

ISSN 2410-2601

**ОДЕСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ
УНІВЕРСИТЕТ
імені І. І. Мечникова
ОДЕСЬКА ГУМАНІТАРНА ТРАДИЦІЯ**

Δόξα / ДОКСА
**ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ
З ФІЛОСОФІЇ ТА ФІЛОЛОГІЇ
ВИП. 1 (43)
ФІЛОСОФІЯ ТА СУЧАСНА
КУЛЬТУРА: ПОШУК СЕНСІВ**



**Одеса
2025**

Редакційна колегія:

докт. філософії, проф. М. Вак (<i>Нью-Йорк</i>);	докт. філол. наук, проф. Н. В. Бардіна (<i>Одеса</i>);
докт. філософії, проф. Д. Йонкус (<i>Каунас</i>);	канд. філос. наук, доц. В. А. Титаренко (<i>Київ</i>);
докт. філос. наук, проф. І. В. Голубович (<i>Одеса</i>);	докт. філол. наук, проф. В. Б. Мусій (<i>Одеса</i>);
докт. філос. наук, проф. О. А. Довгополова (<i>Одеса</i>);	докт. філософії, проф. Т. Щитцова (<i>Вільнюс</i>);
докт. філос. наук, проф. О.Є. Гомілко (<i>Київ</i>);	докт. філософії К. Харер (<i>Потсдам</i>);
докт. філос. наук, проф. О. І. Хома (<i>Вінниця</i>);	докт. філософії, проф. Л. Амір (<i>Бостон</i>);
докт. філос. наук, проф. М. В. Кашуба (<i>Львів</i>);	докт. філос. наук, проф. С. Г. Секундант (<i>Одеса</i>);
докт. філос. наук, проф. В. І. Кебуладзе (<i>Київ</i>);	докт. філософії, проф. К. Лумер (<i>Сієна</i>);
канд. філос. наук, проф. О. М. Роджеро (<i>Одеса</i>);	канд. філос. наук, С. О. Троїцький (<i>Тарту</i>);
канд. філос. наук, доц. В. Л. Левченко (<i>Одеса</i>) – <i>головний редактор</i> ;	канд. філос. наук, доц. К. В. Райхерт (<i>Одеса</i>) – <i>заступник головного редактора</i> ;
докт. філос. наук, проф. С. П. Шевцов (<i>Одеса</i>) – <i>головний редактор</i> .	

Редактор випуску – В. Л. Левченко

*На обкладинці малюнок, згенерований штучним інтелектом
відповідно до запиту про філософію та сучасну культуру*

Друкується за рішенням Вченої ради Одеського національного університету імені І. І. Мечникова (протокол №1 від 28 серпня 2025 р.).

Згідно з Рішенням Національної ради України з питань телебачення і радіомовлення № 1050 від 28.03.2024 р. збірник зареєстрований як друковане медіа і внесений до Реєстру суб'єктів у сфері медіа з ідентифікатором R30-03680

Згідно наказу Міністерства освіти і науки України №409 від 17.03.2020 р. збірник внесений до Переліку наукових фахових видань України (категорія В), в яких можуть публікуватися основні результати дисертаційних робіт зі спеціальності 033 Філософія та 034 Культурологія.

Згідно наказу Міністерства освіти і науки України №693 від 10.05.2017 р. збірник внесений до Переліку наукових фахових видань України, в яких можуть публікуватися основні результати дисертаційних робіт з філософських наук. Постановою президії ВАК України збірник внесений до переліку наукових видань, у яких можуть публікуватися основні результати дисертаційних робіт з філософських і філологічних наук (постанови №3-05/7 від 30.06.2004, №1-05/7 від 04.07.2006, №1-05/8 від 22.12.2010).

Це видання є спільним проєктом Одеського національного університету імені І. І. Мечникова та міського наукового товариства «Одеська гуманітарна традиція». Збірник наукових праць «Дόξα / Докса» має міждисциплінарний характер, редакційна колегія публікує статті, які містять результати наукових досліджень переважно у галузі філософії та культурології. Кожний випуск присвячений окремій тематичі.

43-й випуск збірника «Дόξα/Докса» складається з чотирьох розділів.

Перший розділ присвячено історії філософії. У ньому Сергій Шевцов аналізує давньогрецьку лірику як форму пізнання світу, що передусе виникненню філософії та науки («Давньогрецька лірика як початкова форма наукового знання»). Крістіна Золотарьова продовжує дослідження сакральних текстів у буддистській зображувальній традиції («Сакральні тексти як джерело буддистської зображальної традиції: китайський іконометричний корпус»). Дмитро Арабаджи пропонує розглядати філософію Демокріта як метод аналізу девіантної поведінки («Простір і поведінка: філософська модель Демокріта як інструмент аналізу психології девіантної поведінки»). Олександр Кирилук критично переосмислює традиційний погляд на Миколу Коперника як творця геліоцентричної моделі («Коперник, наукова революція та церква: критичний перегляд стереотипів...»).

Другий розділ охоплює питання метафізики й епістемології у широкому розумінні. Тут розглядаються роль метанаративів у побудові картин світу (стаття Олександра Афанасєва), метафізичні основи порядку (Ілля Москвін), логіко-методологічні принципи системно-теоретичного вивчення свідомості (Дмитро Ляшенко), вплив епістемічних цінностей на дослідницькі стратегії медичної науки (Вікторія Ляшенко) та концепт релевантності у прагматичній логіці (Костянтин Райхерт).

У третьому розділі зібрані роботи з філософії сучасної культури та культурології. Серед них – дослідження виражальних засобів кіно й телебачення в тоталітарних державах (Ірина Сумченко та Віталія Готинян-Журавльова), аналіз негативно-естетичного в європейському теоретичному дискурсі (Ігор Єременко), вивчення метамодерних коливань у сучасних мистецьких практиках, пов'язаних із сакральним (Ніна Ковальова та Віктор Левченко), осмислення філософії часу у творчості сучасних українських художників (Олена Щокіна), інтерпретаційні стратегії образу Момотаро в японській візуальній культурі на матеріалі аніме 1930–2020 рр. (Ілля Галушко) та аналіз феномену занурення у вигадане як онтологічної практики у фанатській культурі постсекулярної доби (Іван Маслов).

Завершує випуск некролог на пошану видатного українського філолога Марка Соколянського (1939–2025).

Редакційна колегія й автори запрошують читачів до діалогу та роздумів щодо філософії та сучасної культури.

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

АРАБАДЖИ Дмитро – магістр філософії (м. Одеса).

АФАНАСЬЄВ Олександр – докт. філос. наук, проф. кафедри філософії, історії та політології Національного університету «Одеська політехніка».

ГАЛУШКО Ілля – аспірант кафедри культурології та медіакомунікацій Харківської державної академії культури.

ГОТИНЯН-ЖУРАВЛЬОВА Віталія – докт. філос. наук, в. о. завідувачки кафедри культурології Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

ЄРЕМЕНКО Ігор – магістрант з філософії медійних практик Національного університету «Одеська юридична академія».

ЗОЛОТАРЬОВА Крістіна – аспірантка кафедри культурології Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

КИРИЛЮК Олександр – докт. філос. наук, завідувач кафедри філософії Одеської філії Центру гуманітарної освіти НАН України.

КОВАЛЬОВА Ніна – канд. філос. наук, доц. кафедри культурології Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

ЛЕВЧЕНКО Віктор – канд. філос. наук, доц. кафедри культурології Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

ЛЯШЕНКО Вікторія – аспірантка кафедри філософії Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

ЛЯШЕНКО Дмитро – канд. філос. наук, доц. кафедри філософії та україністики Національного університету «Одеська морська академія».

МАСЛОВ Іван – студент факультету історії та філософії Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

МОСКВІН Ілля – аспірант кафедри філософії Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

РАЙХЕРТ Костянтин – канд. філос. наук, доц. кафедри філософії Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

СИНЯВСЬКА Ольга – аспірантка кафедри культурології Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

СУМЧЕНКО Ірина – канд. філос. наук, доц. кафедри культурології Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

ШЕВЦОВ Сергій – докт. філос. наук, проф. кафедри філософії Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

ЩОКІНА Олена – канд. культурології, доц. кафедри культурології та філософії культури Національного університету «Одеська політехніка».

Розділ 1.
ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА
В ІСТОРИЧНІЙ ПЕРСПЕКТИВІ

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.1\(43\).346327](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.1(43).346327)

УДК 101+130.1+141+167/168+304

Сергій Шевцов

ДАВНЬОГРЕЦЬКА ЛІРИКА ЯК ПОЧАТКОВА ФОРМА НАУКОВОГО ЗНАННЯ

У статті розглянуто давньогрецьку лірику як особливий спосіб пізнання світу, що постає в архаїчну добу на межі між поезією та філософією. Традиційна інтерпретація (Б. Снелль, Е. Френкель) бачить у ліриці народження індивідуальності й вияв суб'єктивного «я». Сучасні дослідження (А. Джентільї, Е. Кюрке) наголошують на її перформативному й суспільному вимірі, де поетичне висловлювання впорядковує соціальні відносини та ритуальні практики. У роботі пропонується поєднання цих двох підходів: ліричне «я» не є приватним самовираженням, а виконує когнітивну функцію, стаючи інструментом відкриття універсальних структур світу. Лірика постає не як «дзеркало почуттів», а як первісна форма наукового знання, що моделює відношення між людиною, громадою й космосом. Особливу увагу приділено аналізу поетичного слова як онтологічної події, котра має силу творити реальність, подібно до формули чи теореми у науковому дискурсі. Таким чином, грецька лірика розглядається як протонаука, що підготувала ґрунт для філософії й стала одним з перших способів осмислення світу в його цілісності.

Ключові слова: давньогрецька лірика; філософія; наукове знання; поетичне слово; індивідуальність; перформативність; когнітивна функція; архаїчна доба; протонаука; онтологія.

Філософія і поезія існують нібито в різних просторах, і хоча обидві можуть розглядатися як дослідження світу, шляхи їхніх розвідок цілком відмінні. Для філософії предмети, явища, процеси та сутності навколишнього світу відкриваються, що найважливіше, як результат певного методу: коли філософ повідомляє нам результати свого дослідження, в його промові залишаються сліди пошуку, які дозволяють нам реконструювати вихідну позицію та шлях його розвідок. З поетами інакше: як би добре ми ні були знайомі з умовами життя та творчості поета, з обставинами складання того чи іншого твору, ми не маємо надії реконструювати процес його народження. Тому досить умовно можна сказати, що філософія перебуває у свого роду двовірному просторі опису дійсності (залишимо тут остеронь час у якості виміру), рухаючись в ньому послідовно та прямо (принаймні вона цього прагне); проте поетичний твір містить в собі (або сам розміщується) у значно більш багатомірному просторі, можна також уявити, що водночас у декількох різних двовірних просторах, через що проста послідовність та прямота йому не дуже личать. Поезія може вказувати на ті самі речі або явища, що й філософія, і так саме як філософія, вона може прагнути розкрити їхню природу, але робить це інакше, і там, де в філософії ми отримуємо чітку, але суху поняттєво-логічну схему, в поезії ми знаходимо об'ємні речі у переливанні різноманіття їхніх кольорів та відтінків. Тобто якщо філософію

ранньої пори ми можемо вважати наукою або переднауковим знанням, то поезію – ні яким чином.

Разом з цим, визнаючи всю різницю двох царин – філософії та поезії, – ми водночас усвідомлюємо, який тісний зв'язок існує між ними, як вони йдуть поруч, а в стародавній Греції, як я спробую показати, поезія сприяє народженню філософії. Пізніше, коли філософія затвердиться, зміцнішає, їхні стосунки зміняться, а до того вони довгий час існують опліч, надихають одна одну, дарують одна одній творчого поштовху. Цей початковий період близькості буде першим аргументом на користь народження поезію філософії, бо поезія виникає набагато раніше.

Незважаючи на всю різницю між давньогрецькою лірикою та філософією, перша може розглядатися як початкова форма наукового знання, що я спробую обґрунтувати у цьому тексті. Моя теза полягає в тому, що лірична поезія стародавньої Греції, хоч її виникнення обумовлено певним традиційним (переважно ритуальним та релігійним) контекстом, містила в собі зачатки не лише філософського, а дійсно наукового знання.

Попри те, що існування віршів та пісень притаманне майже кожному народу та кожній культурі з самого раннього періоду, роль поезії та її місце в культурі досі залишається великою проблемою. Сучасне розуміння лірики як окремого жанру склалося відносно пізно – на межі XVI-го та XVII-го століття спочатку в Італії, звідки воно поступово поширилось на інші країни Європи [Behrens 1940: 210]. Лірику зазвичай визначають як форму поезії, котра містить, за відомим виразом Жан-Поля, «почуття, ув'язнене в теперішньому» [Jean Paul [1804] 1923: 284]. «Лірика для сучасного сприйняття має більш інтимний, значно менш «публічний» характер, ніж епос або драма» [Albrecht 1994: 260]¹. Таке сучасне розуміння не відповідає існуванню лірики у давній Греції, тому воно обумовило значну полеміку щодо ролі поезії в античній культурі та впливу на виникнення філософії.

Грецька лірика була унікальним феноменом, на що звертали увагу вже самі греки, і цю її унікальність гостро відчували римські поети, вже значно ближчі до нашого розуміння лірики, які творили у письмову епоху, спрямовували свої вірші на читання, як публічне, так саме й наодинці, втім розглядали себе як учнів та наслідувачів грецької лірики. Виникнення такого унікального явища, що спирається на традиційні форми та водночас наповнює їх новим особливим світорозумінням, ставить перед вченими багато загадок і важко піддається реконструкції.

Предметом дослідження рання грецька лірика стала вже у античну добу: філологи при Олександрійському Мусейоні у III–II-му ст. до н. е. склали канон з 9 ліричних поетів, упорядкували їхні вірші по книгам та надали коментарі. Нажаль, нічого з цього крім стислих переказів не зберіглося². Справжнє дослідження грецької лірики слід віднести вже до XIX-го століття, і значним чином воно проходило під впливом романтизму, який висував на перший план фігуру поета як творчу особистість, богонатхненного оповісника істини. Відповідно і грецьку лірику почали розглядатися як перші

авторські голоси, а в її виникненні вбачали народження особистості³. Наприклад, Вернер Єгер розглядав перехід від епосу до лірики як перехід від колективної свідомості до особистої [Jaeger [1933] 1973: 160–186]. Найбільшу виразність цей погляд отримує у Бруно Снелля в його відомому творі «Відкриття духу» [Snell 1946]⁴. Треба зазначити, що книга Снелля присвячена не ліриці як такої, а формуванню європейської (і взагалі людської) свідомості, яке він відносить до післягомерівської доби і намагається обґрунтувати переважно засобами філологічного аналізу текстів. Німецький дослідник прагне з максимальною точністю позначити етапи перетворення людини майже з первісного стану до виникнення особистості, якої притаманне вже цілком раціональне мислення і спрямованість на світ вищих цінностей. Це формування, на його думку, відбувається саме в античній Греції, і відправною точкою слугує поява гомерівських поем, а завершує він розгляд добою класики, коли виникають грецька трагедія та комедія, історична наука та філософія (хоча в певних аспектах він спирається на значно більш пізні феномени, наприклад, «аркадійські» вірші Вергілія).

У концепції Снелля грецька лірика набуває особливого значення, саме вона позначає народження «я» людини, її самосвідомості. Лірика, за Снеллем, це етап становлення людського «духу», наступний за епосом (Гомером та Гесіодом) і такий, що передує трагедії, з виникненням якої вона (лірика) занепадає. Тобто вибудовується певна послідовність розвитку: епос – лірика – драма, де епос пропонує новий погляд на людину, на лірику випадають перші кроки європейського мислення, а драма поєднує та розгортає це у майже цілісний світогляд.

Ці положення Бруно Снелля знайшли подальший розвиток у низці дослідників, серед яких слід назвати насамперед Германа Френкеля, Моріса Боура та Деніса Пейджа. Вони розглядали поетів як особистості не лише через наявність певних відмінних рис, але через притаманний ним світогляд. Г. Френкель, тонкий та глибокий споглядач, відзначає, що індивідуальність ранніх поетів знаходить вираз навіть у дрібних деталях їхніх творів [Fränkel [1962] 1973: 132]. Він також вбачає в ліриці ознаку нового етапу, порівняно з епосом, коли увага автора переходить на події сьогодення («лірика слугує “дню”» [Fränkel [1962] 1973: 133]), що змінює тональність розповіді, та висуває на перший план «я» поета [Fränkel [1962] 1973: 134–135]. Поети кожен по-своєму, але новим чином обґрунтовують особистість на індивідуальному існуванні [Fränkel [1962] 1973: 211]. М. Боур та Д. Пейдж також відзначають наявність особи поета у монодичній ліриці, при тому насамперед не як розповідь від «я» (що притаманно і хоровим поетам), а як розповідь про власні потаємні відчуття, що надає ліриці інтимний та особистий характер [Bowra [1933] 1945; Bowra [1957] 1961: 71 f.; Bowra 1961: 7; Page 1955: 28 ff.]. Всі вони вважають першим поетом, хто надав ліриці такий напрям, Архілоха (VII ст. до н. е.).

Але з часом таке розуміння ранньої грецької лірики стало предметом критики⁵. Ще у 1964 році видатний англійський філолог Кеннет Джеймс

Довер у статті про поезію Архілоха обережно висловив сумніви стосовно її «індивідуального» характеру [Dover 1964]. В той саме час широке розповсюдження теорії «усної поезії» Мілмана Пеппі [Parry, Parry 1971] та Альберта Лорда [Lord 1960; Lord 1991] також сприяла перегляду багатьох традиційних поглядів на поезію, на лірику зокрема. У 80-ті роки дослідження Бруно Джентілі [Gentili [1984] 1995] та Джона Херінгтона [Herington 1985] позначили новий етап розуміння функцій та характеру ранньої лірики. Ці книги значною мірою сприяли затвердженню так званого «перформативного звороту» у антикознавстві, і тепер поезія розглядалася переважно як виступ співака перед певною аудиторією (перформатив⁶), а не як літературний твір в сучасному розумінні⁷.

