людини в епоху технологічних модифікацій, гібридизованих життєвих форм, нових відкриттів соціальності (і людства) тварин та нового розуміння самого життя. Цей напрям прагне вийти за рамки традиційного гуманістичного мислення, оскільки тепер людина трактується на рівні з Іншими, як один із видів і форм життя, а людська унікальність постає міфом. Сучасна еволюція інтегрується в технологічну еволюцію, адже сучасні технології – рухома сила в трансформації людини і її навколишнього середовища. Постгуманізм прагне докорінно переосмислити видову унікальність людини, виявити неписаний кордон між людським і не-людським та подолати його. Великий спектр цієї перспективи стосується не лише дискусій стосовно етичного ставлення до тварин, меж між видами, трансгеніки, міжвидових гібридів, але і біометрії. Крім того, розчленовується весь традиційний канон гуманістичних цінностей (з відкритою та прихованою символікою та метафорами), який надалі буде змінений в рамках постгуманістичних і трансгуманістичних дискурсів.

Сьогодні філософи і вчені формують парадигму постгуманізму, що є соціокультурною формою вираження кризового процесу дегуманізації. Багато тривог, а також утопічних сподівань проєктуються на нові біо-, нано-, нейрон- та інфотехнології. Постгуманізм – це дискурс чи комбінація матеріальних, символічних і політичних змін, що реалізовані в рамках традиційних знань та інформаційної політики. Ф. Феррандо зауважує, що постгуманізм можна розглядати як постексклюзивізм: «емпіричну філософію медитації, що пропонує примирення існування в його найбільш широких значеннях» [228, с. 29].

Таким чином, гуманістичне розуміння людського і не-людського, що встановило себе в кожному аспекті «людської» думки, ігнорує права не-людей та підтримує традиційні бінарні категорії. Ця подвійність відштовхує не-людину від людини. Нині людство потребує нового світосприймання, постгуманістичного, що розумітиме тварину в статусі Іншого, а не як підлеглу людині. У такому ракурсі не-людське (тварини, машини, рослини) отримує агентність і суб'єктність і відбувається «розвінчання міфу та ідеологій гуманізму» [182, с. 491]

2.4. Філософсько-етичне поле «студії тварин»

Одна з актуальних проблем сьогодення – питання довкілля та взаємодії істот на планеті, що зумовлено багатьма причинами: зокрема, все більших масштабів набуває забруднення атмосфери та повітря, порушення природного стану екологічних систем, зміна клімату, дефіцит питної води та ін., спричинених діяльністю людини. З іншого боку, соціальні катаклізми, війни, епідемії штовхають людство до прірви, в якій «не-людина стає парадигматичною проблемою сучасності» [62, с. 17]. Сучасна гуманітарна наука все частіше звертається до вивчення взаємодії людини з твариною та пошуку «нових цілей і форм, а також певного обґрунтування знання, яке давало би почуття безпеки у світі» [62, с. 17].

Наприкінці ХХ – початку ХХІ століття образи тварин викликають все більший інтерес у гуманітаристиці та відкривають простір для вивчення нового трактування не-людей на перехресті багатьох дисциплін, чим і займається відносно нова дисципліна – студії тварин. Сам термін об'єднує низку інших назв, що охоплюють дослідження людини і тварини, дослідження тварин-компаньонів, дослідження анімальності, антрозологію, постгуманізм, критичні студії тварин, критику видів та ін. [259]. Спільним для цих царин є поняття «тварина».

«Студії тварин» («animal studies») – один з аспектів проявлення постгуманістичного розуміння світу, що займає пріоритетне місце в дискурсі

гуманітаристики, політики, етики та закону. Представники цих студій намагаються змінити традиційні відносини людей з не-людьми, адже антропоцентричний підхід розуміння людино-тваринної взаємодії орієнтувався виключно на людину та залишав тварин на периферії наукових інтересів. Актуалізація не-людського дозволяє вивчати тварин як представників Іншого порядку та опротестовувати класичне розуміння образу тварини, яка, в більшості випадків, перебувала і перебуває на другому плані, хоча не-людина є розумним суб'єктом, який теж має власне життя.

Поле досліджень студій тварин охоплює значну кількість дисциплін: соціологію, географію, біологію, політологію, антропологію, літературу та ін. Їхні представники прагнуть осмислити систему взаємовідносин тварини і людини в минулому та в сучасності. Хоча ці студії використовують поняття, методи і теорії тих дисциплін, де вони виникають, основна увага звертається на розуміння того, наскільки поняття приналежності до світу тварин є фундаментальним для концептів, що мають важливе ідеологічне та інтелектуальне значення, зокрема таких, як «природа/природний», «культура», «суспільство», «цивілізація», «людина», «тварина», та як ці концепти впливають на динаміку взаємовідносин людини і тварини [80]. Вчені піднімають питання захисту прав тварин, ролі тварин у літературі, мистецтві та виокремлюють «animal turn» в гуманітарних науках.

Мета студій тварин – дослідити простір, який займають не-людські тварини в людській культурі та суспільстві, вивчити, як формується взаємодія між людьми і тваринами, як переплітаються форми життя людей і тварин. Американський спеціаліст з етики П. Валдао [325] доповнює цю мету через окреслення розуміння тварин як суб'єктів (в динаміці від минувшини до сьогодення), дослідження різних вимірів та рівнів взаємодії людини з не-людиною, вивчення перетину людини з іншими живими істотами, враховуючи, що люди мають вибір у способах взаємодії з не-людьми. Таким чином, студії тварин мають на меті розповісти правдиву історію взаємодії не-людини і людини та визначити перспективи життя не-людей у майбутньому.

Інтелектуальна боротьба у царині студій тварин розпочалася з 1970 року. Так, австралійський філософ П. Сінгер [311] досліджував відносини людей і тварин з 1970 року, Д. Геревей (теоретик з постгуманістичних студій) вперше проаналізувала перехрестя людини і машини у 1980 роках і нещодавно звернула увагу на перетини людей і тварин; в сучасному суспільстві інтерес до цього напрямку зростає. Зацікавленість тваринами спричинена багатьма факторами: вимиранням окремих видів тварин; використанням тварин у людських цілях (їжа, праця, видовища, наука); співіснуванням людини з іншими істотами; суспільним усвідомленням екологічних проблем та тенденцією до децентралізації людини; появою науково-технічних досліджень, що ставлять під сумнів дуалізм природи/культури, та розширенням уявлення про Іншого; моральною стурбованістю людей відносно експлуатації тварин та необхідності створення критичних академічних досліджень, що розкривають ширші економічні та політичні закономірності використання не-людей. До відомих дослідників, які займаються вивченням взаємодії між твариною і людиною, належать: Дж. Агамбен [198], М. Демелло [225], Л. Калоф [256], Г. Рітво [296], П. Сінгер [312], К. Шапіро [309] та ін., які вважають тварин не просто мешканцями людського суспільства, що знаходяться на маргінесах людської цивілізації світу, а сприймають як не-людей, які мають свій простір існування і власний різноманітний світ. Представники студій тварин досліджують тісне поєднання людських і не-людських форм буття, у відповідності з яким людина розуміється як один із видів тваринного світу, а тварини – як «non-human animals» («не-людська тварина»). Іманентна ознака «студій тварин» – заперечення антропоцентризму.

В одному з перших чисел журналу «Суспільство і тварина», його редактор К. Шапіро в 1993 році писав, що головна мета часопису полягає у сприянні розвитку досліджень про тварин, оскільки студії тварин допоможуть зрозуміти багатоманітність зв'язків людей із тваринами та оцінити економічні, етичні та культурні аспекти цих відносин [309, с. 1]. Тривалий час проблема не-людського не мала нагальності, оскільки «небагато вчених переймалися не-

людьми в літературних текстах або тим, який їхній вплив на історію художнього слова» [273, с. 637]. Ця прогалина почала зменшуватися наприкінці 1990-х років, коли студії тварин виокремилися в окрему наукову царину.

М. Демелло у книзі «Тварини і суспільство. Вступ до студій тварин» [225] стверджує, що студії тварин охоплюють міждисциплінарне поле та пояснюють простір, який займає тварина у соціальному і культурному світі. Загалом, осмислення взаємодії людини й тварини у різних аспектах дає можливість людині краще зрозуміти не-людину. Завадою цього процесу є традиційне розуміння тварини як символу, метафори чи «об'єкта життя». М. Демелло вважає студії тварин цілісною наукою, яка прагне розглянути взаємодію людей та тварин в повному обсязі і в усіх аспектах.

К. Вулф вказує на дві важливі речі стосовно «студій тварин: по-перше, дані студії вивчають матеріальну сутність (тварин) та дискурс про різноманітні види, що необмежені виключно не-людьми, по-друге, дослідження ґрунтовні і не залежать від любові чи нелюбові до тварин» [332, с. 567]. К. Вулф наголошує, що студії тварин суголосні з ідеологією постгуманізму. Вчений зазначає, що завдяки цим студіям місце літератури докорінно переосмислюватиметься у ширшому полі комунікації [332, с. 571], що дає можливість значній кількості науковців переглянути традиційний бар'єр між людиною і твариною.

Студії тварин засвідчили зміни у ставленні людей до світу живих істот. Сьогодні поняття «людська природа» охоплює схожість і відмінність між людиною і людиною, природою і культурою, розумом й інстинктом. Представники студій тварин розглядають людей як один із видів тварин. Такий підхід свідчить про розпад двох метанаративів: науки про життя, що донедавна підпорядковувалась законам позитивізму і гуманізму, центром якого була людина. Разом з тим, дослідники цих студій ставлять у центр уваги своїх досліджень відносини та взаємодію людей і тварин, незалежно від того чи класифікується тварина як сільськогосподарська, домашня чи лабораторна.

Серед науковців, які працюють у цій царині, варто виокремити Е. Фадж, яка займається не лише вивченням взаємозв'язку людини і тварини, але і робить спробу реконструювати тварину як історичну суб'єктність. Вчена зауважує: «Тварини присутні постійно у нашому житті, але люди часто поводяться з ними так, ніби їх не було в історії. <...> Вони стоять між людиною і її відчуттям себе, вони дозволяють людям думати про себе» [232, с. 12]. Дослідниця поставила за мету проаналізувати різні площини взаємодії людей з тваринами, людського розуміння тварин та людського використання тварин.

М. Каларко у книзі «Зоографія» піддає сумніву антропоцентричну філософську традицію та стверджує, що не-людину і людину найкраще розглядати як частини онтологічного цілого. У дослідженні вчений опирається на доробок М. Гайдеггера, який закликав до відповідальності перед усіма формами життя; Дж. Агамбена, який досліджує роботу антропологічної машини; Е. Левінаса, який піднімав питання природи та моралі; Ж. Дерріди, який запропонував антропологічну етику. М. Каларко закликає до скасування кордону не-людини з людиною та створення нового мислення відносно життя з тваринами [218].

М. Бакке зауважує, що нині ми зіткнулися з важливим завданням: необхідністю трансформації у людському сприйнятті тварин – переходу від ставлення до них в якості пасивної маси до усвідомлення того, що вони – істоти, які мають індивідуальне життя, досвід та інтереси. Таким чином, мова йде не лише про те, щоб за допомогою тварин говорити про себе, але і говорити про них. Бенефіціарами досліджень тварин повинні виступати, в першу чергу, вони [207, с. 194].

Дж. Серпелл у праці «Образ людини-тварини» бореться за прийняття юридичних прав для тварин, що впливає на формування нових людино-тваринних відносин. Разом з тим він не оминає і негативну сторону взаємодії людини з твариною, в яких остання може спричиняти хвороби, впливати на забруднення середовища та ін. Торгівля тваринами та байдужість власників тварин призводять до їхнього страждання. Дж. Серпелл доходить висновку, що

взаємовідносини тварини з людиною – етична проблема, що має бути нарешті вирішена [319, с. 81-98].

Б. Сакс у праці «Тварини в Третньому рейсі» показує, що турбота про права тварин була одним з пріоритетів нацистів з прийняттям закону 1933 року, що регулював питання ставлення до тварин [303, с. 113]. Ряд нацистських лідерів виключали м'ясо з раціону та були вегетаріанцями. Керівник СС Г. Гімmlер, під чийм відомством перебувала система концтаборів, виступав проти полювання на тварин та називав такі дії «вбивством у чистому вигляді» [303, с. 121]. Б. Сакс зауважує, що при нацизмі законодавчий захист прав тварин відобразився на ставленні до людей, оскільки прийняті закони поглибили заперечення людської винятковості і специфічно відобразилося на самій людині. «Свідома розмитість понять “людина” і “тварина” дозволяла нацистам встановлювати жорсткий контроль над людьми та розпоряджатися людськими життями на свій розсуд» [303, с. 123]. Як зазначає Б. Сакс, євреїв, циган та слов'янських полонених перевозили в вагонах з написом «М'ясо» [303, с. 123]. Фактично, вбивство людей поставало прикладом убивств тварин на бойнях [303, с. 150].

Сучасний італійський філософ, Дж. Агамбен, часто звертається до прикладу концентраційних таборів, на їхньому прикладі він показує глибину проблеми, яка оприявнюється у цьому факті. Проблема полягає не в тому, що полоненим відмовляли у визнанні їхньої людськості, а в тому, що людське суспільство існує через безперервне виробництво відмінностей, що породжує нові форми виключення. Звідси дискурс тваринності, що об'єднує в собі традиційні онтологічні та етичні відмінності, слугує основою для легітимізації поділу та нерівності не тільки між людиною і твариною, але і між людиною та людиною.

У 1970-х роках сформувалася група філософів (Р. Райдер [302], Т. Ріган [294], П. Сінгер [311] та ін.), які відстоювали моральні права тварин і виступали проти дослідів на тваринах. Вони апелювали до людських почуттів та людяності й стверджували, що люди не відрізняються від тварин [230].

Представники студій тварин, як і зоозахисники, оскаржують позицію людства про те, що воно докорінно відрізняється від інших ссавців. Крім цього, вони виступають проти дискримінації тварин, утисків їхніх прав, інтересів та обстоювання видової переваги людини [311, с. 6]. Р. Рейдер і П. Сінгер стверджують, що «суспільство не хоче визнавати рівний статус людей і тварин, і це небажання ґрунтується на людському марнославстві» [211, с. 371].

Т. Ріган [294] підкреслює цінність тварин як суб'єктів життя [294, с. 23]. Він вважає, що люди «повинні звертатися до тварин шанобливо, оскільки це є проявом доброти і справедливості» [294, с. 321-329], адже не-люди також є суб'єктами життя і тому мають на це право. Вчений зауважує, що природні права людини характеризуються наявністю свідомості, що теж властиво деяким тваринам, тому вони можуть претендувати на такі ж самі права, як і людина. Тим паче, що люди у своїх діях не завжди можуть керуватися мораллю, як, наприклад, немовлята, які на це нездатні так само, як і деякі тварини [293, с. 19].

Спрямованість подібних міркувань за права тварин можна простежити у творчості філософа П. Сінгера, автора праці «Визволення тварин» [311]. Він зазначав, що принцип рівності має розповсюджуватися на всіх живих істот: людей, тварин, бо вони теж мають нервову систему, що дає змогу їм відчувати [311]. На його думку, погане ставлення (експлуатація чи насилля) до тварини не може бути виправданим. Дослідник переконаний, що поняття виняткової цінності людського життя застаріло: «Ми залякані і абсолютно некритично сприймаємо постулат про те, що лише людське життя має цінність та гідність» [312, с. 4]. Для П. Сінгера нема різниці між умертвінням людей і звірів. Філософ проводить паралель між Голокостом і масовим забоєм світської птиці: ПЕТА (People for the Ethical Treatment of Animals), на думку вченого, підводить людей до думки про рівноцінність жахливості Голокосту і масового вбивства тварин на бойнях. Таким чином, мислитель позиціонує гуманне ставлення не лише до людей, але і до тварин, в якому до останніх має бути застосований ще і гуманний забій.

В останні десятиліття людське ставлення до тварин зазнає трансформацій. Закони, що захищають тварин та їхні права, відображають ці зміни, тепер вони сигналізують про нову епоху міжвидових відносин. «Сьогодні про тваринний світ розмірковують все частіше і частіше. Мабуть, цим словом і/або поняттям покривається етос як етика, як те, що дає можливість по-новому сформулювати проблему природи і культури, характер самого знання, людського і його традиційних кордонів» [119, с. 4]. Людину вже не можна вважати незалежною від не-людського світу, як і не можна не помічати різноманітні форми негативного впливу людини на світ тварин.

У ХХ столітті відбулися зміни у ставленні до тварин, що проявилися у створенні Червоної книги, міжнародних організацій (Міжнародне об'єднання захисту тварин (1959), Всесвітнє об'єднання захисту тварин (1981), активізації зоозахисних рухів: «Фронт звільнення тварин», ПЕТА та ін. Формується інше бачення взаємодії людини з твариною, турбота про неї. Т. Інгольд говорить про «альтернативний шлях трансформації відносин між людиною і тваринами» [253, с. 1], в якому не-люди не є «чужими істотами з іншого світу, а постають учасниками того ж світу, до якого належить і людина» [253, с. 12].

З іншого боку поневолення тварин сприяло утвердженню гуманістичної вищості людини, що надало можливість людині одомашнювати, клонувати та випробовувати не-людей. Деякі тварини винайдені спеціально для використання в наукових дослідженнях (вівця «Доллі»). Масове винищення людиною тварин та їхнього середовища призвели до того, що деякі види тваринного світу існують лише в музеях як експонати. Людське маніпулювання набуває загрозливих форм і не обмежується лабораторією. Більшість тварин використовують для забезпечення їжі (наприклад, щороку вбивають більше 8 мільярдів курчат), що були ще й модифікованими.

Отже, студії тварин – це новітня галузь, представники якої прагнуть сформувати нове ставлення до тварин та окреслити взаємодію тварини з людиною. Традиційно тварини розглядаються як культурні об'єкти, символи, але не сприймаються як живі істоти з власним досвідом, відчуттям,

перспективами та інтересами. Представники студій тварин трактують не-людей як розумних істот, що мають власні інтереси, наміри; крім того вони сприяють наданню тварині прав, що допоможуть звільнити її від експлуатації людини. Студії тварин закликають до повторного перечитання літературних текстів з кута зору постгуманістичних інтерпретацій (екологічної свідомості) та до трансформації вимірів людино-тваринного перетину, що існують і нині.

2.5. Зasadничі основи екокритики

Окрім постгуманістичної філософії та студій тварин, про які ми вже писали, можна помітити появу екокритичного повороту у царині літературознавчих студій, що передбачає зміну традиційних відносин між людьми, культурою, літературою і власне природою [334, с. 50]. Він зумовлений зацікавленістю гуманітарних і соціальних наук питаннями про увагу до навколишнього середовища і стурбованістю через глобальну екологічну кризу у відносинах людини з навколишнім середовищем, і нині потребують додаткових ракурсів осмислення.

До недавнього часу тварина сприймалася пасивним об'єктом наукових досліджень, проте тепер до не-людини використовуються терміни, що раніше були властиві лише людині (повага, відповідальність, визнання). Даним аспектом вивчення тварин займається «глибинна екологія» [278, с. 252-262], (термін, введений норвезьким філософом Ар. Нешом в 1973 році). Глибинна екологія пов'язана із сучасною критикою антропоцентризму. Класично людина вважалася центром Всесвіту та вінцем творіння в логіці Божого задуму, тому й не визнавала за твариною самоцінності та автономності.

Від початку формування системи західного знання всі тварин мали задовольняти потреби людини. П. Каррі, один із дослідників екологічної етики, зауважує, що антропоцентризм в екології – несправедлива перевага, яку людська істота отримала коштом інших форм життя. Ця перевага прирівнюється до расизму чи сексизму [221, с. 55]. Він продовжує: «Неантропоморфні істоти будь-якого виду не мають незалежного морального

статусу і привертають увагу лише тоді, коли вступають у відносини з людьми» [221, с. 61]. Саме тому вчені прагнуть зрозуміти статус тварини, її права та репрезентації.

Кінець ХХ століття – це період біоцентризму, в основі якого лежить думка про скасування меж як у людино-тваринній взаємодії, так і між природою і людиною, де остання не має більше привілейованого статусу. Основоположником такого бачення став американський еколог О. Леопольд, який у роботі «Календар піщаного графства» [93] описав ідею етики Землі, що окреслила глибше розуміння етики та розширила відповідальність людини, оскільки остання постає однією з форм життя, що охоплює «грунти, води, рослини і тварин, які всі разом об'єднані словом “земля”» [93, с. 200]. Леопольд трактував людину рівноправною решті земних істот, хоча він не відкидав думку про відмінність між людиною і твариною завдяки розуму, що властиво для традиційного світорозуміння.

Т. Вайзер, сучасна екодослідниця, у статті «Егоцентризм та інтерсуб'єктивність у взаємовідносинах людини і навколишнього середовища» вказує на згубний вплив людини на природу, що призводить до «перевтілення» тварин в рабів домашнього господарства і виробництва, індустрії розваг та комерції. Вона вважає, що людина не може подолати антропологічну позицію, оскільки лише вона може визначити міру своєї влади над природою, а природний світ натомість не може виразити свого ставлення до людини. Т. Вайзер засвідчує, що недостатньо змістити людину із центру світорозуміння і поставити її в ряд рівних їй біологічних істот, обеззброїти її логоцентризм, позбавити статусу привілейованого суб'єкта мови, а важливо зрозуміти, що їй робити в цій децентрованій позиції та з її особливою антропологічною функцією – розумом [28, с. 176-177]. Своєю чергою К. Манес, сучасний філософ, зауважує, що *sapiens* як біологічний вид на планеті – не єдина гідна тема для розмови. <...> Адже, наприклад, якщо гриби, «нижча» із форм відповідно до шкали гуманістичних цінностей, завтра вимруть, ефект для всієї решти біосфери буде катастрофічним, оскільки життя лісів повністю залежить

від грибкових, а зникнення лісів спричинить глобальні атмосферні зміни. <...> У спробі реанімувати природу ми повинні мати сміливість опанувати нову мову, навіть якщо вона піддасть ризику привілейований дискурс розуму. <...> Потрібно зрозуміти, що людина не є неминучістю. Вона з'явилася на землі в певний час і в силу складних біологічних, інтелектуальних та інституціональних мутацій (серед яких розум раптом зайняв центральне місце). <...> ... Прийшов час ввічливо змінити суб'єкта нашої історії» [267, с. 51]. Таким чином, головна відмінність – розум людини вже не є атрибутом її вищості від решти живих істот, він постає рисою людини мудрої, тієї, яка має навчитися ставитися по-новому до життя на планеті.

XXI століття характеризується переосмисленням взаємодії людини і тварини, яка розпочалася ще в попередньому столітті. Тепер предметом та об'єктом досліджень стає вивчення етичної відповідальності перед не-людьми. Критики антропоцентризму намагаються реконструювати такі важливі для сучасного світу етичні проблеми, як схильність людини вважати контекст її існування на Землі як «само собою зрозумілий» факт, споживацькі відносини і безжалісну експлуатацію тварин, відмову тварині в статусі рівноцінного суб'єкта. Ж.Дерріда зауважував, що відносини між людиною і твариною мають змінитися, і зміна ця відбудеться в сенсі «онтологічної» необхідності і «етичної» повинності [59].

Питання взаємодії людини з твариною все більше цікавить дослідників з гуманітаристики, в якій вчені все частіше досліджують проблеми не-людей. Я. Лехман, сучасний польський філософ, зауважує: «У результаті розвитку біологічних досліджень (етології, соціобіології, генетики) розуміння світу трансформує історично сформований традиційний образ тварини. Нині тварини не виглядають бездумними істотами, а показані як істоти, які мають інтелект та власну систему цінностей» [263, с. 99]. Турбота про навколишній світ та занепокоєння проявами жорстокості людей до не-людей спричинили появу нових напрямів і в літературі, одним із яких є екокрітика, що розпочала

формування у 1990 роках [69], яка постає наукою про історичну взаємодію між природою та культурою і прагне критично вивчити «людину» [233, с. 4-5].

Першою екокритичною роботою вважається праця В. Рукерта «Література та екологія: спроба екокритики» (1978), в якій автор представив поняття «екокритики» та охарактеризував «власне розуміння біосферного очищення» [300, с. 112] та життя на Землі. Варто зауважити, що цей термін утворився у США і замінив термін «environmental criticism». Вчені цього напрямку створили міжнародну Асоціацію літературних студій з екокритики (ALSE). Термін почали використовувати у США наприкінці 1980 років, у Великобританії на початку 1990 років, завдяки роботі Ч. Глотфельта та Е. Фромма «Хрестоматія екокритики: орієнтири літературної екології» [235]. Традиційно вважається, що дослідження Р. Емерсона («Nature» (1836)), М. Фуллер («Summer on the Lakes» (1843)) та Т. Торо («Walden» (1845-1847)) заклали основу для виникнення екоцентричного наративу, який з часом розширився до екологічної критики.

Літературний напрямок екокритики спрямований на дослідження процесів самовідмежування людини у контексті цивілізаційного розвитку, що призвело сучасне суспільство до втрати взаємозв'язку зі світом природи [334, с. 52]. Одне із основних завдань екокритики є вивчення ставлення людини до природи, беручи до уваги культурні, історичні й соціальні умови життя. Разом з тим екокритики вивчають естетичний і художній виміри літератури щодо екологічно трансформованої моделі людства і людської культури зокрема [334, с. 53]. У всі часи література вважалася медіумом «культурної екології», адже центром її уваги завжди були взаємозв'язки домінуючих культурних систем і проявів людської та не-людської природи. Відповідно, література також виступає чуттєвою сферою прихованих проблем і дисбалансу у сфері культури, формою текстуальності, яка критично збалансовує і символічно відтворює те, що є «проігнороване, принижене або виключене домінуючими історичними структурами влади, системами дискурсу і формами життя, але що у будь-якому разі є надзвичайно важливе для різносторонньої оцінки людського існування у

контексті взаємовідносин між культурою і природою» [334, с. 55]. Отож, екокритичне прочитання літературних текстів передбачає всеохоплюючий аналіз культурних проявів природи, а також способів її репрезентації. Іншими словами, усвідомлення природного середовища як фізично-матеріальної сутності і культурного конструкту складає основу екокритики літератури [238, с. 71–86.].

Екокритика – «галузь літературної критики, що вивчає міждисциплінарний аспект взаємозв'язків художньої літератури і довкілля, в тому числі для аналізу й осмислення шляхів виправлення сучасної екологічної ситуації» [10, 52]. Низка зарубіжних вчених звертають увагу на проблему природи та людини, зокрема: Дж. Ешфорд [200], П. Лінгольт [264], П. Мерфі [277] та ін. Зокрема Дж. Ешфорд описує взаємодію людини з твариною, в якій стан гармонії/дисгармонії свідчить про духовний стан суспільства. Дослідниця вбачає у сучасних творах виклики сучасності, що сигналізують про створення екологічної свідомості читача. Вона поглиблює ці думки, аналізуючи неопастиральну тематику у сучасній американській літературі (з 1960-х років до сьогодення). У розвідці вона наводить шість позицій Т. Гіффорта, в яких втілюється ідея неопасторальності, що проявляється як в увазі до природи, так і до визнання творчо-руйнівного Всесвіту, в якому розуміння самої людини залежить від природи «ззовні», від живого світу, в якій культура і природа – єдині, окрім цього важлива також людська відповідальність за свої дії перед природним світом, виходячи з цього, експлуатація планети рівноцінна експлуатації жінок та меншин [200, с. 19].

П. Лінгольт розглядає декілька шляхів розпрацювання літературного екопростору, одним з яких є переосмислення традиційного розуміння природи людиною. П. Мерфі досліджує екокритику через полікультурну основу сучасної американської художньої та наукової літератури. Автор не оминає проблем навколишнього середовища, які він аналізує в контексті курсів екологічної літератури, що охоплює транснаціональні та полікультурні орієнтації.

Українські вчені Л. Горболіс [45], О. Довбуш [60], С. Маценка [102], О. Палій [117], Л. Статкевич [151], І. Сухенко [152], М. Ткачук [159], І. Яковенко [195] теж займаються дослідженням у цій царині. І. Сухенко аналізує термінологічний апарат екокритичних досліджень, оскільки «концептуальні поняття в українській науковій парадигмі значно відрізняються від їх первинного трактування в англomовному науковому середовищі» [152, с. 259]. Для екокритичних досліджень властивий «природо-центричний підхід до літературознавства, який обумовлює появу деяких важливих аспектів, таких, як екокритичне письмо/екокритичний наратив» [152, с. 259-260]. Науковцем було помічено, що екодослідження «зосереджені на критичному підході до соціально-структурованої системи природи» [152, с. 261], в яких основна увага звернена на вивчення «екоцентричних цінностей та на етичній відповідальності людини перед природою» [152, с. 262].

І. Сухенко вказує на подвійність екокритики, яка з одного боку, з позиції сфери літературної критики, досліджує взаємодію літератури та природи, а з іншого, як теоретичний дискурс, – «окреслює відносини людини та природи» [152, с. 262]. Разом з тим, «визначення екокритики як соціально-зорієнтованого культурно-антропологічного феномена надає можливість окреслити принципи екологічно-зорієнтованої рецепції тексту, яка ґрунтується на рівнях екологічної свідомості автора, що у свою чергу обумовлює визначення принципів формування природо-зорієнтованого наративу/тексту» [152, с. 263], що включає такі етапи: «...аналіз зовнішніх і внутрішніх факторів формування екологічного наративу, визначення екологічного рівня тексту (художнього/нехудожнього), дослідження природних зон наративу, визначення рівнів репрезентації “екологічної кризи” у досліджуваному тексті, дослідження специфіки реалізації концептосфери» [152, с. 263]. Отже, екокритика, як зауважує І. Сухенко, є «...відповіддю на потреби, проблеми та кризи свідомості людини у транзитивному суспільстві. Екокритика є реакцією на необхідність розуміння відносин людини та довкілля в епоху екологічної кризи» [152, с. 263]. Дослідження з екокритики зосереджені на вивченні «як особливостей

репрезентації відносин “людина-природа” за сучасних умов, так і на специфіці формування екологічно-свідомого суспільства» [152, с. 264].

Л.Статкевич у статті «Теоретико-методологічні форманти сучасної екокритики» зауважує, що «методологія сучасної літературної критики збагачується новим прочитанням художнього тексту за рахунок усієї гуманітарної галузі» [151, с. 100]. Вона вказує, що природа в екокритичних роботах трактується як живий організм, який протиставляється традиційному «механічному уявленню про неї» [151, с. 101]. Л. Статкевич говорить про те, що екокритика намагається подолати розпадину між світом людини та рештою світу, між соціумом в усіх його проявах та культурою [151, с. 102]. Варто зауважити, що дослідниця вказує на визначні цілі екокритики: визначити «роль природи в екокритичних дослідженнях, категорію довілля в аспекті дослідження певного соціуму, раси чи гендеру» [151, с. 102] та ін. Разом із тим, на її погляд, екокритики перечитують відомі твори та «переосмислюють терміни екокритики, надаючи їм широкішого значення, відтак ці поняття виходять за межі світу природи і набувають універсальності. <...> Водночас, вони зосереджують фокус наукового інтересу на творчості тих письменників/поетів, які у своїй творчості особливу увагу надавали природі» [151, с. 103]. Таким чином, ековчені прагнуть змінити класичну позицію людини відносно навколишнього світу, в якій людина не «сприймала б природу як щось існуюче поряд, що має забезпечувати її потреби у якості сировини» [151, с. 103], а почала б відчувати себе органічною частиною всієї природи.

О. Довбуш відзначає, що термін «екокритика» позначає реакцію на глобальні проблеми людства, дослідники якої намагаються підвести людей до вироблення екологічної свідомості, грамотності і культури світової общини. Мета цієї літературної течії – здійснювати просвітництво за допомогою творів на екологічну тематику та сприяти відновленню зв'язку людина-природа. Такий ракурс розуміння літератури означає те, що в ній «немає місця ідеям антропоцентризму» [60, с. 104]. Крім цього, екокритики прагнуть переорієнтувати самих читачів, не лише націливши їх замислитися над своєю

поведінкою, але і про «взаємовідносини людини з природою, про моральні та естетичні проблеми, які стосуються екологічної кризи, і про те, яку роль відіграє мова в умовах світового екологічного колапсу» [60, с. 105]. На думку О. Довбуш, літературознавство «стало невід'ємною частиною навколишнього середовища, оскільки відбувається контекстуалізація екологічних засад взаємозв'язку людини і природи» [60, с. 105], в якому екологічні теми допомагають у «формуванні колективної етичної відповідальності, що закладає основи нового гуманізму, де найвищою цінністю є спілкування людини з природою» [60, с. 105].