Іншим витокom критичного ставлення до традиції стало поширення нового розуміння історії філософії та в цілому культурної історії, яке спиралося на праці Мішеля Фуко, Жилья Дельоза та ін. Насамперед вони виступили проти схеми Георга Вільгельма Фрідріха Гегеля щодо постійного та послідовного розвитку культури («світового духу») від первинних форм до вищого рівня [Finnegan 1977: 249; Miller 1994: 9–10]. В світі цього, висунуте Снеллем положення про етапи розвитку людського «духу» (епос – лірика – трагедія) стало першим пунктом критики як проєкція Гегелівської філософії на ранню античну культуру. Відштовхуючись від поняття Херінгтона «пісенна культура»⁸ та досліджень багатьох первісних народів, прихильники нового підходу вказують, що, по-перше, пісні існували задовго до виникнення епосу⁹, по-друге, продовжували функціонування водночас з формуванням та поширенням епічних творів, по-третє, виникнення «авторської лірики» у VII-му ст. до н. е. не створило революційних змін, а цілком вкладалося в сталу традицію пісень. На їхню думку, фіксація ліричних творів за певними авторами – не завжди достеменно та виправдана – стала випадковим результатом технологічного розвитку, а саме появи письма, і аж ніяк не позначала новий рівень свідомості або світогляду [Kurke 2000: 60; Kurke 2007: 142].

Другим пунктом критики позиції Бруно Снелля став перегляд розуміння ліричного «я», в якому Снелль бачив «народження індивідуальності». Інший Бруно – Бруно Джентілі – ретельно та глибоко дослідив презентаційний характер давньогрецької лірики. Вона аж ніяк не передбачала особисте сприймання на самоті [Miller 1994: 4], як ми звикли розглядати лірику сьогодні¹⁰. Архаїчна лірика обов'язково зверталася до певної, кожного разу конкретної аудиторії, і склад цієї групи слухачів значним чином визначав тип звернення та накладав відбиток на зміст повідомлення; по-друге, це звертання необхідно відбувалося за тих чи інших соціальних обставин (святкове звертання до богів, симпозіум, тобто бенкет представників певної соціальної групи, схвалення правителів тощо), і ці обставини визначали частково розмір (сьогодні ми би казали «жанр») та деякі особливості форми твору; по-третє, таке звертання, враховуючи два попередні пункти, необхідно отримувало певний політичний вимір, тому

функція лірики лежала не в області вільної творчості, а поставала як один з інструментів соціального єднання громадян поліса¹¹. Тому те, що нам здається «я» поета, насправді є свого роду «міражем», таке «я» носить беззаперечні ознаки маски. Поети-чоловіки часто-густо говорять від іншої особи, іноді навіть використовують граматичні форми жіночого роду. Правда, в багатьох випадках ми не можемо встановити контекст через поганий стан та фрагментарність уривків.

Більш вагомим здається аргумент, що греки архаїчної доби ще не розрізняли чітко етику та політику, відношення індивіда до себе та до своєї громади [Miller 1994: 14], про що непрямо свідчить розуміння Арістотелем своєї етики як «політики» майже ще через триста років [Політика 1252a7]¹². Схожу думку висловлював свого часу Мішель Фуко, стверджуючи, що грецьке моральне самопізнання було спрямовано не на усвідомлення індивіда у своїй виключності як об'єкта, що бажає, а відповідність відношенням підлеглих та панувannya, які людина поділяла зі своїми співгромадянами [Foucault 1986: 76, 83, 89].

За таких умов дуже сумнівно, що поет міг вважати розумним або доречним викладати події власного життя та свою оцінку того, що сталося. «Те, що ми знаємо про вимоги виконання, радикально кидає виклик прочитанню ліричного «я» як спонтанного та безпосереднього вираження біографічної людини» [Kurke 2007: 143]. «Бо це «я» поета, що говорить, завжди мало служити потребам жанру і конкретним обставинам, і було складеним таким чином, щоб найбільш переконливо звертатися до аудиторії, одночасно задовольняючи потреби, заради яких виконувався вірш» [Kurke 2000: 62]. Тобто потреби ситуаційні, контекстуальні для суспільства або групи слухачів. Складність встановлення характеру першої особи грецької лірики визнають навіть ті дослідники, які стримано ставляться до «нової критики»¹³.

Треба визнати: аргументи «нової критики» справедливі та ґрунтовні, втім вони не спроможні цілком скасувати висунуте Снеллем та іншими розуміння ролі лірики у процесі становлення європейської культури та науки¹⁴. Не спроможні, насамперед тому, що носять суто формальний характер і не охоплюють лірику цілком. Останнє стає особливо помітним, якщо придивитися до розуміння лірики, якого притримуються прихильники критичного підходу: «найбільш особистий та міцний вираз емоцій суб'єкта, що говорить, часто пов'язаний із сповідальним «я», і яку цінують за справжність висловлених почуттів» [Kurke 2000: 59]. Якщо зводити лірику лише до вираження емоцій суб'єкта, з його сповідальним «я», то давньогрецька поезія дійсно більшою своєю частиною лірикою вважатися не може, втім, як і сучасна. Тому погодитись з таким визначенням важко. Більш того, воно свідчить про майже повне нерозуміння того, що є лірика як за своєю природою і змістом, так і за сприйняттям.

І хоча ще залишаються прихильники минулого погляду, більшість дослідників сприйняли новий підхід, і він досі, хоча й позбавлений

притаманних йому на початковому етапі крайнощів, переважає у розумінні античної поезії.

Дати визначення ліриці насправду вкрай важко, саме через розбіг її формальних та змістовних ознак. Арістотель, від якого все ще значною мірою відштовхується сучасна естетика, ніяк не виокремлює лірику і розглядає її як частину поезії, разом з епосом та трагедією і комедією. Втім він розглядає її, на відміну від Платона, як засіб пізнання навколишнього світу [Поетика 1451b 5]. Звідти ми й будемо виходити. Пісенний супровід побутових та релігійних ритуалів у архаїчну або первісну добу не слід вважати випадковістю або просто засобом прикрасити їх. Ритуали архаїчного світу мають не естетичну, а онтологічну функцію [Burkert 1977: 105–106; Bremmer 1994: 41]. Вербальне супроводження ритуальної події було означенням найбільш важливих, ключових подій в житті суспільства, і тому фіксацією певної співвідповідності (або приведення до неї) між існуючим світом та окремою людською групою, інакше кажучи, це впорядкування двох різних сутностей, так би казати, приведення їх до одного знаменника¹⁵. Наше сучасне світорозуміння, яке вважає себе науковим, значним чином побудовано на математиці: саме математикою ми фіксуємо закони природи, і математичний вираз цих закономірностей являє собою свого роду скелет навколишнього світу¹⁶. В архаїчну добу такою формою фіксації була мова, а мова ритмізована та «метризована» (така, що підкоряється певній метриці) сприяла відчуттю впорядкування світу, при цьому міфічні сюжети виконували функцію сучасних математичних формул, тобто задовали стандарті взаємодії різних сутностей¹⁷. Ритуал (дія), міф (сюжет) та пісенний супровід утворювали єдність, яка давала можливість людині (переважно групі) відчувати свою «вбудованість» в цей світ та виправдовувала те, що з нею траплялося. Ліричний твір як спадкоємець обрядової пісні в цьому сенсі все ще містив в собі цю функцію висловлювання світу, надання імені богам та речам, введення людини в порядок буття¹⁸. Тому загальне визначення лірики могло би бути таким: ліричний твір – це модель світу, в якому зовнішнє знаходить втілення у внутрішньому, повсякденне-миттєве у вічному, мінливе – у незмінному та навпаки, і все це (весь світ) впорядковано єдиним метрично-ритмічним розміром (не лише поетичним, бо кругообіг сонця, місяця та зірок, сезонів року, народження та смерті, вдачі та нещастя у людському житті також складають певний метричний ритм)¹⁹.

Безумовно, це визначення занадто широке, бо воно охоплює майже всі твори мистецтва, але лірика також насамперед твір мистецтва, навіть давня лірика, тому у першому наближенні це буде вірним. Оскільки ліричний твір є зображенням усього світу разом (моделлю), то зі зміною нашого уявлення про світ, змінюється і характер ліричних творів. Інша справа, що ліриці, як і майже всьому мистецтву, притаманна та риса, що вона не може повторювати вже висловлене, і мусить завжди шукати нову форму виразу (на відміну від ритуалу або обрядової пісні)²⁰. І кожен наступний автор обов'язково тим чи іншим чином спирається на, відштовхується від, живиться своїми

попередниками, і якщо сам не здатен заглянути у світ глибше, то принаймні варіює й модифікує погляд на речі, а зробити це можна лише через занурення в себе, і от тут постає ключове питання: як ото «себе» розуміти?

Ми повернемося до нього, але спершу більш уважно придивимося до ще однієї риси лірики, про яку вже йшла мова. Вже відзначалося, що лірика служить «дню», за словами Германа Френкеля [див.: Fränkel [1962] 1973: 133], тобто описує не міфологічні або героїчні події минулого, а те, що відбувається отут і зараз. Ще раз нагадаємо слова Жан-Поля про лірику, як про «почуття, ув'язнене в теперішньому» [див.: Fränkel [1962] 1973]. Це, безумовно, певним чином так, але все ж таки лише частково. Бо тут втручається притаманна слову магія, і мінливе почуття, повсякденна подія набуває виміру вічності. Висловлене почуття або подія нібито потрапляє у бурштин, де завмирає назавжди і разом з цим отримує універсального значення: тепер воно не просто зафіксовано, як любов Петрарки до його коханої Лаури (про яку ми й досі не знаємо, чи існувала така людина), воно перетворюється на засадничу складову цього світу, одну з його фундаментальних рис, тобто кохання постає як головна подія всесвіту, а справжнє кохання – воно ось таке, яким його зобразив поет. Визнаємо, кохання може бути іншим, але в такому випадку все одно ми повинні взяти його від іншого поета або... науковця, скажімо, психолога, або, в решті решт, запропонувати свою власну формулу. Тобто світ різноманітний, дозволяє варіанти, але вони мають бути відкриті та зафіксовані ззовні, в мові. Лірика, як потім і філософія, і наука, характеризуються певною замкнутістю на слові [Gadamer [1977] 1993: 233; Heidegger [1937] 1981: 43], те, що висловлене, набуває свого життєвого існування, і дійсність вже не здатна його спростувати (тільки в науці це відбувається, і то частково). Висловлене поезією стає реальністю людського існування і вже не може бути спростованим. Бо це такий особливий рід знання, тобто пов'язання між собою двох різних істот, і цей зв'язок, одного разу встановлений, залишається назавжди (принаймні, як один з варіантів).

Тому поета завжди розглядали як того, хто причетний вищій істині, і таким чином хоча б трохи є пророком, посередником між людьми та богами (носіями істини). Аж ніяк не романтики вигадали таку функцію поета, вони лише відновили її з іншого кінця. Після виникнення християнства поети вже не могли розглядатися як глашатаї істини (це місце зайняли богослови), боги тепер повідомляли свою волю не їм, тому романтики надали поетичній творчості здатність прориву з суто земної позиції до вищого виміру. Вже не боги зверталися до людей, а люди досягали божественних сфер завдяки спроможності відмовлятися від повсякденного заради вічного. Давні греки ще не цінували так творчість, відносили її до ремесла, тому їхні поети розглядалися як свого роду вісники слів та волі богів. В цьому полягає принципова різниця розуміння поетичної творчості давньої та нової епохи: остання робить наголос на самої людині, на її прагненні досягти вищого і здатності частково робити це в художній творчості, а давні греки розуміли

поета як людину, якої боги надали здібність чути їх та переказувати людям їхні слова. Але це так, якщо брати лише загальну модель, насправду в обидві епохи ці моделі наче корегували одна одну. І в новітню епоху талановитих людей вважали обдарованими богом (чи богами, чи природою), тобто особливими, і в давню епоху аж ніяк не будь-яку поезію вважали божим словом, лише найбільш видатні твори (не тільки в поезії) сприймали як створені за допомогою богів (перш за все Аполлона та Муз). І особа поета з часом набула великого значення, в класичний період (з V-го ст.) їм почали вигадувати біографії та складали про них окремі міфи. Але і в ранню епоху, судячи з того, що нам відомо, було зрозуміло, що поет змушений звертатися до себе. І тепер ми можемо повернутися до цього «себе» – що воно собою являє в архаїчну добу?

Сьогодні загально визнано, що «себе» є водночас унікальним та загальним, мінливим та сталим, хоча ми все ще не здатні пояснити, як ці протилежності поєднуються. Заглиблення до «себе», самоспоглядання (близьке до того, що психологи називають інтроспекцією, здатне відкривати речі, які людина не визнає як суто власні. В будь-якому разі, заглиблення «до себе» зовсім не обов'язково висвітлює лише власні почуття або психічні стани, настрої тощо. Поруч з цим людина цілком може знаходити сутності або ідеї, які здаються загальними положеннями або наданим «одкровенням», і для неї природно намагатися їх висловити. Тому навіть сучасна лірика – далеко не завжди розповідь про потік власних інтимних почуттів.

Це «я» – не лише технічний прийом заради більш переконливого повідомлення для слухачів, це суб'єкт як необхідна вихідна умова перегляду світу, тобто її притаманна когнітивна функція. І ключове питання, яке відділяє традиційну обрядову пісенну поезію від справжньої авторської лірики, полягає не в тому, чи присутня там граматична форма першої особи, або чи існують формальні прийоми, що відрізняють одну від іншої, а в тому, чи містить отой конкретний твір *перегляд* (критичне ставлення до) традиційного світосприйняття, бо такий перегляд може бути здійсненим тільки на основі індивідуального розуму (в основі якого в свою чергу може міститися індивідуальний досвід, тобто життєві біографічні події). Додамо, що такий перегляд не повинен бути радикальним, переглядом усіх загальноновизнаних істин, достатньо, щоб під сумнів ставилися хоча би деякі окремі положення.

Тому погляд «нової критики», згідно якому архаїчна лірика ще нічим не відрізняється від обрядових народних пісень («пісенної культури») і тільки випадково, завдяки виникненню письма, отримує віднесення до конкретних авторів²¹, прийняти ніяк не можна. Так, ми не завжди з впевненістю можемо віднести той чи інший фрагмент до конкретного поета, але самі позиції поетів постають твердими та чітко окресленими, наче монументи.

Окрім того, наскільки мені відоме, прихильники «нової критики» не пропонують іншого конкретного моменту народження «індивідуальності». Немає сумнівів, що згодом вона виникає, але коли саме і за яких умов, про це

вони не говорять. Навряд чи це може бути трагедія, бо там взагалі відсутній голос автора, але було би дивно відмовляти як самому Еврипіду, так і деяким його героям у хоча би початкової, але вже чітко визначеної «індивідуальності». І ніщо, крім ранньої лірики, появи цієї індивідуальності не передувало, а залежність трагедії від ліричної поезії можна вважати очевидним. Щодо сумнівів у оригінальності ліричних поетів²², то треба зазначити, що це значним чином визначається методологією дослідження. Вірші створюються як свого роду розмова з вже існуючими віршами, тому якщо їх розділяти на дрібні формальні елементи (словосполучення, розміри, стилістичні особливості тощо), то завжди можна знайти використання цих елементів у попередніх творах. Це справедливе навіть для поетів, чия оригінальність не може бути поставленою під сумнів – Петрарки, Гете, Байрона, Рембо та інших. Оригінальність творів зазвичай полягає не в унікальності того чи іншого елемента, а насамперед у цілісній єдності твору.

Наполягання «нової критики» на тому, що лірика виникає як форма суспільної практики, яка служить впорядкуванню відношення підлеглості людини громаді та єдності громадського суспільства, не спростовує традиційний погляд на лірику як момент народження індивідуальності, а лише доповнює та виправляє його. Саме необхідність вписати індивіда у суспільства може слугувати свідченням про набуття першим певної самостійності. Лірика постає як модель світу, яка через умовне «я» (котре, дійсно, лише частково можна віднести до автора) відкриває вимір універсальної людської природи, позначаючи її в чітких та конкретних проявах.

Таким чином, ми можемо зрозуміти, що виникнення лірики було значною подією: на той час саме її голосом говорила вища істина – вона підіймала сучасне [Snell [1946] 2009: 57], надавала йому історичного та позачасового виміру і тим об'єднувала всіх греків, бо швидко розповсюджувалася. Поети почали сприйматися як головні носії привілейованого знання про богів [Bremmer 1994: 7], а сама поезія як вмістище благих та розумних норм. Нагадаємо, що ніяких святих книг у греків не було, тому ліриків (разом з Гомером та Гесіодом) можна вважати і за перших теологів.

Грецькій ліриці з самого раннього часу притаманні риси, які потім будуть визначати характер філософського знання та філософського ставлення до світу – уважне та критичне ставлення до традиційного світорозуміння, здатність роздвинути у повсякденних звичайних та надзвичайних подіях вищий вимір космічного влаштування, перетворення власного досвіду у загальні форми з прийняттям відповідальності за отримані висновки, виокремлення певних норм світобуття (переважно етичних), надання своїм міркуванням чіткої та витонченої вербальної форми. Тому лірика може цілком бути визнаною у якості протонауки (як протофілософії).

Треба визнати, що авторська лірика зробила майже подвиг, подолавши сталі норми обрядових та ритуальних пісень, і означивши прагнення

дотягнутися до загальної сутності речей. Її здатність надавати повсякденним подіям історичного та космічного виміру вражає. Те, що вона не спромоглася перетворити це на певний метод, що багато в чому залишалася непослідовною, суперечливою, вірогідно, часто надавала перевагу красоті вислову над реальністю – ніяк не може принизити її досягнення. Вона зробила те, на що була здатною, і філософія починає там, де лірика зупинилася, успадкувавши її спрямування та енергію. В *Бенкеті* Платона Алквіад відзначає, що Сократ весь час «говорить про віслюків, про всіляких ковалів, шевців, чинбарів і, здається, вічно повторюється тим, що каже і як підбирає слова. Тому кожен, хто не розуміє, про що йдеться, і не має відповідних знань, готовий висміяти його. І лише заглибившись і збагнувши по-справжньому, можна розкрити для себе суть його слів і побачити, що такі слова не позбавлені глузду. Тоді лише можна переконалися, що мова його божественна, і містить в собі безконечні образи доброчесності і багато з того, якщо не все, – що заслуговує на увагу людей, які прагнуть вищої досконалості через утвердження себе в красі та добрість» (221e – 222a)²³. З цього фрагменту стає вочевидь, що принаймні Сократ є беззаперечним нащадком лірики, бо він надає вищого, божественного, космічного, етичного виміру тому, що залишилося лірикою неохопленим – ремеслу та взагалі побутової діяльності людини. Бо філософія – і вже за нею наука – у своєму дійсному сенсі й постає як зв'язок між повсякденним життям і вищим загальним виміром цього світу.

Примітки

¹Таке розуміння лірики є загальним, з певними варіантами формулювання. Див., наприклад, визначення Пауля Міллера: «короткий вірш особистого одкровення, сповіді чи скарги, що проектує образ індивідуальної та високо саморефлексивної суб'єктивної свідомості» [Miller 1994: 1]. Його формула є складовою з визначень, на які він посилається: [Schelling 1913: 1–3; Lukacs [1920] 1973: 63–64; Frye 1971: 249–50; Culler 1975: 164–70]. При бажанні цей перелік нескладно продовжити.

²Показово, що навіть перелік ліриків зберігся лише в двох пізніх епіграмах, хоча й у різному порядку, але імена співпадають: Піндар, Вакхилід, Сапфо, Анакреонт, Стесихор, Симонид, Івик, Алкей та Алкман [Bowra 1961: 2; Gallo 1974: 91f.; Gentili [1984] 1995: 42–43, прим. 2]. Крім того, існують також середньовічні перекази. Для розгляду того, що зберіглося від діяльності олександрійських філологів зберігає актуальність стара книга Георга Штефана, написана латиною: [Steffen 1876]. Див. також обговорення проблеми формування канону ліриків: [Wilamowitz-Moellendorff 1900; Pfeiffer 1968: 205; Kirkwood 1974: 2 ff.; Barbantani 1993].

³Ця думка чітко сформувалася наприкінці XIX-го ст. Якшо Едуард Целлер в його Філософії греків (перше видання – 1844) ще не бачить у давніх ліриків, нічого, схожого на філософію і відзначає, що тільки після виникнення філософії дидактичний елемент проникає у лірику 6-го ст. [Zeller 1896: 114–

115], то Теодор Гомперц в Грецьких мислителях (перший том 1896) в появі лірики вбачає початок розвитку індивідуального незалежного мислення [Gomperz 1896: 8–9]. Зі значення появи особистості (Persönlichkeit), пов'язуючи цей факт саме з ранньою лірикою, починає свою книгу авторитетніший дослідник грецької літератури, «бог класичної філології», Ульріх фон Віламовіц-Мелендорф: [Wilamowitz-Moellendorf 1913].

⁴Друге перероблене видання: Claassen und Goverts, Hamburg, 1948. Я використовував 9-е видання: [Snell [1946] 2009].

⁵Іноді її позначають як «нову критику». Див.: [Budelmann 2009: 17].

⁶Тобто висловлювання, в якому зміст, обставини, той хто мовляє, та сприйняття аудиторії складають певну мовну єдність, в якій мовна структура водночас створює та демонструє себе. Таким чином висловлювання перетворюється на подію, яку правильно розуміти може лише її учасник.

⁷«У цьому світі пісню можна було уявити лише як частину живого виконання у певному контексті, де вона створювала потужний зв'язок між співаком/оратором та аудиторією, що слухає» [Kurke 2000: 59].

⁸У мене є сумніви, що сам Херінгтон надав цьому словосполученню значення особливого поняття. Принаймні в своїй книзі [Herington 1985] він його так не використовує. Але з часом воно отримало розповсюдження та отримало риси справжнього поняття. До речі, Бруно Джентілі, на якого багато в чому спираються критики, досить стримано висловлювався стосовно питання послідовності епосу та лірики. Він вважав важливим і показовим той факт, що «не існує істотного вирішення наступності між світом епосу та епохою ліричної поезії» [Gentili [1984] 1995: 28].

⁹Скоріше буди виправданим визнати, що саме «гекзаметр – розмір грецької епічної поезії – розвинувся зі звичайних індоєвропейських ліричних розмірів десь у другому тисячолітті до нашої ери: так що в цьому сценарії грецька лірична поезія принаймні така ж стара, як епічна поезія, і, ймовірно, старша» [Kurke 2007: 142].

¹⁰«...елементом, що радикально відрізняє грецьку поезію від сучасної поезії, є тип спілкування, призначений не для читання, а для виступу перед публікою, дорученого виконанню поодиноці або хору, під акомпанемент музичного інструменту» [Gentili [1984] 1995: 6].

¹¹«У чому тоді була мета такої поезії у виконанні? Крім будь-якої конкретної мети (наприклад, молитва богу, торжество одруження, жалоба на похороні), вбудована пісня взагалі слугувала засобом соціалізації та культурного виховання в найширшому сенсі. У переважно усній культурі, без інституціоналізованих шкіл і лише з мінімальною державною структурою та втручанням, поезія у виконанні була життєво важливим способом передачі кожній людині запасу культурних знань, цінностей, які вона має підтримувати, її належного рівня очікувань та прагнень та їхньої соціальні ролі. Іншими словами, вбудована поезія була одним із засобів (поряд, наприклад, з родиною, військовою службою та формами коменсалітету) для конструювання індивідів як соціальних суб'єктів» [Kurke 2000: 60]. Див.

також: [Havelock 1963: 29, 94; Gentili [1984] 1995: 53; Kurke 2007: 145; Nagy 1990: 41; Rose 1992: 57].

¹²Таке розуміння Арістотель наслідуює у Платона, який висловлював думку про невід'ємність людини від держави у деяких своїх діалогах.

¹³«Перша особа грецької лірики часто аж ніяк невловима і викликає питання, чи стикаємося ми з істинними думками та почуттями поета, з виконавцем або просто з персоною, сформованою вимогами ширшого чи безпосереднього контексту виконання, або ж з якимось поєднанням усіх трьох» [Budelmann 2009: 17].

¹⁴Книги Б. Джентілі [Gentili [1984] 1995] та Д. Херінгтона [Herington 1985], які хоча й стали основою «нової критики», навряд чи справедливо відносити до цього напрямку, бо їх визначає в цілому стриманий критичний підхід і глибока повага до традиційного розуміння лірики.

¹⁵Іноді це має вираз на простому зовнішньому плані, коли в народних піснях поруч перелічені факти природи та людської дії, типу: місяць на небі, зірненьки сяють – човен пливе, в човні дівчина пісню співає. Хоча це вже, безумовно, зразок достатньо пізньої доби.

¹⁶Через певні зміни у розумінні математики за останні 80–100 років картина змінюється (особливо це стало помітно останні 30–40 років), але в цілому ми ще не здатні відмовитися від старої класичної парадигми і продовжуємо її використовувати у якості фундаменту. Найкращим прикладом цього може слугувати той факт, що різниця математик, які використовують для опису макросвіту (сутностей та подій у космічному просторі), звичайного світу (класична механіка) та мікросвіту (атомів і часток) визначає і певний розподіл світу, при визнанні загального визнанні його єдності.

¹⁷Певним чином він здатен виконувати цю функцію і сьогодні, що легко побачити, наприклад, в рекламі, і зразки чого наводять Барт [Barthes 1957] та Бодріяр [Baudrillard 1976], але цим його сфера використання ніяк не обмежується, він так саме зберігає дійсність в сфері ідеології, політики, науки тощо [Hübner 1985].

¹⁸«Лірика має багато передлітературних коренів, які передають їй свою первісну силу; вона надає назву речам та доступ до них...» [Albrecht 1994: 260]. Цю здатність поезії раніше розкриває Гайдеггер, зокрема в своєму розгляді віршів Гельдерліна. [Heidegger [1937] 1981: 41–42].

¹⁹Я тут користуюся визначенням художнього твору Шеллінга: твір мистецтва – обмежена у часі і просторі модель безкрайнього світу [Schelling [1803–1805] 1859].

²⁰Цю якість мистецтва відзначають доволі часто, але вона рідко коли стає предметом дослідження. Зазвичай її пояснюють потребою новизни для сприйняття, тобто зовнішньою потребою. Але існує також внутрішня потреба самого мистецтва для постійного оновлення, подолання сталої традиції. Тут нема можливості розглянути це питання ретельно, позначимо лише, що це споріднює мистецтвом з науковим пізнанням (як зазначав ще Арістотель) і з такими явищами як побут, мода та інші.

²¹«Поява раптового різноманіття ліричних голосів, починаючи прибіл. з 700 р. до н. є історичною випадковістю, що виникла внаслідок розвитку нової технології – повторної появи писемності у грецькому світі приблизно 750–10 гг. до н.» [Kurke 2007: 142].

²²Ми вже вказували вище, що їх чітко, але обережно висловлював Кеннет Довер відносно поезії Архілоха [Dover 1964], а потім інші автори стосовно майже кожного з поетів.

²³Переклад Уляни Головач.

Список використаної літератури

- Albrecht, M. von (1994) *Geschichte der römischen Literatur: von Andronicus bis Boethius*, Bd. 1, München, New Providence, London, Paris, K. G. Saur, 704 S.
- Barbantani, S. (1993) *I poeti lirici del canone alessandrino nell'epigrammatica*, in: *Aevum Antiquum*, vol. 6, pp. 5–97.
- Barthes, R. (1957) *Mythologies*, Paris, Seuil, 267 p.
- Behrens, I. (1940) *Die Lehre von der Einteilung der Dichtkunst vornehmlich vom 16 bis 19 Jahrhundert*, in: *Studien zur Geschichte der poetischen Gattungen*, Max Niemeyer Verlag, Halle, Saale, 252 S.
- Baudrillard, J. (1976) *L'Échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 347 p.
- Bowra, C. M. ([1933] 1945) *Early Elegiac and Lyric Poetry*, in: Bowra, C. M. *Ancient Greek Literature*, London, New York, Toronto, Oxford University Press, pp. 48–75.
- Bowra, C. M. ([1957] 1961) *The Greek Experience*, 2nd ed., London, Weidenfeld and Nicolson, 211 p.
- Bowra, C. M. (1961) *Greek Lyric Poetry from Alcman to Simonides*, Oxford at The Clarendon Press, 444 p.
- Bremmer, J. N. (1994) *Greek Religion*, Oxford University Press, 111 p.
- Budelmann, F. (2009) *Introducing Greek lyric*, in: Budelmann, F. (ed.) *The Cambridge Companion to Greek Lyric*, New York, Cambridge University Press, pp. 1–18.
- Burkert, W. (1977) *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, Kohlhammer, 508 S.
- Culler, J. (1975) *Structuralist Poetics: Structuralism, Linguistics, and the Study of Literature*, Ithaca, Cornell University Press, 320 p.
- Dover, K. J. (1964) *The Poetry of Archilochos*, in: *Entretiens sur l'antiquité Classique*, t. X, Archiloque, Genève, Fondation Hardt, pp. 181–212.
- Finnegan, R. (1977) *Oral Poetry: Its Nature, Significance, and Social Context*, Cambridge, Cambridge University Press, 299 p.
- Foucault, M. (1986) *The Use of Pleasure. The History of Sexuality*, vol. 2, trans. R. Hurley, New York, Pantheon, 294 p.
- Fränkel, H. ([1962] 1973) *Early Greek Poetry and Philosophy. A history of Greek epic, lyric, and prose to the middle of the fifth century*, New York, London, A Helen and Kurt Wolf Book, 555 p.

- Frye, N. (1971) *Anatomy of Criticism*, Princeton, Princeton University Press, 383 p.
- Gadamer, H.-G. ([1977] 1993) *Philosophie und Poesie*, in: *Gadamer, H.-G. Gesammelte Werke*, Band 8. *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1993, S. 232–240.
- Gallo, I. (1974) L'epigramma biografico sui nove lirici greci e il «canone» alessandrino, in: *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, No. 17, pp. 91–112.
- Gentili, B. ([1984] 1995) *Poesia e pubblico nella Grecia antica Da Omero al V secolo*, Roma-Bari, Editori Laterza, 428 p.
- Gomperz, Th. (1896) *Griechische Denker: eine Geschichte der antiken Philosophie*, bd. I, Leipzig, 472 S.
- Havelock, E. A. (1963) *Preface to Plato*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 328 p.
- Heidegger, M. ([1937] 1981) Hölderlin und das Wesen der Dichtung, in: *Heidegger M. Gesamtausgabe*, 1. Abteilung: *Veröffentlichte Schriften 1910-1976*, Band 4. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, Ss. 33–48.
- Herington, J. (1985) *Early Tragedy and the Greek Poetic Tradition*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 292 p.
- Jaeger, W. ([1933] 1973) *Paideia: die Formung des griechischen Menschen*, Ungekürzter photomechanischer Nachdruck in einem Band, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1398 S.
- Jean Paul ([1804] 1923). *Vorschule der Ästhetik*, Her. J. Müller, Leipzig, Verlag von Felix Meiner, 526 S.
- Kirkwood, G. M. (1974) *Early Greek Monody: The History of a Poetic Type*, (Cornell Studies in Classical Philology, 37.), Ithaca and London, Cornell University Press, 299 p.
- Kurke, L. (2000) *The strangeness of 'song culture': Archaic Greek poetry*, in: Taplin O. (ed.), *Literature in the Greek and Roman worlds: a new perspective*, Oxford, Oxford University Press, pp. 58–87.
- Kurke, L. (2007) *Archaic Greek Poetry*, Shapiro H. A. (ed.) *The Cambridge Companion to archaic Greece*, New York, Cambridge University Press, pp. 141–168.
- Lord, A. B. (1960) *The Singer of Tales*, Cambridge, Harvard University Press, 350 p.
- Lord, A. B. (1991) *Epic Singers and Oral Tradition*, Ithaca, Cornell University Press, 262 p.
- Lukács, G. (1973) *The Theory of the Novel: A Historico-Philosophical Essay on the Forms of Great Epic Literature*, Trans. A. Bostock, Cambridge, Mass., The Merlin Press, 160 p.
- Miller, P. A. (1994) *Lyric Texts and Lyric Consciousness: The Birth of a Genre from Archaic Greece to Augustan Rome*, London and New York, Routledge, 240 p.

- Nagy, G. (1990) *Greek Mythology and Poetics*, Ithaca, Cornell University Press, 363 p.
- Page, D. (1955) *Sappho and Alcaeus. An introduction to the study of ancient lesbian poetry*, Oxford, Clarendon Press.
- Parry, M. Parry, A. (ed.). (1971) *The making of Homeric verse*, in: *The collected papers of Milman Parry*, Oxford, Clarendon Press, 483 p.
- Pfeiffer, R. (1968) *History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Oxford, Clarendon Press, 334 p.
- Rose, P. W. (1992) *Sons of the Gods, Children of the Earth: Ideology and Literary Form in Ancient Greece*, Ithaca, Cornell University Press, 412 p.
- Schelling, F. W. J. v. ([1803–1805] 1859) *Philosophie der Kunst*, in: *Schelling F. W. J. v. Sämtliche Werke*, Abt. 1, Bd. 5, Stuttgart, Ss. 353–736.
- Schelling, F. E. (1913) *The English Lyric*, Boston, Houghton Mifflin, 335 p.
- Snell, B. ([1946] 2009) *Die Entdeckung des Geistes Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. 9. Auflage, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 334 S.
- Steffen, G. (1876) *De canone qui dicitur Aristophanis et Aristarchi*, Lipsiae, 58 p.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von. (1900) *Die Textgeschichte der griechischen Lyriker*, Berlin, 121 S.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von. (1913) *Sappho und Simonides. Untersuchungen über Griechische Lyriker*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 330 S.
- Zeller, E. (1869) *Die Philosophie der Griechen in ihrer Geschichtlichen Entwicklung*, Erster Theil, Dritte Auflage, Leipzig, Fues's Verlag (R. Reisland), 954 S.

Sergii Shevtsov

ANCIENT GREEK LYRIC POETRY AS AN INITIAL FORM OF SCIENTIFIC KNOWLEDGE

The article examines ancient Greek lyric poetry as a distinctive mode of knowledge that emerged in the archaic period at the threshold between poetry and philosophy. The traditional interpretation (B. Snell, E. Fraenkel) views lyric as the birth of individuality and the expression of a subjective "I." More recent studies (A. Gentili, E. Kurke) emphasize its performative and social dimension, where poetic utterance structures social relations and ritual practices. This paper proposes a synthesis of these perspectives: the lyrical "I" is not a vehicle of private self-expression but fulfills a cognitive function, serving as an instrument for uncovering universal structures of the world. Lyric thus appears not as a mirror of emotions but as an early form of scientific knowledge that models the relations between the individual, the community, and the cosmos. Particular attention is given to the poetic word as an ontological event that possesses the power to create reality, comparable to the role of formulas or theorems in scientific discourse. In this way, Greek lyric is presented as a proto-science that prepared the ground for philosophy and constituted one of the earliest modes of understanding the world in its totality.