С. Маценка розглядає «літературу і природничі науки як складові взаємопов'язаної цілості» [102, с. 24], що складає основу нової парадигми літературної теорії, в основі якої ідея унісону навколишнього світу, людини і духу. У роботі дослідниця опирається на думки німецького літературознавця Г. Цапфа, який не розмежовував культуру і природу, а навпаки, розташовував культуру «у контексті еволюційних трансформацій та метаморфоз» [102, с. 24]. Відтак «література і природознавство як різні форми знання усвідомлюються як складові взаємопов'язаної цілості» [102, с. 24]. На прикладі творів австрійського письменника Г. Броха (есе «Мислення і поетичне пізнання») та американського письменника Р. Паверса (роман «Орфей») у розвідці описано літературне розуміння проблеми двох культур та зазначено основні погляди Г. Цапфа. Разом з тим, С. Маценка вказує, що література відчуває та фіксує людський досвід та осмислює екологічний вимір культурного дискурсу. Фактично, екокритика «представляє новий тип організації й розгляду людини і знання, людини і тексту, літератури й екології з огляду на екологічні кризи і зміну клімату. <...> Літературний текст теж розглядається як частина навколишнього світу, з яким вона взаємодіє. У ньому закладено, паралельно до екосистеми, численні аналогії зв'язків поміж природою і культурою, людиною і навколишнім середовищем» [102, с. 27].

Л. Горболіс в статті «Екокритичні виміри української літератури: доцільність і прийнятність застосування (на прикладі «Лісової пісні» Лесі

Українки)» зауважує, що твори українських письменників (поезії Б-І. Антонича, О. Довженка «Зачарована Десна», О.Кобилянської «Некультурна», М. Коцюбинського «Intermezzo», Л. Українки «Лісова пісня» та ін.) є «засадничими у налагодженні зв'язку з біоритмами природи» [45, с. 6]. Екокритичне прочитання дає змогу «побачити» шкоду, яка була заподіяна природі і трактується як «нехтування традиціями предків» [45, с. 6], спонукає читача до турботи про природу та до розуміння вагомості «всього живого на землі» [45, с. 6]. Дослідниця демонструє екологічний підхід на прикладі драми-фєєрії Л. Українки «Лісова пісня», у якій окреслена «проблема органічної злученості людини з природою, а також питання збереження природи набувають особливої смислової виразності й представлені як сутнісна складова морально-етичного концепту» [45, с. 7]. Принагідно зауважимо, що умовою гармонійного та мирного існування є збереження та упорядкування довкілля кожним мешканцем лісу, в якому навіть «лісові істоти покладаються на розум, поміркованість, почуття відповідальності людей за навколишнє середовище» [45, с. 8]. Інтерпретація «Лісової пісні» «в екокритичних засягах відкриває нові грані твору. <...> У єдності з іншими підходами екокритика акцентує на нагальних проблемах людства, застерігає від кризових явищ» [45, с. 9-10], яких не має допустити людина

М.Ткачук у розвідці «Людина і природа в українській літературі крізь призму екокритики» наголошує на тому, що сучасне літературознавство розширює методологічні інтерпретації художнього тексту, залучаючи сучасні філософські здобутки, які, своєю чергою, збагачують методологію літературної критики новими планами прочитання. Науковець помічає, що в українському письменстві тема природи і її ролі в житті людини й народу, її значення у формуванні духовного світу індивідуума завжди займала одне з чільних місць. Він підкреслює: «Український фольклор пройнятий ідеєю єдності людини і природи, або антропоморфізмом, що згодом так органічно втілиться у творах українських поетів-романтиків: Л. Боровиковського, В. Забіли, А. Метлинського, М. Петренка, І. Срезневського, М. Шашкевича й особливо

Т. Шевченка, в міфопоетиці якого, зокрема в його романтичних баладах, людина невіддільна від світу природи» [159, с. 54].

М. Ткачук помічає існування антропоцентризму і в українському письменстві, що спостерігається ще від давньої літератури, в основі якої було «...підпорядкування природного середовища людським інтенціям» [159, с. 54]. Дослідник наводить імена українських борців із екологічною кризою: Г. Сковорода (сповідував ідею злиття з природою), О. Кобилянська (переймалася бездумним знищенням лісів), О. Довженко (наслідував ідею гармонійного ставлення людини до природи через розумне її оновлення), Л. Костенко (описувала один із проявів екологічної катастрофи, що було спричинена діями людини), Ю. Щербак (розмірковував над «екологією душі» людини); всі вони виступали на захист природи. Саме «у природі людина відкрила для себе пізнавальні й виховні можливості, здатність самовдосконалюватися, творити добро на землі» [159, с. 55]. Принагідно зауважимо, що науковець помічає, що кожен творець українського слова по своєму осмислює час і людину в ньому, але всіх їх об'єднує трагічний образ природи, яка кричить про допомогу, апелюючи до майбутніх поколінь та застерігаючи їх від нерозважливості. Таким чином, на думку М. Ткачука, український екодискурс охоплює низку питань, серед яких: загальносвітоглядні, внутрішньолітературні, морально-естетичні, практично-ціннісні, які і складають основу концепції природи української нації. У творах українських письменників «пафос дбайливого ставлення до природи переростає в естетику її «олюднення», що має спонукати читача до виваженого використання природних багатств та бережливому ставленні до довкілля» [159, с. 56].

Українські вчені займаються вивченням і зарубіжних творів. Зокрема, О. Палій у роботі «Екологічний постмодернізм у чеській прозі (роман Мілоша Урбана «Водяник»)» вбачає в екокритичному прочитанні художнього тексту «проблему стосунків між людьми, іншими створіннями й природним середовищем» [117, с. 357]. Такому тексту притаманна «постмодерністська

невизначеність, гетерогенність та плюралістичність» [117, с. 357]. Ця проблематика не нова, в літературі вона представлена «різноплановою художньою мовою та творами різних жанрів, серед яких такі набутки світової культури, як “Цар-риба” В. Астаф’єва, “Плоди землі” К. Гамсуна, “Мобі Дік” Г. Мелвілла, “Війна з саламандрами” К. Чапека, “Старий і море” Е. Гемінгвея тощо. Для сучасної актуалізації екологічної проблематики в художній творчості характерні відмова від антропоцентризму на користь біоцентризму та активний ідеологічний і політичний характер» [117, с. 357].

О. Палій вбачає у творчості чеського письменника М. Урбана стурбованість проблемами довкілля, тому не спроста головним персонажем обрано барона Йоханеса Салмона де Кауса, який може зазнавати метаморфоз, перетворюватися у водяника. Він повернувся до рідного краю, щоб «захистити місцевість від руйнуючого натиску цивілізації, підтримати споконвічний порядок, гармонічні стосунки між людиною і природою» [117, с. 358]. У романі показано знищення людиною природного устрою, що провокує водяника стати не захисником, а «месником, який карає винуватців» [117, с. 360]. Ідея твору, за О. Палій, «неминучість розплати людства за споживацьке та хижацьке ставлення до навколишнього середовища» [117, с. 361]. Дослідниця вказує, що «відокремлення людини від природи призвело до ситуації, коли існування всієї біосфери, усіх живих істот на планеті знаходиться в небезпеці. Літературна творчість, враховуючи силу художнього слова, може сприяти розвитку стосунків людини з природою та виходу з екологічної кризи» [117, с. 361-362] шляхом відновлення «втраченої духовності» [117, с. 362].

Ще однією розвідкою, в якій аналізується твір з позицій екокритики, є праця І. Яковенко «Екокритичне прочитання поезій та есеїстики Е. Уокер». У ній вона аналізує творчість афро-американської письменниці та феміністки Е. Вокер. Дослідниця описує тип екологічної свідомості як систему уявлень про світ (на основі розвідок Н. Жлуктенко) у єдності наступних компонентів: орієнтація на екологічну доцільність і відсутність протиставлення людини і природи; сприйняття об’єктів природи як повноправних суб’єктів, партнерів

людини у взаємодії з навколишнім світом; баланс прагматичної і непрагматичної взаємодії з природою. У цій розвідці І. Яковенко досліджує чоловічу і жіночу рецепцію світу «природи і ставлення до екосистеми» [195, с. 57]. Дослідниця вказує на стурбованість Е. Вокер екологічною ситуацією сьогодення: забрудненням повітря, землі, води; тим самим вона попереджає «про неминучу загрозу смерті від ракових захворювань для наступних поколінь» [195, с. 59].

Екокритика зреалізована у декількох напрямках, що дозволяє здійснити широкий дискурс-аналіз, зорієнтований на дослідження змісту твору з точки зору уваги до природи та до проблем навколишнього середовища. У результаті категорія «природа» усталилась як категорія текстуальних і культурних досліджень, що застосовується до аналізу текстів різних епох і жанрів [334, с. 51]. Нині літературна екокритика передбачає вивчення взаємовідносин між текстом і фізичним середовищем [235, s. xix] та зосереджується на вивченні людини в культурному та природному світі літератури як частини екосистеми, що створюється і підтримується завдяки взаємодії між людським, не-людським і природним світом та його культурними репрезентаціями [323, s. xii-xiii].

Таким чином, еколітература поєднує авторський чуттєвий і тілесний досвід взаємодії з навколишнім середовищем із культурними знаннями. Одним із найбільш потужних засобів екодискурсу є конструкціонізм, який передбачає розуміння природи як втілення інтересів певних соціальних груп. Відповідно, екокритики вивчають шляхи, за допомогою яких природа перетворюється на культурний конструкт, і водночас беруть до уваги те, що природа існує як об'єкт і основа певного дискурсу [233, с. 10]. Р. Бюел називає це міфом взаємного конструкціонізму, фізичного середовища (як природного, так і створеного людиною), що певною мірою формує культуру і водночас постійно змінює її [217, с. 6]. Екокритичний підхід до вивчення текстів передбачає заперечення традиційного розуміння особливої ролі людини у навколишньому просторі життя всіх живих організмів.

Екокритика та екокритичні дослідження дають змогу переосмислити розуміння тварини та її зв'язку з людиною. Перш за все, це можливо зробити через визначення у літературному творі зовнішніх та внутрішніх факторів, що вплинули на формування у головного персонажа традиційного розуміння образу тварини. Крім цього, варто у художньому творі звернути увагу на рівень віддаленості людини від природи та від суспільства, що дасть змогу виокремити проблеми людства. Аналіз тандему людина і тварина вказує на ступінь підпорядкування тварини людським інтенціям.

2.6. Виміри бестіарності у сучасній художній літературі

Сучасне літературознавство все частіше звертає увагу на питання взаємодії людини з твариною та намагається встановити ключові точки перетину в площині взаємозв'язку людини і тварини та осмислити нове місце не-людини поряд із людиною. У контексті зазначеної проблеми актуальним постає питання сутності понять бестіарності та бестіарію, які тісно пов'язані між собою.

Зообрази використовувалися ще в добу Античності, проте найпопулярнішими вони стали у Середні віки в жанрі бестіарію, який активно формувався у період утвердження християнства. Найбільш широко він представлений у збірнику «Фізіолог» та у «Шестидневах». Довідник «Фізіолог» (II – III століття), написаний Отцями Церкви, містив відомості про птахів, звірів, комах, риб та дерева. Ця книга започаткувала формат невеликих оповідей, в основі яких повчання для життя людини відповідно до постулатів церкви. У цій книзі зображення тварин містило моральні та релігійні настанови (у «назві, образі чи поведінці тварини» [137, с. 28]), в разі їхнього порушення людина поставала звіром.

Ще одним із найдавніших зразків жанру бестіарію були «Шестидневи» (твори, зміст яких складало тлумачення космогонічної легенди про велич Господа) – популярні у візантійсько-слов'янській літературі тексти. Пізніше вони поширилися у середньовічній літературі Русі, де «бестіарій не

трансформувався в окремий літературний жанр (як, наприклад, старофранцузький бестіарій у віршах або галантний “бестіарій любові”), а існував у вигляді певної системи образів фольклору та мистецтва» [58, с. 49]. Українська дослідниця С. Гайдук доповнює цю думку: «поширеним бестіарій був упродовж XII століття, коли релігійно-символічне сприйняття природи поєднувалося з тенденцією до вивчення навколишнього середовища» [36, с. 53]. Таким чином, поняття бестіарію традиційно використовувалося для позначення жанру, в якому тварини представлені в реальних, алегоричних та фантастичних планах.

З часом жанр бестіарію набуває все більшої популярності, що було викликано «розширенням тематики текстів» [27, с. 2] та суспільними умовами. І. Буслюк та С. Кочерга зазначають, що для бестіарію XI – XIII століття характерним було віддзеркалення почуттів людини «крізь призму диференційних особливостей тварин» [27, с. 2]. Така зміна сприяла трансформації бестіарію, який «розвинувся до світського тексту, що розкривав емоційний фон персонажу чи ліричного героя за допомогою метафор» [27, с. 2].

У добу романтизму, в «епоху нового світовідчуття та нової ідеології, відбулося переосмислення презентації звірів і тварин у мистецтві слова» [38]. Подальша зміна бестіарію пов'язана з розробкою системи уявлень про місце та роль тварин у житті людини. До складових парадигми романтичного бестіарію дослідники, зокрема, С. Гайдук, відносять: ідею свободи, ідею зв'язку з природою, ідею протиставлення розуму і почуття, перехід до міфологічного та символічного осмислення фауни, презентацію сакральних та християнських історій у бестіарній символіці романтиків («йдеться передусім про символіку фауни біблійного походження, яка також у добу романтизму переосмислювалась у контексті романтичного світобачення» [40, с. 515]). Головною рисою бестіарію того періоду є «перехід від просвітницького, байково-алегоричного бачення звірів та тварин до романтично-символіко-міфологічного» [40, с. 509], хоча символіка тварин і звірів не була однозначною, адже вона віддзеркалювала «міфологічну суть романтичного

світогляду та одночасно презентувала аспекти романтичної ідеології» [40, с. 510], яка орієнтувалася на категорію міфу та символу, в основі якої були Класицизм та Просвітництво, що трактували образ тварин алегорично.

Таким чином, «бестіарій (англ. bestiary, франц. bestiaire, польсь. bestiarium, середньолат. bestiarium – звіриний, від лат. bestia - звір) – це жанр алегоричної прози, своєрідний каталог реальних та вигаданих тварин, поширюваний у літературі середньовічної Європи IX – XIV століття. Бестіарій, поєднуючи символіку, фантастичні елементи, популярні засади християнської етики, подібний до байки, в якій звірі-персонажі втілюють людські риси (вовк – жорстокість, осел – нерозважність тощо)» [79, с. 124].

У XXI столітті традиційний жанр бестіарію оприявнюється фрагментарно, адже його первісна форма трималася лише від доби Античності до Класицизму («в той період образи тварин і звірів були втілені у жанрі байки» [36, с. 57]). Термін бестіарій з часом починає використовуватися в дещо іншому трактуванні, як система образів тварин у літературному творі одного автора, або ж на рівні тенденцій певної доби [36]. Разом з тим поширилося поняття «бестіарності» («ототожнення властивостей людського і тваринного» [120, с. 11]), як однієї з ознак сучасної літератури, в якій система образів допомагає проаналізувати та осмислити взаємодію людини і тварини. Така зміна обумовлена непростим екологічним становищем світу, швидким розвитком технологій, науковими відкриттями та «еволюційною біологією» [247, с. 13].

Одним із сучасних прикладів українського бестіарію є книга оповідок Т. Малярчук «Звірослов» [99], яка вважається «осучасненою» версією «Фізіолога». У цих оповідках описано конкретну людину, якій відповідає певна зоометафора. Події відбуваються в нинішню епоху, що дало можливість автору глибше описати психологічне тло кожної історії та окреслити сучасний зв'язок людини з твариною. У контексті нашого дослідження варто назвати і книгу Г. Пагутяк «Втеча звірів, або новий бестіарій», в якій письменниця наголошує на збереженні природи, бо «звірі справді можуть нас залишити. Адже ми не визнаємо їх за своїх братів, ставимося як до речей, знущаємося над ними» [116].

Українські дослідники (Г. Бокшань, О. Бровко, І. Буслук, С. Кочерга, В. Чуб та ін.) вивчають сучасний бестіарій, який репрезентовано в літературі вже в новому ракурсі і у відповідності до запитів доби. Трансформація жанру проявляється «у використанні сформованих поглядів на характер тієї чи іншої тварини у прихованій психології героїв своїх текстів. <...> дії персонажів заангажовані і проявляються тільки за допомогою інтерпретації символів тих же зооморфних образів» [27, с. 3]. Таким чином, протягом історії поняття бестіарій використовувалося в декількох значеннях: «для позначення зооморфних образів, бестіарних мотивів і подібних явищ, а також для визначення жанру» [137, с. 28].

О. Бровко у розвідці «Жанрова матриця бестіарію в сучасній літературі» [26] представляє версії «bestium vocabulum» («Слово про звірів») сучасної прози (на прикладі текстів Т. Малярчук «Звірослов» та Б. Карасу «Сад спочилих котів» [76]), у яких «екзистенційні мотиви трагічної невлаштованості, абсурдності довілля, страху, самотності переплітаються з мотивами пошуку людської свободи» [26], що передає розгубленість людини, яка прагне віднайти себе і своє місце в світі.

В. Чуб аналізує концепцію бестіарної мотивіки у романах А. Володіна («Малі ангели», «Дондог», «Бардо or not Бардо») і виявляє низку мотивів, що мають «метафоричне та концептуальне значення та апелюють до проблеми пошуку ідентичності в ситуації конфлікту людина-соціум» [178, с. 89]. Вона поділяє думки сучасної дослідниці Л. Кузнецової про «архетипову форму візуального мислення людини» (форма «Іншого», необхідна для соціального становлення людини), в якій людина виділяє «антропоморфізацію» (наділення тварин людськими рисами з метою «зняття опозиції людина – тварина» та конструювання спрощеної моделі світу) і «зооморфізацію» («уподібнення людини тварині як засіб здобуття ідентичності в ситуації вже назрілого конфлікту людини із соціумом») [178, с. 89]. В. Чуб зауважує, що в сучасних творах стосунки людина-тварина містять «мотив конкуренції цивілізацій та існування соціумів, альтернативних людству» [178, с. 84]. На прикладі роману

«Дондог» дослідниця доходить висновку, що «бестіарна образність роману віддзеркалює пошук ідентифікації персонажів у постапокаліптичному соціумі, метафоризує деперсоніфікацію людини на тлі тотального насилля» [178, с. 85]. Крім того, в романі «Бардо or not Бардо» репрезентовано «метафоричне нівелювання межі людина – тварина», що оприявнює ідею «тваринності» людини [178, с. 85-86]. В. Чуб зауважує, що бестіарна образність є «інструментом актуалізації проблеми суспільної будови та соціальної організації людства» [178, с. 89], «ілюструє жахи історичної еволюції людського суспільства на тлі соціальних, політичних, технологічних катастроф та виступає змістотворчим компонентом метаутопічного роману» [178, с. 89].

Г. Бокшань вивчає бестіарний код у міленарній міфології (роман «Господар», казкова повість «Втеча звірів, або Новий бестіарій») Галини Пагутяк, де бестіарні образи взаємодіють з міфологемою Золотого віку, їхня семантика розкривається як прагнення до гармонійного співіснування людей і тварин. Дослідниця зауважує, що в романі «Господар» головний персонаж Сава сприймає тварин рівними собі, тому він не приймає ідею «інтелектуальної переваги людей над звірами й неможливості дружби між ними» [24, с. 4]. Крім того, Г. Бокшань помічає, що автор прагне застерегти людство, підвести його до роздумів відносно згубності власних дій щодо всього живого і, тим самим, вберегти кожного від деградації. Казка «Втеча звірів, або Новий бестіарій» Г. Пагутяк не лише оприявнює зооцентричну проблематику дитячої повісті» [24, с. 6], але і «меседжі про потребу відновлення й збереження гармонії» [24, с. 6] у взаємодії людини з навколишнім світом. Таким чином, у досліджуваних творах Г. Пагутяк через репрезентацію бестіарних образів показано «прагнення до гармонійного співіснування людей і тварин» [24, с. 10].

О. Рекут у розвідці «Бестіарій Паоло Вольпоні: подорож у часі від Овідія до віщувань на 2293 рік» відзначає «невпевненість поетичного я щодо бажання належати до тваринного світу чи світу людського» [134, с. 218]. Присутня в поезії «Мрія в'язника» «опозиція жертва (тварина)/ кат (людина) цілком відповідає сучасному розподілу сил у світі» [134, с. 218], що фактично проектує

класичну форму розуміння людиною тварини. О. Рекут вбачає зміни у трактуванні бестіарних образів – автор відмовляється від алегоричного зображення тварин, наприклад, лисиця більше не трактується підступною та хитрою, при цьому сама людина втрачає «орієнтир у світі», гармонійні стосунки з природою та постає нездатною «персоніфікувати природні стихії та планети» [134, с. 222].

Дослідження бестіарію італійського письменника другої половини ХХ століття П. Вольпоні засвідчує його стурбованість майбутнім природи, знищенням її. Автор робить попередження людям, моделюючи ситуацію апокаліпсису [134, с. 223]. У творах він пропонує вихід з такого стану у касеті із «зареєстрованим співом пташок», який потім може стати «не лише джерелом натхнення, <...> а й очевидним «покликом до відродження», бажання відродити те прекрасне і позитивне, що наша злочасна планета неодмінно втратить в 2293 році» [134, с. 223]. Дослідниця стверджує, що творчість П. Вольпоні є «переважно а-темпоральною, оскільки як і її сюжети, так і персонажі-звірі є фантастичними або ж образами-символами доісторичної міфологічної свідомості» [134, с. 227]. Його романи («Ментальник спису», «Меморіал», «Світова машина», «Корпорал», «Мухи капіталу», «Роз'ятрена планета») сигналізують про вірогідну «руйнацію нашої планети шкідливою і необдуманною діяльністю людини» [134, с. 227].

Ю. Бережанська у роботі «Експресіоністичний бестіарій Густава Майрінка» [14] вивчає малу прозу австрійського експресіоніста Г. Майрінка, в якій тваринні образи є лейтмотивом. Взаємодія людини і тварини зображується через вплив техніки, що змушує людину відчувати нестабільність свого місця у світі. Бестіарій Г. Майрінка складається з трьох блоків: у першому використовується «алегоричний прийом звіроуподібнення» [14, с. 3] для викриття дегуманізованого суспільства; у другому – «створення анімалістичної образності» [14, с. 7] на основі людино-тваринних і тварино-людських метаморфоз. Третю групу складають філософські роздуми про безсмертя і перевтілення душі. У творах Г. Майрінка образ птаха символізує «вихід

людської душі». Саме для третьої групи оповідань характерно відображення прагнення людини до відновлення зв'язку з природним світом. Отже, бестіарій автора містить фантастичні тваринні трансформації, що впливають на сюжет та на висвітлення соціальних явищ. Такий підхід дав змогу письменнику не лише розкрити низку актуальних проблем, але і підштовхнути людство до відновлення зв'язку «зі своїм праобразом, з 'одухотвореною' природою» [14], в якій фантасмагоричні зообрази є криком людини на захист життя на Землі.

С. Маркова у статті «Онисько і компанія: бестіарій книг О. Дерманського про пригоди вужа Ониська» [100] помічає тенденцію до зміни у традиційному трактуванні образу, наприклад, образ жаби зображується не з негативного боку, а вже в ролі розумної і гарної господині, образ миші стає втіленням майстерності і працьовитості, що більше не відносить останній образ до «нижчого світу» [100, с. 56]. Таким чином, бестіарій книг О. Дерманського «є енциклопедією справжніх і фантастичних тварин» [100, с. 56], де в алегоричних образах показано реальний світ, що перебуває у стані боротьби за виживання.

В. Золотова у праці «Художній бестіарій роману Євгена Положія "Риб'ячі діти"» [71] описує новий підхід до розуміння бестіарності: на прикладі образів людей і не-людей у романі висвітлено як їхні історії, так і «обриси співіснування людини і природи» [275, с. 26]. Книга зображує жорстокість людини у ставленні до тварин, у ній образи людей постають індикаторами сучасного суспільства, що деградує і прагне наживи. Частина героїв твору є «людьми перемін, яких засмоктала "порожнеча моральності"» [275, с. 27]. В. Золотова вказала на основні особливості твору, зокрема, окреслила обриси співіснування людини та природи, людську жорстокість і байдужість до тварин, духовну самотність та руйнацію людини [275, с. 26-28]. Однак автор твору Є. Положієм не відкидає можливості порятунку людства і шансу життя людини в світі.

В. Золотова та Т. Колодіна продовжують досліджувати ставлення людей до наколишнього світу у розвідці «Особливості відтворення бестіарної парадигми Є. Положієм у його прозових творах» [72]. Більшості образів людей,

які описані у творах автора, не «відомі поняття совісті, співчуття, знання законів співжиття» [72, с. 87], лише тварина зображена з «якостями істоти мислячої, суспільної та гуманістичної» [72, с. 88]. Не-людина постає «морально вищою» за людину, «бестіарний образ набуває героїчно-жертвовного звучання, стає маркером духовності, символом ідеального героя, який виступає проти свавілля неідеального світу» [72, с. 89]. В одному з романів Є Положія («По той бік пагорба») тварина втілює «найкращі людські якості: справедливість, самовідданість, вірне служіння» людині [72, с. 89].

Таким чином, у контексті вивчення сучасних творів, на нашу думку, більш доцільно оперувати терміном «бестіарність», оскільки він найповніше виявляє постмодерні тенденції, тому в даному дискурсі доречно говорити ще про один аспект зображення бестіарію в літературі – «оновлену» систему зоообразів. Дослідники виокремлюють наступні виміри сучасних художніх творів: жанрова матриця бестіарію оприявнює розгубленість людини, яка знаходиться в пошуку себе (О. Бровко); зв'язок між зооморфними образами та персонажами (І. Буслук, С. Кочерга); нівелювання традиційної межі людина-тварина, що вказує на «тваринність» людини (В. Чуб); прагнення застерегти людство від деградації і «підвести його» до роздумів про згубність дій людини відносно навколишнього середовища (Г. Бокшань); часткова відмова від алегоричного зображення тварин, адже лише існування реальних не-людей може врятувати планету від загибелі (О. Рекут); життя людини в умовах технологізованого суспільства призводить до бажання людини відновити зв'язок зі світом природи (Ю. Бережанська); тварина перестає трактуватися з точки зору негативної конотації (С. Маркова); детальніше вивчення творчості сучасних письменників дає змогу встановити, що саме тварина постає морально вищою за людину (В. Золотова, Т. Колодіна). Отже, зообрази постають літературними «аватарами» людей, що дає змогу окреслити статус «людини сучасної», тобто такої, яка більше не може репрезентуватися у літературі з панівної позиції та позиції вищості.

Висновки до другого розділу

У розділі 2 розглянуто трансформацію гуманістичного світогляду у динаміці взаємодії людини з твариною за різних епох та окреслено прояв гуманізму в добу Нового часу, для якого характерною особливістю було всебічне вивчення природи людини і продовження підкорення світу тварин. Відмінною рисою людини в той час вважався розум, що допоміг людині постати у статусі жорстокої раси. Вважалося, що людина мала вибір: деградувати і ставати нижчою істотою, твариною, чи переродися у вищу форму – людину.

Посилення підкорення людиною природи призводить до ще більшої експлуатації та бездумного використання навколишньої природи. Така ситуація сприяє дегуманізації західної культури та цілковитій «смерті людини». Розум більше не трактується однією з відмінних рис людини. Разом з тим антропоцентричне трактування людини теж не виправдовує своїх позицій. Конфлікт гуманістичних принципів та ідеалів із реальністю спричиняє поступовий відхід від метанаративу гуманізму, а саме реформатування гуманізму сприяє не лише розширенню його традиційних кордонів, але і переоцінці його основних завдань: нової концепції людини, її взаємодії з не-людьми, формуванню нової системи світорозуміння як у розумінні людей, так і тварин. Фактично, лише в епоху постмодернізму мислителями вивчається невідповідності гуманістичних засад поведінки людини її правдивому життю.

Сучасний італійський філософ Дж. Агамбен присвячує працю «Відкрите. Людина і тварина» питанню подолання традиційного бачення вищості людини та доречності її споживацької поведінки. Дослідник вважає людину тимчасовим ефектом, що виробляється антропологічною машиною, яка й продукує кордон між людиною і твариною. Визначаючи сутність антропологічної машини, філософ обстоює думку, що вона функціонує через ізолювання/заперечення не-людського в людському. Між тим, на його погляд, межа між людиною і твариною знаходиться в самій людині, і лише завдяки відокремленню від своєї тваринності людина відкриває світ. Таким чином, у роботі вченого кореляції

між людиною і твариною, між тваринністю і людяністю трансформуються у вирішальний політичний конфлікт сучасності. Із позиції Дж. Агамбена, у сучасному світі антропологічна машина стоїть і вже не пов'язує природу і людину, щоб через призупинення і захоплення не-людського виробити людське, однак надання людині вищості й до сьогодні складає сутність означення людини, яке функціонує як опозиція трактування тварини.

Невідповідність дій людини найвищому шаблю в ієрархічному розумінні світу призводить у XXI столітті до трансформацій гуманізму в постгуманізм, який ставить не-людину в один ранг з людиною та змінює статус усього живого. Це відображається як в етичному, так і художньому плані, утім людина продовжує діяти і жити в рамках антропоцентричного світорозуміння, що побудовано на дуалізмі людина-тварина. Це, з одного боку, породжує прагнення до не-людського, а з іншого, породжує ще більший процес виключення людини з ієрархії верховенства.

Вперше термін постгуманізм використав І. Хассан на позначення нового етапу у розумінні людини, що поєднує в собі міф, науку та технології і дає змогу людині «оновити» власне розуміння світу та своїх можливостей. Постгуманістичний світогляд пропонує нову етику стосовно ставлення людини до не-людей, їхньої взаємодії, та новий погляд на роль, місце та розуміння нового етапу зв'язку тварини і людини, при цьому скасовується бінарність всіх позицій. Низка вчених, серед яких К. Гейлз та Д. Геревей, вивчають вплив постгуманізму на життя людини. Тепер в процесі формування постлюдини виникає боротьба за владу між різними позиціями та інтересами щодо постгуманістичних людей, незалежно від релігійної, економічної, військової, наукової чи іншої орієнтації. Разом з тим дослідники (Ю. Габермас та Ф. Фукуяма) відстоюють людську природу і говорять про те, що технології можуть призвести до непрогнозованих результатів, у тому числі й до соціального конфлікту. Таким чином, дослідники постгуманізму переосмислюють розуміння людини в епоху технологічних модифікацій, прагнуть відійти за традиційні рамки та розглянути людину як один із видів і

форм життя, при цьому образ тварини більше не позиціонується у статусі підлеглої.

Одним із аспектів прояву постгуманістичного розуміння світу є студії тварин, представники яких вивчають тварин як носіїв Іншого порядку, тим самим спростовуючи думку, що вони меншовартісні. Поле досліджень студій тварин охоплює значну кількість дисциплін і дає можливість всебічно проаналізувати взаємозв'язок людини з твариною. Таким чином, студії тварин мають на меті розповісти правдиву історію взаємодії не-людини і людини та визначити перспективи життя не-людей в майбутньому.

Турбота про навколишній світ та занепокоєння проявами жорстокості людей до тварин спричинили появу екокритичних студій, які є одним із напрямів літературознавства. Українські дослідники (С. Маценка, Л. Статкевич, І. Сухенко та ін.) трактують виникнення екокритичних досліджень як результат антропологічної кризи та розриву зв'язку людини і природного світу. Вони прагнуть не лише винайти нову тенденцію, але і перечитують твори у контексті екоцентричного погляду на світ і враховують вивчення ставлення людини до природи, беруть до уваги різні умови життя, що дозволяє екокритикам розглядати природу як самодостатній концепт, який еволюціонує у часі й просторі.

Аналіз вимірів бестіарності у сучасній художній літературі дав змогу прослідкувати еволюцію бестіарію та виокремити ключові моменти у критичних розвідках сучасних дослідників. Найпоширенішим є використання образу тварини для показу пошуку людиною себе, при цьому спостерігаємо розширення традиційного образу тварини до персонажу, який вказує на жахливість дій людини для всього світу. Відмова від алегоричного зображення тварини дає змогу автору осмислити морально-етичні риси людини, що врешті-решт призводить до нівелювання межі між людиною і твариною.

Отже, постгуманізм як реакція на «смерть людини» вплинув на бачення людини у світі, її позицій і цінності відносно не-людини. Цей світогляд актуалізований і в художніх творах. У літературній теорії формування студій

тварин та екостудій теж спричинено поширенням нового типу мислення. Представники цих студій вивчають художні тексти з боку міжпредметних площин та прагнуть сформувавши нову парадигму, у якій всі живі істоти постають взаємозалежними один від одного.