Keywords: *ancient Greek lyric, philosophy, scientific knowledge, poetic word, individuality, performativity, cognitive function, archaic period, proto-science, ontology.*

References

- Albrecht, M. von (1994) *Geschichte der römischen Literatur: von Andronicus bis Boethius*, Bd. 1, München, New Providence, London, Paris, K. G. Saur, 704 S.
- Barbantani, S. (1993) *I poeti lirici del canone alessandrino nell'epigrammatica*, in: *Aevum Antiquum*, vol. 6, pp. 5–97.
- Barthes, R. (1957) *Mythologies*, Paris, Seuil, 267 p.
- Behrens, I. (1940) *Die Lehre von der Einteilung der Dichtkunst vornehmlich vom 16 bis 19 Jahrhundert*, in: *Studien zur Geschichte der poetischen Gattungen*, Max Niemeyer Verlag, Halle, Saale, 252 S.
- Baudrillard, J. (1976) *L'Échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 347 p.
- Bowra, C. M. ([1933] 1945) *Early Elegiac and Lyric Poetry*, in: Bowra, C. M. *Ancient Greek Literature*, London, New York, Toronto, Oxford University Press, pp. 48–75.
- Bowra, C. M. ([1957] 1961) *The Greek Experience*, 2nd ed., London, Weidenfeld and Nicolson, 211 p.
- Bowra, C. M. (1961) *Greek Lyric Poetry from Alcman to Simonides*, Oxford at The Clarendon Press, 444 p.
- Bremmer, J. N. (1994) *Greek Religion*, Oxford University Press, 111 p.
- Budelmann, F. (2009) *Introducing Greek lyric*, in: Budelmann, F. (ed.) *The Cambridge Companion to Greek Lyric*, New York, Cambridge University Press, pp. 1–18.
- Burkert, W. (1977) *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, Kohlhammer, 508 S.
- Culler, J. (1975) *Structuralist Poetics: Structuralism, Linguistics, and the Study of Literature*, Ithaca, Cornell University Press, 320 p.
- Dover, K. J. (1964) *The Poetry of Archilochos*, in: *Entretiens sur l'antiquité Classique*, t. X, *Archiloque*, Genève, Fondation Hardt, pp. 181–212.
- Finnegan, R. (1977) *Oral Poetry: Its Nature, Significance, and Social Context*, Cambridge, Cambridge University Press, 299 p.
- Foucault, M. (1986) *The Use of Pleasure. The History of Sexuality*, vol. 2, trans. R. Hurley, New York, Pantheon, 294 p.
- Fränkel, H. ([1962] 1973) *Early Greek Poetry and Philosophy. A history of Greek epic, lyric, and prose to the middle of the fifth century*, New York, London, A Helen and Kurt Wolf Book, 555 p.
- Frye, N. (1971) *Anatomy of Criticism*, Princeton, Princeton University Press, 383 p.
- Gadamer, H.-G. ([1977] 1993) *Philosophie und Poesie*, in: Gadamer, H.-G. *Gesammelte Werke*, Band 8. *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1993, S. 232–240.

- Gallo, I. (1974) L'epigramma biografico sui nove lirici greci e il «canone» alessandrino, in: *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, No. 17, pp. 91–112.
- Gentili, B. ([1984] 1995) *Poesia e pubblico nella Grecia antica Da Omero al V secolo*, Roma-Bari, Editori Laterza, 428 p.
- Gomperz, Th. (1896) *Griechische Denker: eine Geschichte der antiken Philosophie*, bd. I, Leipzig, 472 S.
- Havelock, E. A. (1963) *Preface to Plato*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 328 p.
- Heidegger, M. ([1937] 1981) Hölderlin und das Wesen der Dichtung, in: *Heidegger M. Gesamtausgabe*, 1. Abteilung: *Veröffentlichte Schriften 1910-1976*, Band 4. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, Ss. 33–48.
- Herington, J. (1985) *Early Tragedy and the Greek Poetic Tradition*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 292 p.
- Jaeger, W. ([1933] 1973) *Paideia: die Formung des griechischen Menschen*, Ungekürzter photomechanischer Nachdruck in einem Band, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1398 S.
- Jean Paul ([1804] 1923). *Vorschule der Ästhetik*, Her. J. Müller, Leipzig, Verlag von Felix Meiner, 526 S.
- Kirkwood, G. M. (1974) *Early Greek Monody: The History of a Poetic Type*, (Cornell Studies in Classical Philology, 37.), Ithaca and London, Cornell University Press, 299 p.
- Kurke, L. (2000) *The strangeness of 'song culture': Archaic Greek poetry*, in: Taplin O. (ed.), *Literature in the Greek and Roman worlds: a new perspective*, Oxford, Oxford University Press, pp. 58–87.
- Kurke, L. (2007) *Archaic Greek Poetry*, Shapiro H. A. (ed.) *The Cambridge Companion to archaic Greece*, New York, Cambridge University Press, pp. 141–168.
- Lord, A. B. (1960) *The Singer of Tales*, Cambridge, Harvard University Press, 350 p.
- Lord, A. B. (1991) *Epic Singers and Oral Tradition*, Ithaca, Cornell University Press, 262 p.
- Lukács, G. (1973) *The Theory of the Novel: A Historico-Philosophical Essay on the Forms of Great Epic Literature*, Trans. A. Bostock, Cambridge, Mass., The Merlin Press, 160 p.
- Miller, P. A. (1994) *Lyric Texts and Lyric Consciousness: The Birth of a Genre from Archaic Greece to Augustan Rome*, London and New York, Routledge, 240 p.
- Nagy, G. (1990) *Greek Mythology and Poetics*, Ithaca, Cornell University Press, 363 p.
- Page, D. (1955) *Sappho and Alcaeus. An introduction to the study of ancient lesbian poetry*, Oxford, Clarendon Press.
- Parry, M. Parry, A. (ed.). (1971) *The making of Homeric verse*, in: *The collected papers of Milman Parry*, Oxford, Clarendon Press, 483 p.

- Pfeiffer, R. (1968) *History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Oxford, Clarendon Press, 334 p.
- Rose, P. W. (1992) *Sons of the Gods, Children of the Earth: Ideology and Literary Form in Ancient Greece*, Ithaca, Cornell University Press, 412 p.
- Schelling, F. W. J. v. ([1803–1805] 1859) *Philosophie der Kunst*, in: Schelling F. W. J. v. *Sämtliche Werke*, Abt. 1, Bd. 5, Stuttgart, Ss. 353–736.
- Schelling, F. E. (1913) *The English Lyric*, Boston, Houghton Mifflin, 335 p.
- Snell, B. ([1946] 2009) *Die Entdeckung des Geistes Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. 9. Auflage, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 334 S.
- Steffen, G. (1876) *De canone qui dicitur Aristophanis et Aristarchi*, Lipsiae, 58 p.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von. (1900) *Die Textgeschichte der griechischen Lyriker*, Berlin, 121 S.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von. (1913) *Sappho und Simonides. Untersuchungen über Griechische Lyriker*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 330 S.
- Zeller, E. (1869) *Die Philosophie der Griechen in ihrer Geschichtlichen Entwicklung*, Erster Theil, Dritte Auflage, Leipzig, Fues's Verlag (R. Reisland), 954 S.

Стаття надійшла до редакції 24.03.2025

Стаття прийнята 11.04.2025

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.1\(43\).346328](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.1(43).346328)

UDC 130.2+730+242

Kristina Zolotarova

SACRED TEXTS AS A SOURCE OF THE BUDDHIST VISUAL TRADITION: THE CHINESE ICONOMETRIC CORPUS

This study proffers a radical re-evaluation of the Chinese Buddhist iconometric tradition, positing it not merely as a repository of artistic technicalities but as a sophisticated technology of ontological control and soteriological engineering specifically applied to sacred sculpture. Spanning a millennium – from the proto-Tantric heterogeneity of the early Tang dynasty (*Tuoluoni ji jing*) to the rigid imperial orthopraxy of the Qing (*Zaoxiang liangdu jing*) – the research interrogates the dialectical tension between the textual "legislating" of the sacred body and the sculptural "instantiating" of the divine presence. By deploying a methodology that synthesizes philological rigor with material culture studies (specifically the codicology of Dunhuang manuscripts P.4514, P.2002, and S.2498), the article argues that the trajectory of Chinese religious statuary demonstrates a fundamental epistemic shift: from the haptic transmission of charisma via the *fenben* (powder pounce) in medieval workshops to the optic discipline of the grid via the woodblock print in imperial ateliers. Furthermore, the study incorporates a historiographical critique of Western reception and a technical analysis of bronze casting, demonstrating how "lost-wax" metallurgy functioned as the material proving ground for iconometric theory. The investigation exposes how the Qing court utilized the *Zaoxiang liangdu jing* (1742) to bureaucratize the volumetric body of the Buddha, turning sculpture into a site of political governance. Ultimately, this work reconstructs the "operating system" of the Chinese sacred image, demonstrating that iconometry serves as the nexus where theology, technology, and the material plasticity of the divine converge.

Keywords: Chinese Iconometry, Buddhist Sculpture, *Tuoluoni ji jing* (陀羅尼集經), *Tanfa yize* (壇法儀則), *Zaoxiang liangdu jing* (造像量度經), *fenben* (粉本), Esoteric Buddhism (*Mijiao*, 密教), Material Culture, Bronze Casting, Historiography, Dunhuang Studies (敦煌學), *Amoghavajra* (不空), *Rolpai Dorje* (若必多吉).

The central paradox of Buddhist iconology lies in the audacious attempt to circumscribe the infinite within the finite, to impose measurement (*māna* / *liang*, 量) upon that which is ontologically boundless (*ananta* / *wuliang*, 無量). In the context of medieval and late imperial China, the creation of a sacred sculpture was never an exercise in mere mimetic representation or aesthetic indulgence; rather, it was a high-stakes soteriological operation. The statue was not a symbol of the deity; under the correct ritual conditions, it became the *locus* of the deity's presence, a "body of artificially arranged matter" capable of agency. Consequently, the rules governing its construction – the iconometric corpus – must be understood not as artistic guidelines but as algorithmic codes for the manifestation of the numinous in three-dimensional space.

The transition from text to volume is fraught with peril. A textual description is abstract; a sculpture is undeniably concrete, occupying space, displacing air, and commanding gravity. This research undertakes a *longue durée* analysis of this corpus, examining the transformation of the “measured body” from the Tang dynasty (618–907 CE) to the Qing dynasty (1644–1911 CE). We explicitly interrogate how two-dimensional diagrams and linear texts were translated into the volumetric reality of bronze, stone, clay, and wood. Our inquiry integrates high theological texts with the material residues of artistic production, visualizing this trajectory through *ten key artifacts* that mark paradigm shifts in the conception of the sacred image. We posit that the history of Chinese Buddhist sculpture is the history of the struggle to align the material resistance of the medium with the perfect geometry of the canon.

The Proto-Tantric Matrix: The Agency of the Sculpted Body in the Tuoluoni ji jing

The genesis of a systematized Chinese iconometry can be traced to the mid-7th century, a period of fertile chaos in Chinese Buddhism. The *Tuoluoni ji jing* (陀羅尼集經, *Dhāraṇī-saṃgraha*, T. 901) (fig. 1), compiled by the Indian master Atikūṭa (阿地瞿多) in the imperial capital of Chang’an circa 654 CE, serves as our *ur-text*. Unlike the systematic Yoga Tantras that would arrive a century later, this text is a compendium – a vast, heterogeneous library of spells, mudras, and ritual protocols.

Within this compendium lies the *Huaxiang fa* (画像法, “Method of Painting/Image Making”). While the term often implies painting, the prescriptions are equally applicable to relief and sculpture in the round. The *Tuoluoni ji jing* introduces a radical semiotic collapse: the conflation of the Image (*xiang*) and the Spell (*dhāraṇī*). The text elucidates methods for creating “spell-seals” (*zhouyin*, 呪印), where the visual form and the sonic syllable are interchangeable technologies of power. This artifact demonstrates the integration of text and image. The central deity is literally composed of and surrounded by the “dharma-body” of the text, serving as a conceptual prototype for the sculpture which must also be “filled” with texts.

The text’s influence extends profoundly to the volumetric depictions of Hindu deities incorporated into the Buddhist pantheon. The images of Brahmā and Indra found at Seokguram (Korea) (fig. 2) correspond precisely to the descriptions in the *Bore huaxiang fa* (般若画像法), a subsection of the *Tuoluoni ji jing*. Here, Brahmā is described in a form that deviates from earlier generic Chinese representations of celestial officials and aligns more closely with specific ritual requirements, holding a *kuṇḍikā* (water vessel) and wearing monastic robes [Leidy 2007]. This proves that the text functioned as a transnational “control mechanism”. The sculptor at Seokguram was not carving from imagination; he was carving from a manual derived from Chang’an. The shift from a generic noble figure to a specific ritual agent in stone marks the triumph of the iconometric text over local vernacular styles.



Fig. 1. Woodblock Printed Dhāraṇī Sheet with Central Deity. Tang Dynasty (9th-10th c.). From Mogao Cave 17, Dunhuang. The British Museum (1919,0101,0.249).

A masterclass in translating textual prescription into granite. The specific attributes (water bottle, robes) are direct quotes from the *Tuoluoni ji jing*, proving the text's role as a sculptor's blueprint.



Fig. 2. Interior view of the Seokguram Grotto (Korea). 8th c. Granite.

The Geometry of the Void: Amoghavajra and the Cosmological Diagram

As the Tang dynasty reached its zenith, the “Three Great Masters” of the Kaiyuan era introduced a systematized Esoteric Buddhism (*Mijiao*, 密教). The *Tanfa yize* (壇法儀則, *Ritual Instructions for Altar Methods*), attributed to Amoghavajra (705–774), represents a quantum leap in iconometric sophistication.

In the *Tanfa yize*, the focus shifts from the isolated talismanic figure to the *Maṇḍala* – a totalizing cosmological architecture. For the sculptor, this meant that the single statue was no longer sufficient; the statue had to exist in a rigorous spatial relationship with other statues. The altar (*tan*) became a multi-figure installation art piece (fig. 3).

The text specifies the placement of the “Eight Great Bodhisattvas” and the “Four Guardian Kings” (fig. 4). If a sculptor made the central Vairocana too large or the peripheral figures too small, the gravitational pull of the mandala would be disrupted. The *Tanfa yize* acts as the architectural plan for this sculptural ensemble.

This ensemble visualizes the prescriptions of texts like *Tanfa yize*. The hierarchy of scale between the Buddha, the monks, and the guardians is not artistic license but iconometric law.

Crucially, the text elucidates the “double construction” of the image. The physical altar is merely the external support (*adhisthana*) for the internal, visualized altar constructed within the adept’s consciousness. This “Mental Iconometry” demands that the practitioner internalize the grid of the mandala. The physical

sculpture must be perfect so that the mental image can be stable. The bronze or wood is an anchor for the mind.

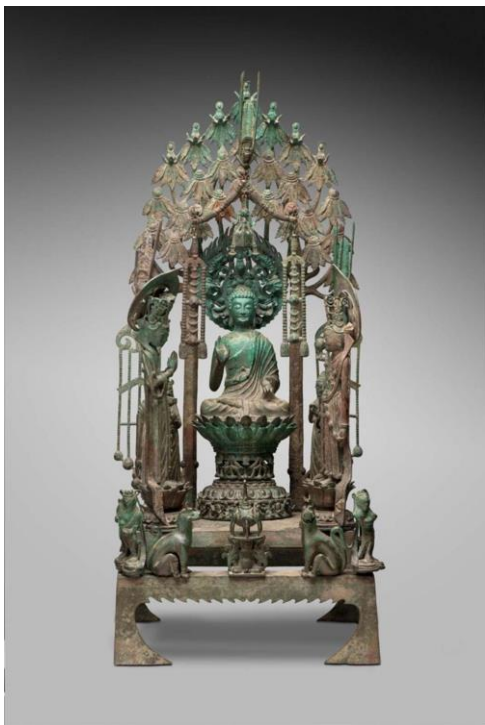


Fig. 3. Altarpiece with Amitabha and Attendants. Chinese, Sui dynasty, dated A.D. 593.

Based on Tang Esoteric principles. The geometric arrangement of the figures creates a “field of power” that the sculptor must facilitate through precise placement.



Fig. 4. Womb Realm (Garbhadhātu) Mandala featuring Mahāvairocana

The Archive of the Hand: Haptic Transmission in the Dunhuang Workshops

To understand how these high-level prescriptions were instantiated in the provinces, we must turn to the “Black Box” of the medieval workshop: the *fenben* (粉本). The discovery of Cave 17 at Mogao transformed our understanding of Chinese art history, revealing the intermediate stages of production usually lost to time [Fraser 2004].

Manuscript P.4514 serves as a primary artifact for analyzing mechanical reproduction (fig. 5). This scroll is a collection of pounces – drawings with pinpricked outlines. While often associated with wall painting, recent scholarship suggests these 2D templates were also used to map out the proportions for clay armature sculptures. The clay sculptor would place the pounce against the prepared wooden core or a flat surface to check the proportions of the limb or head. The

physical evidence – traces of red mineral powder forced through the holes – demonstrates the method of “pouncing”. I argue that the fenben represents a haptic lineage of transmission. The “sacred” was transmitted through the physical touch of the master’s stencil.



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France, Département des Manuscrits, Pelliot chinois 4514 (2) 26

Fig. 5. P.4514 (2) 26: Pounce (fenben) for a Bodhisattva (Mañjuśrī?). Ink and pricked outlines on paper. Bibliothèque nationale de France, Paris.

The holes in the paper allow for the transfer of the “sacred trace” (vestigium) to the wall or the sculpture’s surface, ensuring canonical fidelity.

The application of these texts and templates resulted in the magnificent clay sculptures of the Mogao Grottoes (*fig. 6*). Unlike stone carvers who subtract material, the Dunhuang sculptors added material (clay over wood and reed). This additive process required rigorous monitoring of proportions at every layer. The iconometric manuals provided the “check-points” for the sculptor: the distance from chin to hairline, the span of the shoulders.

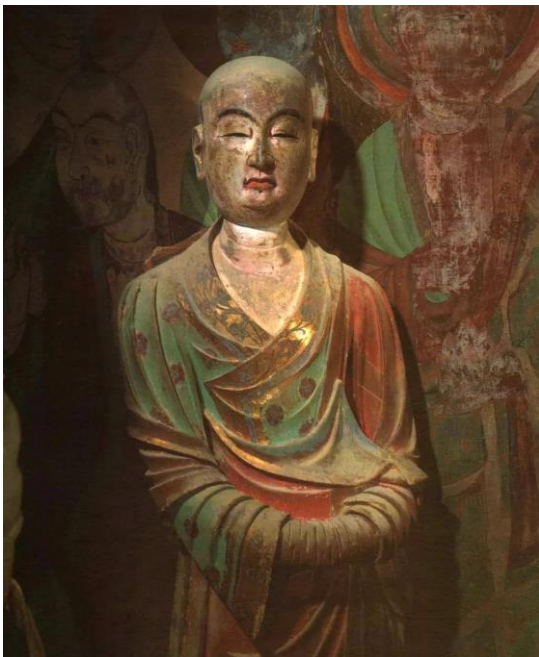


Fig. 6. The Disciple Ananda. Painted clay sculpture with wooden armature. South side of the west niche, Mogao Cave 328. High Tang period (8th century).

The volumetric realization of the 2D pounce. The fluidity of the clay allows for a direct translation of the “white drawing” sketches into three dimensions.