РОЗДІЛ 3 СУЧАСНИЙ ДИСКУРС БЕСТІАРНОСТІ

3.1. Контактні зони людини і тварини у сучасному дискурсі бестіарності

Художня література з часу її появи і до сьогодні осмислює людино-тваринний зв'язок, який не завжди має позитивний характер, бо містить у собі наслідки людської жорстокості та бажання владарювати. Світові війни, що принесли масове знищення живого, впливають на зміну ставлення людини до себе, до релігії та до природи. Така ситуація визначає сюжетність творів кінця ХХ – початку ХХІ століття і характеризується парадигмальною зміною в розумінні людиною тварини. Ця зміна спричинена «неспроможністю людини прийняти <...> божественний дар <...>, який прийнято називати нарцисистичним порушенням особистості» [120, с. 7], що призвело до сумнівів у власній вищості, її позиції та переформатування традиційних ролей.

В умовах сучасності виникає новий дискурс про тварину, що втілюється в зміні ставлення людей до тварин та до концепту «тваринного». Література рефлексує не лише над трансформацією способу сприйняття, але і над факторами зміни людських практик у розумінні тварин. Сучасні художні тексти поєднують традиційні і постмодерні способи розуміння світу і людини.

Нині людина все більше вбачає у не-людині істоту, якій можна довіритися. Вона наближає її до себе, знаходить у ній ласку та підтримку, джерело любові, опори та всього того, чого бракує людині в житті. Не-людина трактується ближчою, адже часто допомагає вистояти у «центрі заплутаної павутини, яку утворюють різні істоти, що взаємодіють, серед яких «тварини, хвора дитина, село, свині, лабораторії, передмістя, виробництва і економіки, екології, які формують нескінченні зв'язки між природою та культурами» [240, с. 72]. У цій заплутаній павутині людина вибудовує новий ракурс відносин із твариною. Письменники зреагували на цю трансформацію, у їхніх текстах

прочитуємо інше ставлення до не-людини: сама ж тварина постає як важлива складова життя людини.

У людському сприйнятті образи тварин постають як втіленням тих рис, які людина хоче бачити в них. Р. Маламуд зауважує: «Тварини, яких ми уявляємо з нашого боку кордону, в основному є конструкціями – божевільними собаками, німими зайчиками, зайнятими бджолами, скаженими биками, – які обслуговують безліч культурних та образних потреб» [266, с. 4]. Люди антропоморфізують їх і звідси відчують свою владу над не-людьми.

Сучасна література характеризується посиленою увагою до Інакшого зображення тварин у художній літературі (Дж. Бовен [22], М. Єргович [65], Д. Кіз [78], М. Кундера [318], Дж. Кутзее [89], З. Нуньєс [280], Х. Ган [257] та ін.), що проявляється у зміні трактування образів не-людей та розробці «оновлених» наративних стратегій. Форма Іншого, в такому ракурсі, сприяє становленню ідентичності самої людини. Людина більше не займає найвищу сходинку в ієрархії світу, вона цікавиться життям тварини, що, певною мірою, постає важливішим за життя людське (З. Нуньєс [280]); людина змальовується не надто впевненою у світі (Б. Вербер [31]); тварини зображені на рівні з людиною, такими, що руками людини «можуть вершити правосуддя» (О. Токарчук [160]). Дослідження зообразів вказують на важливість аналізу взаємодії людина-тварина, адже традиційна опозиція людина-тварина піддана сумніву.

М. Єргович, боснійський та хорватський письменник і публіцист, у книзі «Історії про людей і тварин» [65] дає фрагментарні замальовки із життя випадкових людей, що потрапили у центр балканських конфліктів ХХ сторіччя. Кожне з оповідань постає мозаїчним трактуванням взаємодії людина-тварина. Твір складається з двох частин: історій про людей (оповідання зі збірки «Сараєвські “Мальборо”»), написаної слідами конфлікту в Боснії) та історій про тварин (тексти з книжки «Кицька Людина Пес»). У творі видова відмінність не береться до уваги, усі оповіді ведуться від третьої особи. Важлива деталь: письменник вказує, що до тварин люди іноді ставляться краще, ніж до інших

людей. Загалом всі образи тварин (зозуля, риба, ведмедь, курка, собаки, коні, кішки) та людей (серби, хорвати, боснійці, католики, мусульмани, євреї) формують основу мікросюжетів твору, де значна кількість персонажів сповідує антигуманну життєву філософію, що характерна для класичного бачення не-людини, яка вдало поєднується автором із сучасною екоцентричною філософією.

Друга частина книги – «Кицька Людина Пес» – досить показова, назва вказує на рівноцінність не-людини з людиною, оскільки людина розташована в середині виду, її панівна позиція не є превалююча, крім того, змінюється і саме розуміння тварини, вона постає безіменною, що, певним чином, вказує на розуміння не-людини не у статусі підкореної.

«Оновлення» образу тварини спостерігається у книзі чесько-французького письменника М. Кундери «Нестерпна легкість буття», в якій собака Каренін постає рівноправним людині і який допомагає людині відновити внутрішню гармонію та поєднати дружину і чоловіка. Разом з тим тварина метафора зневаженого людського, де собака як Інший – «сила життя» людини. Загалом у романі пес як Інший виявляє обидві грані алтерності: з одного боку – Іншості, що доповнює «Я» людини, а з іншого – маргінального елемента в межах бінарної опозиції, що проявляється у відчутті головної героїні (Терези).

Ще одним твором, у якому дискурс бестіарності відіграє центральну роль, є роман південнокорейської письменниці Х. Ган «Вегетаріанка». Книга складається з трьох частин: «Вегетаріанка», «Монгольська пляма» і «Вогонь дерев». Усі вони об'єднані спільною героїнею – Йонхе, яка відмовляється від споживання м'яса. Роман наочно показує, що може зробити з людиною неприйняття навколишніми її відмови від загальноприйнятого ставлення до тварин. У творі письменниця представила дві точки зору на не-людину: класичну і сучасну. Сучасна людина поважає тварину. Головна думка роману – потрібно шанувати тваринний світ.

Дещо інше баченням зообразу представлено в романі «Товариш» З. Нуньес, сучасної американської письменниці, яка описує широке коло

проблем, серед яких відношення людина-тварина. Особливо гостро у творі піднімається питання видової дискримінації, прав та віку не-людини. Письменниця наголошує, що традиційне ставлення до тварин міститься в історії, яка «зберігає глибинний спогад про найбільш ранні моменти того часу, коли ми були в такій же мірі тваринами, як і людьми, та про переповнення нас почуттями страху, безпорадності, уразливості» [280], оскільки ідея панівної позиції та вищість людини формувалася тисячоліттями.

Співставленням образу людини та образу тварини маємо в науково-фантастичному творі Д. Кіза «Квіти для Елджернона» [78], в якому автор обирає головними персонажами неповноцінну людину (Чарлі Гордона) та тварину (мишу Елджернона), яким лікарі удосконалили мозок шляхом хірургічного втручання. Спочатку людина і тварина постають конкурентами, в якій не-людина розумніша.

Оповідь твору ведеться від особи Чарлі Гордона, який після операції вчиться бути звичайною людиною. Людина, як і тварина, еволюціонує. Спочатку Чарлі покращує своє розуміння світу не лише через вміння мислити, але і через можливість навчитися писати без помилок, хоча згодом повертається до того стану, в якому перебував на початку твору. Він навчився аналізувати дії інших людей і врешті-решт прийшов до висновку, що «постійне зіставлення «Елджернона й Чарлі» і «Чарлі і Елджернона» не залишало сумнівів у тому, що вони (лікарі) думали про нас як про двох піддослідних тварин, які не існували поза межами лабораторії» [78, с. 161], оскільки основне завдання вчених було націлене не лише на виправлення однієї з помилок природи, але і на створення «високорозвиненої людини» [78, с. 162].

Під час експериментів людина починає порівнювати себе з твариною, заздрити їй, наслідувати її, оскільки саме миші вдається бути успішнішою за людину у постійних змаганнях між ними. З часом Чарлі став вправнішим, проте ця «перемога» над не-людиною не принесла йому радості, а навіть засмутила його, оскільки він хотів би рівності між ними.

Як бачимо, автори сучасних літературних творів хочуть відмовитися від панівної позиції людини та розкрити одну з проблем сучасності – беззахисності всього живого перед жорстокістю людського світу. Ця проблема розглядається і на рівні публіцистики, у якій висвітлюються реалії промислового виробництва м'яса, що в сучасну епоху набуло неймовірних масштабів.

Один із авторів, хто відкрито критикує масове вбивство тварин, – американський письменник, Дж. Фоєр, що у книзі «М'ясо. Поїдання тварин» [229] зазначає: «Кожного року в Америці вбивають більше десяти мільярдів» тварин, і ніхто не замислюється про навколишню природу, про людей, які задіяні в цьому процесі» [229, с. 7]. Письменник описує американський стиль харчування на основі власної родини і єврейських традицій. Фоєр звертає увагу на екологічні, наукові та економічні проблеми м'ясного виробництва у розвинених країнах та апелює до людей, які займаються вирощуванням, приготуванням і поїданням тварин. Письменник не закликає цілком відмовитися від споживання м'яса, а лише пропонує вживати «етичну продукцію», що виготовлена малими фермами, де умови вирощування є наближеними до природного життя не-людей.

Крім того, Дж. Фоєр акцентує увагу читача на питанні промислового виробництва м'яса, на непростих умовах життя тварин та на негуманному ставленні до не-людей. Він подає звіти комісій, свідчення робітників ферми, статистичні дані, власні спогади та спостереження для правдивого показу реалій життя тварини, оскільки остання розуміється як річ, особливо в промисловості. Тварин знищують без роздумів, оскільки в господарській справі життя не-людини практично не має цінності. Тварині, як показує Дж. Фоєр, змінюють генетику, завдають болю, щоб виробити дешеве м'ясо. Автор детально описує жахливі умови життя тварин на фермах та їхній забій, що немає нічого спільного з гуманним поводженням та словом «органічний». Наприклад, бройлери відчувають постійний біль, з живої корови знімають шкіру, свиноматки перебувають у тісних клітках. Для масштабного виробництва в пріоритеті прибуток, а решта – не має значення. Приміром,

Дж. Фоєр зауважує, що відлучення поросят від свиноматки через десять днів після народження призводить до депресії та довічної тяги до смоктання та жування. Це, своєю чергою, зумовлює хвороби у майбутньому. Оскільки лікування хворих тварин економічно не вигідне, то їх чекає смерть. Практично людина сама спричиняє загибель не-людини. Споживач не знає про життя тварин в умовах промислового виробництва. Ще ніколи в історії людства так багато тварин не піддавали жахливим забоям та поганим умовам існування, як це відбувається в сучасному світі.

Американський письменник звертається до людської душі, яка постійно перебуває у стані психологічної та фізіологічної віддаленості від тварин. Він аналізує дії покупця, який уникає будь-якої інформації про вбивство тварин, адже сільськогосподарське виробництво знаходиться поза межами людських очей. Тварина помирає в стражданнях для того, щоб потім її з'їла людина [83]. Письменник доходить думки, що люди свідомо відсторонюються від такої інформації, щоб з'їдати м'ясо без будь-яких емоцій та почуття вини, «яскравий» досвід вбивства і членування жертви замінений «байдужою» купівлею продукту. Принагідно зауважимо, що моральна відповідальність перед твариною відсутня до тих пір, доки об'єкт не індивідуалізований та не має власного обличчя.

Один із сучасних дослідників життя тварин, М. Саллі, описує свою подорож на бойню, де заготовляють свинину [305]. Він роздумує, чому студент ветеринарної спеціальності може засумніватися в корисності своєї професії: тварини для нього перетворюються на «механізми», що «просять». Людина перебуває серед цих тварин, нюхає сморід та споглядає умови їхнього життя і згодом перестає турбуватися про їхні потреби. Приматолог Ф. Вааль пояснює відстороненість людей так: люди «намагаються побудувати цегляну стіну для відокремлення від решти тваринного світу» [324, с. 50-53]. Цю думку поглиблює американський філософ М. Нассбаум, яка вивчає проблеми не-людських тварин у книзі «Межі справедливості 2006 року: інвалідність, національність, членство у видах» [281]. У підсумку вона зауважує, що «ми не

маємо права на жорстоке поводження з ними <...> по відношенню до них, оскільки це – несправедливо» [281, с. 337].

Сучасні тексти, у яких передається стурбованість долею тварин, – це інтерфейс, в якому буквально поєднується із символічним, людське з не-людським. Тож однією з основних проблем літератури кінця ХХ – початку ХХІ століття є розкриття беззахисності всього живого перед жорстокістю людини. Нові художні стратегії зображення тварин змушують людину задуматися над тим, наскільки глибоко тварина закорінена в людині, а людина в тварині. Наближення людини до не-людини дозволяє краще зрозуміти читачу бестіарні мотиви та розірвати традиційну межу між людським і не-людським світом.

Таким чином, у сучасній літературі відбувається парадигмальна зміна осмислення людино-тваринного взаємозв'язку. Йдеться про вироблення сучасними письменниками нових цінностей і смислів, що розширюють і доповнюють традиційне бачення не-людини. На наш погляд, зміни проявляються у розумінні не лише образу тварини, але і образу людини. Тому парадигмальні трансформації літературного дискурсу бестіарності втілюються у двох планах. **Перший** характеризується такими критеріями: наявність рудиментів «антропологічної машини», які вказують на присутність межі у людино-тваринній взаємодії; децентрація людини, що зміщує людину з позиції всемогутньої істоти; вплив людини на життя тварини, в якому розкривається споживацьке ставлення до неї; прояв бестіарності у літературному творі віддзеркалює пошук ідентичності людини, її «відродження після смерті». **Другий** полягає в наступному: наявність чи відсутність позитивної чи негативної конотації образу тварини у художньому творі, оскільки зміни відбуваються і в традиційному розумінні образу тварини; бачення автором не-людини як істоти, яка має свої почуття, вподобання та необхідність власного життєвого простору; зображення письменником рівності всього живого, в якій людина і тварина є партнерами; образ не-людини постає ключем до розуміння людини і суспільства. Отже, дискурс бестіарності у сучасній літературі фіксує

необхідність з боку людей чинити по совісті щодо природи, щоб людина змогла побачити екосистему як відображення власної духовності та відновити втрачений зв'язок з природою, тобто «вчитися поводитися обережно, уважно, конструктивно та бережно з іншими особами, не обов'язково людьми, та серед них. Під особами розуміються творіння, а не об'єкти, з якими ми, люди, поділяємо життєвий простір» [182, с. 491].

При аналізі художніх творів варто зосереджувати увагу на таких моментах:

- Наявність традиційного бачення зообразу (образ тварини у ролі іграшки, забавки чи речі).
- Вплив соціуму та релігії на людино-тваринний зв'язок.
- Наявність імені тварини, рівень її соціалізації у людському світі.
- «Портрет» тварини у творі.
- «Смерть людини» як «вінця творіння» та розуміння людиною необхідності турботи про навколишній світ.
- Присутність/відсутність кордону у взаємодії людини з твариною.
- Особливість «комунікації» людини з твариною.
- Належність людини до категорії Іншого, яка бачить у тварині живу істоту.
- «Пропозиції» автора щодо покращення «долі» тварини.
- Розширення системи бестіарію до таких образів, як: тварина-партнер (Дж. Бовен), тварина-кіборг, тварина-лідер (Б. Вербер), тварина як жертва традиційного гуманістичного світосприйняття (Дж. Кутзее), тварина-спостерігач (О. Токарчук).

3.2. Трансформація відносин людини і тварини у творчості Дж. Бовена

Постгуманізм у пошуках способів реанімації людини, яка «вмерла», звертається до світу Іншого і шукає в ньому внутрішні джерела оновлення людини. У цих пошуках вона (людина) все частіше звертає увагу на тварину як на носія людського, що містить у собі потенціал для її відродження. Традиційно

образ людини асоціювався з рисами гуманності (у означенні «людяний у своїх діях і ставленні до інших людей» [29, с. 266]) та людяності (у трактуванні такої людини, що «широ, доброзичливо, чуйно ставиться до інших; чуйна до чужих потреб» [146]). Нині філософія постгуманізму вказує на те, що гуманністю наповнене все живе, не лише людина. У такій площині втілення цієї гуманності в образі Іншого і є порятунком людини, її надією. Така ідея вербалізована у творах сучасного англійського прозаїка Дж. Бовена («Вуличний кіт на ім'я Боб» [22], «Подарунок від кота Боба. Як вуличний кіт допоміг людині полюбити Різдво» [212], «Світ очима кота Боба. Нові пригоди Джеймса та його мудрого вуличного кота» [213]).

Перша книга автора, «Вуличний кіт на ім'я Боб», номінована на Британську Національну книжкову нагороду в категорії нон-фікшен в 2012 році. Усі книги, написані Дж. Бовеном у співавторстві з Гаррі Дженкінсом, і являють собою життєву сповідь оповідача, його легенду, яка інколи здається нереальною історією про те, як тварині вдається «реанімувати» людину. Ця автобіографічна історія засвідчує «зміну моделі вертикальної, пірамідальної чи ієрархічної (верх-низ) на горизонтальну “модель мережі” (центр-маргінеси), оскільки одночасно з цією зміною відбувається зміна моделі жертви: з пасивної та позбавленої суб'єктності на активного та свідомого власних прав дієвця» [62, с. 140].

Головна тема автобіографічних книг про кота Боба визначається зв'язком людини з твариною, в якому не-людина має значний вплив на людину. Саме тварина допомагає людині позбутися самотності, що обумовлена непростотою життєвою ситуацією, яку та відчуває не лише через внутрішні протиріччя, але і під впливом інших факторів, одним із яких є відносини між людьми: «...в Лондоні ніколи не бракувало бездомних волоцюг, які змушені щоденно боротися за своє життя» [22, с. 14]. Крім того, всі вони були «покинутими на Божу ласку». Наратор говорить про те, що коли живеш на вулиці, то «думаєш лише про те, як дотягнути до ранку. Кожен сам за себе. Перестаєш бути людиною» [22, с. 50], стаєш ніким. Це становище сприяє лише «стиранню»

особистості. У таких обставинах індивід самотужки не спроможний віднайти в собі субстанційного суб'єкта. І. Кропивко зазначає: «Жодна людина не існує поза усвідомленням себе відносно інших та себе в колі інших, тобто в соціумі. Відповідно ідентифікація як свідомісний процес є показовим і для постмодерністської літератури. Одна з її основних категорій – постмодерністська чутливість, що передбачає сприйняття себе й світу не раціоналістично, а емоційно, не в категоріях світоосмислення, а в категоріях світовідчування. Тому на передньому плані не результат, а процес самоідентифікації» [84, с. 306], що, відповідно до теорії постгуманізму, впливає на переосмислення концептів людського і тваринного.

Дж. Бовен народився 15 березня 1979 року в графстві Суррей, Англія. Через три роки після його народження батьки розлучилися, оповідач разом із матір'ю виїхав до Австралії. Через роботу матері родина часто переїздила. Відносини з вітчимою не склалися, однолітки весь час знущалися над ним; він покинув школу у віці 15 років. Постійні стреси спонукали наратора до наркотиків, а переїзд до зведеної сестри в Лондон не був шляхом до порятунку. Тому життя лише ускладнювалося. Врешті-решт, він став волоцюгою, який наповнив себе «туманом з наркотиків, алкоголю, дрібних правопорушень <...> та героїну» [22, с. 30]. Оповідач став фріком (англ. «freak» – наркоман, маргінал, монстр), який перебував «в стані постапокаліптичної дезорієнтації й децентрації» [84, с. 127], оскільки лише в героїні бачив засіб до подолання цих станів самотності. Він – безхатько, який звернувся по допомогу до благодійних організацій. У 25 років оповідач потрапив до реабілітаційного центру, а згодом приєднався до програми реабілітації наркоманів, що надала йому соціальне житло. Заробляв на життя вуличною грою на гітарі; намагався позбутися залежності та віднайти себе. Фактично наратора зображено «”людиною–“, якій бракує того, що в нашій культурі ми називаємо критерієм людськості» [62, с. 168]. Таким чином, «відсутність узгодження між внутрішнім світом та зовнішньою реальністю спричинює кризу ідентичності» [183, с. 42].

Втрата себе та моральних авторитетів – все це спричинило повне розчарування оповідача, який вбачав свій порятунок лише у світі «ілюзорного» задоволення. Він заперечував ставлення до себе як до найвищої цінності. Головний персонаж – наркоман, особа, яка має психологічну залежність від препаратів, нездатна долати труднощі. Це змушувало його балансувати між світом людей і світом наркотиків.

Історія ХХ століття продемонструвала нездатність людини контролювати глибоко заховані в ній демонічні сили злості і ненависті, які, вивільнившись, можуть покінчити як з нею, так і з усім на Землі. Така переоцінка традиційних поглядів з'являється як реакція на кризу метафізики («смерті Бога») та на кризу людини, яка відчула власне безсилля у світі. В. Вершина пише про антропологічну кризу, що віддзеркалює невизначеність людини у світі і «вимагає» від неї (людини) переосмислення її місця, світоглядних та ціннісних орієнтирів. Дослідниця вказує, що антропологічна криза засигналізувала втрату «людського в людині» [34, с. 10], тепер людина «більше не є тією реальністю, з якою ми зазвичай маємо справу. Вона “змістилася” в особливу смугу власних оприявлень» [98, с. 198], в яких людина може побачити себе.

Криза ідентичності постає у творі однією зі складових кризи гуманізму та антропоцентризму, тому людина губиться у світі, оповідачу «складно організувати своє минуле і теперішнє у послідовність» [185, с. 34]. Він втратив власне «Я», пройшов «через стан статусності (лімінальності)» [98, с. 199], тому став «меншовартісним» у очах суспільства. Життя у місті пригнічувало наратора, змушувало усамітнюватися, а звідси розпочалися його внутрішня руйнація, пришвидшена зовнішніми обставинами («пресингом» міста, соціальними негараздами, пригніченістю перехожих, низькою культурою вулиці). Водночас безвихідь оповідача спричинена цілим комплексом причин: емоційним дискомфортом у родині (розлучення батьків, непорозуміння з вітчимою, різні погляди на життя із сестрою); невдалою соціалізацією; розумінням себе Іншим, таким, хто нецікавий людям; самотністю і прагненням забуття, що призводять до наркотиків. Відтак, «особистість як носій

нормативної свідомості безслідно щезає, поступаючись місцем “розбитій”, “затомізованій” людській екзистенції, неспроможній віднайти в собі суб’єкта. <...> Вона може мислити, але не здатна чітко окреслити власне “Я”» [88, с. 27]. Життя наратора стало «симулякровим, хоча він і існує в дійсності, але по суті його ніхто не помічає: як люди, так і він сам. Цей стан вуличний музикант здолав завдяки образу Іншого, який прояснює оповідачу його «координати життя». Є. Доманська зазначає, що «можливість розпізнавання себе в Іншому, усвідомлення його відмінності, стала трактуватися як цінність однозначно позитивна» [62, с. 141], крім того, не-людина спровокувала його рухатися вперед і зростати.

Головний персонаж починає розуміти всю повноту власного буття завдяки рудому коту Бобу, який наповнив його людське життя, зробив його значущим і для соціуму, і для самого себе. Вже з першої зустрічі наратор вбачав в котові особистість, яка теж мала непросте життя: «Погладивши kota, я зрозумів, що шерсть у нього в жалюгідному стані: подекуди траплялися залисини. Вочевидь, котові бракувало пристойної їжі. А судячи з того, як він терся об руку, йому так само бракувало дбайливого господаря» [22, с. 7]. Безпритульність Боба є прикладом узвичаєного ставлення до не-людини: «...замість того, щоб віддати тварину іншому господареві чи до притулку Служби захисту тварин, садовлять її в багажне відділення авто та везуть якнайдалі й залишають десь на узбіччі» [22, с. 13]. Інтереси не-людей не враховуються, їх просто викидають, як якусь непотрібну річ.

Їхня зустріч вплинула на життя обох: «Тварина і людина зустрілися, коли обоє були на межі. І фактично повернули один одного до життя» [212, с. 62]. Оповідач – наркоман, безхатько – майже не мав друзів (окрім Белли), решта людей ігнорують його, ставляться до нього, як до якоїсь окремої категорії, як до Іншого: «Люди бачать, що ти живеш на вулиці, і не вважають тебе за людину» [22, с. 30]. Наратор відчував приниження та невпевненість у завтрашньому дні, оскільки він – «людина, яку слід оминати, ба навіть більше – не помічати» [22, с. 49]. Більшість перехожих відверталися від нього, що вказувало на його статус

вигнанця. Проте з появою Боба у житті оповідача усе змінилося: його «”буття з...” стає “буттям для...”» [62, с. 141] тварини. Фактично, поки «людина не збудує власної суб’єктності завдяки опосередкованій свідомості Я, наслідуючи Іншого, доти Я не існує» [62, с. 131]. Кіт допоміг наратору стати людиною, яка змінюється з «недо-людини до надлюдини, або “покращеної” людини, “людини–“ до “людини+”» [62, с. 179], в якій ми побачили, наскільки вона поділяє те, що традиційно «називаємо людськістю» [62, с. 179] і скільки «в людини є людини» [62, с. 179].

На початку твору вони обидва постали безликими істотами, у яких скалічена душа і які не могли розраховувати на інше майбутнє, аніж на те, яке вони вже мали. Їхні життя, з точки зору суспільства, було мізерним та не вартим уваги. Однак не-людина допомогла налагодити зв’язок оповідача із людьми, розкрити душу зламаной людини в інакшому світлі. З часом і самі люди, коли бачили вуличного музиканта без «рудого», то запитували про не-людину: «...коли я відповідав, що з Бобом усе гаразд, люди мовчки рушали далі» [22, с. 71]. Тварина постає «добрим Іншим» [62, с. 140], повноцінним партнером людини.

Боб особливий кіт ще й тому, що йому вдалося призвичаїтися до життя у місті. Оповідач описує їхній спільний перший візит до метрополітену: «Кіт не відходить від мене ні на метр. Він боїться ескалаторів і ліфтів, страждає від задухи і великої кількості людей навколо. Проте з часом тварина переборює свої побоювання <... > під землею він веде себе як типовий лондонець, що поспішає у справах: біжить переходами, прагне триматися ближче до стіни, не заходить за жовту лінію на платформі і не лякається, коли потяг з шумом вилітає з тунелю. Він спокійно чекає, коли потяг зупиниться, заходить всередину, стрибає на вільне місце.<...> Мешканці Лондона рідко звертають увагу на тих, хто їде поряд, проте навіть найбільш нечуйні люди не могли встояти перед чарівністю рудого kota. Вони починали посміхатися» [213, с. 69]. Життя у великому місті знеособило і позбавило людей душі, вони перестали помічати прості і буденні події через швидкий темп свого буття. Людям

комфортніше перебувати в своїх думках і роздумах, чи, навіть, гаджетах, а вже потім звертати увагу на навколишній світ. Не-людина спровокувала людей вийти за межі їхнього особистого простору. Тварина оцінила людину за ту цінність, яку вона проявляє до неї. Крім того, Боб допоміг людині «перевідчути» [62, с. 107] себе і перестати бути «чужим».

До зустрічі з котом наратор частіше стикався із насильством, ніж із добротою. Не-людина надала людині розуміння того, що в людській натурі є щось хороше, та допомогла їй (людині) почати вірити і довіряти людям. Боб повернув оповідачу віру в себе і в навколишній світ: «Але найголовніше, він дарує мені безумовну любов, якої потребує кожен із нас» [213, с. 102]. До зустрічі з «рудим» оповідач сприймав своє життя суворим, жорстоким животінням, позбавленим надії («до появи Боба я був зламанною людиною» [213, с. 153]); тварина показала йому «зовсім інший світ» [213, с. 102]. Кіт для нього товариш, який зрозумів і підтримав його. Н. Висоцька зауважує, що застосування топосу тварини ставить під сумнів непорушність міжвидових кордонів і призводить до децентрації і десакралізації людини [35, с. 66]. Таким чином, введення образу не-людського Іншого трактувалося автором як один із ефективних способів виходу із людської кризи, де сама криза вказала на нестабільність людської ідентичності в світі та бажанні людини позбутися проблем.

Боб постав своєрідним маркером прояву людського в людині. Завдяки тварині ставлення людей до наратора змінилося, як і він сам: «Люди тепер більше мене слухають – вони бачать мою душу в іншому світлі <...> Люди побачили мене з котом, і їхня думка про мене стала привітніша, а я сам – людяніший. Певним чином до мене повернулася моя особистість. Досі я був «ніким», а тепер знову почав ставати індивідуальністю» [22, с. 72]. Таким чином, автор підкреслив роль тварини у житті людини.

У творах Дж. Бовена «зоосистема» представлена лише одним образом тварини – котом Бобом, який для людини цілий світ. У житті музиканта з'являється мета – «зробити добро не лише для себе, а й для когось іншого –

людини чи тварини» [22, с. 19]. Наратор зауважував: «Завдяки йому я більше дізнався, ніж будь-коли ще. Поряд із ним я навчився бути відповідальним, зрозумів, що таке справжня дружба і самовідданість» [22, с. 67]. Лише у Бобові він знайшов підтримку, яку не отримував від людей. Крім того, не-людина постала літературною метафорою порятунку людини та «могутньою силою, яка змінює життя» [22, с. 206] Дж. Бовена.

Бажання людини пожертвувати своїми останніми грошима задля порятунку kota вказувало на те, що в ньому він вже бачив товариша, який його повністю розумів: «Коли я плескав по канапі, запрошуючи його стрибнути до мене, він одразу слухався. Коли я казав, що пора приймати ліки, він знав, що на нього очікує» [22, с. 21]. Боб постійно показував, який «він розумака» [22, с. 22]. Оповідача вражала впертість і наполегливість kota, який все більше намагався бути поряд із ним. І щойно тварина наважилася піти з наратором на заробітки, як люди почали його помічати, починали з ним розмову, що свідчить про те, що суспільство теж почало бачити його.

Кіт і оповідач мали свої щоденні ритуали. Наприклад, «хтось, ледь прокинувшись, вмикає радіо, хтось робить зарядку, заварює чай чи наливає собі чашку міцної кави, а ми розпочинаємо день із спільних ігор. У тумбі біля ліжка я завжди зберігаю пакет із улюбленими ласощами Боба» [213, с. 10]. Емоції, емпатія та щирість стають важливими категоріями аналізу та засадничими елементами нової епістемології, іншими елементами якої є міждисциплінарність [62, с. 114] у вивченні літературного людино-тваринного зв'язку.

Новим у прояві бестіарності є міркування наратора про думки Боба, оскільки людина бажала зрозуміти систему цінностей і вподобань тварини. Оповідач все частіше придивлявся до kota: «Я спостерігав за його ритуалом – як він ретельно миє лапи, – й це просто чарувало мене» [22, с. 81]. Ще однією звичкою тварини була любов до телевізора: «Коли щось привертало його увагу, він просто-таки був прикутий до екрана. Спостерігати за тим, як він дивиться кінні перегони <...> було дуже весело: коні його просто зачаровували» [22,

с. 82]. Товаришування наратора і Боба позитивно вплинуло на життя kota, який змінився зовнішньо, тепер він вже не був таким худим, як на початку їхньої зустрічі. Водночас між ними виник споріднений зв'язок, та все ж музикантові так і не вдалося зрозуміти не-людину до кінця: «Я ніколи не дізнаюся, про що він думає. І Боб не може поділитися зі мною своїми думками» [212, с. 94]. Тварина для оповідача – «супутник, найкращий побратим, наставник і споріднена душа» [212, с. 102] та великий секрет, але аж ніяк не іграшка, якою можна знехтувати, коли вона набридла.

Книги Бовена про життя в тандемі з котом Бобом – приклад нового ракурсу взаємодії людини з твариною. Людина змінилася на краще задля kota, який поряд з нею. Т. Гундорова зазначає, що постмодерністський герой «не прагне побороти, оволодіти, колонізувати “іншого”» [51, с. 57], а прагне до інакшого розуміння не-людини. Наратор говорить: «Жодна людина не може назвати себе повноцінним господарем kota. Якщо Боб вважає за краще залишитися вдома біля обігрівача чи хоче подрімати на дивані, я поважаю його рішення і йду сам» [212, с. 67]. Людина в сучасному суспільстві дає право вибору тварині: «Він міг – і до сих пір може – піти в будь-який момент, проте йому подобається жити зі мною» [212, с. 60]. Крім того, оповідач переконаний, що панувати над твариною вже не вдасться: «Людам здавалося, що я експлуатую kota. На це я завжди відповідаю, що кіт може бути вашим товаришем, а рабом – ніколи. <...> Коти ніколи не стануть робити те, що їм не хочеться. Навіть не робіть спроби їх примусити. І тим більше вони не залишаються з людиною, яка їм не подобається, що б ви не робили. У Боба сильний характер, він – справжня особистість, вільна в своїх бажаннях. І якщо б він не довіряв мені, якщо б я йому не подобався, він би втік на другий день. Те, що кіт допомагав мені заробляти на життя, виключно його вибір. Ніхто його не примушує» [213, с. 84]. Тварина теж мала бажання проявити почуття любові, яке й розділила з ним людина, яку вона (тварина) сама обрала.