Dunhuang also preserves diagrams intended solely for the ritual specialist. S.2498 (Stein manuscript 2498) depicts a “Superlative Mantra Altar” (Zunsheng zhoutan, 尊勝呪壇) (fig. 7). Unlike pictorial art, this diagram abstracts deities into text labels positioned in cardinal directions. It functions as a circuit board for the ritualist’s visualization.

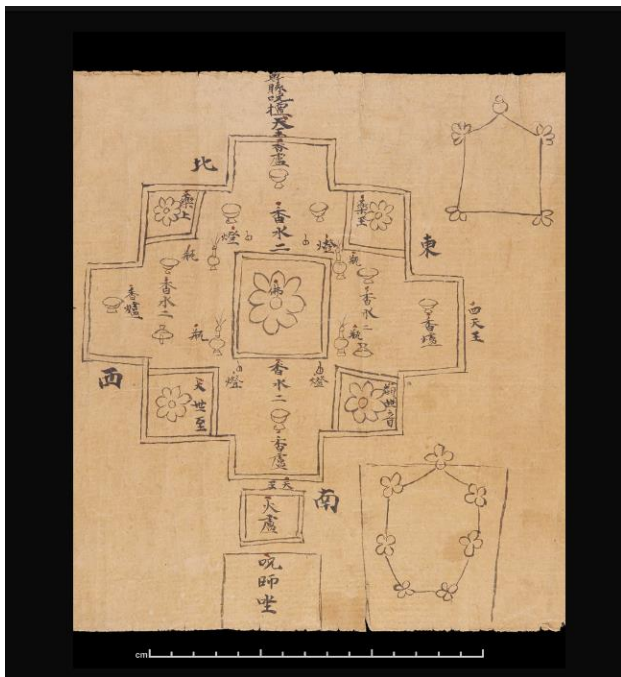


Fig. 7. S.2498: Altar Diagram for the Superlative Mantra (Mahāpratisarā). Ink on paper. British Library, London.

A schematic guide that abstracts the sculptural bodies into text labels, emphasizing their ritual position over their visual form.

Conversely, manuscripts like P.2002 show the fluid, heuristic side of the workshop. These “white drawings” (*baihua*, 白畫) are sketches where the artist

works out dynamic poses (*fig. 8*). They represent the space of controlled variation permitted outside the rigid iconometric constraints of the central deities.

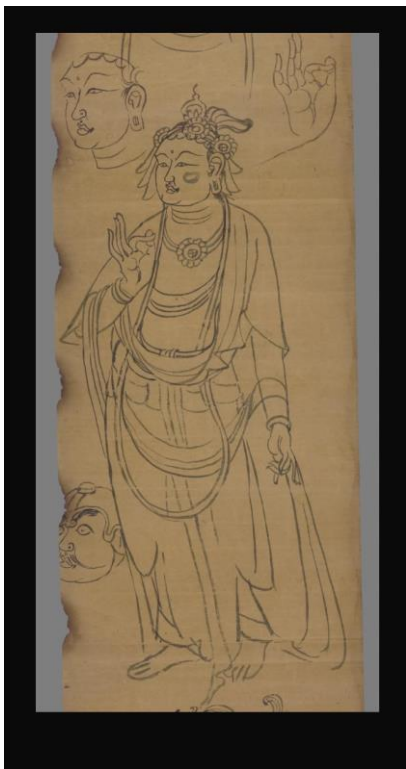


Fig. 8. P.2002 (verso): Sketches (*fenben/baihua*) of characters for statues and murals. Ink on paper. Bibliothèque nationale de France, Paris.

These sketches show the “hand” of the sculptor/painter working out problems of anatomy and drapery before committing to the final material.

The Hermeneutics of Measurement: From Aesthetic Form to Ritual Function

To fully grasp the significance of the iconometric corpus, we must briefly interrogate the historiography of its reception. The scholarly understanding of Chinese Buddhist sculpture has undergone a Copernican revolution over the last century, shifting from an “Aesthetic” paradigm to a “Technological” one. Early 20th-century pioneers like Osvald Sirén and Alexander Soper approached Chinese sculpture through the lens of European art history. They sought “style”, “genius”, and “evolution of form”, treating Buddhist statues as they would Greek kouroi or Renaissance marbles. For these scholars, the iconometric texts (if they were acknowledged at all) were viewed as stifling constraints – bureaucratic shackles that hindered the “free expression” of the artist. The rigid grids of the *Zaoxiang liangdu jing* were dismissed as evidence of the “ossification” or “decline” of Chinese art in the late imperial period.

However, the discovery of the Dunhuang manuscripts and the structuralist analysis of scholars like Lothar Ledderose [Ten Thousand Things, 2000] and Sarah Fraser [Performing the Visual, 2004] inverted this hierarchy. Ledderose argued that the “modular system” – the use of standardized parts and measurements – was not a limitation but the very genius of Chinese art. It allowed for the mass production of merit.

In this new light, the *Tuoluoni ji jing* and *Tanfa yize* are not seen as “anti-artistic” regulations, but as sophisticated Quality Control (QC) manuals. They ensured that in a workshop producing thousands of images, the theological “signal” remained pure. The text was the software; the workshop was the hardware; the sculpture was the output. This study aligns with this revisionist school, arguing that the aesthetic power of these sculptures derives precisely from their rigorous mathematical subordination to the canon.

The Metallurgy of the Canon: Iconometry and the Lost-Wax Process

The most critical test of the iconometric text occurred in the foundry. The translation of a textual prescription into a cast bronze statue represents a feat of high engineering, where the “lost-wax” (*cire perdue*) process serves as the mediator between the ideal and the real. Before a single drop of molten bronze could be poured, the sculptor had to create a full-scale model in wax. It was at this stage – the wax stage – that the iconometric rules were applied. The wax is pliable and forgiving; bronze is permanent.

The *Zaoxiang liangdu jing* prescribes specific measurements for the thickness of the limbs and the depth of the drapery folds. These were not merely visual choices but structural necessities. If the wax model for the arm of a generic Bodhisattva was too thin (deviating from the canon), the molten metal might not flow to the fingertips during casting, resulting in a “maimed” and thus ritually useless statue. Thus, the iconometric canon codified best practices in metallurgy under the guise of theology.

For the colossal statues of the Qing court, the “Piece-Mold” technique was often employed alongside lost-wax. The body of the Buddha would be cast in separate modules: the lotus throne, the crossed legs, the torso, and the head.

This required an absolute adherence to the standard grid. If the neck of the torso module was cast according to one measurement system and the head according to another, the assembly would fail. The Zaoxiang liangdu jing functioned as the industrial standard (an 18th-century ISO) that allowed different teams of artisans to work on different body parts simultaneously. The “sacredness” of the final object depended on the seamless mechanical integration of these parts, proving that in the Chinese tradition, orthopraxy (correct practice) was inseparable from orthotechnics (correct engineering).

The Imperial Panopticon: The Bureaucratization of the Sculptural Body in the Qing Dynasty

The narrative arc culminates in the 18th century with the *Foshuo Zaoxiang Liangdu Jing* (佛說造像量度經, *The Buddhist Canon of Iconometry*), published in 1742 under the Qianlong Emperor. This text, produced by Gömpojab and Rolpai Dorje, represents the bureaucratization of the sacred [Berger 2003]. The Qing court viewed vernacular Chinese Buddhist art as “degenerate”. The Zaoxiang liangdu jing was a corrective tool, imposing a rigorous, mathematically verifiable Indo-Tibetan standard. The illustrations in this woodblock-printed manual impose a relentless grid upon the divine body.

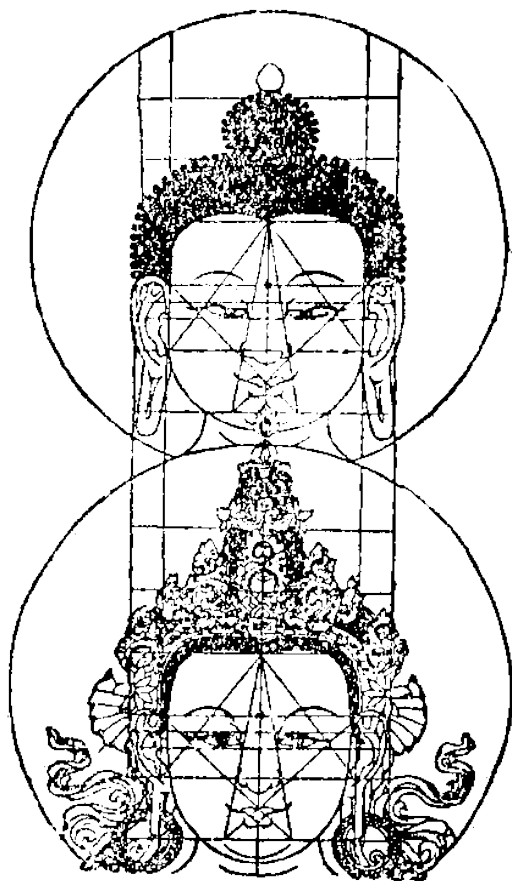
For the sculptor, this manual was law. The famous grid of the Buddha’s head divides the countenance into minute angula (sor) units. A bronze caster could not simply model a “pleasing” face; they had to model a face where the nose was exactly 4 angula long and the forehead 4 angula high. The ratio “fang wu xie qi” (方五斜七, “square five, oblique seven”) became the metric of loyalty (fig. 9).

The rationalization of the divine countenance. This 2D grid was the mandatory template for all 3D imperial production.

This optical discipline extended to the entire body. The full standing figure of the Buddha was subjected to the same proportional “cage” (fig. 10). This was crucial for large-scale metal casting. The modular casting method required precise standardization so that parts cast separately (head, torso, lotus base) would fit together perfectly. The Zaoxiang liangdu jing provided the “industrial standard” (ISO) for this assembly.

Totalizing control over the sacred body. This diagram ensured that no matter the size of the statue, the proportions remained constant.

The practical application of this rigid iconometry is visible in the immense production of Sino-Tibetan art by the Qing imperial workshops (Zaobanchu). Statues produced under this regime possess a characteristic precision, a mechanical perfection that reflects the successful imposition of the textual grid onto three-dimensional matter. They are manifestations of “Imperial Universalism”, where the Buddha’s body becomes a site of state governance.



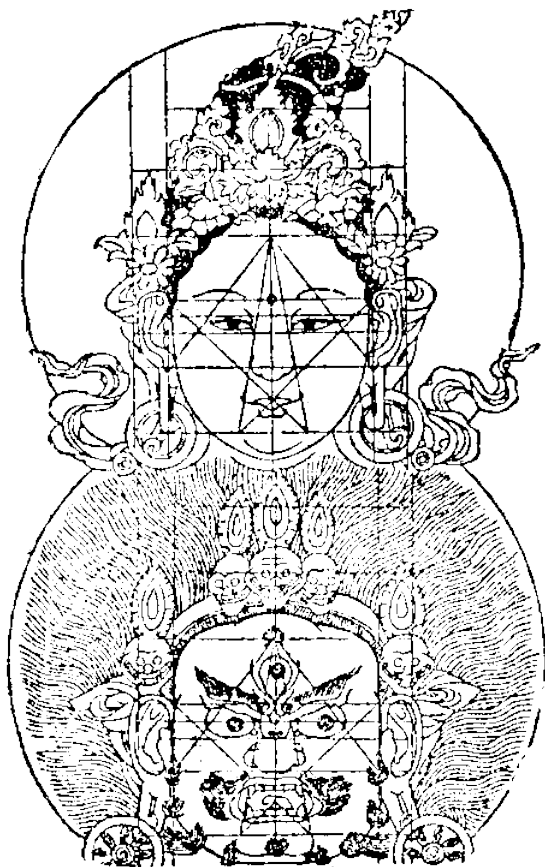


Fig. 9. Canonical facial forms: the "Full Moon" (Buddha), "Egg" (Bodhisattva), "Sesame" (Female Deities), and "Square" (Wrathful Deities). From the 1742 edition of *Foshuo zaixiang liangdu jing*.



Fig. 10. Woodblock print illustrating the iconometric grid for the standing Buddha. From *Foshuo zaixiang liangdu jing* (The Buddhist Canon of Iconometry), compiled by Gömpojab, 1742.

Conclusion: The Measured and the Immeasurable

The trajectory of the Chinese iconometric corpus – visualized here through ten artifacts spanning a millennium – reveals a profound evolution in the ontology of the sculptural image. We move from the proto-Tantric **Talisman** (fig. 1), whose measurements tune it to magical frequencies; to the High Tang **Hologram** (fig. 3), requiring mental construction; through the medieval **Trace** of the workshop pounce (fig. 5); and finally, to the Qing **Datum**, locked within the imperial grid (figs. 9–10).

This study demonstrates that these texts were never merely art manuals. They were the source code for a civilization's attempt to negotiate the boundary between the visible and the invisible. To measure the Buddha was to measure the world. In the transition from the fluid ink of the *fenben* to the rigid bronze of the Imperial workshop, we witness the solidification of theology into matter. The iconometric text serves as the bridge between the silent void of the Absolute and the tangible, heavy, and measured reality of the sacred sculpture.

References

- Berger, P. (2003) *Empire of Emptiness: Buddhist Art and Political Authority in Qing China*, Honolulu, University of Hawaii Press.
- Fraser, S. E. (2004) *Performing the Visual: The Practice of Buddhist Wall Painting in China and Central Asia*, Stanford, Stanford University Press.
- Gōmpojab (工布查布) (1742) *Foshuo Zaoxiang Liangdu Jing* (佛說造像量度經, The Buddhist Canon of Iconometry). (Reprinted in *Taishō Shinshū Daizōkyō*, vol. 21, № 1419).
- Ledderose, L. (2000) *Ten Thousand Things: Module and Mass Production in Chinese Art*, Princeton, Princeton University Press.
- Leidy, D. P. (2007) *The Art of Buddhism: An Introduction to Its History and Meaning*, Boston, Shambhala.
- Pelliot, P. (n.d.) *Pelliot chinois 4514 & P.2002* (Manuscripts), Paris, Bibliothèque nationale de France.
- Sharf, R. H. (2001) *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise*, Honolulu, University of Hawaii Press.
- Sirén, O. (1925) *Chinese Sculpture from the Fifth to the Fourteenth Century*, London, Ernest Benn.
- Stein, A. (n.d.) *Stein manuscript 2498* (Manuscript), London, British Library.
- Wong, D. C. (2018) *Buddhist Pilgrim-Monks as Agents of Cultural and Artistic Transmission*, Singapore, NUS Press.
- Amoghavajra (attrib.). *Tanfa yize* (壇法儀則, Ritual Instructions for Altar Methods), t. 18, № 869.
- Atikūṭa. *Tuoluoni ji jing* (陀羅尼集經, Dhāraṇī-saṃgraha), t. 18, № 901.

Крістіна Золотарьова

**САКРАЛЬНІ ТЕКСТИ ЯК ДЖЕРЕЛО БУДДИСТСЬКОЇ
ЗОБРАЖАЛЬНОЇ ТРАДИЦІЇ: КИТАЙСЬКИЙ ІКОНОМЕТРИЧНИЙ
КОРПУС**

Це дослідження пропонує радикальну переоцінку китайської буддистської іконометричної традиції, розглядаючи її не просто як збірку технічних художніх настанов, а як складну технологію онтологічного контролю та сотеріологічної інженерії, що безпосередньо формувала сакральну скульптуру. Охоплюючи тисячоліття – від прото-тантричної гетерогенності ранньої династії Тан (Tuoluoni ji jing) до жорсткої імперської ортопраксії династії Цін (Zaoxiang liangdu jing), – робота досліджує діалектичну напругу між текстовим «законодавством» сакрального тіла та скульптурною «інстанціацією» божественної присутності. Застосовуючи методологію, що синтезує філологічну точність із дослідженнями матеріальної культури (зокрема кодикологією манускриптів Дуньхуана P.4514, P.2002 та S.2498), стаття стверджує, що траєкторія китайської релігійної пластики демонструє фундаментальний епістемічний зсув: від галтичної передачі харизми через феньбен (трафарет з порошком) у середньовічних майстернях до оптичної дисципліни сітки через ксилографію в імперських ательє. Додатково у дослідженні наведено історіографічну критику західної рецепції та технічний аналіз лиття бронзи, що демонструє, як металургія «втраченого воску» слугувала матеріальним полігоном для перевірки іконометричної теорії. Дослідження розкриває, як цінський двір використовував трактат «Цзаосян лянду цзін» (1742) для бюрократизації об'ємного тіла Будди, перетворюючи скульптуру на об'єкт політичного управління. Зрештою, ця робота реконструює «операційну систему» китайського сакрального образу, демонструючи, що іконометрія слугує вузлом, де сходяться теологія, технологія та матеріальна пластичність божественного.

Ключові слова: китайська іконометрія, буддистська скульптура, Tuoluoni ji jing (陀羅尼集經), Tanfa yize (壇法儀則), Zaoxiang liangdu jing (造像量度經), fenben (粉本), езотеричний буддизм (Mijiao, 密教), матеріальна культура, лиття бронзи, історіографія, дуньхуанознавство (敦煌學), Амогхаваджра (不空), Ролпай Дордже (若必多吉).

Список використаної літератури

- Berger, P. (2003) *Empire of Emptiness: Buddhist Art and Political Authority in Qing China*, Honolulu, University of Hawaii Press.
- Fraser, S. E. (2004) *Performing the Visual: The Practice of Buddhist Wall Painting in China and Central Asia*, Stanford, Stanford University Press.
- Gömpojab (工布查布) (1742) *Foshuo Zaoxiang Liangdu Jing* (佛說造像量度經, The Buddhist Canon of Iconometry). (Reprinted in *Taishō Shinshū Daizōkyō*, vol. 21, № 1419).

- Ledderose, L. (2000) *Ten Thousand Things: Module and Mass Production in Chinese Art*, Princeton, Princeton University Press.
- Leidy, D. P. (2007) *The Art of Buddhism: An Introduction to Its History and Meaning*, Boston, Shambhala.
- Pelliot, P. (n.d.) *Pelliot chinois 4514 & P.2002* (Manuscripts), Paris, Bibliothèque nationale de France.
- Sharf, R. H. (2001) *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise*, Honolulu, University of Hawaii Press.
- Sirén, O. (1925) *Chinese Sculpture from the Fifth to the Fourteenth Century*, London, Ernest Benn.
- Stein, A. (n.d.) *Stein manuscript 2498* (Manuscript), London, British Library.
- Wong, D. C. (2018) *Buddhist Pilgrim-Monks as Agents of Cultural and Artistic Transmission*, Singapore, NUS Press.
- Amoghavajra (attrib.). *Tanfa yize* (壇法儀則, Ritual Instructions for Altar Methods), t. 18, № 869.
- Atikūṭa. *Tuoluoni ji jing* (陀羅尼集經, Dhāraṇī-saṃgraha), t. 18, № 901.

Стаття надійшла до редакції 4.05.2025

Стаття прийнята 21.05.2025

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.1\(43\).346329](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.1(43).346329)

УДК 159.9.015

Дмитро Арабаджи

**ПРОСТІР І ПОВЕДІНКА:
ФІЛОСОФСЬКА МОДЕЛЬ ДЕМОКРИТА ЯК ІНСТРУМЕНТ
АНАЛІЗУ ПСИХОЛОГІЇ ДЕВІАНТНОЇ ПОВЕДІНКИ**

Стаття присвячена аналізу натурфілософської теорії давньогрецького філософа Демокріта про простір. Наведено опис простору Демокріта в повній топології характеристик – безперервність, протяжність, структурованість, багатовимірність, нескінченність. Запропоновано психоаналітичну інтерпретацію топології простору, що дозволила пов'язати її з девіантною поведінкою філософа.

Ключові слова: Демокріт, порожнеча, атоми, безперервність, протяжність, структурованість, багатовимірність, нескінченність, девіантна поведінка.

Одна з фундаментальних складових свідомості людини – сприйняття простору. Цей факт детально обґрунтовує, наприклад, американський психолог Курт Левін [Lewin 1936: 12–13, 19–20]. Порушення або спотворення сприйняття простору призводить до зміни поведінки людини, а вербалізація людиною розуміння будови простору – створення теорій і концепцій – у зв'язку з внутрішнім його відчуттям також здатне виявляти особливості поведінкових, девіантних форм. Згідно з німецьким філософом і педагогом Гансом Блюменгером, можна говорити про простір як описову метафору змісту психіки і поведінкових форм [Blumenberg 1960], а разом з опорою на історико-психологічну реконструкцію тексту за методом І. Г. Белявського, ми можемо зробити спробу осмислення взаємозв'язку сприйняття простору, вираженого в теоретичній моделі, з формами девіантної поведінки людини.

Дослідження зв'язку між сприйняттям простору та девіантною поведінкою людини є особливо актуальним сьогодні – у період воєн і соціальних потрясінь. Розуміти, як в умовах фрагментації соціокультурного простору відбувається зміна ідентичності військовослужбовця, як він переживає екзистенційну кризу і які терапевтичні моделі та моделі психокорекції формувати для допомоги військовослужбовцю в сформованих умовах – дуже важливо і значуще.

Стаття передбачає створення такої моделі, яка буде здатна допомогти людині реабілітуватися в ході психотерапевтичного процесу після отриманих психологічних травм. Спотворення у сприйнятті простору через психологічні травми, отримані, наприклад, на фронті, призводять до девіантних форм поведінки. У реабілітаційній роботі з такою людиною важливо, по-перше, діагностувати відхилення в поведінці від норми; по-друге, важливо вміти прогнозувати ймовірніший сценарій деформації психіки; по-третє, слід виробити метод психокорекції, що нормалізує його поведінку. У цьому сенсі модель, яка пов'язує сприйняття простору і

девіантну поведінку, матиме і діагностичну, і прогностичну, і терапевтичну цінність. Все це, безумовно, актуально для практичних цілей у зв'язку з психологічними травмами і необхідністю реабілітації людини.

Отже, питання про взаємозв'язок сприйняття і опису топології простору з одного боку і поведінкових – зокрема девіантних рис поведінки людини з іншого боку, може бути інтерпретоване як актуальне і перспективне; тим більше актуальне і перспективне, тому що узагальненого, а не фрагментарного аналізу сприйняття всіх характеристик простору – безперервності, протяжності, структурованості, тривимірності, нескінченності – в контексті форм девіантної поведінки не дав, по суті, жоден з дослідників цього питання. Таким чином, актуальність запропонованої теми прямо пов'язана з її новизною.

У зазначеній проблемі можна йти індуктивним шляхом, тобто від розгляду окремих випадків: з названих позицій, досі, не були розглянуті і прочитані найбільш істотні теорії і концепції простору – Демокріта, Арістотеля, І. Ньютона і А. Ейнштейна. Надалі ми зупиняємося на аналізі топології простору Демокріта в ключі розуміння поведінкових рис філософа.

Огляд літератури. Про Демокріта (V ст. до н. е.) і його теорію написано величезну кількість книг, але серед них ми не знаходимо тих, які б наблизилися як до послідовного аналізу зв'язку між сприйняттям простору і поведінкою людини, так і до аналізу повної топології простору (порожнечі). Дійсно, Арістотель у творах «Фізика» і «Про небо» зосереджений на логіці та теоретичних положеннях у зв'язку з введенням Демокрітом порожнечі. Античний філософ-неоплатонік Симплікій у коментарях до «Фізики» переказує дискусії про порожнечу. Аналогічні пасажі ми знаходимо у філософа Плутарха, а також у лікаря, філософа-скептика Секста Емпірика. Діоген Лаертський у трактаті «Про життя знаменитих філософів» [Diogenes Laertii] демокрітовій порожнечі приділяє кілька рядків, називаючи її початком Всесвіту, з якого ніщо не виникає і нічого в ньому не вирішується¹.

Серед істориків філософії простір Демокріта, як правило, також позбавлений пильного типологічного вивчення. Більш детально дослідники віддаються вивченню та опису характеристик атома. Те, що пропонують дослідження з питання про порожнечу, – це найзагальніше аналітичне вивчення феномену. Так, німецький історик філософії Едуард Целлер [Zeller 1886] виділяє такі характеристики порожнечі Демокріта: «не-існуюче існує так само, як і існуюче» [Zeller 1886: 70]; простір – нескінченний [Zeller 1886: 70]; простір не має меж [Zeller 1886, 71]. Що ж таке це існуюче «неіснуюче» і як воно пов'язане, наприклад, з характеристикою протяжності? У Целера немає відповіді на це питання. Целлер стверджує, що атоми мають вагу, під дією якої вони падають. З цього положення випливає, що порожнеча орієнтована – вона має верх і низ і, як наслідок, напрямком вправо і вліво, вперед і назад [Zeller 1886: 70–71].

Німецький історик філософії Теодор Гомперц, автор монографії «Історія античної філософії» [Gomperz 1905], детально описує

характеристики атома Демокріта, а порожнеча не є предметом його уможливлених міркувань; лише в одному місці він пише про те, що сучасна йому наука замінила абсолютну порожнечу ефіром [Gomperz 1905: 315]. Порожнеча позбавлена структури – верху і низу – атоми «кружляють у порожньому просторі» [Gomperz 1905: 320], це кружляння за висловом Демокріта – «атомний вихор» [Gomperz 1905: 321, 326]. Аналогічна ситуація стосовно вивчення демокрітової порожнечі у італійських істориків Дж. Реале і Д. Антисері в книзі «Західна філософія: від витоків до наших днів» [Reale & Antiseri 1983]. Вона позбавлена вивчення в характеристиках топології. Непрямо можна зробити висновок про відсутність у порожнечі структури – атоми рухаються не вниз, під дією тяжіння, а знаходяться або в хаотичному, або у вихороподібному русі [Reale & Antiseri 1983: 48].

В аналізі демокрітової порожнечі просунувся Бертран Рассел у книзі «Історія західної філософії» [Russell 1945]. Він звертає увагу на те, що порожнеча за атомістичним вченням справді існує, тобто «річ може бути реальною, не будучи існуючою» [Russell 1945: 80]. Після чого Рассел зосереджується на подальшій історії розуміння простору аж до А. Ейнштейна. Рассел не ставить питання про протяжність порожнечі. Він заперечує позицію Целера про вагу атомів і вважає, що вони рухаються хаотично [Russell 1945: 77]. Але якщо відсутня впорядкованість у русі атомів порожнечі, то це не означає відсутність у порожнечі спрямованості. Рассел не ставить проблеми розмірності порожнечі.

Шотландський дослідник античності Вільям Кіт Чеймберс Гатрі – автор шеститомної «Історії грецької філософії» [Guthrie 1965]. Він, посилаючись на піфагорійців, пояснює тезу про те, що «порожнеча не є буттям, але вона існує»: піфагорійці «вірили в існування геометричних форм і без труднощів ґрунтували на цьому існуванні фізичного світу» [Guthrie 1965: 643–644]. У цьому сенсі теза про існування порожнечі позбавлена парадоксальності [Guthrie 1965: 643]. «Визнання існування порожнечі призвело до припущення існування множинності та руху» [Guthrie 1965: 644–645]. Порожнеча має характеристику нескінченності [Guthrie 1965: 656]. «Порожнеча (і рух) можуть бути за межами того, що «є», але не всередині» [Guthrie 1965: 645]. Цю тезу можна розглядати як натяк на пористість порожнечі, її розірваність, для чого Арістотель використовував поняття «розрідженість» [Guthrie 1965: 646]. Атоми характеризуються вагою, але не цей факт змушує їх рухатися, «не це була їхня первинна причина руху» [Guthrie 1965: 659]; вони «плавають вільно в порожнечі» [Guthrie 1965: 663]. Іншими словами, порожнеча позбавлена структури.

Німецький історик філософії, який вплинув на М. Гайдеггера, Вільгельм Егер у праці «Пайдея: Виховання античного грека» [Jaeger 1933–1947] дає інтерпретацію порожнечі Демокріта. Порожнеча – це спроба мислити простір у негативних поняттях, а отже, крок до абстрактного мислення, вихід за межі чуттєвого світосприйняття [Jaeger 1933–1947: 176–183]. Американський історик філософії Грегорі Властос у праці «Етика і

фізика у Демокріта» розвиває думку про те, що демокрітова порожнеча – це не просто «ніщо», а умова руху атомів і відмінностей, що існують у світі [Vlastos 1945: 578–592]. Порожнеча є умовою руху атомів, а сам рух може бути зрозумілий як принцип, відповідно до якого атом залишається тотожним самому собі, а не змінюється в інший атом.

Карл Ясперс у праці «Великі філософи» [Jaspers 1981] відзначає «героїчну витримку» Демокріта, який теорією про порожнечу і атоми протиставляє свій погляд на світ погляду релігійному, що вимагає для людського життя опору у вічно існуючих божествах. Тут слід запитати: чи дійсно Демокріт був вільний від будь-якої релігійності? Він визнає богів: «Вони благодійні і шкідливі – цитує Демокріта Секст Емпірик – вони великі і незвичайні, важко знишувані, але нетлінні, пророкують людям майбутнє, видимі і видають звуки» [Guthrie 1965: 781–782; Zeller 1886: 73; Gomperz 1905: 339]. Однак слід зазначити й той факт, що якби не було порожнечі, Пленуму, то не було б і атомів; відсутність же атомів не ставить існування порожнечі під сумнів. Отже, порожнеча логічно первинна, а атом вторинний; порожнеча самодостатня, вона не потребує атома. Отже, порожнеча за Демокрітом – нескінченна, безмежна, вічна, незнищенна, самодостатня, вона є лоном життя всього існуючого – хіба це не властивості, що зближують її з безликим пантеїстичним божеством, в якому складається, існує і вмирає античний космос?

Відповідно до гіпотези дослідження простір Демокріта – порожнеча – через відсутність систематичного вивчення її в рамках повної топології простору, як показує огляд літератури, вона може бути проаналізована за характеристиками безперервності, протяжності, структурованості, тривимірності та нескінченності і далі пов'язана за кожною з характеристик з поведінкою людини, в тому числі, з девіантною поведінкою.

Психоаналітична інтерпретація. Безперервність простору. Порожнеча за Демокрітом – існуюче небуття. Останній факт тягне за собою правомірне питання про наявність у порожнечі характеристики безперервності. Дійсно, порожнеча безперервна логічно, у відриві від атомів. Оскільки ж Демокріт постулює одночасне існування порожнечі й атомів, а атоми є дійсним буттям, то в місці їхнього перебування порожнеча відсутня – там, де є атоми, там немає порожнечі. У цьому сенсі порожнеча «розряджена» атомами; вона переривається, розірвана дійсно існуючим. Для атомів, що рухаються в порожнечі, остання має властивість безперервності, з тієї причини, що атоми не виявляють при русі розривів порожнечі.

По-перше, порожнеча, мислима абстрактно від атомів, логічно існуюча порожнеча, може бути інтерпретована, як несвідоме переживання відсутності об'єкта, фрустрація².

Відсутність об'єкта не існує сама по собі, вона обов'язково викликає у людини бажання [Lacan 2004: 30, 35; Lacan 1964: 250–251]. Бажання вимагає задоволення; якщо для цього немає сприятливих умов, то виникає стан фрустрації. Витримувати фрустрацію – означає постійно, безперервно

відсикати бажання. Отже, порожнеча, наділена властивістю безперервності, ймовірно, означає здатність витримувати відсутність об'єкта і стан фрустрації.

Нарешті, Демокріт вимагає саме існування безперервної порожнечі, вона повинна бути, існувати, що можливо інтерпретувати як визнання природною, нормальною частиною реальності, факт можливості відсутності об'єкта, нестачу чого-небудь в контексті здатності витримувати цей стан.

По-друге, абстрактної порожнечі не існує, і Демокріт не відокремлює в житті порожнечу від атомів. Вони вічно співіснують, утворюючи єдине буття. Це означає, що в реальності порожнеча втрачає свою умоглядну безперервність і виявляється розрядженою атомами. Там, де перебувають атоми, не може бути порожнечі. Психоаналітична інтерпретація, будучи застосовна до факту перервності порожнечі, формулює наявність в реальному житті, на рівні поведінкових форм, нездатність людини витримувати фрустрацію. Бажання вимагають або свого задоволення в агресивному пориві, або заміни штучними об'єктами (адиктивний відхід), або відходу в депресивний стан.

Таким чином, з одного боку, на раціональному, абстрактному рівні існує визнання людиною необхідності витримувати фрустрацію як природну складову феноменів світу. З іншого боку, на рівні реальних ситуацій існують імпульсивні вчинки людини, спричинені нездатністю впоратися з бажаннями.

Протяжність простору. Властивість протяжності пов'язана з вимірюваністю, тривалістю, плинністю простору. Порожнеча Демокріта позбавлена властивості протяжності. У психоаналітичній інтерпретації це означатиме, що відсутність об'єкта в часі витримується мінімально, фрустрація переноситься погано, контроль епізодичний, виникають спонтанні реакції³. Таким чином, порожнеча, що характеризується відсутністю протяжності, уточнює тимчасову тривалість поведінкових реакцій людини у зв'язку з її бажаннями.

Структурованість простору. У більш ранніх інтерпретаціях порожнечі Демокріта істориками філософії [Zeller 1886] вона мала структуру (верх, низ), але пізні інтерпретатори відмовилися від цієї ідеї. Сучасне уявлення – порожнеча позбавлена структури. Що це означає з позицій психоаналізу?

Якщо порожнеча інтерпретується як відсутність об'єкта, фрустрація, то відсутність структури у просторі може означати, що у людини немає форм і прийомів, якими вона здатна стримувати фрустрацію. Це формує загрозу і тривожність з приводу власного розпаду. У прагненні уникнути цього стану психіка структурується не з самої себе, а з зовнішніх їй явищ (атомів), які можуть об'єднуватися в утворення. Оскільки психіка безструктурна і темна, конгломерати, що виникають, не мають стійкості і в якийсь момент руйнуються. Така картина асоціюється з нарцисичним станом, в якому внутрішнє наповнення привнесене ззовні завдяки відображенню

зовнішнього світу, що існує на тлі переживання внутрішнього хаосу і неструктурованої психіки⁴.

Багатовимірність простору. Багатовимірність простору не слід ототожнювати зі структурою; якщо багатовимірність – кількісна характеристика простору, то структурованість – спосіб її організації. Пустота Демокріта – багатовимірний простір. Якщо, як було з'ясовано, відсутність структури у порожнечі в психоаналітичній інтерпретації асоціативно співвідносить її з нарцисичним станом, то багатовимірність її може бути інтерпретована як множинні напрямки, за якими можна заповнити порожнечу. Багатовимірність – поле для створення необмеженої кількості нарцисичних сценаріїв.

Нескінченний простір. За Демокрітом порожнеча нескінченна. Психоаналітична інтерпретація може полягати в тому, що людина не здатна до формування остаточної ідентичності: будь-яка її форма, що виникла, обов'язково буде зруйнована, а на зміну їй прийдуть інші форми ідентичності та їх розпад через час.

Зв'язок топології простору Демокріта з його поведінкою. Логічна безперервність порожнечі в поведінці виражається захопленням грецького філософа теоретизуванням проблем етики [Diogenes Laertius]. Головним етичним положенням демокрітової етики було необхідне прагнення людини до життєрадісності або добродушності [Guthrie 1965: 803].

Поза межами етичного дискурсу, в реальності Демокріт не здатний витримувати фрустрацію, що відповідає уявленню про розрідженість порожнечі. Дійсно, будучи жадібним до пізнання, він – при розподілі майна з двома братами – з легкістю і без конфліктів погоджується на незначну частину спадщини, представлену в грошах; «брати це хитро зметикували» [Diogenes Laertius]. Володіючи сумою, він ніяк не планує і не турбується про майбутній день – всі гроші він витратив і «по поверненні з мандрів він жив у крайній бідності; на прожиток у бідності давав йому брат його Дамас» [Diogenes Laertius].

Бажання стати учнем видатного філософа Анаксагора не було задоволено; Анаксагор відмовив Демокріту в учнівстві, що викликало ненависть і образу; останні виразилися в свідомій, продуманій концептуальній критиці і «висміюванні вчення Анаксагора про світове впорядкування і про Розум» [Diogenes Laertius]. Замість філософії Розуму Демокріт постулює тезу про те, що існує лише позбавлена структури порожнеча і атоми.