Кіт і людина взаємно прив'язані один до одного, проте у ході життя їхня дружба зазнала випробувань. Хтось із перехожих помітив неналежне ставлення

людини до тварини, ніби-то наратор використовував не-людину для власних інтересів. Їхня дружба деким сприймалася у площині класичного світорозуміння, іноді перехожі вбачали виключно корисливі бажання людини. Їм (перехожим) важко повірити у такий зв'язок людини з не-людиною, тому дехто вбачав у цьому зв'язку лише спосіб наживи. Автор описав випадок із власного життя: хтось із перехожих поскаржився в Королівське об'єднання прав тварин стосовно «невідповідного ставлення наратора до Боба, яке могло забрати тварину і викликати до суду, якщо людина порушує права тварин. Інспектор спостерігала за ними деякий час і згодом зрозуміла, що Бовен і Боб разом із доброї волі, вони разом заробляють на життя. Тварина виявила бажання залишитися з оповідачем. Вони обоє вільні. Сучасний екоцентричний світогляд передбачає переосмислення традиційного розуміння людиною світу, у якому людина вже не центр, а об'єкти природи трактуються як повноправні суб'єкти та партнери людини [10, с. 529], яким теж властиве право вибору.

У книгах Дж. Бовена увага звернена і на проблему упередженого ставлення до тварини як до менш значущої чи менш цивілізованої. Вартий уваги епізод перед зустріччю з видавництвом «Hodder and Stoughton», яке готове запропонувати співпрацю наратору і Бобу: «Коли ми прийшли до високої будівлі на Тоттенхем-Курт-роуд, де знаходиться видавництво, охорона спочатку не хотіла впускати Боба всередину, особливо вони були подивовані, дізнавшись, що саме цей самий кіт є головним героєм книги» [213, с. 63]. Є. Доманська вказує, що «традиційно людське Я визначалося в опозиції до Іншого» [62, с. 112], а нині в літературі спостерігається «знищення бінарного способу бачення світу» [62, с. 112].

У видавництві всі співробітники захоплювалися мудрістю тварини, її «широкою душею», тож у їхньому сприйнятті кіт піднімається до людини, до нового статусу – статусу «зірки». У редакції Боба та оповідача зустріли тепло. Кіт поведився як поважна особа, йому подарували мішок з ласощами та іграшками і дозволили гуляти кабінетами: «Скрізь його зустрічають із захватом, немов він знаменитість» [213, с. 63]. Так з часом до них з Бобом

прийшло визнання: «Нас запросили на ITV, щоб перед багатомільйонною аудиторією вручити першу у Великобританії Національну нагороду для тварин» [212, с. 8]. Публічна діяльність Джеймса надала йому можливість співпрацювати з благодійною організацією Синій Хрест та збирати гроші для потреб тварин через Інтернет, виступати перед громадськістю і періодично виходити з гітарою на вулицю [22, с. 102]. Оповідач і нині займається волонтерством та допомагає безпритульним тваринам, незважаючи на те, що Боба більше немає (Боба не стало в 2020 році).

Загалом книги Дж. Бовена зафіксували трансформації взаємовідносин людини з твариною, в яких не-людина рівна людині, а людина «втворює неієрархічну й фрагментарну свідомість персонажа-маргінала» [51, с. 61]. Тварина підтримала та змінила її (людину), навчила відповідальності: («відповідальність за kota радісно збуджує мене. Я відчуваю, що в моєму житті з'являється нова мета – зробити добро не лише для себе, а й для когось іншого – людини чи тварини» [22, с. 19]); позбавила самотності в найкритичніші моменти: «найбільше я потребував чогось такого, що звільнило б мене від зайвих думок. І тут мене знову рятує Боб. Часом я дивувався: може, між нами існував якийсь телепатичний зв'язок? Буває, що кіт виразно читає мої думки. От і зараз він ніби довідався, що потрібен мені, тому без упину крутиться біля мене, тулиться, коли я кличу його до себе, й відходить у сторону, коли мені гіршає» [22, с. 170]. Таким чином, тварина вчила людину, а не навпаки. Кіт породив надію в оповідача та допоміг йому стати сильним. Твори Дж. Бовена – своєрідна апробація нової площини взаємозв'язку людини з твариною. Крім того, тварина наповнила його життя, бо здатна у скрутному становищі людини замінити людей та стати опорою. Оповідач отримав душевну рівновагу та здолав екзистенційну кризу.

Таким чином, однією з визначальних рис бестіарію у творчості Дж. Бовена є образ kota, у якому оприявлено зміну у традиційному розумінні тварини, яка більше не сприймається з позиції «доповнення» людини. Не-людина постала у ролі партнера, який допоміг людині віднайти себе; при цьому

тварина не мала рис сакральності чи божественності, а інтерпретувалася справжньою, реальною, навіть рівною людині. Людина спостерігала за твариною, хотіла зрозуміти її, а не лише проєктувала на неї свої вподобання. У цьому і полягає особливість такого партнерства, коли пріоритетне бажання Іншого, який є опорою і підтримкою людини.

Трансформація Боба і оповідача полягала в можливості наратора постати у житті Іншою людиною, яка може змінити себе на краще, вибудувати нову стратегію життя і створити можливості для пошуку її реалізації; трансформуватися як зовнішньо (почав посміхатися людям), так і внутрішньо (повірів у себе та свої сили); стати цікавим людям. Кіт повернув людині віру в себе і змогу жити звичайним життям; виробити в собі психологічну стійкість і витривалість; показати шлях до «нового» розуміння себе (якщо Боб зміг призвичаїтися до життя у місті, то і Джеймсу вдається побачити життя в іншому світлі, вже не з погляду наркотичної залежності, а з погляду людини, яка самостійно вибудовує власний шлях у житті); відчувати внутрішню близькість з істотою, яка не лише близька йому по духу, але яка також є беззахисною, хоча Боб не «складає лап», а продовжує жити і не зважати на складність навколишнього життя.

Тварина допомагає людині відчувати свята, які постають способом єднання найрідніших душ; побачити не-людину рівною собі; встановити телепатичний зв'язок з котом, що призводить до утворення певного зооантропного зв'язку. Така дружба ілюструє думки дослідниці постгуманізму К. Гейлз про поєднання людської «складної матерії світу» та не-людської форми. З її позиції постлюдський суб'єкт – амальгама [244, с. 23], межі якої постійно будуються та реконструюються. Людина постає істотою, яка залежна від навколишнього світу і яка весь час прагне до єднання з ним.

Фактично, філософія постгуманізму підказує варіанти зміни традиційного розуміння світу та шляхи до відродження людини після «її смерті». У літературі спостерігається «переосмислення нашого розуміння життя, людської природи, відносин між тим, що людське і не-людське <...>, а також виходу

поза західну традицію мислення з характерним для неї антропоцентризмом» [62, с. 155], який нині в літературі втрачає свої позиції. М. Шимчишин вказує, що теорії постгуманізму корелюють із найголовнішою настановою проблематизування антропоцентризму й того, що людський рід/вид займає особливе місце у світі, тому сучасні дискусії зосереджені навколо переосмислення концепта людини та її місця в соціумі у контексті стрімкого розвитку технологій [182, с. 484]. Твори Дж. Бовена фіксують зміну місця тварини в житті людини і розуміння самої сутності людини, яка тепер постає однією з форм багатовидового світу природи, що «підводить» читачів до «вироблення» власного критичного ставлення до питань реалій не-людей та окреслення нового ракурсу в інтерпретації образу тварини.

3.3. Образи тварин-кіборгів у романах Б. Вербера

«Завтра будуть коти», «Її величність кішка», «Планета котів» – трилогія сучасного французького письменника Б. Вербера, в якій він піддає сумніву винятковість людини, її панівну позицію та створює широку палітру бестіарних символіко-фантастичних образів тварин-кіборгів. Ці образи оприявнюють певний рівень майбутньої взаємодії людей та гібридизованих істот, де останні втілюють в собі величезний потенціал, автономність та «зростання» до позиції свідомої не-людини, що дає підстави говорити про «оновлення» розуміння не-людського.

Б. Вербер народився 18 вересня 1961 року в місті Тулуза, Франція. Писати почав із раннього віку. За час навчання в університеті вивчав криміналістику, право, журналістику, полюбляв відвідувати зали суду, був присяжним. У 1983 році отримав премію за репортаж про мурах. Через 8 років вийшла перша книга з трилогії про цих комах, яка і принесла йому популярність. Серед уподобань автора – езотерика, фантастика, філософія, психологія, вивчення світу тварин, що і стали основою всіх його творів, які містять багато пророчого.

У назві першого роману сконцентровано не лише головну думку, але й натяк на певну інтригу твору: зображення людини крізь призму бачення тварин та розкриття одного із можливих варіантів зв'язку людини з твариною в майбутньому. Тварини, хоча і не всі, постають рівноцінними людині та намагаються виправити помилки, які накопичило людство за час цивілізаційного розвитку, щоб повернути мирний час. Тим самим автор натякає на те, що коти зможуть бути завтра, а от де буде людство – це питання. Друга частина певним чином дає відповідь на це. У книзі «Її величність кішка» йдеться про те, що тварина може зайняти позиції людини, і така зміна врешті-решт призведе до того, що дійсно може виникнути «Планета котів».

Письменник описує у трилогії непрості реалії буття домашньої тварини, що зводиться до таких ролей: роль домашньої забавки («...вони перетворюють нас на свої іграшки! Ми для них лише істоти, яких викидають на смітник, як усі ті речі, що їх позбуваються, коли вони вже не потрібні» [31, с. 72]), підлеглої істоти (Бастет не може зрозуміти, чому вона сама «...не обирає свою служницю, не вибирає свого дому, не вибирає свого імені, не вибирає свого самця і не вибирає свою дитину, яка має вижити» [31, с. 74]), «психологічного» помічника («Ми, коти, маємо здатність поглинати погані хвилі і перетворювати їх на добрі. Ми вмощуємося там, звідки собаки воліють забратися, наповнюємо, очищаємо. Це наша здатність “вібраційної гігієни”» [31, с. 86]).

Топоси романів змінні, оскільки люди і тварини змушені шукати безпечне місце у Парижі та поза його межами задля власного порятунку. Крім цього, вони шукають однодумців, які зможуть їм допомогти у протистоянні пацюкам.

Головні герої роману – Бастет і Піфагор. Нарація ведеться від імені домашньої улюблениці кішки Бастет. Автор трилогії змальовує її як «трирічну довгошерсту кішку, білу, з чорними латками, розташованими надзвичайно гармонійно, особливо тієї, що на мордочці, у формі перевернутого серця» [32, с. 7], згадує про її недоліки та переваги. Її особливість – любов до себе, на відміну від інших істот, які, на думку кішки, «ненавидять себе» [31, с. 8]. Ім'я

вона отримала від своєї власниці Наталі, воно пов'язане з богинею Бастет – «божеством єгипетського міста Бубастіс» [32, с. 48]. Традиційно її зображували у двох подобах: подібі «жінки з головою кішки та звичайної кішки». Письменник пояснює її характер, її ставлення до життя через призму давньоєгипетської міфології: «Була богинею музики, сексуальної насолоди і плодючості. <...> переважно Бастет зображали доброю й прихильною, та якщо не вшанувати її, то лютого гніву не уникнути» [32, с. 248-249]. Фактично всі окреслені риси проявляються і в образі кішки у трилогії Б. Вербера. Їй подобається музика, вона активно займається сексом, добра стосовно тварин і людей, але до того часу, поки її не образили. Бастет вважає, що ніхто не має права її «принижувати. Особливо люди, єдиним покликанням яких є служіння» [31, с. 42] їй, тим самим піддаючи сумніву узвичаєний авторитет людини.

Б. Вербер показує еволюцію Бастет, яка спочатку бажала повноцінного спілкування з усіма видами (людьми та тваринами), але з часом найбільше прагне налагодити комунікацію з людиною та «привести до порозуміння між собою всі біологічні види» [32, с. 9]. Кішка відрізняється від тварин свого «оточення». Приміром, разом з нею мешкає Фелікс, білий ангоровий кіт з жовтими очима, який після кастрації «набрав вагу та споглядав свої втрачені атрибути (в банці) над екраном телевізора з перервами на футбольні матчі» [32, с. 9]. Він прагне спокійного буття, життя людини йому нецікаве, як і життя тварин. Таким чином, у трилогії Б. Вербера не всі бестіарні образи є «рушіями» сюжету.

Бастет протягом усього твору відзначає характерну особливість поведінки людей, які в межових ситуаціях не можуть спокійно мислити. Людське становище все більше погіршується: збільшується кількість пацюків, люди слабшають, чисельність населення зменшується – це призводить до посилення віддаленості людей одне від одного і до нестабільності світу. Бастет констатує «занепад людської цивілізації». На погляд кішки, причиною цієї кризи постали самі люди, які «замість того, щоб боротися за життя, <...> боролися за смерть. Вони вибирали вбивство собі подібних через те, що вони не

такі, замість спроби порозумітися задля спільного виживання. Вони перетворилися на звірів» [32, с. 12]. Люди ставляться жорстоко як до людей (теракт у дитячому садку, напад на самотню людину), так і до тварин (приміром, знищення кошенят Бастет). За екстремальних умов вони прагнуть вижити за будь-яку ціну, все інше для них – другорядне.

Світовий хаос у трилогії постає межевою ситуацією, певним індикатором світу, в якому кожен вид самостійно обирає, як йому жити: чи розвиватися, чи стояти на місці. У творі світ зображено двопланово: з одного боку – люди і тварини, які не зупиняються на досягнутому, розвиваються, рухаються вперед і шукають шляхи до порятунку, а з іншого – люди і тварини, які не прагнуть змін, які використовують усе, щоб задовольняти свої потреби, через що часто стають агресивними та жорстокими відносно інших видів. Б. Вербер на фоні війни зображує проблему взаємодії людини з навколишнім світом, в якому загрозою всьому живому є не лише мародерства, пошесть щурів, що прагнуть домінувати над містом, але і сама людина.

У першій частині трилогії («Завтра будуть коти») Бастет встановлює контакт із людською шаманкою Патрисією, що певною мірою вказує на «розхитування усталених культурних передусім мовних схем означування» [12, с. 72], і певним чином торує собі «продуктивний шлях творення нової художньої мови» [12, с. 72]. Здатність людини почути і зрозуміти тварину через телепатичний зв'язок (про це писали В. Лонг, Х. Хаггар та інші) постає одним із шляхів до подолання традиційної відмінності тварини від людини, завдяки якій їхня несхожість може нівелюватися. Такий «контакт» підтверджує думку Дж. Агамбена, який вважає, що віднявши цей елемент (мову), зникає різниця між людиною і твариною.

Порятунком для людей і тварин (480 котів та 180 людей) є острів Сіте, який перетворюється на біосимбіотичний сховок. На перший погляд, це місце безпечне, кішка розглядає його територію як простір для котів, в якому тварини можуть «спокійно готуватися до періоду «постлюдства» [32, с. 36]. На думку Бастет, період домінування людства закінчився, оскільки воно «не зуміло

втриматися» [32, с. 284] на позиціях вищості, фактично тварина засвідчує кризу гуманістичного концепту «людського» і «тваринного». З часом Бастет і Піфагор розуміють, що залишатися на острові небезпечно (пацюки беруть їх в облогу), тому потрібно діяти. Вони разом із Наталі, власницею Бастет, яку кішка вважає за «служницю», прагнуть знайти шлях до порятунку всього їхнього об'єднання. Тепер люди з тваринами мають одну мету – врятуватися. Бастет переконана: «Мир – це єдиний правильний шлях» [32, с. 51], і тому вони намагаються досягти його.

Бастет, Піфагор і Наталі шукають вихід із непростого становища, крім цього, вони шукають однодумців та майбутній прихисток. Їм вдається потрапити в університет в Орсе, в якому кіт-кіборг Піфагор показує головній героїні трилогії, Бастет, віварій – місце, де проводять дослідження над тваринами. В університеті дослідники мають «звичайне життя», періодично потерпаючи від нападів фанатиків, що прагнуть відібрати у них РЕВАЗ (розширена енциклопедія Відносного та Абсолютного Знання), і в якийсь момент їм це вдається, втім, ненадовго.

За час поневірянь Бастет та Піфагора кішці теж таланить стати котом-кіборгом. Це дало їй змогу відчувати не лише співчуття до людини, але і мати змогу, за допомогою винаходу Піфагора, розмовляти з людиною. Фактично тварина теж еволюціонує, і у складних життєвих ситуаціях вони (люди і тварини) постають рівними, і навіть однаково беззахисними. Бастет переконана, що для того, щоб «нові покоління жили у світі без війни, потрібне колективне обговорення за участі всіх видів. <...> людей, котів, собак, свиней, корів, вовків, овець, птахів, риб, жуків, <...> навіть рослин» [32, с. 256]. Наприкінці другої частини трилогії спільнота людей і тварин вирушає з Франції до Америки у пошуках порятунку та прагнучи вберегти РЕВАЗ.

У романах «Завтра будуть коти» та «Її величність кішка» Бастет не лише обмірковує дії їхнього симбіозу, але і весь час прагне досягнути нового. У другій частині трилогії («Завтра будуть коти») вона змальована як істота, яка не просто хоче навчитися читати, писати, але й планує створити твір для котів і

людей. Крім цього, кішка мріє про своє королівство, в якому вона «символічно презентує свій статус. Корона з червоних троянд на голові, ошийник з усіма людськими знаннями навколо шиї. До мене будуть звертатися “Ваша Величносте”» [32, с. 184]. Разом з тим, малюючи в своїй уяві цивілізацію котів, вона розуміє, що досягти цього непросто.

Трилогія також містить елементи попередження людей відносно результатів втрати їхньої позиції вищості. Бастет міркує про майбутнє місце людини, про втрату її свободи і про те, чи зможе людина піднятися і якими будуть зв'язки людини з твариною. Вона переконана, що люди ніколи не вважатимуть вид котів рівним собі, адже їм важко усвідомлено відмовитися від панівної позиції і звернути увагу на не-людей, які поряд, і подивитися на них не на як підкорених. Поряд з цим виникає питання, а чи не стануть тоді відносини людини і тварини кращими, чи все ж вони призведуть до ще більшого поневолення. Невипадково остання частина трилогії, що вийшла друком у кінці 2020 року має назву «Планета котів». У третій книзі письменник описує взаємодію людей із тваринами у нетрадиційних умовах, що спровоковані непередбачуваністю життя у світі. Б. Вербер зауважує, що сьогодні ми перебуваємо на роздоріжжі, з якого можна вийти або на кращий шлях, або на гірший, «кішки – це не рішення, а лише спосіб показати, що ми можемо мислити інакше» [313].

Значущим у романі є образ кіборга-філософа, породженого людським розумом, Піфагора, сіамця, лабораторного kota, в черепі якого розміщений механізм з USB-портом («Третє око»), що дає йому змогу користуватися Інтернет павутиною, розвиватися та розуміти світ довкола. Завдяки цим можливостям Піфагор стає рівним людині. Він вміло користується інформацією і навіть налагоджує двосторонній зв'язок з людиною. Фактично, він постає «єдиним мостом між цивілізаціями» [32, с. 31]. Піфагор з Наталі створили програму, яка дає змогу людям розуміти мову котів і навпаки. Він також прагне створити повноцінну Енциклопедію Відносного та Абсолютного знання (ЕВАЗ котів за аналогією до РЕВАЗ людей, що створювалася дослідниками в

університеті в Орсе). Вона (енциклопедія) дасть змогу людині зрозуміти вид котів і підштовхне людей до самоаналізу власних дій щодо не-людей (кіт описує взаємодію людей і тварин за часів неоліту, середньовіччя, сучасності; наводить відмінні риси між людьми і тваринами; виокремлює розумних тварин і т. д.).

Піфагор постає твариною, яка не піддається інстинктам та вміє віднайти баланс між власними знаннями та власними діями. Через образ Піфагора автор прагне показати шлях до правильного застосування знань, які не завдадуть шкоди людському виду, а навпаки, допоможуть порозумітися з усім біорізноманіттям живих істот, тобто уособлює собою мудрого і далекоглядного kota-кіборга. Б. Вербер зауважує, що тварина може не лише зрозуміти людину, але і спілкуватися з нею за допомогою техніки. Піфагор став симбіозом техніки й живого організму, який може стати одним із способів зупинки антропологічної машини. Хоча кіт і не може безпосередньо розмовляти з людьми, проте він може повністю їх розуміти, листуватися і спілкуватися через інтернет.

Слід окремо зауважити, що Піфагор зображений «сучасним» котом, який по-новому споглядає людське життя. Він спостерігає не лише посилення втрату домінуючої позиції, але і те, що людей «затягує якийсь вир жорстокості, щораз більше, щодалі – то зухвалішої, яка нескоро закінчиться» [31, с. 18]. Коли кіт описує людей, то робить це з позиції філософа-спостерігача. Таким чином, вводячи цей образ, автор підштовхує сучасного читача до відходу від традиційного розуміння тварин в ролі іграшок чи слуг, тепер людина має побачити в тварині партнера, навіть мудреця, в інакшому разі виробиться ситуація, коли людина «слугуватиме» тварині.

Увесь час Піфагор спостерігає за людьми за допомогою «Третього ока» та пояснює Бастет всі їхні дії. Автор не оминає інформації стосовно утримання тварин в лабораторних умовах. Кіт народився в розпліднику для лабораторних котів, які були розведені для наукових експериментів, крім того його «...забрали від мами ще зовсім малим. Тож я не знав ні матері, ні батька <...> Я

навіть не здогадувався, що може існувати світ за стінами білих залів, освітлених неоном, куди мене перемістили» [31, с. 112]. У період перебування в лабораторії кіт знаходиться у тісній клітці, їсть у певні години, його не пестять, він не зустрічається з людьми чи з іншими котами – жодного тепла, жодних емоцій чи почуттів. Фактично, у цей період тварина є лише об'єктом із кличкою «ПК-683». Б. Вербер описує реальні умови життя піддослідних. Письменник вказує, що вчених цікавить вдалий результат експериментів, тому «штучні» умови є кращими за природні.

Кіт – один із піддослідних, хто витримав низку експериментів. Оскільки він вижив, то його прооперували та надали доступ до інформації про світ людей. Щойно «Третє око» починає працювати, Софі, вчена, яка «виховує» його так, як люди виховують своїх дітей, контролює процес отримання знань Піфагором. Кіт вивчає історію, географію, точні науки, політику. Потім, щоб удосконалити знання, вона показує шлях до самоосвіти: учить kota користуватися самостійно Інтернетом, вмикати звукові й аудіовізуальні файли. Таким чином, автор прагне показати тварину рівною людині, адже тварина також може вдосконалюватися. Маємо приклад народження вдосконаленого виду тварини – «тварини розумної» («animal sapiens»).

Піфагор відрізняється від решти «технологізованих» тварин тим, що незважаючи на життя в лабораторії, участь в експериментах та непростих умовах буття, він не «втрачає» себе. Кіт не піддається почуттям агресії та жорстокості як щодо тварин, так і щодо людей. Він вдало балансує у світі інформації і бере лише найкращі риси людей, вчиться самостійно мислити, аналізувати, прогнозувати, вдосконалюватися – усе це його вибір.

Показовим є і його ім'я – Піфагор, яке він обрав сам: ім'я видатного мислителя доби Античності, який «прославився своєю теоремою <...> Він придумав слова “філософія” та “математика”. І саме він створив першу музичну гаму» [32, с. 82]. Тварина у романі змальована в ролі мудреця, якого захищає і оберігає Бастет.

Коту відомо про взаємодію людини з котами у різних країнах: Індії, Китаї, Данії [31, с. 58], Римі [31, с. 82], Франції [31, с. 98]. При чому він не оминає негативних фактів у людино-тваринному зв'язку, наприклад, поїдання котів (Іспанія), використання для виготовлення струн, пальт, шапок, подушок та ін. У цих свідченнях відображається традиційна особливість взаємовідносин людей і котів, які склалися протягом історії, коли людина панувала, а тварина поставала підкореною.

Володіючи цією інформацією, Піфагор все одно не бажає помсти, а навпаки, хоче навчити людину бути людиною, адже людство «таке парадоксальне, в людей найсвітліший розум іде пліч-о-пліч із глибокою дурістю» [32, с. 158]. Для того, щоб оберігати людей, він створив Енциклопедію, в якій описано дії людей щодо тварин. Він ніби розширює людський РЕВАЗ і доповнює його з не-людського погляду, щоб людина розгледіла втрату світової рівноваги через власну байдужість і жорстокість. Тварина прагне донести людині очевидне: інформація про світ відома людині, проте вона не використовує її з користю, а скеровує на саморуїнацію: «...іноді складається враження, що люди використовують свої здібності проти себе» [32, с. 158-159], на збільшення агресивності, що перешкоджає людині вийти за межі інстинктивного життя. Людське життя перестає бути цінністю, як це було спочатку з життям тварини – це один із сигналів сьогодення про невірний спосіб розуміння людиною дійсності.

Тварина постає кмітливою, ця риса є результатом впливу вченої Софі, яка опікувалася ним спочатку в лабораторії, а потім удома. Таким чином, кіт Піфагор – «сучасна» не-людина, кіт вищого рівня, який самостійно усвідомлює той факт, що людина сильніша за фізіологічними можливостями, але вона стає слабкою тоді, коли бажання до необмеженого споживання і прагнення панувати не дозволяє їй розумно використовувати знання на користь всього живого і всієї планети.

Відмінність Бастет від Піфагора полягає в тому, що Третє Око (USB-порт) вона отримує не після низки дослідів, не в лабораторії, не примусово, а

добровільно. Піфагор підготував її до нової інформації. О. Башкирова відмічає, що в цей час простежується явне подолання «втоми від історії», що характерно для західноєвропейського постмодернізму. Крім того, відбувається повернення літературних текстів до «великих наративів» [12]. Таким чином, у світовій літературі відбувається масштабний поворот від постмодерністської ризоматичності й ігрових модусів до цілісних художніх картин світу й відновлення ціннісних вимірів людського існування. Ці художні тенденції, на наш погляд, набувають особливого значення в соціокультурному контексті сучасності з характерним для нього прагненням до вироблення принципів гармонійного співіснування на планеті людини та інших живих істот.

Крім kota, на Бастет впливає і Наталі, яка пояснює їй людський спосіб розуміння світу: через любов, гумор і мистецтво. Кішка займає проміжне місце між Піфагором і Тамерланом, ватажком щурів, оскільки завдяки Піфагору вона змогла оволодіти людською мудрістю, однак ще не навчилася в достатній мірі керувати своїми інстинктами, як і Тамерлан.

Система зообразів у трилогії Вербера включає в себе не-людей, які нетрадиційно представляють тварин, оскільки ситуація хаосу вплинула на них, деякі з них (приміром, собаки) призвичаїлися до життя і більше не потребують людської опіки, адже вони можуть бути повністю незалежними. Інші (свині) отримують людські імена і бажають помститися людям за жахливі умови їхнього життя: «Наші голови тримали між ґратами, а наші рила постійно були занурені в корм. <...> Уявіть собі життя, позбавлене руху, єдиною метою в якому є набрати вагу та піти на м'ясо, чим жирніше й соковитіше, тим краще. Єдина ціль людей – якнайбільший прибуток» [32, с. 177].

Б. Вербер звертає увагу читачів на проблеми сьогодення. Нині існує значна кількість досліджень, художньої, документальної, публіцистичної, літератури, фільмів, відеороликів, що детально ілюструють умови життя тварин. Умови вирощування є другорядними, головне – збагачення. Однак поряд з цією думкою, існує й інакша думка: хоча люди і завдають страждань тваринам, але «...ми всі отримали життя завдяки людям. Так, звичайно, вони

погано поводитися з нами (тваринами), через них (людей) ми страждали, вони забирали в нас дітей. Вони прискорювали наш ріст, але завдяки їм ми існуємо! Прощу вас подумати про всі види тварин, які зникли, бо не цікавили людей» [32, с. 182]. Таким чином, для постгуманістичної філософії характерним є «аналіз дій людини», при цьому автор прагне змусити людину замислитися над своїми вчинками і допомогти їй завжди і за різних умов бути гуманною у ставленні до не-людей.

Один із головних мотивів другої частини – думка про те, що людська раса деградує, оскільки вона не має сили протистояти навалі щурів. Лідер пацюків Тамерлан – кіборг-щур, який теж має Третє око. Він також пережив досліди, навчився виживати та адаптуватися до різних умов. Пацюк ненавидить людей і тому прагне помститися за все зло, яке вони йому завдали, оскільки він переконаний, що «знищення зла через тортури, було <...> діянням, яке призвело до породження Зла як причини. <...> Так само й ми, коли використовуємо і завдаємо шкоди тваринам у лабораторіях, у космічних ракетах, вдаючись, в ім'я науки, до експериментальної жорстокості» [23, с. 185], провокуємо почуття жорстокості тварин до нас самих, що і трапилося в романі. Німецько-американський філософ Г. Гумбрехт зауважував, що нині існує внутрішній страх перед нездоланим злом, яке людина несе в собі та сліди якого залишаються на всьому, до чого були причетними її розум і руки [48].

Невипадкове ім'я тварини – Тамерлан, який запам'ятався в історії «найжорстокішим та найкривавішим з усіх середньовічних завойовників. Про нього згадують як про “катастрофу в історії”, бо він провів своє життя у війнах не з метою створення імперії, а просто тому, що отримував задоволення від масового винищення людей у жорстокий спосіб, зі знущаннями і тортурами» [32, с. 40]. Таким же зображений пацюк-Тамерлан і у трилогії: безжалісним, готовим на все заради помсти; не дотримується слова, не бажає миру, прагне смерті іншим істотам. Під його керівництвом пацюки настільки швидко адаптуються до умов життя, що з легкістю вчаться отримувати вогонь, катувати

та навіювати страх на інших істот. Тамерлан керує нападом на сховок людей і тварин на острові Сіте, після якого вціліло лише 193 коти та 16 людей. Він безжально знищує як котів, так і інших тварин: «На двох припасованих у формі літери Т дровинах – розіп'ятий лев Ганнібал <...> Бідолаху геть понівечили – повидирали навіть зуби й кігті. Таке собі послання від щурів: мовляв, ми можемо знищити навіть найкращого вашого воїна» [32, с. 204], а разом і все живе на Землі.

Тамерлан має зовсім інший погляд на «двоногих істот», аніж Бастет та Піфагор. Він вважає: «Люди так пишаються своїми знаннями й технологіями, що їм аж кортить похизуватися своєю вищістю перед іншими видами» [32, с. 235]. Щур бажає відібрати у них уособлення їхнього предмета хизування – РЕВАЗ, щоб людство не мало змоги зберегти набуті ним протягом свого розвитку знання і відновитися після хаосу.

Коли Бастет зустрічається з Тамерланом, щоб зрозуміти мотиви його дій і майбутні плани, він розповідає їй про себе, про відносини з людьми та про причину ненависті до них. Тамерлан оповідає Бастет історію свого життя: жив в лабораторії, на ньому випробовували ліки, тримали під водою, був свідком катувань інших звірів: «Дослідження тривали, а щурів і далі катували, топили, після чого стинали голови. Сотні мертвих тварин кидали просто у смітник чи передавали у відділ рептилій – на корм зміям» [32, с. 233]. Щур весь час очікував, щоб помстися людям. На його думку, «лють рятує від відчаю» [32, с. 234], тому він прикидався милим створінням, яке «схиляється перед всемогутніми людьми» [32, с. 234], що хотіли перевірити, хто буде розумнішим: він чи Піфагор. Тамерлан читає думки кішки і при слушній нагоді нападає на Бастет, однак їй вдається втекти і врятувати РЕВАЗ, що знаходиться у неї на шиї. Таким чином, боротьба між видами (людьми, котами та щурами) передає ще одну проблему – людської недалекоглядності, адже людина, надаючи доступ не-людям до готових знань, не відає до кінця наслідків цієї привілегії, не розуміє майбутніх масштабів такої «довіри» (чи буде це благом для цивілізації, чи навпаки – зловживанням цими знаннями). Бажання пацюків

протистояти світу людей вказує на кризову ситуацію сучасного життя. Невипадково автор обирає щурів, адже «їхня агресивність, вражаюча адаптивність та плодючістю дають їм перевагу над більшістю інших видів. Вже не кажучи про їхні «... довгі різці, що здатні перегризти дерево» [32, с. 12]. Письменник попереджає, що в цивілізації можуть запанувати такі біологічні види, які не зупиняться перед винищенням усього живого. Саме пацюки претендують на статус «володарів світу».