Демокріт – творець грандіозних проєктів, що видає в ньому нарцисичні риси. Головний серед проєктів – здобуття знань. Для досягнення поставленої мети він відвідав: Єгипет, Персію, був на Червоному морі, в Індії, в Ефіопії [Diogenes Laertius]. Ще одне вираження грандіозності – кількість трактатів філософа: перу Демокріта належить величезна кількість творів, порівнянна з кількістю творів Арістотеля [Guthrie 1965: 638]. Демокріт був «людиною, яка розмірковувала про все» [Gomperz 1905: 305]. Наскільки він був великий у

своєму охопленні світу подорожами, настільки ж він був великий у своєму науковому відлюдництві [Gomperz 1905: 302–303]. Філософ не помічав людей, які приходили до нього під час досліджень, і часто йшов сидіти на кладовище заради філософських роздумів [Diogenes Laertius]. Інший його грандіозний проект – досягти такої популярності і значущості в науці, при якій він зможе «своєю славою прославити власне місто» [Diogenes Laertius]. Випадок дозволив йому «користуватися в народі славою людини богонатхненної» [Diogenes Laertius]. Взагалі, добре відомий факт того, що Демокріт часто віддається повсюдному самовихвалянню [Gomperz 1905: 304]. І, звичайно, він настільки великий, що за бажанням переносить день своєї смерті на більш зручний час [Diogenes Laertius].

У відносинах з людьми також простежується його нарцисична природа. Демокріт пристрасно знецінює людей своїм сміхом і жартами. Це заходить настільки далеко і виявляється настільки болючим для оточення, що жителі міста запрошують лікаря Гіппократа, якого просять підтвердити душевне здоров'я філософа [Gomperz 1905: 302]. Сміх – постійний супутник Демокріта; його називають філософом, що сміється [Gomperz 1905: 349–350; Guthrie 1965: 637]. «Він погано відгукується про жінок» [Russell 1945: 83], не бажає мати дітей [Russell 1945: 83]. Сексуальне життя у нього не знаходить заохочення [Russell 1945: 83], але він виявляє пильність і прогностичність у питаннях інтимної близькості між людьми [Diogenes Laertius].

Нарешті, незвирившись у знаннях, Демокріт позбавляє себе зору [Diogenes Laertius]. Цей факт також може вказувати на нарцисичність Демокріта. Зв'язок між соромом, нарцисизмом і осліпленням встановлює Бенджамін Кілборн у праці «Травма, сором і страждання» [Kilborne 2017: 36–37, 194–200]. Демокріт прагне пізнати світ, але не може бути задоволений своїми результатами – він постійно знецінює досягнення. Це, в свою чергу, викликає у нього сором перед іншими людьми, які нібито дивляться на нього з презирством через його творчу недосконалість. Не маючи можливості у своїй нарцисичній люті знищити оточення через їхню зневагу до нього, Демокріт спрямовує агресію на себе і позбавляє себе зору – не бачити інших є зворотним боком ситуації, коли інші не бачать тебе.

Висновки. Отже, з нашого дослідження випливають висновки, в яких можна дати системний опис топології простору давньогрецького філософа у зв'язку з його девіантною поведінкою.

По-перше, абстрактно, існуюча порожнеча Демокріта має властивість безперервності, що вказує на його розуміння необхідності справлятися зі своїми бажаннями. Даний факт виражений у схильності Демокріта теоретизувати на етичні теми і писати трактати з моральності. У реальності ж порожнеча не відокремлена від атомів, а тому вона атомами розряджена, втрачаючи свою безперервність. У психоаналітичній інтерпретації це означає, що Демокріту складно витримувати фрустрацію і в житті він схильний до девіантних вчинків.

По-друге, характеристика порожнечі як простору, позбавленого протяжності, дозволяє охарактеризувати здатність Демокріта витримувати фрустрацію в контексті тимчасової характеристики: Демокріт імпульсивний.

По-третє, характеристика порожнечі як простору, позбавленого будь-якої структури, дозволила дослідженню пов'язати її з нарцисичною природою грецького філософа. У житті нарцисична природа Демокріта виразилася в грандіозних проєктах, в знецінюючих вчинках, як стосовно інших людей, так і стосовно самого себе. Знецінення своїх досягнень у поєднанні з соромом і нездатністю приборкати нарцисичну лють призвело до того, що Демокріт позбавив себе зору.

По-четверте, простір Демокріта багатовимірний. У психоаналітичній інтерпретації це означає існування множинних напрямків, за якими може виражатися нарцисизм Демокріта.

По-п'яте, простір Демокріта нескінченний. У психоаналітичній інтерпретації це може бути зрозуміло як нездатність Демокріта досягти остаточної ідентичності – їх нескінченне утворення буде змінюватися їх обов'язковим розкладанням.

Примітки

1. Античність в принципі не могла дати повного аналізу топології простору так, як топологія представлена в сучасній науці. Характеристики безперервності та тривимірності простору вводить Арістотель: першу – у трактаті «Фізика», книга V, гл. 3 (227a–227b), а другу – у трактаті «Фізика», книга IV, гл. 1–5. Арістотель також обговорює поняття нескінченності в трактаті «Фізика», книга III, гл. 4–8; книга IV. Однак слід підкреслити, що застосувати характеристику «нескінченність» до простору Арістотель вважає неможливим і відстоює скінченний, сферичний простір. Аналіз інших характеристик простору з'являється за межами періоду античності.
2. Травматичне переживання порожнечі від відсутності об'єкта знаходимо у
3. Фрейда. Він не використовує слово «порожнеча», але воно може бути застосовне до ситуації. Фрейд описує гру свого онука в котушку і пов'язує цю гру з відходом матері: «Відхід матері навряд чи був приємний дитині або хоча б байдужий» [Freud 1920: 14–18]. Втрата Іншого породжує, за Ж. Лаканом, переживання порожнечі. Лакан прямо використовує це слово [Lacan 2004: 35]. Мелані Кляйн пише про фрустрацію від втрати дитиною хорошого об'єкта. Фрустрація заявляє про себе в три місяці, коли дитина переходить до депресивної позиції. Тут вона стурбована страхом від заподіяної шкоди об'єкту любові. Тому «вона прагне інтроеціювати матір орально, тобто інтерналізувати її, щоб таким чином захистити від своєї деструкції» [Tyson & Tyson 1990: 91]. Але це викликає страх, що об'єкт буде знищений. Дитина фантазує про розчленовану матір всередині себе. Виникає почуття безнадійності [Tyson & Tyson 1990: 90].
3. Немовля досягає стану нездатності витримувати фрустрацію через те, що мати систематично позбавляє дитину доступу до себе в момент потреби

дитини в цьому під час гри. Дональд Віннікотт пише: «Дитина і об'єкт зливаються один з одним. Дитина бачить об'єкт суб'єктивно, і мама орієнтована на те, щоб знайомити дитину з тими елементами навколишнього світу, які вона готова виявити. Об'єкт відкинутий і знову прийнятий і сприйнятий об'єктивно. Цей комплексний процес сильно залежить від готовності мами або материнської фігури брати участь у процесі і повертати дитині те, що вона відкидає» [Winnicott 1971: 38].

4. Тут можна згадати ідею Гайнца Кохута про захисні та компенсаторні структури. «Я називаю структуру захисною, якщо її єдина або головна функція полягає в приховуванні первинного дефекту самості. Я називаю структуру компенсаторною, коли вона не просто приховує дефект в самості, а його компенсує» [Kohut 1977: 18].

Список використаної літератури

- Aristotle (2018) *Physics*, translated by Reeve, C. D. C, Cambridge, MA, Hackett Publishing Company. URL: <https://ru.scribd.com/document/943526398/Physics-Aristotle>.
- Blumenberg, H. (1960) *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 156 S.
- Diogenes Laertius. *Lives of the Eminent Philosophers*. URL: <https://www.gutenberg.org/files/57342/57342-h/57342-h.htm>.
- Freud, S. (1920) *Jenseits des Lustprinzips*, Leipzig, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 72 S.
- Gomperz, T. (1905) *Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy*, vol. II, transl. by G. G. Berry, London, John Murray, 511 p.
- Guthrie, W. K. C. (1965) *A History of Greek Philosophy*, vol. II: *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge, Cambridge University Press, 828 p.
- Jaeger, W. (1933–1947) *Paideia: Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin; New York, Walter de Gruyter.
- Jaspers, K. (1981) *Die großen Philosophen*, vol. 1, München, R. Piper, 968 p.
- Kilborne, B. (2017) *Trauma, Shame and Suffering*, New York, Routledge, 456 p.
- Kohut, H. (1977) *The Restoration of the Self*, Chicago, The University of Chicago Press, 383 p.
- Lacan, J. (2004) *Le Séminaire, Livre X: L'angoisse (1962–1963)*, Paris, Seuil, 464 p.
- Lacan, J. (1964) *Le Séminaire, Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 277 p.
- Lewin, K. (1936) *Principles of Topological Psychology*, New York, McGraw-Hill, 210 p.
- Reale, G., & Antiseri, D. (1983) *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, Brescia, Editrice La Scuola, 323 p.

- Russell, B. (1945) *History of Western Philosophy: and its relations to political and social conditions from antiquity to the present day*, London, George Allen & Unwin Ltd, 880 p.
- Tyson, Ph., & Tyson, R. L. (1990) *Psychoanalytic Theories of Development: An Integration*, New Haven; London, Yale University Press, 446 p.
- Vlastos, G. (1945) *Ethics and Physics in Democritus*, in: *Philosophical Review*, 54 (6), pp. 578–592.
- Winnicott, D. W. (1971) *Playing and Reality*, London, Tavistock Publications, 214 p.
- Zeller, E. (1886) *Outlines of the History of Greek Philosophy*, transl. by Sarah F. Alleyne, rev. by Evelyn Abbott, London, Longmans, Green and Co., 329 p.

Dmitry Arabadzhy

SPACE AND BEHAVIOR: DEMOCRITUS' PHILOSOPHICAL MODEL AS A TOOL FOR ANALYZING THE PSYCHOLOGY OF DEVIANT BEHAVIOR

The study shows that the topology of space in Democritus' philosophy reflects the peculiarities of his inner world and deviant behavior. Democritus' emptiness has continuity, which indicates a desire to control desires, but its "sparseness" with atoms symbolizes the difficulty of experiencing frustration and a tendency toward impulsive actions. As a space without extension, emptiness indicates the philosopher's impulsiveness and his intolerance for delayed gratification. As a space without structure, it expresses Democritus' narcissistic nature – grandiosity, devaluation of others and himself. Self-blindness becomes the result of an internal conflict between shame and narcissistic rage. The multidimensionality and infinity of space symbolize the multiplicity of directions of narcissism and the inability to achieve a stable identity: the philosopher's personality remains in constant division and self-decomposition. Thus, the topology of Democritus' space reveals not only his cosmology, but also his psychological structure – the dynamics of frustration, narcissism, and inner division.

Keywords: Democritus, emptiness, atoms, continuity, extension, structure, multidimensionality, infinity, deviant behavior.

References

- Aristotle (2018) *Physics*, translated by Reeve, C. D. C, Cambridge, MA, Hackett Publishing Company. URL: <https://ru.scribd.com/document/943526398/Physics-Aristotle>.
- Blumenberg, H. (1960) *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 156 S.
- Diogenes Laertius. *Lives of the Eminent Philosophers*. URL: <https://www.gutenberg.org/files/57342/57342-h/57342-h.htm>.
- Freud, S. (1920) *Jenseits des Lustprinzips*, Leipzig, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 72 S.

- Gomperz, T. (1905) *Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy*, vol. II, transl. by G. G. Berry, London, John Murray, 511 p.
- Guthrie, W. K. C. (1965) *A History of Greek Philosophy*, vol. II: *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge, Cambridge University Press, 828 p.
- Jaeger, W. (1933–1947) *Paideia: Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin; New York, Walter de Gruyter.
- Jaspers, K. (1981) *Die großen Philosophen*, vol. 1, München, R. Piper, 968 p.
- Kilborne, B. (2017) *Trauma, Shame and Suffering*, New York, Routledge, 456 p.
- Kohut, H. (1977) *The Restoration of the Self*, Chicago, The University of Chicago Press, 383 p.
- Lacan, J. (2004) *Le Séminaire*, Livre X: *L'angoisse (1962–1963)*, Paris, Seuil, 464 p.
- Lacan, J. (1964) *Le Séminaire*, Livre XI: *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 277 p.
- Lewin, K. (1936) *Principles of Topological Psychology*, New York, McGraw-Hill, 210 p.
- Reale, G., & Antiseri, D. (1983) *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, Brescia, Editrice La Scuola, 323 p.
- Russell, B. (1945) *History of Western Philosophy: and its relations to political and social conditions from antiquity to the present day*, London, George Allen & Unwin Ltd, 880 p.
- Tyson, Ph., & Tyson, R. L. (1990) *Psychoanalytic Theories of Development: An Integration*, New Haven; London, Yale University Press, 446 p.
- Vlastos, G. (1945) *Ethics and Physics in Democritus*, in: *Philosophical Review*, 54 (6), pp. 578–592.
- Winnicott, D. W. (1971) *Playing and Reality*, London, Tavistock Publications, 214 p.
- Zeller, E. (1886) *Outlines of the History of Greek Philosophy*, transl. by Sarah F. Alleyne, rev. by Evelyn Abbott, London, Longmans, Green and Co., 329 p.

Стаття надійшла до редакції 20.04.2025

Стаття прийнята 3.05.2025

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.1\(43\).346330](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.1(43).346330)

УДК 001; 50–51 Коперник

Олександр Кирилюк

**КОПЕРНИК, НАУКОВА РЕВОЛЮЦІЯ ТА ЦЕРКВА:
КРИТИЧНИЙ ПЕРЕГЛЯД СТЕРЕОТИПІВ
(НА МЕТОДОЛОГІЧНУ ДОПОМОГУ АСПІРАНТАМ
ДО ТЕМИ «НАУКОВІ КАРТИНИ СВІТУ»)**

Оцінка ролі М. Коперника у науковій та світоглядній революції однозначна і часто не враховує важливі моменти як його основної космологічної праці, так і обставин особистого життя, як ступеня подолання попередніх поглядів на устрій сонячної системи, так і відносин з католицькою Церквою. У назву підрозділів статті винесені пряолінійні та однозначні твердження істориків науки з цього питання, які потім піддаються критичному аналізу. Результатом цього є радикальний перегляд ролі польського вченого у вказаній революції.

Ключові слова: М. Коперник, геоцентризм та геліоцентризм, наукова революція, наука і релігія, віра і розум.

Десять років тому я давав інтерв'ю магістрантці-філософіні Одеського університету Даніеллі Білогривій за проектом професора Інни Голубович «Біографічний метод». Серед іншого я говорив про своє прагнення до «виправлення несправедливостей», коли серед науковців побутовують викривлені уявлення, що не відповідають дійсності. Це, зокрема, думка, що Аристотель вчив лише про чотири причини (насправді про 36), що у Сковороди мова йде тільки про три світи (а йде про чотири і навіть більше), що Берклі не визнавав існування матеріальних речей (а він визнавав), що Декарт, Спіноза і Бекон відвернулись від гуманістичної проблематики і переключилились виключно на гносеологію (а в дійсності не відвернулись). Згадував я й про Коперника, котрого вважають «революціонером у науці». З цього приводу я сказав: «Є задум виправити ще одну “несправедливість”, стосується Коперника. Зазвичай говорять про “коперніканський світоглядний переворот”. Енциклопедичні статті про цей переворот повідомляють, що це була “революція”, наукова революція, зміна парадигми, кардинальна зміна у науковому мисленні і все таке, і що замість Землі у центр нашої планетної системи було поставлене Сонце. Суть справи розуміли так, начебто завдяки Копернику відбувся перехід від закоснілого обскурантизму “темних століть”, Середньовіччя, до “світлих” часів, до Відродження, до Нового часу, котрий почав виходити з того, що слід відмовитись від догм та розробити ефективні методи пізнання. Якоюсь мірою це так і є, якби... якби ініціатором цього “повороту” до нового мислення не виступала... хто б Ви думали? Католицька церква. Видання книги Коперника, який довго з цим вагався, було санкціоноване Папою Римським. Аргумент такий був: даний устрій світу свідчить про мудрість Божу. Виходить, що Церква ініціювала наукову революцію. Крім цього, і до Коперника як альтернатива геоцентризму геліоцентризм давно існував. І у його часи були такі собі

“паліативні” геліоцентричні системи, коли вважали, що частина планет обертається довкола Землі, частина обертається довкола Сонця. Мабуть, носії подібних поглядів таких мали бути наполовину релігійними обскурантами, наполовину – сучасними вченими... Це раз. Друге – це те, що у Коперника у центрі стоїть не Сонце, все обертається довкола точки, котра десь поблизу Сонця знаходиться, але не саме Сонце у центрі. А всі вважають, що Сонце, і так думали давно – українські хлопці, котрі їхали вчитися в Ягелонському університеті, де працював Коперник, вчителем якого, до речі, був наш Юрій Котермак з Дрогобича, говорили: “Поїдемо туди, де зупинене Сонце та запущено Землю”» [Три портрети 2025: 65–66]. На додаток зауважу, що спроба впровадження експериментальних методів у пізнанні світу на протиставлення античній парадигмі наукового знання є типовою рисою християнських вчених у Середні віки, і Коперник і тут не є піонером.

У цій статті виправлення вказаної «несправедливості» дане у детальшому розгляді з опорою на відповідні першоджерела та наукові праці. Тобто, **метою** цієї статті є доведення того, що звичні та поширені уявлення про М. Коперника є якщо не «зовсім невірними», то, принаймні, «не зовсім вірними». Досягнення цієї мети за підпунктами полягатиме у наведенні «контр-даних», котрі якщо не спростовують, то скептично переоцінюють винесені у назву цих підпунктів твердження, котрі переважно належать історикам науки.

Коперник зруйнував старе розуміння Космосу як замкнутого і відкрив шлях до уявлення про нескінченний Всесвіт (А. Койре. «Коперник і руйнація Космосу»). Античне та середньовічне розуміння Космосу будувалось на уявленні про небесні сфери. За енциклопедичними відомостями, про це вчили Евдокс Кнідський (IV ст. до н. е.), який налічував під три десятки концентричних сфер, його ідеї розвинув Аристотель, за яким небесні тіла прикріплені до досконалих, незмінних і прозорих сфер. За його поглядами, Всесвіт сферично охоплював Землю і, обмежений цими сферами, був скінченим. Найбільш відомий автор геоцентричної системи Клавдій Птолемей (II ст. н. е.) також вчив про кришталеві сфери. За його моделлю, Земля була нерухомою, а навколо неї оберталися планети та зорі, що були закріплені на цих обертових сферах.