Як бачимо, у романах Б. Вербера тварини з USB-портом весь час змінюються, рухаються вперед; автор свідомо стирає межу між людиною і твариною, їхня відмінність – неспроможність до розвитку – тепер заперечується. Фактично, тварини «технологізуються», а це дає можливість Б. Верберу вказати людям на важливість переосмислення усталених привілеїв, що традиційно існували у світі, та на заперечення пріоритетності ієрархічних відносин (домінування людини над твариною). Не випадково письменник обирає фоном війну, своєрідний катарсис, що «змушує поглянути на все інакше, згадати, що ми у цьому світі не одні» [32, с. 273]. Б. Вербер попереджає, що природа може відповісти людині породженням такого образу, як Тамерлан.

Письменник описує новий рівень взаємодії людини з твариною, оскільки з'являється тварина-кіборг, яка не є природним наслідком еволюції, а є штучно модернізованою істотою. Разом з тим вона розвиває в собі здатність мислити та самостійно обирати свій шлях. У романах цей образ може розуміти мову, може читати, сприймати інформацію, прогнозувати, при цьому тварина поводить себе як людина, має мету і прагне товаришувати з людьми. Тварини-кіборги отримують дані завдяки USB-порту і мережі Інтернет, що дає їм змогу маніпулювати діями власного виду, бути ватажками, лідерами (Бастет – котів, Тамерлан – щурів), мати беззаперечний авторитет, сильний характер та досягати мети будь-якою ціною. Звичайні тварини (без Третього Ока) сліпо йдуть за ними, бо переконані у правильності вчинків останніх, тому і не бажають їх аналізувати. Але лише Бастет і Піфагор є рушійною силою,

організаторами протистояння пацюкам, крім цього, вони прагнуть зупинити знищення всього людського і не-людського.

Б. Вербер прагне застерегти людину, тому описує ряд ситуацій, в яких вона постає жорстокою як до навколишнього світу, так і до власного виду. Для цього він окреслює проблеми сьогодення: посилення людської жорстокості, небажання бути Людиною (свідомою), а просто жити без будь-яких цілей, закриваючи очі на посилення власної агресії. Французький письменник говорить про те, що місія людей на Землі змінюється, вони мають турбуватися не лише про свій вид, але і про світ навколо, тому у романах автором змальовано образи людини і тварини як рівноцінних партнерів.

Таким чином, в трилогії Б. Вербера кіборги описані у двох аспектах: як інформація для роздумів і як спосіб прийняття інакшості (людей, тварин), з якою потрібно навчитися жити. Тварини постають тим дзеркалом, в якому людина бачить себе і прагне змінитися, а в ситуації апокаліпсису вони постають рятівниками не лише людей, але й майбутнього планети. Кіборг виникає в той момент, коли вищість людини піддається сумніву і налагоджується зв'язок між людиною, твариною і машиною, при цьому технологізована істота постає менш залежною від людини. Д. Геревей зауважує, що поява кіборга має на меті не лише розірвати межі між людським і не-людським, але і зблизити ці категорії. Дослідниця сприймає образ кіборга і в переносному значенні, що «денатуралізує» ієрархічність шляхом скасування звичної класифікації та категоризації. Технологізація стає звичайним явищем сьогодення, а кіборгізація – одним із способів життя в інформаційному світі.

Таким чином, дискурс бестіарності у трилогії Б. Вербера оприявнює власний експеримент письменника відносно «прихованого можливого минулого, що вписане в теперішнє і відкриває нові траєкторії в майбутнє» [209, с. 17], разом з тим вказуючи на ключові проблеми сьогодення. Автор фактично «кидає виклик традиційному розумінню світу» [209, с. 22], «оновлюючи» образи котів, надаючи їм мудрості, виваженості, стриманості (Піфагор), а інколи і бажання владарювати (Бастет).

Порятунок усього живого на Землі, на думку французького письменника, можливий за кількох умов: перша умова – об'єднання всіх видів, які оминають руйнацію. Друга – відмова від позиції панування, домінування та вищості, адже «жоден вид тварин не має права володіти іншим видом. Б. Вербер засвідчує, що загроза людства – це сама людина, яка поширює свою агресію та жорстокість на інші види, що легко піддаються на ці почуття. Показова у цьому плані думка Бастет, яка зауважує: «Земля належить однаковою мірою всім формам життя, тваринним чи рослинним, які її населяють. І жоден вид об'єктивно не має права проголошувати себе “вищим, ніж інші”, ні люди, ні коти» [31, с. 176], усі вони важливі для збереження життя на планеті.

3.4. Тварина як детермінанта зміни ідентичності людини в романі Дж. М. Кутзее «Безчестя»

Об'єктом аналізу у цьому підрозділі є роман південноафриканського письменника Джона Максвелла Кутзее «Безчестя», у якому втілено постгуманістичну філософію. Цим твором автор окреслює одну із сучасних проблем сьогодення та піддає критиці споживацьку філософію людини. Дж. Кутзее – лауреат Нобелівської премії, володар кількох Букерівських премій та низки інших нагород.

Критичні дослідження твору головним чином зосереджені на вивченні постколоніального виміру, питаннях раси та гендерної нерівності. У низці наукових праць проаналізовано різні аспекти вивчення цього роману: наприклад, Джейн Пойнер у статті «Правда та примирення у «Безчесті» [291] Дж. М. Кутзее» дослідила етичний пласт; Аріелла Азулей у роботі «An Alien Woman/A Permitted Woman: On J. M. Coetzee's Disgrace» [202] розглянула репрезентації жіночих образів. Сюзан Сміт-Маре у розвідці «Subverting the pastoral: the transcendence of space and place in J.M.Coetzee's "Disgrace"» [314] проаналізувала трансценденталізм місця і простору у творі. Польські дослідники теж цікавляться романом Дж. М. Кутзее. Зокрема, Ю. Валласек [322] осмислила проблему жорстокості у «Безчесті». Аналіз творчості

Дж. М. Кутзее здійснено і в Україні. Зокрема, Н. Ізотова дослідила ігрову стилістику англійського наративу в лінгвістичному висвітленні на матеріалі романів Дж. Кутзее [75]. Ю. Головащенко вивчала семантичний простір творів Нобелівського лауреата [44]. М. Пшенична [133] виокремила основні тенденції та підходи до вивчення поезики романів Дж. М. Кутзее.

Поряд із вже вказаними проблемами предметом уваги сучасних науковців (К. Віегант [329], А. Хеєрден [245], М. Дековен [224], Т. Херрон [248] та ін.) є питання взаємодії людини з твариною у романі Дж. М. Кутзее «Безчестя». Деякі з них (К. Віегант) порівнюють погляди головного персонажа з поглядами Діогена Синопського. Інші (Б. Поллін-Воске) – пов'язують роман із висвітленням ролі собак у Південній Африці, які захищали «білих» людей [288] і тому сприймалися як уособлення їхньої влади.

А. Хеєрден у праці «Disgrace, Desire, and the Dark Side of the New South Africa» [245] проаналізував роман «Безчестя» в трьох ракурсах: розглянув концепти безчестя, сорому, провини, втрати людяності; осмислив природу та об'єкт бажання; метаморфозу пса-людини, що сигналізує про стирання відмінностей між тваринами і людьми. Хеєрден вбачав нову площину у розумінні взаємодії людини з твариною, яка виводить читача на рівень перегляду людського розуміння світу [245, с. 43-64]. Вчений цінує цей роман за те, що в ньому йде мова про доброзичливе ставлення як до людей, так і до тварин.

М. Дековен у дослідженні «Going to the Dogs in Disgrace» [224, с. 847-875] детально проаналізувала проблемно-тематичний та образний рівні тексту. Дослідниця не оминає питання раси, видової дискримінації та гендерної нерівності. Разом з тим вона вказує і на зміни «у внутрішньому світі головного персонажа, переоцінку його світогляду щодо тварин» [224, с. 847-875].

Дж. Росемарі досліджувала, наскільки пов'язані між собою гуманність, гуманітаризм та патріархальна культура, які належать до однієї площини. Крім того, вчена розглянула ряд проблем, серед яких «розуміння самої людини» [299], і якою вона є без традиційних видових меж. Росемарі вказувала, що

людське бачення відмінностей між людиною і твариною сфокусоване на мові, через яку вимірюється етична цінність людства.

Т. Херрон прослідкував, як життя не-людини стирається людиною, яка задовольняє свої інтереси та потреби, та описав зміни в образі Девіда [248, с. 467]. При цьому, всі перелічені дослідники відзначають присутність безчестя як у стосунках людей, так і людей з тваринами. При цьому вони зацікавлені питаннями взаємодії людини з твариною та образами роману «Безчестя», а особливо головним персонажем, Девідом Лур'є.

Девід Лур'є – професор Технічного університету Кейпа. Йому п'ятдесят два роки. На перший погляд, Девід успішний чоловік, його життя цілком забезпечене. Однак із розвитком сюжету розкривається його не така вже й щаслива доля. На роботі він не вражає студентів, адже «він ніколи не був великим педагогом» і «не поважає матеріал, який викладає» [89, с. 9]. Девід зізнається, що вчителем став «випадково», «щоб заробити на життя», а до цього він «був одним із тих, кого називають вченими. Я писав книжки про мертвих людей. Це було мені до душі» [89, с. 164].

В особистому житті Девіда теж не все гаразд. Жіноча родина, у якій він виріс, «зробила з нього жіночого шанувальника та zarazом розпусника» [89, с. 11]. Він двічі розлучений, задовольняється тимчасовими стосунками. На початку твору Девід перебуває у стосунках із Серайєю, жінкою, яка заради підробітку працює в «Обачних супутницях». Наступним його захопленням стає студентка, яка відвідувала його курс, присвячений романтикам, Мелані Ісаакс. Вона подає скаргу на професора за сексуальні домагання. Дисциплінарна комісія пропонує йому публічно визнати моральну та професійні провини та вибачитися. Проте Девід воліє піти з роботи і втратити все. Гучний скандал змушує Лур'є змінити місце проживання.

Девід їде до доньки Люсі, яка живе в селі, де вона утримує ферму та притулок для тварин. По приїзді він має розмову про недавні події в університеті. Ситуацію з Мелані Девід пояснює доньці на прикладі життя тварин. Під час розмови з донькою професор виправдовує свої дії: «Можна

покарати собаку за якусь провину на кшталт погризеного капця. І собака погодиться зі справедливістю цього покарання: ти гризеш – тебе б'ють. Але бажання – зовсім інша справа. Жодна тварина не погодиться зі справедливістю покарання за те, що керувалася інстинктами» [89, с. 93]. Лур'є розглядає знищення капця як знищення майна, а вираження сексуальності є природним і тому не має каратися. А. Харрінтон зауважує, що в цьому епізоді Кутзее звертає увагу на те, як зазвичай вчиняє людина: присвоює тваринам людські риси і відмовляє не-людині у прояві волі, що «... засвідчило питання бінарності у розумінні видів» [242, с. 58].

Під час перебування в селі Девід Лур'є перестає бути байдужим до не-людей і починає співчувати їм. Показовий епізод із вівцями, чию долю визначає темношкірий Петрус, який не лише управляє фермою Люсі, але і володіє частиною її землі. З нагоди отримання своєї частки Петрус влаштовує свято: купує двох овець, яких прив'язує «на лисому шматку землі» [89, с. 125], бо ж за декілька днів їх чекає смерть. Автор описує тварин безправними та пригнобленими. Їхній «господар» Петрус не годує їх і тримає на пекучому сонці, тим самим він проектує «взаємини між господарем та рабом» [184, с. 620]. У цей момент відбувається зміна у поглядах Девіда, який замислюється над поведінкою Петруса. У напрямку до Іншого людина зустрічає сама себе. Лише зараз досліджується тваринний організм як феномен, а буття тварини порівнюється з людським буттям. Нове бачення існує в контексті постгуманізму, що відкриває особливий статус тварини, людини, техніки, та демонструє, що те, що вважається не-людським — інструментальним, часто ігнорованим, побіжним і додатковим, насправді є визначальним для нашого існування. Даний світогляд не просто слугує зручним приладдям для життя, а й вказує на принципову технічність власного буття, присвійність того, що зазвичай вважається Іншим. Динаміка людського існування в некласичних онтологіях і постнекласичному типі наукової раціональності реалізується в царині «між», у процесі постійного переходу. Цей перехід опосередковується технікою [104].

Варто зауважити, що дослідження взаємовідносин людини і тварини обмежуються традиційними рамками та передбачають розмежування культури і природи, а сама взаємодія людського і тваринного є прикладом «роботи антропологічної машини» (Дж. Агамбен). Присутність тваринного, в силу схожості до людини, може викликати образ чужого в своєму: природного, звіриного, щоб проникнути в людський світ. Такий образ сприймається людиною як прояв Іншості як в природі людини, так і в культурі. Зооморфні образи у художніх текстах «допомагають» людині приручити тварину в собі. Таким чином, це приручення дає можливість людині говорити про себе. Хоча в самій людині завжди присутні два початки: людини і тварини [256, s. viii]. Поява не-людського Іншого має трактуватися як знак кризи, що свідчить про нестабільність людської ідентичності в світі, в якому зростає вплив та значення техніки. Тобто, акцентування на бестіарності – ознака культурного перелому, однією з рис якого є згасання віри у визначальний людський розум, а це є типовим для доби постгуманізму [203, с. 3].

Лур'є озвучує свої погляди доньці: «Привести додому двійко приречених створінь, щоб познайомити з людьми, котрі їх з'їдять» [89, с. 125]. Девід вбачає у таких діях чоловіка бездушність і немилосердність, тому намагається потурбуватися про них перед їхнім забиттям. О. Сліпущко зазначає: «У культурах християнських народів образ вівці має стійке і часто взагалі незмінне значення – це втілення невинності, простоти, ніжності, любові, жертвності. У Біблії вівця також уособлює невинність, покірність, смирення. Саме такі риси людського характеру асоціюються з цим образом. <...> біблійні образи вівці та ягняти є носіями архетипної ідеї прагнення до краси і гармонії, до морального та етичного ідеалу» [144, с. 34-35], якого і шукає професор. Утім Люсі, яка все життя прагне допомагати тваринам, дії Петруса трактує з традиційного погляду: «Це – село. Це – Африка» [89, с. 125]. Таке ставлення – норма і всіх задовольняє.

Дж. Кутзее вказує у романі і на традиційне розуміння людиною тварин. Автор зауважує, що більшість людей вбачає у тваринах лише задоволення

потреб людини: «М'ясо з'їсти, кістки розмолоти і згодувати птиці. Ніщо не врятується, окрім, можливо, жовчного міхура, який ніхто не захоче їсти. Декарту слід було замислитися над цим. Душа, підвішена в темряві гіркового жовчного міхура, – непогана схованка» [89, с. 125]. Донька професора переконана, що забій тварин має назву «country ways» [89, с. 129-131], хоча Девід трактує це по-іншому: «Він має інші назви: байдужість і безсердечність. Якщо село може засуджувати місто, то й місто теж може засуджувати село» [89, с. 126] за таке поводження з тваринами.

М. Столкер вважає, що у романі Лур'є представляє декартову філософію, яка знаменує поділ між раціональною людиною та нераціональною твариною. На її погляд, хоча професор і погоджується з думкою Люсі, що «вищого життя не існує і що це є єдине життя» [317, с. 56], проте такий підхід провокує Девіда до роздумів. Професор має намір викупити вівці, хоча і не знає, що з ними робитиме далі. Лур'є відчуває з тваринами «якийсь зв'язок, сам не розуміє чому <...> Цей зв'язок поєднав його не з цими двома конкретними вівцями, котрих він навіть не впізнав би серед отари в полі. Хай там як, раптово і безпричинно їхня доля стає для нього важливою» [89, с. 127]. Думки змінюються, але звичні дії залишаються. На святі у Петруса він все ж куштує м'ясо цих тварин. Образ професора «віддзеркалює пошук ідентичності персонажа» [179, с. 184], тим самим автор «виводить на перший план категорію “недолюдини”, котра перебуває на стадії становлення» [179, с. 184] у відновленні себе.

Девід Лур'є стає волонтером у притулку для тварин, яким керує Бев Шоу. Вона не ветлікарка, а жінка, яка «абсурдно намагається полегшити тягар страждених африканських тварин» [89, с. 87]. Ця жінка розуміє тварин не так, як Девід, для якого тварини інакші, ніж люди, «геть інші» створіння, «не обов'язково вищі, просто інакші» [89, с. 79].

Лише кілька добровольців присвячують себе покинутим тваринам, серед них і Бев, яка гуманно поводить з не-людьми. Вона змушує Девіда замислитися над узвичаєним розумінням тварин, відповідно до якого не-людина ціною власного життя задовольняє потреби людей, а знищення

безпритульних тварин вітається законом [242, с. 14-15]. Шоу вбачає у тваринах чуттєвість та розум. Бев вважає, що поїдання тварин некорисне, і її турбує те, як людина виправдається перед ними в майбутньому. Вона ставиться до тварин із повагою, бо переконана, що вони заслуговують не лише на гуманне поводження з ними, але і на безболісну смерть. Вона теж інша: не соромиться спілкуватися з тваринами і розмовляє з ними, як із рівними: «”Що ти кажеш, друже? – він чує, як шепоче Бев. Що ти кажеш? Досить уже?” Цап стоїть, як стовп, наче його загіпнотизували» [89, с. 88]. Девід починає прислухатися до її слів, прагне поглянути на людино-тваринну взаємодію її очима. Тварина розуміє повністю людську мову, при цьому і сам Девід починає помічати цю «мову». Він морально зростає, оскільки зазнає впливу Іншого, образу тварини, яка підштовхує до переосмислення життя.

На початковому етапі роботи в притулку ставлення Девіда до тварин полягає у «любові» лише до деяких з них – до тих, яких він їсть. Таким поглядом професор підтримує традиційну релігійно-культурну позицію у ставленні до не-людей, відповідно до якої не-людина постає предметом, бо підлегла людині, що обґрунтовується як із релігійного боку: «Отці церкви вважають, що тварини не мають справжньої душі. Їхні душі пов’язані з тілами і помирають разом із ними» [89, с. 81], так і з суспільного: «Ліга добробуту тварин колись була активною благодійною організацією Грехемстауна, а тепер припинила свою діяльність. <...> Фінансування більше немає. Тварини зникли зі списку державних пріоритетів» [89, с. 76]. Дослідники у галузі студій тварин звертають увагу на тварин в контексті політичної філософії. К. Шуберт і М. Клейн [251, с. 11], які визначають суспільство як сукупність форм людських спільнот, відносини яких регулюються нормами та законами, в якому лише люди визначаються як соціальні істоти, що мають соціалізацію. Тому термін «суспільство» не охоплює не-людських тварин. Поняття суспільства визначається через дуалізм природи/культури, лише людина є соціальною істотою, натомість тварини відносяться до категорії природи і тому виключені з

суспільства. Такий підхід лише підтримує бінарність розуміння людина/тварина.

Світогляд Лур'є щодо розуміння тварин змінюється під впливом Бев. Від початку вона пояснює Девіду, що тварина відчуває людину, тож Девід мусить «думати про щось заспокійливе, про щось хороше, оскільки не-люди можуть дізнатися, про що ви думаєте» [89, с. 84]. Шоу наділяє тварину почуттями, чим порушує традиційне розуміння Девідом людського і не-людського, ієрархічного бачення світу. Спочатку думки Бев викликають сумніви у професора: «”Вони можуть відчути, про що ви думаєте”: що за дурниці!» [89, с. 86]. Узвичаєні погляди Лур'є зазнають змін завдяки поясненням Шоу. Ця жінка втілює інший ракурс у розуміння як тварин загалом, так і покинутих тварин зокрема. Її ставлення відмінне від бачення професора, завдяки чому Девід помічає в не-людях щось інше, те, що до цього моменту йому було невідомим. Пройшов час, і професор замислюється, чи варто йому «стати таким, як Бев Шоу» [89, с. 128], якій відома якась хитрість, якої він не знає. Варто зауважити, що існування цього притулку є індикатором спотворених стосунків людства з тваринами-компаньйонами, яких людина все частіше ототожнює з речами, що легко замінити чи позбутися [242, с. 14-15].

Поступово Девід бачить не-людей по-новому. Трансформація у розумінні світу професором відбувається пролонговано, завдяки особистому контакту з тваринами. Його вражає пильний погляд тварини, якій лікують абсцес, «на якусь мить переповнений гнівом і страхом погляд пса зустрічається з його власним» [89, с. 83]. Професор постає безвільним проти цього погляду, хоча внутрішньо він залишається байдужим до тварини.

Життєві обставини (згвалтування трьома чоловіками Люсі та прагнення цих людей спалити його живцем, робота в притулку) кардинально змінюють звичний хід думок професора. Він тепер дивиться на тварин «іншими очима» і сам стає Іншим. М. Столкер вбачає в образі головного персонажа певний «катарсичний досвід» [317, с. 4-113], що призводить до зміни у розумінні ним життя [317, с. 4-113]. Девід починає бачити у тварин наявність почуттів і

здатність передчувати наближення своєї смерті: «Вони майже не б'ються. Дрібні та слабкі тримаються позаду, примирились із долею і чекають своєї черги. <...> Жодних класів. Жоден не вважає себе високопоставленим і могутнім» [89, с. 88-90]: собаки «відчувають, що відбувається всередині. Вони притискають вуха та опускають хвости, ніби теж відчувають ганьбу перед смертю; вони так стискають ноги, що їх доводиться тягнути» [89, с. 145]. Найгірші для Девіда моменти, коли приречені тварини «нюхають його і лижуть йому руки. Навіщо прикидатися друзякою, коли ти насправді вбивця» [89, с. 145]. З часом він робить так, як Бев: «Дозволяє облизувати себе, якщо їм хочеться, так само, як Бев Шоу, гладить їх і цілує, якщо вони дозволяють йому» [89, с. 145]. Девід починає ставитися до них з повагою. Він не залишає мертві тіла тварин у розпорядженні персоналу сміттєспалювального заводу, бо не бажає полишати їх серед «іншого непотребу. <....> Він не готовий завдати їм такої ганьби» [89, с. 146]. Таким чином, в романі образи собак вказують на «смерть людини» як носія класичного гуманістичного світорозуміння, що більше не може виправдовувати виключно споживацькі запити людей.

Отже, образ головного персонажа зазнає динаміки: на початку роману професор байдужий до навколишнього світу, а вже наприкінці – з ним відбуваються певні метаморфози. Це передано через зміну прізвища Лур'є на Лоурі, зміну розуміння не-людини та перетворення Девіда в «dog-man: a dog undertaker; a dog psychopomp; a harĳjan» [89, с. 151]. Він вирішує «... присвятити себе служінню мертвим собакам» [89, с. 151], що свідчить про відхід від традиційних норм і стереотипів. Його життя нагадує життя Грегора Замзи Ф. Кафки: «Кімната темна, задушлива, захаращена меблями, матрац грудкуватий. Але він звикне до цього, як звикав до всього іншого» [89, с. 211]. У кінці твору ми бачимо, що його потреби скорочуються до сну, їжі й роботи. Він перестає бути «вінцем творіння». Професор «після сніданку вирушає до клініки та проводить там цілі дні, кожен день, включно з неділями» [89, с. 211]. Такий стиль життя головного персонажа сигналізує про його відмову від звичайного режиму, своїх поглядів, вподобань та прагнень. Сила людини

полягає, в тому, що вона жертвує собою заради Іншого. Девід Лур'є «реанімує себе», зрозумівши своє призначення – полегшення долі приречених тварин.

Професор присвячує себе евтаназії та кремації собак. Це він робить «для себе» [89, с. 150-151], бо працівники сміттєспалювального заводу б'ють мертвих тварин «зворотним боком своїх лопат, аби переламати заціпенілі лапи. Саме тоді він втрутився і взявся за роботу самостійно <.... > заради себе. Заради своїх уявлень про світ, у якому чоловіки не завдають шкоди мертвим тваринам. <...> Можливо, він не їх рятівник <....>, але він готовий піклуватися про них, коли вони самі не зможуть, абсолютно не зможуть піклуватися про себе, навіть коли Бев Шоу залишить їх» [89, с. 147]. Девід не може вчинити по-іншому, бо це суперечитиме його новому баченню світу. Дж. Кутзее показує метаморфозу персонажа: «Такий егоїст, як він, присвячує себе служінню мертвим собакам» [89, с. 147], оскільки «... суспільство та панівна ідеологія не виправдовують» [183, с. 43] його сподівань. Лур'є обмірковує й інші напрями зміни світу: «Мусять існувати інші, результативніші шляхи, аби віддати себе світові чи своїм уявленням про світ. Можна, приміром, працювати довше в лікарні <....> існують інші способи служінню людству» [89, с. 147]. Догляд за мертвими тілами тварин є добровільним зобов'язанням Лур'є, яке не може полегшити долю не-людей, однак він їм співчуває та знаходиться з ними до самої смерті. Він полегшує їхню долю як може (піклується про них, спостерігає за ними, проявляє гуманність при спаленні їхніх тіл), виявляє «честь» до них.

Переоцінка світу спричинює внутрішній конфлікт у душі професора. Цей неспокій зникає після смерті небайдужої йому собаки: «Серед псів у загонах є один, до котрого він має особливе ставлення. Це молодий песик із паралізованою задньою лівою лапкою, яку він тягне за собою <....> Ніхто з відвідувачів не виявляє бажання забрати його <....> Тож пес має скоритися голці» [89, с. 214]. Професор не вважає тварину своєю власністю, пес у жодному разі не «його». Лур'є не проявляє бажання «називати його» [89, с. 219-221], ставати його господарем, утім пес «помре заради нього» [89, с. 221].

Девід не рятує собаку, не відтерміновує години смерті, не голубить близьку йому тварину, що «крутить понівеченим задом, нюхає його обличчя, лиже щоки, його губи, вуха» [89, с. 219], а лише ставить «на ньому хрест» [89, с. 225], бо «однаково настане час <...>, коли він принесе пса в операційну до Бев Шоу (мабуть, тоді він занесе його на руках, зробить це для нього)» [89, с. 218].

В останні миті життя пса Лур'є дає можливість йому проявити почуття. Професор «не робить нічого, аби зупинити його емоції» [89, с. 225]. Під час евтаназії собаки Девід «розсовує шерсть так, аби голці легше було знайти жилу» [89, с. 218], і: «шепоче йому щось, підтримує» [89, с. 218]. Він стає поряд з ним, «об'єднує» свою свідомість і свідомість пса. Він нарешті розуміє, чого бажає тварина перед смертю. Лур'є «поділяє» його біль. У цей момент смерть тварини, з одного боку, стає черговою жертвою заради порятунку світу (зменшення кількості безпритульних тварин), а з іншого – ще однією безглуздою загибеллю. Поряд із цим можна виокремити третій ракурс у розумінні смерті цієї тварини – змалювання автором смерті собаки не лише «як частини меблів, частини сигналізації» [89, с. 82], але і як тварини-компаньйона, близького друга [242, с. 46]. Тож у фіналі роману Девід Лур'є не лише піднімається над традиційним баченням тваринно-людських стосунків, але і віднаходить власний шлях до розуміння тварини. А. Харрінгтон погоджується з думкою Дж. Кутзее, який говорив про продовження та розширення експлуатації тварин, утім людство може навчитися розпізнавати цю експлуатацію [242, с. 70] та уникати її. Таким чином, романом «Безчестя» Дж. Кутзее піддає сумніву межу у взаємодії людини з твариною та показує процес становлення нового типу людини постгуманістичного світу.

Взаємодія між головним персонажем та тваринами впливає на світосприйняття Девіда та розуміння ним світу природи, світу не-людей та місця людини на Землі. Професор творить інакший світ людей і тварин. Дж. Кутзее пропонує власну теорію про не-людську тварину, яка спонукає людство до переосмислення свого місця у світі, що є суголосним із думкою

Р. Брайдотті про необхідність реконструкції та консолідації відношень людини з твариною.

Таким чином, на прикладі роману Дж. М. Кутзее вбачаємо відмову людини від споживацької філософії і прийняття не-людини як однієї з складових життя на Землі, що є спільним «домом» для всіх людських і не-людських істот. Ці зміни викликані зовнішніми факторами, що вплинули на внутрішній світ головного персонажа: Девід змушений побачити тварин і сприйняти їх під іншим кутом зору, з ракурсу свідомої людини, в чиїх руках знаходиться відповідальність за їхні життя. Автор прагне показати, що тварини вчать людину бути Людиною, яка спроможна зупинити власну байдужість у ставленні до тварин.

З огляду на все раніше зазначене, доходимо висновку, що тварина як детермінанта зміни ідентичності людини є маркером перебування людини у «стані постмодерну» (Ж.-Ф. Ліотар), в якому життєвий простір професора провокує його до постійного оновлення ціннісно-сміслових принципів. Образ Девіда має двоїсту сутність, оскільки він творить себе і «коригує» свою ідентичність, яку віднаходить у взаємодії з тваринами. Такий стан Лур'є відповідає парадигмі постмодерну та вказує на його прикладі на недоліки людини та людства, яке, перебуваючи на позиції вищості, «втратило себе». При цьому образ тварини постає у творі у ролі жертви суспільства, що своїм життям має розплатитися за людське недбальство по відношенню до Іншого.

3.5. Екоцентричне прочитання твору О. Токарчук «Веди свій плуг понад кістками мертвих»

Екокритичний поворот зафіксував зміну традиційних відносин між людьми, літературою, культурою і природою. Сучасна література виявляє інтерес до екотематики, щоб виробити в читача екоцентричну свідомість. Одним із таких творів є роман польської письменниці О. Токарчук «Веди свій плуг понад кістками мертвих», в якому окреслено низку актуальних питань про

стан навколишнього середовища та згубну дію людини не лише на природу, але і на саму себе.

Ольга Токарчук народилася 29 січня 1962 року в місті Сулехув, Польща. Має українське коріння. Навчалася на факультеті психології, була волонтером. Працювала психотерапевтом. Згодом присвятила себе літературній діяльності. Ольга Токарчук нагороджена численними відзнаками, серед яких Міжнародна Букерівська (2018 рік) та Нобелівська (2018) премії.

Найвідомішим серед її творів є роман «Веди свій плуг понад кістками мертвих», домінантна ознака якого – екоцентричне розуміння світу. Однозначно означити жанр твору складно. Дослідники визначають його як екологічний детектив, як еко-триллер, як антропологічний роман, як екологічний роман чи як астрологічний роман. М. Шульгун визначає жанрові експерименти О. Токарчук як «травелог і роман-подорож» [187, с. 84]. К. Годун розглядає цей твір як «екзистенційне вибачення» [236, с. 143] людини перед тваринами.

У теорії літератури опрацьовуються й інші аспекти вивчення твору «Веди свій плуг понад кістками мертвих». Так, О. Брега досліджує хронотоп дороги у творчості О. Токарчук, у тому числі на прикладі роману «Веди свій плуг понад кістками мертвих» [160]. Л. Танішевська в праці «*Tłumaczenie tłumaczenia (czyli William Blake w powieść ci Olgi Tokarczuk)*» прослідковує зв'язок між означеним романом О. Токарчук та поезією Вільяма Блейка. На думку дослідниці, В. Блейк бачив світ таким, що дійшов до кінця, головна героїня роману, пані Яніна Душейко в О. Токарчук трактує світ «безлистим» [318, с. 16], і критикує бездіяльність влади щодо захисту тварин [318], бо це перешкоджає дійсності «народитися знову» [318, с. 16].

Роман «Веди свій плуг понад кістками мертвих» складається з 17 розділів, кожен із яких має назву-метафору та епіграф із творів англійського поета-романтика В. Блейка. Наприклад, у третьому розділі оповідається про момент прощання із Великою Ступнею, і він має таку назву «Вічне Світло» (епіграф «Усе, що народжується з Праху, – тлінне/Все рано чи пізно Земля

поглине)), у шістнадцятому розділі йдеться про світлину, на якій були «дівчатка» пані Душейко та люди, що винні у їхній смерті; назва розділу – «Фотографія» (епіграф: «Тигри Гніву мудріші, ніж коні Повчань»).

Оповідь ведеться від першої особи. Письменниця намагається представити всю повноту емоційного сприйняття природи головною героїнею та підкреслити його зв'язок із природою. У творі описані реальні люди та реальні події, хоча є певний відсоток вигадки. О. Токарчук вербалізує у романі «гуманітарне послання, етичні та філософські роздуми про людське життя» [236, с. 141] та спонукає до осмислення вирішення екопроблем людиною.

У творі О. Токарчук піднімає низку актуальних проблем, зокрема про те, чи мають право люди вбивати тварин, «чи заслуговує людина, яка розриває зв'язок із власним видом, відстоювати інтереси природного світу» [117], чи має право людина вбивати людину і чи Бог простить. Письменниця по-новому показує взаємодію людини з твариною – не просто прирівнює тварину до людини, а зрівнює їх, таким чином, традиційна межа в їхніх відносинах зникає. Тепер розум є тією рисою людини, яка не визначає її вищість, а націлює людину бути свідомою у ставленні до навколишнього світу.

Дія роману переважно відбувається у Платокогір'ї, де зима триває півроку, тим самим випробовуючи жителів, що тут залишилися. Сюжет розпочинається із зустрічі з Козулями та зі смерті Великої Ступні, бракон'єра, якого головна героїня Яніна Душейко не вважала «людською Істотою» [160, с. 2]. Вона не раз ходила за ним і забиравала пастки на звірів, писала скарги до поліції стосовно його дій. Він був споживачем у світі: «Улітку Ступня зрізав дерева, сповнені соків, а коли вона зверталася до нього, ледь стримуючи гнів» [160, с. 2], він не обмежував себе у висловлюваннях. Пані Душейко переконана, що «смерть Великої Ступні, у певному розумінні, була чимось хорошим. Звільнила його від безладу, який супроводжував його у житті. І звільнила інших живих Істот від нього. О, так, я раптом усвідомила, якою доброю може бути смерть, справедливою, неначе дезінфекційний засіб» [160, с. 2]. На думку Яніни, смерть убезпечила світ від людини, що сама несла смерть у навколишній простір: «Ліс

годував цього малого гнома. Він мав би шанувати ліс, але не шанував. <...> Тут він був типовий грабіжник» [160, с. 2-3]. Його зовнішній вигляд нагадував пані Душейко «хижака, котрий живе лише для того, аби сіяти смерть та завдавати страждань» [160, с. 4]. Велика Ступня помер від того, що вдавився кісткою тварини: «Одна Істота поїдала Іншу. <...> і все-таки Кара впала на демона, хоча смертю керувала нічия правиця» [160, с. 5]. На думку Душейко, цей чоловік був втіленням демонічної сторони людини, на що вказували його ноги, великі, як у міфологічної істоти, як у дрібного і злого божка.

У помешканні Великої Ступні Яніна знайшла знімок, який викликав у неї гнів. Вона переконана, що саме «гнів призводить до того, що розум стає чітким і проникливим, можна більше побачити. Він витісняє інші емоції й панує над тілом. Немає сумніву, що в Гніві народжується будь-яка мудрість, бо ж Гнів здатен подолати будь-які межі» [160, с. 5]. Під впливом гніву Яніна прийшла до висновку, що більшість людей живуть заради себе і прагнуть влади над всім живим, над людьми і тваринами. Героїня бажає вплинути на споживацьке розуміння людьми світу, тому неодноразово спілкується з Комендантом місцевої поліції стосовно бездумної поведінки сусіда, проте чиновник не зважає на її скарги, які, як правило, залишалися без уваги. У поліції її не сприймають серйозно, лише відповідають: «Це не справа Поліції, пані. Пес — це пес. Село є село. А чого ви чекали? Собак тримають на ланцюгах у будах» [160, с. 8-9]. Складається враження, що Яніна веде боротьбу з «донкіхотівськими вітряками», бо всі її спроби покращення життя не-людей не мають успіху.

Яніна Душейко – пенсіонерка, доглядає взимку за будинками в Плоскогір'ї, підробляє викладанням англійської мови в невеликій католицькій школі. Відлюдниця, хоча і має кількох друзів: Матогу (сусіда), Діонізія (Дизьо, свого колишнього студента) та Благу Звістку (продавчиню з магазину секонд-хенду). У вільний час допомагає Дизю перекладати з англійської Вільяма Блейка та складає гороскопи. Людям дає прізвиська (приміром, вона називає сина Матоги Чорним плащем, оскільки він вбраний в чорне пальто), а тварин

величає як людей (наприклад, Козуля, Куниці, Зайці) – і це не єдина її особливість.

Практично кожного ранку пані Душейко обходить Плоскогір'я, своїм обов'язком вона вважає «захистити місцевість від руйнуючого натиску цивілізації, підтримати споконвічний порядок, гармонічні стосунки між людиною і природою» [117, с. 358]. Вона – «уособлення “душі” краю, символ вабливої та караючої жіночності, самої Землі. Звертаючись до архетипного образу матінки-землі, автор підкреслює жіноче начало природи» [117, с. 358]. Образ Яніни складний: перебування у Плоскогір'ї – «повернення до життя та спокою» [117, с. 359], що переривається необхідністю відновлення справедливості. Вона постійно знаходиться «у стані випробування, вибору між покорою та бунтом, загибеллю та спасінням» [117, с. 359]. Вона постає захисницею тварин, які весь час спостерігають за нею віддалік.

Янінине розуміння світу пов'язано з її Інакшістю осмислення життя і світу. Пані Душейко не є людиною-переможицею, не є «взірцем для наслідування, має власну систему цінностей» [84, с. 70]. Вона не відчуває повноти життя і тому пристосовується до життя Інших. Яніна бачить світ навколо під власним кутом зору: «Ми вийшли з дому, і нас одразу огорнуло таке добре знайоме холодне й вологе повітря, котре щозими нагадує про те, що світ не був створений для Людини» [160, с. 1]. На її думку, світ був створений для всіх живих істот. І саме людина мала б забезпечити умови для цього життя, а не розширювати межі між людиною та твариною. Яніна вбачає зв'язок природи з душею людини: «Зима дбайливо закутує все довкола білою ватою. <...> Небо тут висить темне й низьке, немов брудний екран, на якому тривають невпинні бойовища хмар. Саме для того й стоять наші дома — щоб захищати нас від цього неба, інакше воно проникло б усередину наших тіл, де, неначе маленька скляна кулька, перебуває Душа, якщо вона взагалі існує» [160, с. 7]. О. Токарчук пише, що якщо є Бог, який постає найвищою справедливістю, то є і душа, яка втілює в собі відчуття справедливості, яке провокує героїню «ставати не Яніною, а Божигвіною» [160, с. 71].

Яніна Душейко прагне вберегти світ від жорстокості людей, позбавити його від прояву насилля та людської байдужості. Вона весь час робить спроби «зрушити» погляд людей на тварин, достукатися до кожного, при цьому навіть не думаючи про власне життя. Цей епізод підтверджує думку про чоловіче і жіноче розуміння світу, в якому «чоловікам притаманне експлуататорське ставлення до природи як до постачальника ресурсів задля отримання прибутку, то жінка, з точки зору екологічного фемінізму, через властивий їй інстинкт материнства та “програму” продовження життя, сприймає оточуюче середовище і природу як “дім”, а не як постачальника ресурсів» [195, с. 57]. І. Яковенко зазначає: «Чоловік необґрунтовано наділений владою над жінкою, так і над природою, і це подвійне домінування підтримується в суспільстві культурними символами й ідейними конструктами, релігією та філософією» [195, с. 58]. Християнські екофеміністки розширюють цю думку, «вбачаючи витoki проблеми у механістичних моделях західної науки, що призвели до розриву зв'язків між світом матеріальним і духовним, зашкодивши і жінці, і природі» [195, с. 58]. Ось чому варто відійти від «західно/патріархальної моделі суспільства» [195, с. 59], в основі якої пригнічення, домінування над жінкою і над навколишнім світом. Важливим в літературі постає «соціальна діяльність, яка спрямована на «виборювання справедливого ставлення до Землі і природи» [195, с. 60].

Яніна намагається зупинити процес полювання, проте її зусилля марні. Коли вона прагне протидіяти і зупинити вбивство тварин, один із чоловіків силою відводить Яніну до авто, а решта продовжують стріляти. У цей момент її охоплює Гнів, «істинний, так би мовити, Господній» [160, с. 18]. Вона їде додому і плаче від безсилля. Жінка важко переживає чергову невдачу, і поступово в неї виникає план протидії. Яніна переконана, що «той, хто відчуває Гнів, але не діє, поширює заразу» [160, с. 16]. Вона бажає визволитися від цього відчуття і дарувати світові не лише звільнення від людської жорстокості по відношенню до Інших (тварин, людей), але і від «злих божків», адже Бог не простить їм їхніх вчинків. Вона стає «захисницею не лише Козуль, а й інших

Тварин» [160, с. 69]. Її жертвами стають Комендант, Нутряк, Голова, ксьондз Шелест. Яніна перетворюється на Божигніву, для якої такі люди не є людськими Істотами. Хоча одній із жертв вона симпатизує – Голові («Ця людина страждала. “Погано” стосувалося не тільки його самопочуття, пов’язаного з перепоєм. Йому взагалі було зле, тому він здавався мені ближчим» [160, с. 72]), який вмів відчувати, однак він мав також отримати покару за вбивство Інших. Плоскогір’ям розповсюджуються чутки, що це тварини мстять людям, що ніби дає нам вказівку на творчість Г. Гейне і його поему «Атта Троль», в якій тварини «об’єднуються проти людей» [70, с. 336].

Інакшість проявляється і в бажанні Яніни поховати рештки не-людей, які вона знаходить на околицях Плоскогір’я («Голову козулі я поховала наступного дня <...> На моєму кладовищі вже чимало схожих надгробків» [160, с. 13], і в її прихильності до різноманітної фауни біля будинків, за якими вона доглядає: «В льоху Професорового будинку оселилися кажани, та ще й чималою родиною. <...> І я побачила їх сплячих, скупчених громадкою, під кам’яним склепінням; висіли непорушно, проте мені здавалося, що вони спостерігають за мною крізь сон, що світло лампочки відбивається в їхніх розплющених очах. <...> А в будинку Письменниці влаштували собі кубло Куниці. Я не дала їм жодних імен, бо мені не вдалося їх ані полічити, ані розрізнити. Те, що цих звірків нелегко побачити, є їхньою особливою Здатністю, вони ніби духи» [160, с. 15]. Вона захоплена природним світом: «Сліди на снігу фіксують тут кожен рух, ніщо не могло від цього приховатися, сніг старанно, ніби літописець, нотував кроки Тварин і людей, увічнював нечисленні відбитки автомобільних шин» [160, с. 13],

Жителі будинків у Плоскогір’ї, на думку Яніни, різні: одні – приїзять на літо, інші – на вихідні. Таких людей пані Душейко називає «людьми вікенду. <...> Одноденками» [160, с. 15], які всього лише використовують природу і не «розуміють» її. Вона ж не така. Їй подобається спілкуватися з природою, бути з нею наодинці: «Мандруючи під час своїх оглядин полями й пустищами, я любила уявляти, як воно все виглядатиме через мільйони років» [160, с. 15].

Вона цікавиться життям і результатом людських дій, їй важливо знати, що буде потім.

Ліс для пані Душейко – її природний простір. Вона відчуває себе його захисницею. У романі О. Токарчук зображує людину не тільки «відвідувачем лісу», але і сам ліс «постає метафоричним образом людини» [330, с. 254]. Вони не можуть бути віддаленими один від одного чи існувати через протиставлення людина/природа. Лише в єднанні з природою людина може віднайти себе. У романі природа змальована як мовчазний союзник у «помсті тварин» [160, с. 47] та як культурний конструкт, який розкриває погляди Яніни на навколишній світ. Вона (природа) постає у романі не як об'єкт, а як автономна сила, що існує в постмодерному світі. Така побудова тексту дає можливість авторці окреслити новий образ тварини – тварини-спостерігача, що разом із природою є свідком «помсти людини» кривдникам природи.

У романі тривожність Плоскогір'я контрастує зі спокоєм Чехії, за якою спостерігає Яніна: «З'являвся кордон, а за ним ця чудова, лагідна країна. Усе там осяєне Сонцем, позолочене світлом. Біля підніжжя Столових гір, <...> в загонах біля хат пасуться Олені й Муфлони; до комбайнів прив'язують дзвоники, щоб легенько відлякувати й відганяти на безпечну відстань Зайченят, які гасають у житті. Люди не поспішають і не змагаються між собою в усьому. Не женуться за химерами. Їм подобається жити так, як є, радіти тому, що вони мають» [160, с. 23]. Тварини і люди рівні і вільні в цій країні, людина не прагне лише домінувати і споживати. Вони (люди) бажають убезпечити світ природи та істот, які живуть у ньому. Пані Душейко пояснює таку позицію особливостями державної політики: «Держава перестала бути кайданами, щоденним тягарем і допомагає людям втілити їхні мрії й сподівання. А Людина не може бути якимсь гвинтиком у системі, виконувати функцію, вона — вільна» [160, с. 23].

Можливість перебувати на свободі дає людині нову площину розуміння світу, в якому тварині надається можливість не бути утисненою і пригніченою людиною. Яніна переконана, що «про країну свідчать її Тварини. Ставлення до

Тварин. Якщо люди поведуться по-звірячому із Тваринами, то не допоможе їм жодна демократія й узагалі нічого» [160, с. 28]. Розуміння світу природи має йти від підсвідомого рівня, а не з боку споживацьких вподобань людства. Крім того, пані Душейко міркує про поведінку людей з позиції релігії: «Бог створив Людину Щасливою й Багатою. Але підлість перетворила невинних на бідняків» [160, с. 26], яких задовольняє антропоцентричне розуміння світу та небажання помічати життя навколо.

Чехія постає ідеалом, Раєм, Едемом, який і надалі залишається недосяжним для неї. Сюди її приводить Зірка Венера, яка «ставала яскравішою, немовби на темному обличчі неба з'явилася усмішка, тому я знала, що обрала вірний напрям і йду туди» [160, с. 74]. Нічна зірка постає інструментом очищення Яніни. Небесне тіло вказує дорогу до звільнення від покарання та втілює в собі милість Божу. Проте в цій країні Душейко отримує лише тимчасове полегшення, усе-таки вона тут є чужою, бо вона переступила межу і тому Едем є не тільки її спасінням, але й водночас покаранням. Таким чином, однією з опозицій роману є протиставлення людського світу: Плоскогір'я – Чехія (звичайне життя – Рай), як втілення двох способів людського буття: світу, де тварини – об'єкт полювання, та світу, де життя тварини цінується на рівні з людським.

Яніна сприймає не-людей «сильними й розумними. Ми навіть не уявляємо собі, наскільки» [160, с. 21], тому вона відчуває «величезний сум, нескінченну жалобу за кожною мертвою Твариною» [160, с. 28]. Щоб уникнути такого болю, Яніна воліла б розуміти мову тварин, щоб попереджати їх про небезпеку: «Не наближайтеся сюди. Цей харч несе смерть. Обходьте амвони здалеку, з них до вас не звернуться із жодним Євангелієм, не почуєте зідти доброго слова, не обіцятимуть вам спасіння після смерті, не змилюються над вашою бідною душею, бо немає у вас душі. Не вбачатимуть у вас ближніх, не благословлять вас» [160, с. 29].

О. Токарчук пише про визначальну проблему сьогодення – негуманність людини, її небажання визнавати за собою не найвищу ієрархічну сходинку. У

сучасному світі все частіше люди переоцінюють свої погляди на статус не-людини в їхньому житті, вони ніби вже зрозуміли пересторогу О. Токарчук: «Коли їх убивають, і вони помирають в страху <...> тоді ми прирікаємо їх на пекло, й увесь світ стає пеклом. Невже люди цього не бачать? Невже не можуть збагнути розумом того, що виходить поза їхнє дріб'язкове самолюбство? Обов'язком Людини щодо тварин є довести їх — у наступних життях — до Визволення. Усі ми йдемо в одному напрямку, від розпачу до волі, від ритуалу до вільного вибору» [160, с. 30]).

Яніна прагне пояснити людям, що вони мають зобов'язання перед тваринами. Вони мають диким тваринам «допомогти вижити, а свійським — віддячити за їхню любов і лагідність, бо ці істоти дають нам незрівнянно більше, ніж отримують від нас» [160, с. 30]. У творі на прикладі більшості образів авторкою репрезентовано «повсякденне» бачення не-людей, яке важко зрозуміти Яніні: «масове забивання, жорстоке, байдуже, механічне, без будь-яких докорів сумління, без щонайменших рефлексій, якими начебто сповнені всі ці філософії й теології. Який же це світ, де нормою стали вбивство й біль? Що з нами не так?» [160, с. 30]. Пані Душейко хоче зрозуміти причину жорстокості людини. Узвичаєне розуміння світу не дає можливості людям розгледіти в тварині живу істоту, зі своїм внутрішнім світом, зі своїми емоціями та потребами. Для Яніни тварини: «...більше схожі на людей, ніж люди. Мудріші, веселіші, чуйніші... А людям здається, наче із Тваринами можна зробити що завгодно, що вони, як речі» [160, с. 55].

Інакшість Яніни дає можливість побачити рівноцінність істот на Землі та можливість життя людей із тваринам у ролі партнерів. Вона вбачає у навколишньому просторі ІНШИЙ світ, який формується свідомими людьми, що його населяють і створюють: «Тепер я живу на станції Ентомологів на узліссі Біловезької Пущі, і відколи мені покращало, намагаюся щодня робити свій невеликий обхід. <...> Мурашки глибоко в мурашнику притуляються одна до одної, утворюючи таким чином великий клубок, і так сплять до весни. Як би

мені хотілося, щоб люди теж так довіряли одне одному» [160, с. 74]. Відтак людям потрібно багато чого навчитися у природи, щоб самим стати кращими.

Таким чином, письменниця зауважує, що сучасна взаємодія людини з твариною «вимагає переосмислення» [236, с. 142]. А. Рейтер вказує: О. Токарчук «змалювала реальне ставлення до тварин: люди їдять не м'ясо тварин, а самих тварин» [236, с. 37]. О. Палій зауважує, що «відокремлення людини і природи призвело до ситуації, коли існування всієї біосфери, усіх живих істот знаходиться в небезпеці. Літературна творчість, враховуючи силу художнього слова, може сприяти розвитку стосунків людини з природою та виходу з екологічної кризи» [117, с. 361-362].

Під впливом панівної позиції з'являються почуття жорстокості, агресії, гніву, які змушують самих захисників тварин діяти і не мовчати. Відповідальність людей перед тваринами має бути, адже кожен повинен розуміти трагічність наслідків власних дій для майбутнього всієї планети. Тим самим польська письменниця відходить від людського превалювання та антропоцентричного розуміння світу, при цьому письменниця створює такий художній світ, в якому персонаж «стає місцем розгортання й художньої реалізації літературних і соціокультурних дискусій часу, увага зосереджується не стільки на ньому, скільки на ідеях, утілених у його діях, висловлюваннях» [84, с. 71]. Одна з головних ідей твору полягає в наступному: не можна змінити становище тварини до тих пір, поки не зміниться сама людина.

Головна героїня розуміє, що життя на Землі побудоване на складних зв'язках людини з навколишнім середовищем, тому вона прагне донести людству, що воно – частина природи, яка не просто поряд, але і що потерпає від нього самого. Нині варто людині замислитися над наслідками власної поведінки. Розуміння світу О. Токарчук відповідає постгуманістичній екологічній думці і показує можливість побудови зв'язків зі світом природи, а не продукуванням кордонів. Крім того, образ Яніни можна інтерпретувати як заклик до людей стати на шлях культурного відродження. Саме тому О. Токарчук зображує пані Душейко в образі «антигероїні», яка змушена

обманювати та «мстити». Дискурс бестіарності у книзі О. Токарчук «Веди свій плуг понад кістками мертвих» є тлом, на якому формується екосвідомість Яніни Душейко, оскільки саме вона надає природному світу «голосу»; наголошує на порушенні людьми симбіотичної єдності з природою; прагне відновити зв'язок з природою, яка вже не є «священною» для людей, при цьому опротестовуючи статус вищості людини. Вона розуміє свій вид як один зі складових життя на Землі.

Висновки до третього розділу

Література кінця ХХ – початку ХХІ століття осмислює ряд проблем, серед яких питання «оновлення» людино-тваринної взаємодії, усунення безправності тварин, негуманності дій та вчинків людей по відношенню щодо навколишнього світу та збільшення їх споживацьких запитів. Сучасні дослідники вивчають класичний та сучасний бестіарій, який нині зазнає змін і постає в сучасних творах вже як реформована система уявлень про тварину, при цьому сама зміна у розумінні людино-тваринної взаємодії полягає в оновленні традиційного образу тварини, адже тепер до уваги береться розуміння не-людини як істоти з почуттями, що з одного боку є рівною людині, а з іншого – шляхом до розуміння самої людини, яка бажає «відродитися». Письменники прагнуть підштовхнути читача до розуміння не-людини вже під іншим кутом зору, з розумінням останньої як вільної істоти, при цьому не нав'язуючи свою думку, а наводячи приклади та аналізуючи героїв.

Новітній погляд на зв'язок людини з твариною продукує оновлення вимірів сучасних художніх творів, в яких жанрова матриця бестіарію оприявнює розгубленість людини, при цьому відбувається стирання кордонів людина-тварина. Письменники хочуть не допустити деградації людства і підштовхнути його до змін свого традиційного способу життя і поглядів на нього. Разом з тим, у художніх текстах простежується часткова відмова від алегоричного зображення тварин, адже лише існування реальних не-людей може врятувати все живе, що і дозволить відновити, певним чином, відносини

людини зі світом природи. Образ тварини все частіше позбувається негативного значення, що символізує про зміну його репрезентації авторами художніх творів.

Трансформація людини і тварини у творчості Дж. Бовена показує «відновлення» людини шляхом віднайдення в особі Іншого, тварини, підтримки та формуванням у собі внутрішньої сили, яка дасть можливість постати Людиною. Наратор «зростає» лише через духовну близькість з істотою, яка також є беззахисною, хоча Боб і «психологічно захищений» від думок людей та керується виключно своїми інтересами. При цьому зообраз у творі представлений реальним образом kota, який зрозумів людину та зміг постати її партнером.

Система образів не-людей у трилогії Б. Вербера охоплює широку палітру образів тварин-кіборгів, більшість з яких – це тварини-лідери. Вони постають дзеркалом людського світу, з його огріхами та проявами жорстокості та агресії, які в ситуації апокаліпсису постають рятівниками не лише людей, але й майбутнього планети. Кіборг виникає тоді, коли вищість людини піддається сумніву і в цей момент налагоджується зв'язок між людиною, твариною і машиною, де дві останні постають менш залежними від першої. Поява кіборга вказує на зупинку «антропологічної машини», що з давніх часів виробляла кордон у розумінні зв'язку людина/тварина.

У романі Дж. Кутзее тварина зображена як детермінанта зміни ідентичності Д. Лур'є, оскільки взаємодія між головним персонажем та тваринами впливає на його світосприйняття та розуміння ним світу природи, світу не-людей та місця людини на Землі. Письменник пропонує власну теорію про не-людську тварину, яка спонукає людство до переосмислення свого місця у світі, оскільки воно не є безнадійним, хоча тварини в ньому постають жертвами суспільства та релігії, тобто традиційного гуманістичного світосприйняття. Дж. Кутзее нікого не засуджує, але разом з тим дає читачеві поле для роздумів, щоб виробити особисте ставлення до описаної проблеми.

Дискурс бестіарності у книзі О. Токарчук «Веди свій плуг понад кістками мертвих» є тлом, що слугує фоном для змалювання екосвідомості Яніни Душейко. Її образ неоднозначний, він варіюється від психічно хворої людини до активістки за права тварин. Хоча вона одна з небагатьох у романі, які розуміють складність зв'язків людини з навколишнім середовищем, тому вона прагне донести людству, що воно - частина природи, яка не просто поряд, але і яка потерпає від дій людини. Розуміння світу О. Токарчук відповідає постгуманістичній екологічній думці і показує можливість побудови зв'язків зі світом природи. Крім того, образ Яніни можна інтерпретувати як заклик до людей стати на шлях духовного прозріння та відродження. Саме тому О. Токарчук змальовує екосвідомість головної героїні, що дає їй змогу жити в гармонії зі світом природи.

Таким чином, сучасний дискурс бестіарності функціонує полем для роздумів стосовно взаємодії людини і природного світу, оскільки тепер людина має піднятися і постати Людиною, яка дійсно є людиною у відношенні як до тварин, так і до людей.

ВИСНОВКИ

У **Висновках** узагальнено підсумки проведеного дослідження. У науковій праці окреслено філософську основу західного дискурсу бестіарності, що формувався від найдавніших часів і до XIX століття та ґрунтувався на розумінні тварини як меншовартісної, яка не має душі (Аристотель), мови, свідомості і підпорядковується людині (Блаженний Августин). У добу Нового часу розуміння відмінностей між людиною і твариною поглибилося, не-людина вважалася – позакультурним бездушним механізмом (Декарт), істотою без розуму, яка не вміє мислити, говорити та не здатна до вдосконалення (І. Кант). Запереченням такого погляду стали праці Ч. Дарвіна, який піддав сумніву традиційний погляд та аргументував видову схожість людей і тварин. Ф. Ніцше, М. Гайдеггер та Ж. Батай осмислювали межу між людиною і твариною, при цьому не відкидали традиційну ієрархію. Таким чином, основою західного дискурсу бестіарності став антропоцентризм, відповідно до якого людина – «вінець творіння», натомість тварина складала опозицію людині.

Антропоцентризм як світоглядна парадигма вплинув на формування образу не-людини і в художній літературі. У давніх культурних практиках людина сприймала тварину як сильнішу та вправнішу, що втілено в образі міфологічної та архетипної тварин. Не-людина слугувала тотемом, ототожнювалася з богами, її наділяли магічними здібностями, що сформувало міфологічний образ тварини. Згідно зі стародавніми уявленнями, тварина могла перетворюватися на людину і навпаки. Не-людина могла як допомагати людині, так і шкодити їй. Бачення тварини змінюється з падінням давніх цивілізацій. За доби християнства тварина зображувалась як втілення певних рис, приміром, працьовитості (бджола), хитрості (лисиця). Відтак, домінантним став алегоричний та символічний рівні змалювання не-людини.

В епоху Відродження людина трактувалася як активне творче начало, здатне змагатися з Богом у творчому генії. Вона – творець самої себе і своєї долі, що й підносить її над природою. Ренесансний антропоцентризм став необхідною ланкою на шляху до нової онтології та зосередив увагу на

внутрішньому світі людської особистості. Центральність людини в літературі Відродження підтверджувалася особливостями функціонування топосу тварини, який оприявнювався через метафору, символ та емблему. Характерним було використання образів тварин для висміювання різних соціальних прошарків.

Література доби Бароко відкрила новий неосяжний світ, світ внутрішнього життя людини, що сповнене прихованими пристрастями, тваринністю та напруженою духовною боротьбою. Представники епохи Бароко вивчали зв'язок людини та Всесвіту, а природа була місцем, де відбуваються зіткнення людської душі і дійсності.

Представники Просвітництва поглибили межу між людиною і твариною, оскільки були переконані, що завдяки знанням та вихованню людина здатна зростати, у той час тварина такої здатності не має. «Сила людського розуму» сприяла утриманню людиною позиції вищості. При цьому у художній літературі негативні риси людської природи часто порівнювалися з поведінкою не-людей.

У літературі початку ХІХ століття маємо романтичний зообраз та образ звіра-грішника. Романтики возвеличували природу і прагнули до єднання з нею, проте тварина і далі протиставлялася людині, що проявлялося на рівні двох систем: світу людини і світу природи. Тваринне царство сприймалося як таксономія людського суспільства, а природа – як живий організм. У творах періоду реалізму йдеться про проблему взаємовідносин людини і природи, що особливо оприявнюється в анімалістичному жанрі. Зооморфні образи в цей час позбавлені антропоморфізму і суб'єктивності людських інтерпретацій та оцінок. Не-людина зображується незалежною від людини та такою, що має право жити своїм власним життям. Разом з тим, тварини представлені двома рівнями: ті, що в оповіді діють, але не розмовляють, та ті, що розмовляють і мають імена.

Таким чином, осмислення версій взаємодії тварини з людиною засвідчує динаміку в розумінні зообразу, оскільки для кожного періоду властиві свої

уявлення та його репрезентації. Крок за кроком не-людина втрачала ореол сакральності та містичності, в більшості випадків образ тварини поставав як доповнення до образу людини.

Традиційно кореляція людина/тварина продукувалася історичним конструктом «антропологічної машини». Цей термін вперше використав італійський історик та філософ Ф. Джезі, а доповнив – Дж. Агамбен, який вбачав в такому історичному конструкті оптичну машину дзеркал, в якій людина бачить себе в образі тварини, тим самим людина виробляла в собі людське і тваринне.

У процесі осмислення роботи антропологічної машини зроблено висновок, що традиційно вона розподіляла всі форми життя на людських та на менш людських істот. Така ситуація спричинила «смерть людини» та роботу антропологічної машини на «яловому ході». Ці зміни призвели до стирання бінарних позицій і краху онтологічних меж. Одним із мистецьких виявів такої світоглядної моделі є поширений у художній літературі образ тварини-кіборга, що більше не дає змоги продукувати відмінність між людським і тваринним, а це, своєю чергою, дає поштовх до переоцінки традиційного зв'язку людини з твариною та її (людини) місця у світі. Таким чином, сучасне суспільство продукує нові форми взаємодії людини/тварини, оскільки антропоцентричне світосприйняття втратило свою актуальність. Сучасне світорозуміння ґрунтується на антрозоцентричній моделі сприйняття людиною навколишнього світу.

Представники постгуманізму пропонують парадигмальні зміни, для яких характерне «злиття» людського і не-людського. Людина більше не «міра всіх речей», а трактується як частина біорізноманіття планети. Технологізація та кіборгізація теж впливають на плин життя і призводять до руйнування непроникних кордонів в обох режимах – «людина/машина» і «людина/тварина» та до усвідомлення того, що як людина не може жити без природи, так і природа не може без людини.

В останні десятиліття відбулася переоцінка взаємодії людини з тваринами з боку «студій тварин» та «екостудій», в яких і люди, і тварини функціонують як активні живі суб'єкти. Не-людина наділена почуттями, вподобаннями та власними інтересами. Представники зазначених студій прагнуть переглянути традиційний погляд людини на тварину, щоб виробити в читача екосвідомість, яка повністю нівелює панівну позицію людини та віднаходить в образі тварини шлях до відновлення гармонії з природою.

У контексті аналізу сучасних художніх творів (Дж. Бовена «Вуличний кіт на ім'я Боб», «Подарунок від kota Боба. Як вуличний кіт допоміг людині полюбити Різдво», «Світ очима kota Боба. Нові пригоди Джеймса та його мудрого вуличного kota»; Б. Вербера «Завтра будуть коти», «Її величність кішка»; Дж. Кутзее «Безчестя»; О. Токарчук «Веди свій плуг понад кістками мертвих») відзначаємо, що специфіка вимірів бестіарності полягає в наступному: оприявленні кризи людини, яка шукає своє місце і своє призначення у світі; стиранні межі у людино-тваринній взаємодії та акцентуванні жорстокості людини щодо навколишнього світу; у неоднозначному зображенні образу тварини, що періодично набуває певних фантастичних рис; змалюванні жахливих наслідків споживацьких дій людини. У сучасних творах тварина часто постає морально вищою за людину.

У цьому контексті творчість Дж. Бовена оприявнює трансформацію відносин людини з твариною, в якій тварина змальована рівноцінним партнером людини. У творах письменника показано відродження людини шляхом віднайдення в образі Іншого опори та підтримки. Особливість зообразу полягає в тому, що через нього оповідач переосмислює власне життя, яке набуває сенсу завдяки існуванню не-людини. Отже, зміни у взаємодії людини з твариною можливі завдяки порозумінню та паритетності відносин.

Трилогія Б. Вербера окреслює один із можливих варіантів зв'язку людини з твариною в майбутньому. Система тваринних символів французького письменника не проста. Образи тварин-кіборгів дають інформацію для роздумів і є способом прийняття Інакшості (людей, тварин), з якою людству потрібно

навчитися жити. Ситуація апокаліпсису, в якій тварини (Бастет, Піфагор) допомагають врятувати не лише людей, але й майбутнє планети, вказує на можливість домінування тварин над людьми. Фактично кіборг виникає в той момент, коли вищість людини піддається сумніву і налагоджується зв'язок між людиною, твариною і машиною, де дві останні постають менш залежними від першої. «Техноорганізми» вчать у людей і доброму, і поганому, що впливає на ситуацію навколо.

Дж. Кутзее в романі «Безчестя» змальовує тварину як детермінанту зміни ідентичності головного персонажа. На початку твору Девід Лур'є почував себе хижакком, але з розвитком сюжету він змінюється під впливом багатьох життєвих чинників. Найбільше на нього впливає «безчестя», вчинене над донькою, та «живе спілкування» з тваринами, що вказали йому на реальне життя, позбавлене романтичності та ілюзорності. Професор звик жити в межах гуманістичного світогляду, що традиційно виправдовував центральність людини, її вищість та позицію споживача. За «велінням долі» Лур'є втрачає свою «статусність» і карбує собі інший шлях – шлях до розуміння власної духовності, що полягав у небажанні завдавати померлим тваринам «безчестя».

У романі образи тварин зображені як жертви суспільства, яке не прагне турбуватися про цих живих істот. Девід розуміє всю жахливість ситуації, тому готовий присвятити себе служінню цим тваринам, жертвує собою на користь Іншого, що засвідчує внутрішню зміну в ідентичності персонажа: він не підкорювач чи споживач, а людина, яка відповідає за свої дії та вчинки.

О. Токарчук в романі «Веди свій плуг понад кістками мертвих» на прикладі головної героїні Яніни Душейко змальовує наявність екосвідомості людини, сутність якої полягає в наступному: людина – одне зі створінь Бога і не повинна сприймати себе і світ із позиції вищості. Крім того, людство може жити без масштабного споживання тварин, без агресії та без вбивств, за умови, якщо влада і церква будуть в цьому зацікавлені.

У художніх текстах кінця ХХ – початку ХХІ століття змалювання людини відбувається не з позиції її вищості, а у тісному зв'язку з твариною, яка є

рівноцінною людині. Автори сучасних художніх текстів намагаються уникнути бінарності в розумінні людина/тварина.

Таким чином, до визначальних рис сучасного бестіарію належать: увага до світу природи; розуміння Всесвіту як творчо-руйнівного простору, в якому балансує життя зі смертю; трактування внутрішньої людської природи як такої, що може бути зрозумілою через зовнішню природу її життя на Землі; сприйняття культури як природи, а природи як культури; утвердження здатності людини нести відповідальність за власну поведінку стосовно інших форм життя.

Осягнення дискурсу бестіарності в сучасній літературі дає змогу осмислити сутність і тенденції розвитку мистецьких феноменів, відкриває нові перспективи пізнання художнього твору.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Авдеева И. Трансформации гуманизма: от антропоцентризма к биоцентризму в контексте построения новых принципов отношения человека к животным. *Философия и общество*. 2018. № 3. С. 66–82.
2. Агамбен Дж. Открытое / пер. с итал. и нем. Б. М. Скуратова. Москва : РГГУ, 2012. 112 с. Айдачич Д. Перевертень (вовк) у східнослов'янських літературах. *Мова і культура*. 2011. Вип. 14, т. 4. С. 237–246.
3. Айдачич Д. Перевертень (вовк) у східнослов'янських літературах. *Мова і культура*. 2011. Вип. 14, т. 4. С. 237–246.
4. Аристотель. О душе. Сочинения в 4 т. Москва : Мысль, 1976. Т. 1. 550 с.
5. Аристотель. Політика / пер. з давньогр. та передм. О. Кислюка. Київ : Основи, 2005. 239 с.
6. Батай Ж. Історія еротизму. «І». 2004. Число 33. С. 12–34. URL: <http://www.ji.lviv.ua/n33texts/bataile.htm> (дата звернення: 12.12.2020).
7. Батай Ж. Теория религии. *Проклятая часть: Сакральная социология*. Москва : Ладомир, 2006. С. 52–109.
8. Бауман З. Глобалізація. Наслідки для людини і суспільства / пер. з англ. І. Андрущенко, М. Винницького. Київ : Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2008. 109 с.
9. Бауман З. Етика постмодерну / пер. з англ. Р. Зимовця, О. Юдіна, Д. Короля. Київ : Port Royal, 2006. 329 с.
10. Бауман З. Индивидуализированное общество / пер. с англ. ; под ред. В. Л. Иноземцева. Москва : Логос, 2002. 390 с.
11. Бауман З. У пошуках центру, що тримає. Глобальні модерності / за ред. М. Фезерстоуна, С. Леша, Р. Робертсона : пер з англ. Т. Цимбал. Київ : Ніка Центр, 2008. С. 201–220.
12. Башкирова О. М. Гендерні художні моделі сучасної української романістики : дис. ... д-ра філолог. наук : 10.01.06, 10.01.01 / Київський університет імені Бориса Грінченка. Київ, 2019. 464 с.

- 13.Белова О. Славянський бестиарій. Словарь названий и символики. Москва : Индрик, 2004. 320 с
- 14.Бережанська Ю. Експресіоністичний бестиарій Густава Майрінка. *Сучасні літературознавчі студії*. 2011. Вип. 8. С. 17–26.
- 15.Бестиарий и стихии : сб. статей. Москва : Intrada, 2013. 166 с.
- 16.Белінська І. Д. Концепт природи в поезії Вільяма Блейка та Федора Тютчева : дис. ... канд. філол. наук : 10.01.05 / Тернопільський нац. пед. ун-т. Тернопіль, 2011. 182 с.
- 17.Биологический энциклопедический словарь / глав. ред. М. С. Гиляров. Москва : Советская энциклопедия, 1986. 890 с.
- 18.Бирлайни Д. Параллельная мифология. Москва : КРОН ПРЕСС, 1997. 336 с.
- 19.Біблія. Книги Святого Письма Старого та Нового Завіту / 4-й повн. перекл. з давньогрецьк. мови о. Рафаїла (Романа Турконяка). Київ : Українське Біблійне Товариство, 2013. 1212 с.
- 20.Біологічний словник. 2-е вид. Київ : Головна редакція УРЕ, 1986. 680 с.
- 21.Блаженный Августин. Творения : в 4 т. Т. 3 : О граде Божием, книги I–XIII. Санкт-Петербург : Алетейя; Киев : УЦИММ Пресс, 1998. 595 с.
- 22.Бовен Д. Вуличний кіт на ім'я Боб : повість / пер. з англ. В. Панченка. Київ : Рідна мова, 2017. 208 с.
- 23.Бодриар Ж. Симулякри і симуляція / пер. з фр. В. Ховхун. Київ : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2004. 230 с.
- 24.Бокшань Г. Бестиарний код у міленарній міфології Галини Пагутяк. *Південний архів*. 2017. № 66. С. 15–18.
- 25.Брега Л. Хронотоп дороги (мандрівки) в системі просторових координат буття героїні (у творах О. Токарчук). *Nauka dziś : teoria, metodologia, praktyka, problematyka: Zbiór raportów naukowych. Wykonane na materiałach Międzynarodowej Naukowo-Praktycznej Konferencji, 30.07.2014 – 31.07.2014 roku*. Warszawa : Wydawca : Sp. z o.o. «Diamond trading tour», 2014. – Str. 42–47.

- 26.Бровко О. Жанрова матриця бестіарію в сучасній літературі. *Синопсис : текст, контекст, медіа*. 2016. № 1.
- 27.Буслюк І., Кочерга С. Трансформація класичного бестіарію у сучасній українській літературі на прикладі збірки «Звірослов» Тані Малярчук. *ЛОГОС. ONLINE*. 2019. С. 1-5.
- 28.Вайзер Т. Эгоцентризм и интересубъективность во взаимоотношениях человека и окружающей среды. *Логос*. 2014. № 1 (97). С. 171–186.
- 29.Великий тлумачний словник сучасної української мови : з дод. і доповн. / уклад. і головн. ред. В. Т. Бусел. Київ; Ірпінь : ВТФ «Перун», 2005. 1728 с.
30. Величко А. Постмодерністська реконструкція гуманізму: чи можливий гуманізм без метафізичних підвалин? *Діалог людей і культур як шлях нового гуманізму* : Х Всеукр. наук.-практ. конф. для студ. та молод. науковців, 23–24 берез. 2007 р. Львів, 2008. С. 87–95.
- 31.Вербер Б. Завтра будуть коти : роман / пер. з фр. Ярини Тарасюк. Львів : Видавництво Terra Incognita, 2018. 211 с.
- 32.Вербер Б. Її величність кішка : роман / пер. з фр. Соломії Мартинович та Марії Абрамової. Львів : Видавництво Terra Incognita, 2020. 296 с.
- 33.Вербицька. Л. Людина і природа в науковій концепції Івана Франка. *Літературознавчі обрії. Праці молодих учених*. 2010. Вип. 17. С. 137–142.
- 34.Вершина В. Антропологічна проблематика в сучасному філософському дискурсі. *Вісник Дніпропетровського університету*. Серія : Філософія. Соціологія. Політологія. 2013. Т. 21. Вип. 23 (1). С. 8–14.
- 35.Висоцька Н. Топос тварини в культурі ренесансу: постгуманістична перспектива. *Сучасні літературознавчі студії*. 2011. Вип. 8. С. 57–67.
- 36.Гайдук С. Поняття бестіарію та його рецепція в українському літературознавстві. *Науковий вісник Південноукраїнського національного педагогічного університету ім. К. Д. Ушинського. Лінгвістичні науки*. 2012. № 15. С. 50–58.
- 37.Гайдук С. «Романтична змія»: від байково-алегоричної до символіко-міфологічної суті образу змії у поезії. *Наукові записки Харківського*

національного педагогічного університету ім. Г. С. Сковороди. Харків, 2008. Вип. 4 (56). С. 28–43.

38.Гайдук С. Образ орла як уособлення поета у поезії епохи романтизму. *Рідне слово в етнокультурному вимірі*. 2018. С. 108–119.

39.Гайдук С. Рецепція поняття бестіарію у польському літературознавстві. *Наукові праці Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка. Філологічні науки*. 2014. № 36. С. 35–39.

40.Гайдук С. Символічна парадигма романтичного бестіарію. *Актуальні проблеми слов'янської філології*. Серія : Лінгвістика і літературознавство : Міжвуз. зб. наук. ст. 2009. Вип. XXI. С. 509–515.

41.Гайдук С. С. Бестіарій епохи романтизму: сутність символічної парадигми : монографія / М-во освіти і науки України, Дрогобиц. держ. пед. ун-т ім. Івана Франка. Дрогобич : Посвіт, 2010. 157 с.

42.Гегель Г. Філософія релігії : в 2-х т. Т. 1. / отв. ред. А. В. Гулыга; пер. с нем. М. И. Левиной. Москва : Мысль, 1975. 532 с.

43.Гоббс Т. Левіафан / пер. з англ. Київ : Дух і Літера, 2000. 606 с.

44. Головащенко Ю. С. Семантичний простір романів Джона Максвелла Кутзее : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук : 10.02.04 / Чернів. нац. ун-т ім. Юрія Федьковича. Чернівці, 2018. 24 с.

45.Горболіс Л. Екокритичні виміри української літератури: доцільність і прийнятність застосування: на прикладі «Лісової пісні» Лесі Українки. *Філологічні трактати*. 2011. Т. 3. № 3. С. 5–10.

46.Горкгаймер М. Критика інструментального розуму. Київ : ППС–2002, 2006. 282 с.

47.Гуманізм : Сучасні інтерпретації та перспективи. Київ : Український Центр духовної культури, 2001. 380 с.

48.Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию. Москва : ОАО ИГ «Прогресс», 2000. С. 46–84.

49. Гумбрехт Х. У. Как «антропологический поворот» может затронуть гуманитарные науки? (пер. с англ. А. Маркова). *НЛО*. 2012. № 114. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2012/114/g3.html> (дата звернення: 07.06.2020).

50. Гумбрехт Х. У. Чтение для «настроения»? Об онтологии литературы сегодня / пер. с англ. Н. Мовниной. *НЛО*. 2008. № 94. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2008/94/gu2.html> (дата звернення: 07.06.2020).

51. Гундорова Т. Післячорнобильська бібліотека : Український літературний постмодерн. Київ : Критика, 2005. 324 с.

52. Данте А. Божественна комедія / пер. з італ. Євгена Дроб'язка; передм. Франко Баллоні. Харків : Фоліо, 2006. 606 с.

53. Дарвін Ч. Происхождение видов путем естественного отбора. Москва : Тайдекс Ко, 2003. 496 с.

54. Дарвін Ч. Походження видів шляхом природного відбору або збереження порід у боротьбі за життя. Львів : Федер. орган. руху України, 2009. 544 с.

55. Декарт Р. Метафізичні розмисли / пер. з нім. З. Борисюка, О. Жупанського. Київ : Юніверс, 2000. 304 с.

56. Декарт Р. Рассуждение о методе : сборник / пер. С. Я. Шейман-Топштейн. Москва : «Издательство АСТ», 2019. 378 с.

57. Делез Ж., Гваттари Ф. Анти Эдип: Капитализм и шизофрения / пер. с франц. и послесл. Д. Кралечкина. Екатеринбург : У Фактория, 2007. 672 с.

58. Демчук Р. Наукові записки. Середньовічна світоглядна парадигма у сюжетах башт Софії Київської. *Теорія та історія культури. Національний університет «Києво-Могилянська академія»*. Том 49. 2006. С. 49–55.

59. Деррида Ж. Отношения между людьми и животными должны будут измениться / пер. на русский центра «ВИТА». *Vita* : веб-сайт. URL: http://www.vita.org.ru/library/philosophy/jacques_derrida.htm (дата звернення: 12.10.2020).

60. Довбуш О. Літературні спроби налагодження спілкування з природою : погляд екокрітика. *Комунікація у сучасному соціумі* : матеріали II Міжнар.

наук.-практ. конф., 8 червн. 2018 р. / за ред. Микитенко Н. О., Морської Л.І., Яхонтової Т. В. Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2018. С. 104–105.

61. Дойчик М. Ідея гідності: від античності до модерну (історико-філософський аналіз) : дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.05 / Дніпров. нац. ун-т ім. Олеся Гончара. Дніпро, 2019. 510 с.

62. Доманська Є. Історія та сучасна гуманітаристика: дослідження з теорії знання про минуле / пер. з польськ. та англ. Володимира Склокіна. Київ : Ніка Центр, 2012. 264 с.

63. Етимологічний словник української мови. У 7 т. Т. 3. Кора–М / Болдирев Р. В. та ін. ; за ред. О. С. Мельничука та ін. Київ : Наукова думка, 1989. 553 с.

64. Етимологічно–семантичний словник української мови. У 4 т. Т. 4. / Митрополит Іларіон ; ред. і допов. М. Ласло-Куцюк. Вінніпег : Волинь, 1994. 557 с.

65. Єргович М. Історії про людей і тварин / пер. К. Калитко. Київ : Темпора, 2013. 303 с.

66. Єрмоленко А. Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи. Київ : Лібра, 2010. 416 с.

67. Єфименко В. Культура Відродження. Історія світової культури / за ред. Л. Т. Левчук. Київ : Либідь, 1999. 260 с.

68. Жлуктенко Н. Анімалістичний епос Річарда Адамса: вектори рецепції. *Сучасні літературознавчі студії*. 2011. Вип. 8. С. 117–126.

69. Жлуктенко Н. Ю. Структури екотексту в романі Т. Корагесена Бойла «Завіса з тортільї». *Літературознавчі студії*. 2013. № 37. С. 287–295.

70. Зарубіжні письменники: енциклопедичний довідник: У 2 т. / за ред. Н. Михальської, Б. Щавурського. Тернопіль : Навчальна книга Богдан, 2005. Т. 1. 824 с.

71. Зотова В. Художній бестіарій роману Євгена Положія «Риб'ячі діти». *Південний архів. Філологічні науки*. 2017. № 66. С. 26–28.

72.Зотова В., Колодіна Т. Особливості відтворення бестіарної парадигми Є. Положієм у його прозових творах. *Українські студії в європейському контексті. Випуск 1* : зб. наук. пр. / за ред. Т. М. Шарової. Мелітополь : ФОП Однорог Т. В. 2020. С. 86–90.

73.Зубенко Л. Переосмысленное отношение к животным в литературе XIX–XX веков. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки»*. 2018. Вип. 58. С. 144–148.

74.Івченко А. Тлумачний словник української мови. Харків : Фоліо, 2002. 543 с.

75.Ізотова Н. П. Ігрова стилістика сучасного англomовного художнього нарративу в лінгвістичному висвітленні (на матеріалі романів Дж. М. Кутзее) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня д-ра філол. наук : 10.02.04 / Київ. нац. лінгвіст. ун-т. Київ, 2019. 35 с.

76.Карасу Б. Сад спочилих котів / пер. з тур. О. Кальчинського. Харків : Фоліо, 2010. 286 с.

77. Кембріджський словник. *Cambridge Dictionary* : веб-сайт. URL: <https://dictionary.cambridge.org/ru/> (дата звернення: 08.08.2020).

78.Кіз Д. Квіти для Елджернона : роман / пер. з англ. Віктора Шовкуна. Харків : Книжковий Клуб «Клуб Сімейного Дозвілля», 2018. 304 с.

79.Ковалів Ю. І. Бестіарій. *Літературознавча енциклопедія* : у 2 т. Київ : Видавничий центр «Академія». 2007. Т. 1. 607 с.

80.Кожевникова. М. Человек – животное. Новая парадигма в науке. *Человек*. 2017. № 4. С. 28–37.

81.Кононенко В. І. Словесні символи в семантичній структурі фраземи. *Мовознавство*. 1991. № 6. С. 30–36.

82.Косарев В. От каннибализма к трансгуманизму, через синергетическую философию. *Материалы 7-го Философско-культурологического международного Конгресса*. Санкт-Петербург, 2005. URL:

http://www.ioffe.ru/LLTSH/kosarev/cannibalism_transhumanism.doc (дата звернення: 17.10.2020).

83. Коу С. Інтерв'ю для Vegeterianteen.com / пер. Е. Кузьміна. *Вита* : веб-сайт. URL: <http://elena.kuzmina.blogspot.com/2008/05/vegeterianteencom-interview-with-sue.html> (дата звернення: 01.03.2020).

84. Кропивко І. Українська і польська постмодерна проза (карнавал, фрагментація, фронтір) : монографія. Київ : Видавничий дім Дмитра Бураго, 2019. 524 с.

85. Кузнецова Л. В. Звериная самоідентифікація сучасного російського кіногероя: кот, медведь и волк. *Бестиарий и стихи* : сб. статей. Москва : Intrada, 2013. С. 68–87.

86. Кундера М. Нестерпна легкість буття / пер. з фр. Л. Кононович. Львів : Видавництво Старого Лева, 2019. 320 с.

87. Куньч З. Універсальний словник української мови. Тернопіль : Вид-во «Навчальна книга – Богдан», 2007. 848 с.

88. Куриленко І. А. Екзистенціальні модули в контексті постмодерністської культури. *Культура України. Серія : Культурологія*. 2017. Вип. 58. С. 25–32.

89. Кутзее Дж. Безчестя : роман / пер. з англ. Є. Даскала. Харків : Книжковий клуб «Клуб Сімейного Дозвілля», 2017. 224 с.

90. Лавринович Л. Художня інтерпретація ідеї часопростору в романі О. Токарчук «Prawiek i inne czaasy». *Наукові записки. Серія «Філологічна»*. Острог : Вид-во Національного університету «Острозька академія». 2012. Вип. 28. С. 128–139.

91. Ламарк Ж. Вибрані твори. У 2 т. Т. 2. Природна історія безхребетних тварин. Москва : Вид. АН СРСР, 1959. 892 с.

92. Ламетри Ж. Человек-машина : Сочинения. В 2 т. Москва, 1983. Т. 1. 509 с. URL: <http://n355317.narod.ru/lib/lametri.doc> (дата звернення: 22.04.2020).

93. Леопольд О. Календарь песчаного графства. Москва : Мир, 1983. 283 с.

- 94.Ліотар Ж. Ситуація постмодерну / переклад з англ. Ю. Джулая *Філософська і соціологічна думка*. 1995. № 5. С. 15–38.
- 95.Літературознавча енциклопедія : у 2 т. Т. 1. Київ : ВЦ «Академія», 2007. 608 с.
- 96.Літературознавчий словник-довідник / ред. Р. Т. Гром'яка, Ю. І. Коваліва, В. І. Теремка. Київ : ВЦ «Академія», 2007. 752 с.
- 97.Люстиже Ж. Человек без цели. *Символ. Журнал при славянской библиотеке в Париже*. 1984. № 11. С. 109–122.
- 98.Лютый Т. Топоси переходу між «гуманізмом» і «постгуманізмом»: горизонти людства. Людина в часі–2 (філософські аспекти української літератури ХХ–ХХІ ст.). 2011. С. 197–208.
- 99.Малярчук Т. Звірослов. Харків : Фоліо, 2009. 281 с.
- 100.Маркова С. Онисько і компанія : бестіарій книг О. Германського про пригоди вужа Ониська. *Українська література в просторі культури і цивілізації* : збірник наукових праць студентів, аспірантів і молодих вчених / відповід. ред. Н. В. Горбач ; ред.-упоряд. В. М. Ніколаєнко ; техн. ред. І. М. Бакаленко. Запоріжжя. 2020. 131 с. С. 56–58.
101. Махлина С. Словарь по семиотике культуры. Санкт-Петербург : Искусство, 2009. 752 с.
102. Маценка С. Література як культурна екологія. *Наукові праці Чорноморського державного університету імені Петра Могили комплексу «Києво Могилянська академія»*. Серія : Філологія. Літературознавство. 2016. Т. 271, Вип. 259. С. 24–29.
103. Межуев В. Гуманизм и современная цивилизация. *Гуманитарный портал* : веб-сайт. URL: <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/5868> (дата звернення: 20.03.2019).
104. Мороз Л. Постгуманістична критика культури: семіотичний аспект. URL: <http://www.philosof.onu.edu.ua/newsite/concurs/winners/moroz.pdf> (дата звернення: 24.03.2020).

105. Московченко О. Доповнення до етимології слів мова, твір, твар, товар. *Науковий вісник Чернівецького національного університету. Слов'янська філологія*. 2010. Вип. 509–511. С. 93–98.
106. Мохначева О. Ключевые приемы создания художественной реальности в экологическом романе нового типа «Веди свой плуг над костями мертвых» Ольги Токарчук. *Література світу : поетика, ментальність і духовність*. 2020. Випуск 14. С. 137–145.
107. Назарець В. Література бароко. *Зарубіжна література*. 2010. №7–8. С. 6–9.
108. Назарець В. Хто небезпечніший за роботів та саламандр? (Творчість К. Чапека). *Зарубіжна література в навчальних закладах*. 1997. № 11. с. 37-40.
109. Нисский Г. Об устройении человека / пер. В. Лурье. Санкт-Петербург : Аксиома, 1995. 176 с.
110. Ницше Ф. Сочинения : в 2 т. / сост. ред. и авт. примеч. К. А. Свасьяна ; пер. с нем. Москва : Мысль, 1996. 829 с.
111. Ніцше Ф. Антихристиянин. Проклятие христианству. *LibreBook* : веб-сайт. URL: https://librebook.me/the_anti_christ
112. Новая философская энциклопедия : в 4 т. / под ред. В. С. Степина, А. А. Гусейнова, Г. Ю. Семиина. Москва : Мысль, 2010. Т. 1. 744 с.
113. Ожегов С. И. Толковый словарь русского языка. Москва : Мир и Образование, Оникс. 2011. 736 с.
114. Оксфордський словник. *Oxford Learner's Dictionaries* : веб-сайт. URL: <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/>
115. Орел В. Культура, символы и животный мир. Харьков : Гуманитарный Центр, 2013. 592 с.
116. Пагутяк Г. Втеча звірів, або Новий бестіарій. Київ : А-БА-БА-ГА-ЛА-МА-ГА, 2013. 240 с.
117. Палій О. Екологічний постмодернізм у чеській прозі (роман Мілоша Урбана «Водяник»). *Компаративні дослідження слов'янських мов і літератур*. 2014. Вип. 24. С. 356–362.

118. Парубій А. Структура міфологічного способу мислення та її відображення в пізнанні. 2004. URL: <http://www.anthropos.lnu.edu.ua/jspui/bitstream/123456789/308/1/Parubij.doc> (дата звернення: 25.10.2020).
119. Петровская Е. От редактора. *Синий диван*. 2007. № 11–12. С. 4–6.
120. Печарський А. Нарцисизм і трансформація особистості в житті і творчості Винниченка В. Слово і час. 2010. № 7. С. 3–14.
121. Платон. Держава / пер. з давньогр. Д. Коваля. Київ : Основи, 2000. 355 с.
122. Платон. Діалоги / пер. з давньогр. Київ : Основи, 1999. 395 с.
123. Полторацька А. Динаміка сприйняття тварин Девідом Лур'є у романі Джона Макселла Кутзее «Безчестя». *Наукові записки Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди. Літературознавство*. 2021. Вип. 2 (96). С. 107–125.
124. Полторацька А. Екоцентрична парадигма твору О. Токарчук «Веди свій плуг понад кістками мертвих». *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філологічні науки*. 2020. Випуск 2 (93). С. 26–36.
125. Полторацька А. Людина і тварина в науковій рефлексії Джорджо Агамбена. *Сучасні літературознавчі студії*. 2018. Вип. 15. С. 150–154.
126. Полторацька А. Людина і тварина у традиційній західній філософії. *Spheres of Culture*. Lublin, 2019. Volume XIX. С. 211–218.
127. Полторацька А. Образ тварини-кіборга у творі Б. Вербера «Її величність кішка». *Філологічні трактати*. 2020. Вип 12, 2. С. 86–96.
128. Полторацька А. Образи тварин і людей у романі Бернара Вербера «Завтра будуть коти». *Вісник Маріупольського державного університету. Серія : Філологія*. 2020. № 23. С. 99–106.
129. Полторацька А. Тварина в екзистенційній кризі людини. *Літературний процес : методологія, імена, тенденції*. 2020. № 16. С. 41–47.

130. Пригодій С. М., Горенко О. П. Американський романтизм. Полікритика : навч. посібник. Київ : Либідь, 2006. 440 с.
131. Промова про гідність людини / пер. з лат. Н. Назарова. *Всесвіт*. 2013. № 11–12. С. 44–64.
132. Пшенична М. «Роман про митця» у творчості Дж. М. Кутзее (на матеріалі романів «Фо», «Митець Петербурга», «Елізабет Костелло») : дис. ... канд. філолог. наук : 10.01.04 ; 035 / Чорноморський національний університет Петра Могили. Харків, 2018. 260 с.
133. Пшенична М. Рецепція творчості Дж. М. Кутзее в сучасному літературознавстві. *Вчені записки Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського. Серія : Філологія. Соціальні комунікації*. 2017. Вип. 28 (67), № 1. С. 27–32.
134. Рекут О. Бестиарій Паоло Вольпоні: подорож у часі від Овідія до віщувань на 2293 рік. *Сучасні літературознавчі студії*. 2011. Вип. 8. С. 215–228. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Sls_2011_8_25 (дата звернення: 11.07.2020).
135. Риган Т. Т. В защиту прав животных / сокращ. пер. с англ. А. Елагина, Е. Мигунова. Киев : Киевский эколого-культурный центр, 2003. 104 с..
136. Романова О. Трансформація уявлень про лісову демонологію в традиційних віруваннях українців XIX–XX ст. : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук : 07.00.05 / Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. Київ, 2019. 20 с.
137. Руденко Н. Бестиарий как жанр современной экологической литературы. *Ломоносовские чтения – 2018* : сборник материалов ежегодной научной конференции, 12 апреля 2018 г. Севастополь : Филиал МГУ в г. Севастополе, 2018. С. 28–29.
138. Руссо Ж. Про суспільну угоду, або принципи політичного права / пер. з фр. та ком. О. Хоми. Київ : Port Royal, 2001. 349 с.
139. Садовська Е. Символическое значение образов животных в зарубежной литературе (на материале произведений польских писателей-эмигрантов). *Сучасні літературознавчі студії*. Випуск 8, 211. Ч 1. С. 228–237.

140. Сакирко Е. А. Идеи постгуманизма и трансгуманизма. *Теория художественной культуры*. 2011. № 11.
141. Святий Августин. Сповідь / пер. з латин. Ю. Мушака ; післям. С. Здіорука. Київ : Основи, 1999. 319 с.
142. Себайн Дж., Торсон Т. Історія політичної думки / пер. з англ. Київ : Основи, 1997. 838 с.
143. Симондон Ж. Два урока о животном и человеке / пер. с фр. М. Лепиловой. Москва : Grundrisse, 2016. 140 с.
144. Сліпушко О. Давньоукраїнський бестіарій (звірослов) : Національний характер, суспільна мораль і духовність давніх українців у тваринних архетипах, міфах, символах, емблемах. Київ: Дніпро, 2001. 144 с.
145. Словник англійської мови : веб-сайт. URL: <https://www.vocabulary.com/>
146. Словник української мови : в 11 т. / за ред. І. Білодіда. Київ : Наукова думка. Том 4, 1973. 571 с.
147. Соколова В. А. Гендерні трансформації мотиву про Пігмаліона (Олена Пчілка, Леся Українка, Б. Шоу). *Волинь філологічна : текст і контекст*. 2019. Вип. 28. С. 96–119.
148. Соколова В. А. «Блискучі жінки» та їхні собаки (Е. Браунінг, В. Вулф, М. Юрсенар). *Волинь філологічна : текст і контекст*. 2021. Вип. 31. С. 124–136.
149. Соколова З. Культ животных в религиях. Москва : Наука, 1972. 216 с.
150. Средневековый бестиарий / авт. ст. и коммент. К Муратова ; пер. старофр. стихов В. Микушевича. Москва : Искусство, 1984. 242 с.
151. Статкевич Л. П. Теоретико методологічні форманти сучасної екокритики. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія : Філологія*. 2017. Вип. 76. С. 100–103.
152. Сухенко І. Екокритичні орієнтири на сучасному етапі літературознавчих досліджень: проблема визначення. *Мировая литература на перекрестье культур и цивилизаций*. 2011. № 3. С. 259–265.

153. Сушко С. Дихотомія «гуманізм-постгуманізм»: чи існує вона у сучасній англомовній літературі? *Сучасні літературознавчі студії*. 2013. Вип. 10. С. 378–394.
154. Табачковський В. У пошуках невтраченого часу: нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників. Київ, 2002. 300 с.
155. Тайлор Э. Первобытная культура / пер. с англ. Москва : Политздат, 1989. 485 с.
156. Твардовський Ян. «Франциск Асизький». *Ще одна Молитва* / пер. з польської Дзвінки Матіяш. Київ : Грані-Т, 2009. 280 с.
157. Тіхоненко С. Специфіка гротескних форм IV частини роману Дж. Свіфта «Мандри Гуллівера». *Закарпатські філологічні студії*. Вип. 7. Т. 1. 2018. С. 168–173.
158. Ткаченко Т. Образ вовка в німецьких та українських віруваннях. *Етнічна історія народів Європи*. 2004. Вип. 17. С. 121–125.
159. Ткачук М. Людина і природа в українській літературі крізь призму екокритики. *Дивослово*. 2011. № 6. С. 52–56.
160. Токарчук О. Веди свій плуг понад кістками мертвих : роман / пер. з пол. Б. Антоняк. Львів : Урбіно. 2011. 240 с.
161. Трачук М. Трансформація ідеї гуманізму у філософській думці. *Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки*. 2012. Вип. 16. С. 145–151.
162. Українська екологічна енциклопедія / за ред. Р. Дяківа. Друге видання. Київ, 2006. 410 с.
163. Федоренко К. Антропологічні виміри анімалістичного образу (на матеріалі повісті В. Вулф «Флаш»). *Мова, свідомість, художня творчість, інтернет у дзеркалі сучасних філологічних студій*: зб. наук. праць / відпов. ред. Г. Ф. Семенюк. Київ : Київський університет, 2013. С. 372–382.
164. Фейербах Л. Сочинения : В 2 т. / пер. с нем. Москва : Наука, 1995. Т. 1. 502 с.

165. Философия : энциклопедический словарь / под ред. А. А. Ивина. Москва : Гардарики. 1072 с.
166. Франкл В. Человек в поисках смысла / пер. с англ. и нем. ; общ. ред. Л. Я. Гозмана и Д. А. Леонтьева ; вступ. ст. Д. А. Леонтьева. Москва : Прогресс, 1990. 368 с.
167. Фуко М. Археологія знання / пер. з фр. В. Шовкун. Київ : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2003. 326 с.
168. Фуко М. Нужно защищать общество : курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975–1976 уч. г. Санкт-Петербург : Наука, 2005. 312 с.
169. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. Санкт-Петербург : А-сад. 1994. 408 с.
170. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: последствия биотехнологической революции. Москва : АСТ, 2008. 349 с.
171. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике? / пер с нем. Москва, 2002. 144 с.
172. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. Харьков : Фолио, 2003. 503 с.
173. Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления / пер. с нем. В. Бибихина. Москва : Республика, 1993. С. 27–36.
174. Хамізов Н. В. Історія філософії. Проблема людини та її меж. Вступ до філософської антропології як мета антропології : навч. посіб. зі слов. 4-те вид. Київ : КНТ, 2016. 393 с.
175. Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика просвещения. Философские фрагменты / пер с нем М. Кузнецова. Москва ; Санкт-Петербург : «Медиум» ; «Ювента». 1997. 312 с.
176. Храмова М. Семантика зооморфных образов в современной европейской культуре : дис. ... канд. культурологии : 24.00.01 / Санкт-Петербургский гос. ин-т культуры. Санкт-Петербург, 2015. 189 с.

177. Черняк Ю. Аксіологічна семантика образу Гамлета в контексті смисложиттєвих пошуків сучасності. *Ренесансні студії*. 2010. Вип. 14–15. С. 3–27.
178. Чуб В. Поетика бестіарності в романній прозі Антуана Володіна. *Філологічні науки*. 2016. Вип. 23. С. 82–91.
179. Чуб В. Поетика романної прози Антуана Володіна : дис. ... канд. філолог. наук : 10.01.04 ; 035 / Чорноморський нац. ун-т Петра Могили. Харків, 2018. 281 с.
180. Шапинская Е. Образ Другого в текстах культуры. Москва : КРАСАНД, 2012. 216 с.
181. Шапинська Е. Образование в пространстве культуры повседневности. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/obrazovanie_v_prostranstve_kultury_povsednevnosti/viewer (дата звернення: 12.02.2020).
182. Шимчишин М. Парадигми та виміри постгуманізму. *Сучасні літературознавчі студії*. 2013. Вип. 10. С. 484–492.
183. Шимчишин М. Гарлемський ренесанс (історія, теорія, поетика та афро-американська самість) : монографія. Тернопіль : Підручники і посібники, 2010. 320 с.
184. Шимчишин М. Образ мула в романі Зори Ніл Герстон «Їхні очі бачили Бога». *Сучасні літературознавчі студії*. 2011. Вип. 8. С. 619–628.
185. Шимчишин М. Постмодернізм у постмарксистській рецепції Фредеріка Джеймсона. Літературний процес : методологія, імена, тенденції. 2017. Вип. 10. С. 32–36.
186. Шинкаренко О. Культурний поворот як запит культурології. *Українські культурологічні студії*. 2018. № 1 (2). С. 55–59.
187. Шульгун М. Ідентичність постмодерної людини: Фланер у сучасному травелозі та романі подорожі (Патрік Модіано «Одного разу вночі», Ольга Токарчук «Бігуни»). *Слово і час*. 2016. № 12. С. 83–89.
188. Элиаде М. Строганова Е. Аспекты мифа. Москва : Инвест ППП. 1995. 144 с.

189. Энциклопедический словарь / под ред А. А. Ивина. Москва : Гардарики, 2004. 1072 с.
190. Юнг К.Г. Архетип и символ. Москва : Ренессанс, 1991. 343 с.
191. Якименко А. Я. Антропоморфізація образу тварини в сучасній культурі. *Матеріали II Всеукраїнської науково-практичної конференції «Філософські проблеми сучасності»* : статті й тези / редкол. Г. Д. Берегова, Е. М. Герасимова, Т. В. Лень та ін. Херсон : РВВ «Колос», 2014. С. 260–261.
192. Якименко А. Я. Сучасні стандарти ставлення до тварин. *Варіації модерну та модернізації: український соціум в контексті глобальних процесів* : матеріали між. нар. наук.-практ. конф., 28–29 лист. 2013 р.) / уклад. П. В. Кутуєв. Київ : Талком, 2013. С. 166–167.
193. Якименко А. Я. Тварина та війна: від учасника бойових дій до гуманітарної проблеми. *Великі війни, великі трансформації : історична соціологія ХХ століття, 1914–2014* : матеріали міжнародної наук.-практ. конф., 27–28 листопада 2014 / уклад. А. А. Мельниченко, П. В. Кутуєв, А. О. Мігалуш. Київ : Політехніка, 2014. С. 166–167.
194. Якименко А. Я. Аксіологія тваринного світу як проблема міжкультурної взаємодії. *Національна культура: єдність у різноманітності* : зб. наукових праць / редкол. Ю. П. Богуцький та ін. Київ : Ін-т культурології НАМ України, 2012. С. 150–158.
195. Яковенко І І. Екокритичне прочитання поезії та есеїстики Еліс Уокер. *Наукові праці. Філологія. Літературознавство*. 2016. Т. 271. Вип. 259. С. 57–62.
196. A companion to literary theory / edited by David N. Richer. Wiley-Blackwell. 2018. 496 p.
197. Agamben G. Language and Death: the Place of Negativity/ Trans. P. E. Pinkus and M. Hardt. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991. 106 p.
198. Agamben G. The Open: Man and Animal / Translated by K. Attell. Stanford University Press, Stanford, CA., 2004. 106 p.

199. Aristotle. *History of animals. Books I – III.* / Translator A. L. Peck. Harvard University Press, 1965. 352 p.
200. Ashford J J. *Ecocritical theology: neo pastoral themes in American fiction from 1960 to the present / foreword by Kandy Malamud.* McFarland& Company, Inc., Publishers. 2012. 208 p.
201. Ashworth W. *Natural History and the Emblematic World View, in Reappraisals of the Scientific Revolution/ ed. David C.Lindberg and Robert S.Westman.* New York : Cambridge University Press, 1990. P. 303–333.
202. Azoulay A. *An Alien Woman / A Permitted Woman : On J. M. Coetzee's Disgrace.* *Scrutiny.* 2002. P. 33–41.
203. Badmington N. *Introduction : Approaching Posthumanism.* Posthumanism. Houndmills : Palgrave, 2000. 182 p.
204. Badminton N. *Alien chic : Posthumanism and the other within.* Routledge, 2004. 224 p.
205. Baker S. *Picturing the Beast : Animals, Identity and Representation.* Urbana, Chicago : University of Illinois Press, 2001. 280 p.
206. Bakke M. *Między nami zwierzętami. O emocjonalnych związkach między ludźmi i innymi zwierzętami.* *Teksty Drugie,* 1–2. 2007. P. 222–234.
207. Bakke M. *Studia nad zwierzętami : od aktywizmu do akademii i zpowrotem?* *Teksty Drugie.* 2011. № 3. P. 193–404.
208. Bataille G. *The Gradle of Humanitu. Prehistoric Art and Culture / Trans. Michelle Kendall and Stuart Kendall,* New York : Zone Books, 2009. 140 p.
209. Baumbach S., Neumann B. *New approaches to the twenty-first-century Anglophone novel.* Palgrave Macmillan. 2019. 359 p.
210. Benthall J J. *Animal liberation and rights.* *Antropology Today.* 2007. Vol. 23, issue 2. April. P. 1–3.
211. Bourke J. *What It Means to Be Human : Historical Reflections from the 1880s to the Present.* Berkeley, CA : Counterpoint, 2013. 371 p.
212. Bowen J. *A Christmas Gift from Bob : How a Street Cat Helped One Man Learn the Meaning of Christmas.* Hodder&Stoughton. Great Britain, 2013. 192 p.

213. Bowen J. *The World According to Bob: The Further Adventures of One Man and His Streetwise Cat*. Hodder&Stoughton. Great Britain. 2013. 305 p.
214. Braidotti R. *The Posthuman*. Cambridge, UK : Polity Press, 2013. 214 p.
215. Brooman S., Legge D. *Law Relating to Animals*. London : Cavendish Publishing, 1997. P. 498.
216. Buell L. *Writing for an Endangered World : Literature, Culture, and Environment in the U.S. and Beyond*. London : Belknap Press, 2001. 361 p.
217. Bulleit R. *Hunters, Herders and Hamburgers : The Past and the Future of Homan Animal Relationships*. New York : Columbia University Press, 2005. 253 p.
218. Calarco M. *Zoographies*. New York : Columbia UP, 2008. 169 p.
219. Coetzee J. *Disgrace*. London : Vintage Books, 2000. 226 p.
220. Cronon W. Foreword. In M.Wesiger (Ed.), *Dreaming of Sheep in Navajo Country*. Seattle : University of Wachington Press. 2009. 418 p.
221. Curry P. *Ecological Ethics*. Cambridge : Policy Press, 2005. 224 p.
222. Darwin Ch. *On The Origin of Species by means of natural selection the preservation of favoured faces in the struggle for life*. New York : D. Appleton and company, 1976. 440 p.
223. Darwin Ch. *The Descent of Man*. London. 1997. 224 p.
224. Dekoven M. Going to the Dogs in «Disgrace». *ELH*, 76 (4), Winter, 2009. P. 847–875. URL: <http://www.jstor.org/stable/27742965> (Last accessed: 05.05.2020).
225. DeMello M. *Animals and Society : An Introduction to Human Animal Studies*. Columbia University Press. 2012. 504 p.
226. Dimitriu I. Utopia and dystopia : A brave new world' and the case of JM Coetzee. *British and American Studies*. 2019. № 25. P. 133–142. URL: https://www.ceeol.com/search/article_detail?id=803349 (Last accessed: 10.05.2020).
227. Donald J. A Matter of Change, *In Defence of Animals* / ed. Peter Singer. New York : Basil lackwell, 1985. 224 p.
228. Ferrando F. Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations. *Existenz : An*

International Journal in Philosophy, Religion, Politics, and the Arts. 2013. Vol. 8. No. 2. P. 26–32.

229. Foer J. *Eating Animals*. Back Bay Books. 2010. 368 p.

230. Francione G. *Rain Without Thunder: The ideology of the Animal Rights Movement*. Philadelphia : Temple University Press, 1996. 269 p.

231. Fry P. *Theory of literature (The open Yale courses series)*. Yale University Press. 2012. 400 p.

232. Fudge E. *Animal*. Reaktion Books, 2002. 192 p.

233. Garrard G. *Ecocriticism*. London and New York : Routledge Taylor and Francis Group, 2004. 230 p.

234. Giles J. *Of Gods and Dogs : The Post / Colonial Sublime in Coetzee's Disgrace, or, David Lurie's Aesthetic Education*. 2012. URL: https://www.academia.edu/1788734/_Of_Gods_and_Dogs_The_Post_Colonial_Sublime_in_Coetzee_s_Disgrace_or_David_Lurie_s_Aesthetic_Education (Last accessed: 27.06.2020).

235. Glotfelty C., Fromm H. *The Ecocriticism Reader : Landmarks in Literary Ecology*. London : University of Georgia Press, 1996. 456 p.

236. Godun G. *Od Biegunów do Prowadź swój pług przez kości umarłych-kilka uwag dotyczących recepcji fabularnego świata Olgi Tokarczuk w Rumunii*. 2020. URL: <https://journals.us.edu.pl/index.php/PPol/article/view/9554/7386> (Last accessed: 19.10.2020). (Last accessed: 19.10.2020).

237. Górski K. *Zwierzę jako symbol literacki*. Orbis Scriptus. Munchen, 1966. P. 323–330.

238. Grewe V. *Nature «out there» and as «a social player» : some basic consequences for a literary ecocritical analysis*. *Nature in Literary and Cultural Studies: Transatlantic Conversations on Ecocriticism*. Amsterdam and New York : Rodopi, 2006. P. 71–86.

239. Griesse D. *Dog Man or God Man? Animal Issues in J. M. Coetzee's «Disgrace»*. Essay, Uni Bonn, Summer 2012. URL: https://www.academia.edu/6680605/Dog_Man_or_God_Man_Animal_Issues_in_J

M_Coetzee's_Disgrace_Essay_Uni_Bonn_Summer_2012_ (Last accessed: 19.05.2020).

240. Haraway D. *When species meet*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 2008. 421 p.

241. Haraway D. *A Cyborg Manifesto : Science, Technology, and Socialist Feminism in the Late Twentieth*. *Haraway D. Simians, Cyborgs and Women*. P. 65–107. URL: https://monoskop.org/images/4/4c/Haraway_Donna_1985_A_Manifesto_for_Cyborgs_Science_Technology_and_Socialist_Feminism_in_the_1980s.pdf (Last accessed: 22.05.2020).

242. Harrington A. *The Myth of the Criminal and Animal Subjecthood*. J.M. Coetzee's *Disgrace*. 2013. URL: https://fau.digital.flvc.org/islandora/object/fau%3A4095/datastream/OBJ/view/myth_of_the_criminal_and_animal_subjecthood_in_J_M_Coetzee_s_Disgrace.pdf (Last accessed: 20.06.2020).

243. Hassan I. *Prometheus as Performer : Toward a Posthuman Culture?* *Performance in Postmodern Culture*. The Georgia Review. Vol. 31. No 4. 1977. P. 830–850.

244. Hayles K. *How We Became Posthuman : Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*. University of Chicago Press. 1999. 364 p

245. Heerden A. *Disgrace, Desire, and the Dark Side of the New South Africa*. J. M. Coetzee and *Ethics : Philosophical Perspectives on Literature*. New York : Columbia University Press, 2010. P. 43–64.

246. Heidegger M. *Letter on Humanism* By Frank A. Capuzzi, Translated by William McNeil Cambridge University Press. 1946. URL: <http://www.ieeff.org/heideletterhum.pdf> (Last accessed: 15.09.2020).

247. Henderson G. *The book of bereyly imagined beings*. University of Chicago Press. 2013. 448 p.

248. Herron T. *The Dog Man : Becoming Animal in Coetzee's «Disgrace»*. *Twenty Centure Literature*. Winter, 2005, Vol. 51 (4). P. 467–490.

249. Herzog H. *Some We Love, Some We Hate, Some We Eat : Why It's so Hard to Think Straight about Animals*. New York, NY : Harper, 2010. 368 p.
250. Hobgood Oster L. *Holy Dogs and Asses : Animals in the Christian Tradition*. Urbana: University of Illinois Press, 2008. 176 p.
251. Human-Animal Studies. *Über die gesellschaftliche Natur von Mensch und Tier*. Bielefeld. 2011. 424 p.
252. Huxley J. *New Bottles for New Wine*. London : Chatto&Windus, 1957. 320 p.
253. Ingold T. *From Trust to Domination : An Alternative History of Human Animal Relations*. *Animals and Human Society : Changing Perspectives*, ed. Aubrey Manning and James Serpell. London : Routledge, 1994. 190 p.
254. J. M. Coetzee and the Ethics of Reading: *Literature in the Event*, University of Chicago Press, 2004. 240 p.
255. Jesi F. *Conoscibilità della festa*. en: *La festa*. Antropologia, etnologia, folklore, Torino, Rosenberg & Sellier, 1977. 215 p.
256. Kalof L. *Looking at animals in human history*. London : Reaktion books, 2007. 222 p.
257. Kang H. *The vegetarian*. Translated from Korean by Deborah Smith. Portobello Book. 2015. 143 p.
258. Kant I. *Lectures on Ethics* / edited by Peter Heath and J. B. Schneewing, translated by Peter Heath. Cambridge University Press. 1997. 507 p.
259. Katcher A., Beck M. A. *New Perspectives on Our Lives with Companion Animals*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983. URL: Mindinganimals.com (Last accessed: 17.03.2020).
260. Keye K. *Introduction : Animals and Human Empire. A Culture History of Animals in the Age of Empire* / ed. Katherine Keye. Oxford : Berg, 2009. 272 p.
261. Kossew S. *The Politics of Shame and Redemption in J. M. Coetzee's Disgrace*. *Research in African Literatures*. 2003. 34 (2). P. 155–162.

262. Kucała B. The Rights And Wrongs Of Desire : J. M. Coetzee's Disgrace And André Brink's The Rights Of Desire. *Studia Litteraria Universitatis Iagellonicae Cracoviensis*. 2014. № 2. P. 141–150.

263. Lejman J. Etyka zwierząt w świetle idei zrównoważonego rozwoju (szkic filozoficzno kulturowy). «*Problemy Ekorozwoju*». 2006. № 2. P. 99–105.

264. Lindholdt P. Explorations in Ecocriticism. Advocacy, Bioreginalism, and Visual Design. Published by Lexington Books. 2015. 246 p.

265. Lippit A. Electric Animal: Toward a Rhetoric of Wildlife. London, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000. 296 p.

266. Malamud R. Poetic Animals and Animal Souls. New York : Palgrave Macmillan, 2003. 211 p.

267. Manes C. Nature and Silence, Postmodern Environmental Ethics/ed. Albany : State University of New York Press, 1995. 348 p.

268. Marchesini R., Iovino S., Adorni E. Past the human : narrative ontologies and ontological stories. *Relations. Beyond Anthropocentrism*. Milano : Led, 2016. 257 p. URL: <https://www.ledonline.it/index.php/Relations/issue/view/72/showToc> (Last accessed: 27.11.2019).

269. Maurizi M. Dialectical Animal: Nature and Philosophy of History in Adorno, Horkheimer and Marcuse. *Journal for Critical Animal Studies*. 2012. Vol. 10. No 1. P. 67–103.

270. Mayer S. Literary studies, ecofeminism ad environmentalist knowledge production in the humanities. *Nature in Literary and Cultural Studies : Transatlantic Conversations on Ecocriticism*. Amsterdam and New York : Rodopi, 2006. P. 111–128.

271. Mazis G. Humans, Animals, Machines: Blurring Boundaries. Albany ; NewYork : SUNY Press, 2008. 274 p.

272. McHugh S. Animal Stories: Narrating across Species Lines. Mineapolis : University of Minnesota Press, 2011. 294 p.

273. McKay R. What Kind of Literary Animals Studies Do We Want or Need? *Modern Fiction Studies*. Johns Hopkins University Press. 2014. Vol. 60, No. 3. 637 p.

274. Menely T. *The Animal Claim : Sensibility and the Creaturely Voice*. Chicago : University of Chicago Press, 2015. 267 p.

275. Miah A. *Critical History of Posthumanism. Medical Enhancements and Posthumanity* / Ed. B. Gordsjn, R. Chadwick. New York : Routledge, 2007. P. 76 – 102.

276. Moroz A. Czy człowiek występujący w obronie przyrody przed drugim człowiekiem to nestbeschmutzer? Wokół powieści Olgi Tokarczuk *Prowadź swój pług przez kości umarłych*. 2020. URL: <https://www.ceeol.com/search/previewpdf?id=872660> (Last accessed: 20.06.2020).

277. Murphy P. *Ecocritical explorations in literary and cultural studies: fences, boundaries, and fields*. Lixington Books. 2009. 230 p.

278. Naess A. *The Deep Ecological Movement : Some Philosophical Aspects. Environmental Ethics : an Anthology* / A. Light, Holmes Rolston III (eds). Malden, MA; Oxford : Blackwell Pub. 2003. P. 252–262.

279. Northcote Th. «Animals». *Encyclopedia of Religion and Ethics* / ed. J. Hastings Edinburgh : T. and T. Clark, 1908, vol. 1. P. 483–535. URL: <https://archive.org/details/encyclopaediaofr01hastuoft/page/n111/mode/2up> (Last accessed: 31.08.2019).

280. Nunez S. *The Friend : a novel*. Riverhead Books. 224 p.

281. Nussbaum M. *Frontiers of Justice, Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge, MA : Belknap, 2006. 512 p.

282. Nyman J. Introduction. *Towards Animal Cultural Studies. Animal Magic. Essays on Animals in the American Imagination* : Faculty of Humanities, University of Joensuu, 2004. Vol. 11, *Studies in Literature and Culture*. P. 1–20.

283. Nyman J. *Postcolonial Animal Tale from Kipling to Coetzee*. New Delhi : Atlantic. 2003. 176 p.

284. Oliver K. *Stopping the Anthropological Machine : Agamben with Heidegger and Merleau-Ponty*. URL: https://www.researchgate.net/publication/242177016_Stopping_the_Anthropological_Machine_Agamben_with_Heidegger_and_Merleau-Ponty (Last accessed: 29.07.2020).

285. Oosthoek J. Romanticism and nature. Environment history resources. 2015. URL: <https://www.environmenthistoryresources.org/romanticism-and-nature/> (Last accessed: 04.04.2020).

286. Philippou Eleni. Dogs, Horses, and Red Herrings : The Animal in J. M. Coetzee's The Childhood of Jesus. 2016. URL: https://www.academia.edu/29189557/Dogs_Horses_and_Red_Herrings_The_Animal_in_J_M_Coetzee_s_The_Childhood_of_Jesus (Last accessed: 11.11.2019).

287. Plumwood V. Feminism and the mastery of nature : Routledge. 1993. 234 p.

288. Pölling Vocke B. The stylistic purpose of animals and the disgrace of a nation in J.M.Coetzee's «Disgrace». URL: <http://www.hockeyarenas.com/disgrace.htm> (Last accessed: 06.06.2020).

289. Posthuman research Practices in education / edited by Carol A. Taylor, Sheffield Hallam University, UK; Christina Hughes, University of Warwick, UK. New York, NY : Palgrave Macmillan, 2016. 288 p.

290. Posthumanism: Readers in cultural criticism / Ed.by N. Badmington. London : Palgrave Macmillan, 2000. 182 p.

291. Poyner J. Truth and Reconciliation in J. M. Coetzee's Disgrace. *Scrutiny : Issues in English Studies in South Africa*, 2000. 5 (2). P. 67–77.

292. Prósperi G. La máquina óptica : Lo humano como imagen. 2017. URL: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.543/pm.543.pdf> (Last accessed: 25.06.2018).

293. Regan T. Defending animal rights. University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 2001. 179 p.

294. Regan T. The case for animal rights. *Environmental ethics : divergence and convergence* / ed S. Camp. Boston ; London, 1993. P. 321–329.

295. Rejter A. Literatura wobec dyskursu posthumanizmu. Na przykładzie prozy Olgi Tokarczuk. *Język Artystyczny* T. 16. 2017. P. 27–47. URL: <https://www.ceeol.com/search/viewpdf?id=584960> (Last accessed: 20.10.2019).

296. Ritvo H. The Animal Estate. Cambridge, MA. Harvard University Press. 1987. 369 p.

297. Roberts Ch. Introduction. *The Kindred of the Wild. A book of Animal life.* Boston, L.C. Page & co., 1902. 374 p.
298. Roden D. *Posthuman Life : Philosophy at the Edge of the Human.* URL: <http://www.open.ac.uk/Arts/philosophy/roden.shtml> (Last accessed: 23.12.2019).
299. Rosemary J. *Going to the dogs : humanity in J.M. Coetzee's Disgrace, The Lives of Animals and South Africa's Truth and Reconciliation Commission.* 2006. URL: <https://books.google.com.ua/> (Last accessed: 12.05.2020).
300. Rueckert W. *Literary and Ecology : an Experiment in Ecocriticism. The Ecocriticism Reader /ed. Cheryll Glotfelty and Harold Fromm.* Athens, Georgia : The University of Georgia Press, 1996. P. 105–123.
301. Ryan D. *Animal Theory.* Edinburgh : Edinburgh University Press Ltd, 2015. 168 p.
302. Ryder R. *Experiments on Animals. Animals, Men and Morals / ed. R. Godlovitch, S. Godlovitch and J Harris.* London: Gollancz, 1971. 240 p.
303. Sax B. *Animals in the Third Reich : Pets, Scapegoats, and the Holocaust.* London : Yogh & Thorn Press, 2013. 234 p.
304. Scheler M. *The position of man in space. The problem of man in Western philosophy.* M.: Progress. 1988. 344 p.
305. Scully M. *Dominion : The Power of Man, the Suffering of Animals, and the Call to Mercy.* New York : St.Martin's, 2002. 434 p.
306. Serpell J. *In the Company of Animals : A Study of Human Animal Relationships.* Cambridge University Press, 316 p.
307. Serpell J. *People in Disguise : Anthropomorphism and the Human Pet Relationship. Thinking with Animals / ed. by L. Daston and G. Mitman.* NewYork: Columbia University Press. 2004. 215 p.
308. Seton Thompson E. *Wild Animals I Have Known. Yesterday's Classics.* 2007. 280 p.
309. Shapiro K. «Editor's Introduction to Society and Animals». *Society and Animal.* 1993.470 p.

310. Shepard P. *The Others : How Animals Made Us Human*. Washington, DC : Island Press, 1996. 384 p.
311. Singer P. *Animal liberation. People, penguins, and plastic trees* / eds. D. VanDeVeer, C. Pierra. Belmont, California : Wordsworth Public. Company, 1984. P. 24–32.
312. Singer P. *Rethinking Life and Death : The Collapse of Our Traditional Ethics*. Melbourne : Text Publishing, 1994. 321 p.
313. Smith V. *The planet of cats*. URL: <https://canadalive.news/2020/12/05/the-planet-of-cats-by-bernard-werber-america-a-promised-land/> (Last accessed: 12.10.2020).
314. Smit-Marais. S. *Subverting the pastoral : the transcendence of space and place in J.M.Coetzee's «Disgrace»*. *Literator*, 27. 2006. P. 23–45.
315. Spencer J., Ryan D. & Edwards K. L. *Reading Literary Animals: Medieval to Modern*. New York: Routledge. 2019. 302 p.
316. Steffensen S., Fill A. *Ecolinguistics: the state of the art and future horizons*. *Language Sciences*. 2014. № 41(6). P. 6–25.
317. Stolker M. *Coetzee's Traumatized Creatures : Toward a Post Anthropocentric and Posthumanist Understanding of Trauma*. 2015. URL: https://www.academia.edu/20402720/Coetzee_s_Traumatized_Creatures_Toward_a_Post_Anthropocentric_and_Posthumanist_Understanding_of_Trauma
318. Tanusevska L. *Tłumaczenie tłumaczenia (czyli William Blake w powieść ci Olgi Tokarczuk)*. 2020. URL: <https://www.journals.us.edu.pl/index.php/PPol/article/view/9547/7379> (Last accessed: 31.07.2020).
319. *The Oxford handbook of animal studies* / dited by Linda Kalof. New York : Oxford University Press, 2017. 640 p.
320. Timo M. *Where do your borders lie? Reflections on the semiotical ethics of nature*. *Nature in Literary and Cultural Studies : Transatlantic Conversations on Ecocriticism*. Amsterdam and New York : Rodopi, 2006. P. 455–476.
321. Tylor E. *Primitive Culture*. Volume I. Dover Publications, 2016. 512 p

322. Vallasek J. A kegyetlenség hangjai, a gondoskodás csöndje. J. M. Coetzee regényeiről. *Holmi*, 10, 2011. P. 1285–1295. URL: <https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=95018> (Last accessed: 28.02.2020).

323. Volkmann L, Grimm N.. Local natures, Global Responsibilities. *Ecocritical Perspectives on the New English Literatures*. Amsterdam and New York : Rodopi, 2010. 370 p.

324. Waal F. Are We in Antropodenial? *Discover* 18, no 7. 1997. P. 50–53.

325. Waldau P. *Animal Studies. An introduction*. Oxford University Press. 2013. 384 p.

326. Wallace J. Literature and Posthumanism. *Literature Compass*, vol. 7/8, 2010. P. 692–701.

327. Werness H. *The continuum encyclopedia of animal symbolism in world art / line drawing* by Joanne H. Benedict and Hope B. Werness; additional drawings by Tiffany Ramsay Lozano and Scott Thomas. New York, 2006. 476 p.

328. White L. The historical Roots of Our Ecologic Crisis, *Science* 155. 1967. P. 1203–1207.

329. Wiegandt K. J. M. Coetzee's "Dog Man" and the Cynicism of Disgrace. 2013 URL: https://www.researchgate.net/publication/287043621_J_M_Coetzee's_'Dog_Man'_and_the_Cynicism_of_Disgrace (Last accessed: 22.03.2019).

330. Wojcik-Dudek M. Zwierzęta a dydaktyka literatury. Wokół szkolnej lektury powieści Olgi Tokarczuk *Prowadź swój pług przez kości umarłych*. 2012. URL: <https://www.ceeol.com/search/viewpdf?id=240892> (Last accessed: 16.11.2019)

331. Wolfe C. *What is Posthumanism?* University of Minnesota Press, 2010. 400 p.

332. Wolfe C.. «Human, All Too Human: «Animal Studies» and the Humanities» *PMLA* 124 (2). 2009. P. 564–575.

333. *World literature in theory* / ed. D. Damrosch. Wiley-Blackwell. 2014. 544 p.

334. Zapf H. The state of ecocriticism and the function of literature as cultural ecology. *Nature in Literary and Cultural Studies: Transatlantic Conversations on Ecocriticism*. Amsterdam and New York : Rodopi, 2006. P. 49–70.

ДОДАТКИ

Додаток А.

Список опублікованих праць за темою дисертації

Статті у фахових виданнях України

1. Полторацька А. Людина і тварина в науковій рефлексії Джорджо Агамбена. *Сучасні літературознавчі студії*. 2018. Вип. 15. С. 150–154.
2. Полторацька А. Образ тварини-кіборга у творі Б. Вербера «Її величність кішка». *Філологічні трактати*. 2020. Вип 12, 2 (20). С. 86–96.
3. Полторацька А. Екоцентрична парадигма твору О. Токарчук «Веди свій плуг понад кістками мертвих». *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філологічні науки* 2020. (93). С. 26–36.
4. Полторацька А. Динаміка сприйняття тварин Девідом Лур'є у романі Джона Макселла Кутзее «Безчестя». *Наукові записки Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди. Літературознавство*. 2021. Вип. 2 (96). С. 107–125.

Статті в іноземних наукових періодичних виданнях

5. Полторацька А. Людина і тварина у традиційній західній філософії. *Spheres of Culture*. Lublin, 2019. Volume XIX. С. 211–218.

Статті, які додатково відображають наукові результати дисертації

6. Якименко А. Я. Аксіологія тваринного світу як проблема міжкультурної взаємодії. *Національна культура: єдність у різноманітності : зб. наукових праць / редкол. Ю. П. Богуцький [та ін.]. Київ : Ін-т культурології НАМ України, 2012. С. 150–158.*
7. Якименко А. Я. Сучасні стандарти ставлення до тварин. *Варіації модерну та модернізації: український соціум в контексті глобальних процесів : Матеріали міжнар. наук.-практ. конфер. (м. Київ, 28–29 листопада 2013 р.) / уклад. П. В. Кутуєв. Київ : Талком, 2013. С. 166–167.*
8. Якименко А. Я. Антропоморфізація образу тварини в сучасній культурі. *Матеріали II Всеукраїнської науково-практичної конференції*

«Філософські проблеми сучасності» статті й тези / редкол. Берегова Г. Д., Герасимова Е. М., Лень Т. В. й ін. Херсон : РВВ «Колос», 2014. С. 260–261.

9. Якименко А. Я. Тварина та війна: від учасника бойових дій до гуманітарної проблеми. *Великі війни, великі трансформації: історична соціологія 20-го століття, 1914–2014: Матеріали міжнародної наук.-практ. конф.* (м. Київ, 27–28 листопада 2014) / уклад. А. А. Мельниченко, П. В. Кутуєв, А. О. Мігалуш. Київ : Політехніка, 2014. С. 166–167.

10. Полторацька А. Тварина в екзистенційній кризі людини. *Літературний процес: методологія, імена, тенденції*. 2020. № 16. С. 41–47.

11. Полторацька А. Образи тварин і людей у романі Бернара Вербера «Завтра будуть коти». *Вісник Маріупольського державного університету. Серія: Філологія*. 2020. № 23. С. 99–106.

Додаток Б.

Відомості про апробацію результатів дисертації

Ключові положення дисертації було викладено у формі повідомлень і доповідей на 7-и міжнародних наукових конференціях:

Міжнародній науково-теоретичній конференції «Кроскультурність у сучасному світі» (Інститут культурології академії мистецтв України, 11 грудня 2009 р., очна участь, *доповідь* «Аксіологія тваринного світу як проблема міжкультурної взаємодії»);

Міжнародній науково-практичній конференції «Варіації модерну та модернізації: український соціум в контексті глобальних процесів» (Національний технічний університет України «КПІ», 28-29 листопада 2013 р., очна участь, *доповідь* «Сучасні стандарти ставлення до тварин»);

Міжнародній науково-практичній конференції з соціології «Великі війни, трансформації: Історична соціологія 20-го століття, 1914–2014» (Національний технічний університет України «КПІ», 27-28 листопада 2014 р., очна участь, *доповідь* «Тварини на війні: від учасника у бойових діях до гуманістичної проблеми»);

Міжнародній науково-практичній інтернет-конференції молодих учених, магістрантів та студентів «Роль молоді у процесі соціально-економічних перетворень суспільства: вітчизняний та зарубіжний досвід» (Харківський торговельно-економічний інститут, 26-27 березня 2015 р., очна участь, *доповідь* «Товари для тварин як окрема ніша маркетингу»);

II Міжнародній науковій конференції на пошану професора В. І. Фесенко (Київський національний лінгвістичний університет, 15-16 березня 2018 р., очна участь, *доповідь* «Людина і тварина у науковій рефлексії Дж. Агамбена»);

Міжнародній науковій конференції «Наративи переміщень та географії ідентичностей у художньому дискурсі» (Київський національний лінгвістичний університет, 15-16 жовтня 2020 р., очна участь, *доповідь* «Іншопростір у романі Бернара Вербера “Завтра будуть коти”»);

Міжнародній науковій конференції «Художній дискурс приватного/повсякденного у контексті глобалізації» (Київський національний лінгвістичний університет, 25-26 березня 2021 р., очна участь, *доповідь* «Повсякденність життя тварини кіборга у трилогії Б. Вербера»).

На 2-х *всеукраїнських наукових конференціях*:

Всеукраїнській науково-практичній конференції, присвяченій актуальним питанням викладання літератури та мови «Другі Бугайківські читання», (Ніжинський державний університет імені М. Гоголя, 29 жовтня 2010 р., очна участь, *доповідь* «Аналіз анімалістичних образів літературних творів у контексті динаміки взаємовідносин людини і тварин»);

II Всеукраїнській науково-практичній конференції (присвяченій Всесвітньому дню філософії) «Філософські проблеми сучасності» (Херсонський державний університет, 20 листопада 2014 р., заочна участь, *доповідь* «Антропологізація образу тварини в сучасній культурі»).

На конференціях *іншого рівня*:

Конференції молодих науковців (Ніжинський державний університет імені Миколи Гоголя, 17-21 травня 2010 р., очна участь, *доповідь* «Образи тварин в пісенному фольклорі Полісся»).