Але це – неповна інформація, тому що про уявлення про сфери у різних його варіаціях до Коперника були широко розповсюджені. Більш того, часом такі уявлення були теоретично більш складними, ніж пізніші одні. Ще до Евдокса, на початку VI ст. Анаксимандр вважав, що з первісної сфери утворилися небесні кільця, з деяких з яких, у свою чергу, склалася зоряна сфера [Heath 1981: 11]. Його учень Анаксимен думав, що зірки у цю обертову кришталеву сферу забиті, як цвяхи. Ці погляди як фундаментальний принцип космології протрималися незмінними аж до Коперника та Кеплера, хоча власне сфери вони не відкинули. У часі між ними та Анаксименом з подібними поглядами стоять Піфагор, Ксенофан, Парменід, Платон. Учнем останнього був вже згадуваний Евдокс, який при збереженні ідеї сфер

запропонував свою планетарну модель. Аристотель збільшив кількість сфер до пів сотні, вважаючи, що вони утворені з «квінтесенції», п'ятої сутності, «ефіру», і мають вигляд дорогоцінного каміння, і вже на цій підставі Птоломей створив свою знамениту конструкцію світоустрою.

Цей світоустрій, як слід це розуміти, був обмежений твердими кришталевиими сферами, у центрі цих сфер перебувала Земля. Тришки відхилившись від теми, хотілось би звернути увагу на уявлення про те, що небо вважалось створеним з чогось на кшталт каміння. Цьому відповідає ідіома «небесна твердь», що пояснюють біблійним одкровенням про розділення первісних вод Богом-Творцем саме за допомоги чогось твердого, і сходить це до ще раніших близькосхідних уявлень про те, що «небесна твердь» розділяє земні та занебесні води.

Далі. Якщо взяти до уваги міркування О. Койре, М. Коперник «пробив» ці кам'яні сфери та вийшов за межі нашої планетарної системи та однопорядкової з ними сфери зірок, у нескінченність. Проте невже прихильники «сфер» ніколи не замислювались, що знаходиться «за» цими сферами. Виявляється, що ні, за сферами аж ніяк не «не було нічого», за ними був так званий Емпірей. Тобто, замкнена система, що панувала начебто до Коперника, була не зовсім замкненою. У Середні віки цей Емпірей розумівся як місце перебування янголів чи навіть Бога. Зрозуміло, що це місце не могло бути просторово обмеженим, воно було нескінченим, так само, як був нескінченим час, а радше сказати, вічність, що була притаманна цій «локації». Іншими словами, і у поглядах, що панували до Коперника і розвивались після нього, світ певним чином, нехай не у суто фізичному плані, також розумівся як нескінчений. Узагальнений висновок дослідників Коперника з цього питання зводиться, кінець-кінцем, до такого твердження: «Коперник не вчив про нескінченність Всесвіту, а натомість заклав фундамент для її подальшого вивчення», або «відкрив шлях», як пише А. Койре, до уявлень про нескінченний Всесвіт, одночасно зруйнувавши давньогрецькі та середньовічні уявлення про те, що він є замкненим. У цих твердженнях А. Койре проступає певна неузгодженість, котру особливо чітко видно при постановці запитання: «Де саме опинився після формулювання своїх ідей сам Коперник – у замкненому чи у нескінченому Всесвіті?». «Замкнений» світ він зруйнував, а до «нескінченого» сам так і не дійшов, а тільки відкрив шлях до нього іншим.

Койре, щоб якось вийти з такої неузгодженості, починає говорити про парадоксальність коперніканської системи, котра цілком укладалась у контекст образів античного космосу, і одночасно сприяла його руйнуванню. Перша обставина полягала у тому, що Коперник зберіг не тільки сфери, але й кругові орбіти та епіцикли Аристотеля. Ось чому Койре, переконуючи нас у революційній суті вчення Коперника, змушений визнати, що ця революція розтягнулась на два століття. Те, що Койре називає «парадоксальністю» коперніканства, я б назвав теоретичним «когнітивним дисбалансом», оскільки старі і нові версії устрою сонячної системи взаємно виключають

одна одну. Це теж саме, якби революціонер-республіканець, виступаючи проти царів та королів, одночасно був би переконаним монархістом.

Утім, якщо все ж прийняти викладки Койре, то це дає змогу зрозуміти причини такого неоднозначного ставлення Церкви до вчення Коперника. Спочатку вона сприйняла його вчення поблажливо, побачивши, що воно містить багато чого від старих уявлень про нашу планетарну систему, але потім, коли до неї «дійшло», що у ній містяться постулати, які загрожують фундаментальним доктринам християнства, заборонила його основний труд. Утім, є й інші пояснення причини цієї заборони, про що – у Висновках.

Куди ж проторував шлях, як твердять деякі історики науки, Коперник, до якої безконечності? До уявлень про те, що кордон, утворений сферами, розширюється до нескінченності? А думати він повинен був саме у такий спосіб, оскільки ніякого гомогенного простору на кшталт класично-наукового ньютонівського простору він не знав – достатньо згадати назву його головної праці – «Про обертання небесних сфер», зверніть увагу, не планет! Він попри свій квазігеліоцентризм все ж таки, як я вже говорив, не відкинув ідею сфер як таких. Як остаточний висновок можна навести таке: «Коперник зберіг уявлення про кінцевий Всесвіт, обмежений сферою нерухомих зірок» [Коперник 2025]. Ось така «революція»! Одначе далі про це – детальніше.

«Коперник став ініціатором того, що зазвичай називають Науковим переворотом» (Стенфордська енциклопедія філософії). Звісно, що «бути ініціатором перевороту у науці» і здійснити цей переворот – це різні речі, хоча попри це Томас Кун для ілюстрації зміни наукових парадигм використав історичний приклад Коперника [Kuhn 1992], тобто, фактично приписав йому «те, що зазвичай називають Науковим переворотом».

Насправді до становлення науки у сучасному її розумінні, особливо у плані протиставлення наукового світогляду світогляду релігійному Коперника віддаляє більш ніж два століття. Сам Коперник, по суті, залишився у межах релігійного світогляду – інакше й не могло бути через його офіційне служіння Церкві. Що стосується наукових методів, то, як повідомляється, він, випускник медичного факультету, окрім того, що боровся з епідеміями, самостійно виготовляв ліки, у тому числі – з мису єдиного. Цікаво знати, де він його брав.

Навіть Кеплер не відкинув й стародавнє вчення, за яким небесні сфери звучать як музика, з чого видно, що не відкинув він й вчення про сфери. Деякі труднощі у підрахунках у його «Гармонії світу», присвячених саме «музиці небесних сфер» він пояснював тим, що сфери мають деяку «товщину». При цьому кожній планеті він приписав певну ноту. Наскільки «науковою» була ця концепція, видно зі слів біографа Кеплера, котрий назвав «Гармонію світу» «найбільш грандіозною картиною світобудови, зітканою з науки, поезії, філософії, богослов'я та містицизму» [Caspar 1962, 1993: 9]. Звертаю увагу – поезії, богослов'я та містицизму! Якщо В. Гейзенберг вважав поезію

найбільш адекватною мовою науки, то про містицизм таке сказати навряд чи можна.

Вважається, що система Й. Кеплера будувалась ним на засадах ідей Коперника, але від Коперника у Кеплера залишилось хіба що твердження про обертання Землі довкола власної осі. І якщо навіть у Кеплера ми бачимо стільки такого, що заважає зараховувати його до вчених сучасного типу, то що говорити про Коперника? Утім, це не заважає не його, а Кеплера вважати тим, хто склав дійсний фундамент для зведення будівлі усієї сучасної науки, коли зі здійсненням справжнього наукового перевороту І. Ньютоном, з його законом всесвітнього тяжіння та вчення про інерцію закінчились не тільки небесні сфери, всілякі багатогранники, котрими ілюструвались розрахунки руху планет, але й гідне дитячого розуму «Старика Хоттабича» переконання у тому, що якби Земля рухалась довкола Сонця, то всі речі на ній не могли залишатися на своєму місці та від цього руху «здувались» би з її поверхні.

Вчення Коперника, що Земля обертається довкола Сонця, було революційним (Стівен Гокінг). У багатьох оцінках Коперника справа виставляється так, начебто він був першим, хто запропонував геліоцентричну систему, що як доведений факт увійшло навіть у шкільні підручники: «Автором геліоцентричної системи світу є Миколай Коперник, який детально виклав її у своїй праці “Про обертання небесних сфер” (1543)». «Він запропонував модель Сонячної системи, де Сонце знаходиться в центрі, а Земля та інші планети обертаються навколо нього» [Пізнаємо природу 2023: 158]. Насправді це не так. Цю ідею вперше висловив Аристарх з Самосу (IV–III ст. до н. е.), і його ідеї цілком збігаються із сучасними уявленнями: Земля обертається навколо своєї осі та рухається по колу навколо нерухомого Сонця. Геліоцентричні погляди до Коперника в Європі були притаманні таким мислителям, як Ніколя Орезм (XIV ст.) та Николаус з Кузи (XV ст.). Доволі поширеним був геліоцентризм серед ісламських вчених; вважається, що найбільш виразно та повно цю ідею втілював Аль-Біруні (нар. 973 р. у Хорезмі) [Аль-Бируни 2025]. За деякими повідомленнями, ці ідеї проникли в Італію саме тоді, коли там навчався Коперник, і тому вплив на його погляди східних вчених не можна виключати.

Коперник вчив, що Земля та інші планети обертаються довкола Сонця (підручник для 6 класу). І це не відповідає дійсності. Вище я не даремно назвав систему Коперника «квазігеліоцентричною», тому що у нього всі планети обертались не довкола Сонця, а довкола центру їхніх мас, розташовану десь поруч з нашим світилом, а не у ньому самому.

Трактат Коперника «Про обертання небесних сфер» ознаменовав перехід від Середньовіччя до сучасності (Стівен Гокінг). Як цей перехід треба розуміти? Вочевидь, як перехід від світогляду середніх віків до сучасного наукового світогляду, від ненаукових методів пізнання – до наукових, від пізнання на підставі авторитетів до пізнання досвідного. Наскільки далекими часи Коперника були від того, що ми вважаємо автентичною наукою, годі й говорити. Але тут напрошується такий парний

«корелят»: геоцентричний аристотелівсько-птоломейський та біблійний системи відповідає старий релігійний світогляд, обскурантистський за своєю суттю і далекий від істинного стану справ, а геліоцентричний системи Коперника – новий, науковий світогляд та така пізнавальна установка, котра орієнтується на з'ясування того, як воно у світі «насправді є».

Тут, по-перше, слід зауважити, що якщо дивитись на світ і фіксувати все «так, як воно насправді є», то тоді обертання Сонця довкола Землі постає достовірним фактом – ми бачимо рух Сонця, що сходить, рухається протягом дня по небу і потім заходить. Для формування уявлень протилежного штибу необхідно як раз абстрагуватись від «того, як воно насправді є» у безпосередньому почуттєвому спогляданні та перейти на умоглядний рівень, котрий буде суперечити емпіричному спостереженню.

По-друге, насторожує прямолінійність у проведенні вказаних корелятив, адже твердження «геоцентризм = обскурантизм», «геліоцентризм = наука» викликає деякий дивний висновок: представники палативних, геогеліоцентричних моделей будови сонячної системи у своїх геоцентричних поглядах тоді були обскурантами, дрімучими у науковому сенсі невігласами, а у геліоцентричних – навпаки, цілком вже перейшли на наукові позиції.

Такі компромісні геогеліоцентричні моделі світоустрою ще довго існували після Коперника задля того, щоб не вступати у конфлікт з католицькими релігійними властями, котрі після сприятливого ставлення до коперниканських ідей зрештою визнали їх такими, що суперечать християнству (хоча протестанти відразу про це говорили) та, у підсумку, заборонили його книгу на цілих два століття, від початку XVII-го до початку XIX-го ст. (1616–1833). Через це твердження, що «вчення Коперника» «ознаменувало» вказаний перехід, буде явною історичною натяжкою. Можливо, знамено нової науки й було ним підняте, але під нього тоді ніхто не пішов, воліючи звично стояти під хоругвами.

Наука та релігія завжди конфліктували (Дж. В. Дрейпер) та воювали між собою (Е. Д. Вайт). Кінцеві слова останнього речення попереднього підрозділу не слід розуміти так, що, «стоячи під хоругвами», тобто, залишаючись вірними християнами, європейські вчені не розвивали науку. Це факт, що видання книги Коперника було санкціоноване Папою Римським Павлом III, і через це вона була йому присвячена, і що саме папа підштовхував Коперника до найскорішої публікації його не зовсім нової ідеї, оскільки той з цим вагався, і не через побоювання, що його можуть звинуватити у ересі, а через те, що він не хотів постати перед науковим співтовариством якимось доволананауковим шахраєм, котрий вигадує хтозна що, оскільки геоцентрична система доводила свою життєздатність зручністю і точністю астрономічних розрахунків на її підставі і тому вважалась істинною.

Що цікаво – я думав, що висновок «Католицька церква стояла у витоків наукової революції» є нічим іншим, як парадоксальним висновком з умовиводу «Коперник започаткував наукову революцію» – «Католицизм

сприяв публікації революційної праці Коперника» – «Західне християнство є ініціатором наукової революції Нового часу», і що цей висновок є паралогізмом, котрий не відповідає дійсності, а тільки провокативно заперечує твердження про те, що Коперник відійшов від релігійного світогляду на користь наукового. Проте виявилось, що я «відкрив велосипеда», і погляди про Церкву як рушійну силу наукового поступу є у західній думці поширеними, хоча існують й протилежні підходи, причому радикальні.

До останніх відносяться книжки американських авторів Джона Вільяма Дрейпера [Draper 1875] та Ендрю Діксона Вайта [White 1897]. Зважаючи на їхню популярність (ці книжки перевидавались по п'ятдесят разів), не дивно, що думка, котра різко засуджує християнство за його «перманентну війну» проти науки, стала майже загальноприйнятою. Їхню наукову вартість визначив теолог Девід Бентлі Харт: «Ні Дрейпер, ні Вайт навіть не потурбувалися спотворити докази на підтримку своєї позиції. Обидва виявили, що там, де доказів бракувало, літературний винахід виявився щасливим засобом» [Hart 2009: 56].

Безумовно, не можна ігнорувати й того факту, що Церква забороняла ті книжки, котрі суперечили християнському віровченню. Але хіба буде наукова спільнота толерантно ставитись до псевдонаукових творів? Сказати більше – ми всі ужахаємося від страшних дій Інквізиції, і це теж – історія християнства. Страта Дж. Бруно – це одна з чисельних страт, котрі тривали, за свідченням Ю. Лотмана, до 1815 року, коли в Європі востаннє спалили «в'дму», тобто, ця вакханалія агресивності тривала й у часи Просвітництва, і навіть у зовсім недавні за мірками історії часи.

Одначе чи за наукові переконання постраждав Ноланець? Ні. Джордано Бруно був страчений за свої єретичні філософські та богословські погляди, а не за наукові ідеї, як це часто помилково стверджують. У 1600 році він був спалений на вогнищі в Римі після семирічного судового процесу, оскільки відмовився зректися своїх переконань та підкоритись церковному суду, причому такий вирок йому винесла не Церква, а світська влада, якій церковний суд передав справу Бруно. Йому ставилось у провину, по-перше, відмова від зречення своїх єретичних поглядів, котрі полягали у запереченні істинності християнських таїнств, іронічній оцінці догмату непорочного зачаття та народження Ісуса від Диви Марії. До того ж він захоплювався магією та окультизмом, що суворо переслідувалося інквізицією. Ще одна ересь Бруно – це віра у реінкарнацію душ.

Отже, навіть за такої прискіпливої уваги до ересі, чаклунства, до думок, що суперечать Біблії праця Коперника не тільки не була засуджена, а як така, що доводить мудрість Господню, отримала ухвалення від вищого ієрарха католицької церкви. Дійсно, потім її ця ж церква заборонила, але згодом скасувала заборону, хоча навіть пізніше, чим протестантська церква, котра спочатку категорично засуджувала геліоцентризм. Заборона ця тривала усього чотири роки, з 1616 по 1620 рр. з вимогою до автора, щоб він врахував

приписи цензури. Після правок її можна було читати, хоча вона й перебувала у списку заборонених книг аж до першої третини XIX ст. Головне зауваження цензури полягало у тому, щоб ідеї Коперника подавались як математична модель, а не наукова картина об'єктивної реальності. Як модель церква цю ідею приймала.

Що стосується оцінки книжок, про які йшлося на початку цього підпункту, у його підсумок наведу слова Алекса Паркера: Теза про конфлікт релігії та науки народилася у XIX столітті, після публікації двох сумнозвісних книг Ендрю Діксона Вайта та Джона Вільяма Дрейпера. Вона *зараз відкидається практично всіма істориками науки*, але все ще популярна серед учених та історично безграмотних людей». Насправді у період панування релігійного світогляду «природу не тільки було можна вивчати без будь-яких теологічних обмежень, але й слід було вивчати, за допомогою математики та експериментального методу, тому що це був спосіб віддати славу Господу та вихвалити Його Творіння. Всупереч поширеній думці, *суворий біблійний буквальний підхід не був нормою в Середні віки*. Отці Церкви, такі як Ориген, Августин та Іоанн Златоуст, не соромилися називати буквальних тлумачів Біблії “ідіотами” та “дурнями”. Таким чином, Гійом де Конш і Тома Аквінський могли викладати протоеволюційні теорії, не побоюючись бути спаленими» [Parker 2018].

Релігія і Наука, Віра і Розум – це два крила на яких людський дух підноситься до споглядання істини (Папа Іван Павло II, енцикліка «Fides et Ratio»). Дослідники відносин між Церквою та наукою заперечують якусь віковичну ворожнечу Церкви до наукового знання, а, навпаки, стверджують, що Церква стояла у витоків сучасної науки. Самий тільки список вчених, що були католицькими духовними особами та що відзначились видатними роботами у різних галузях науки, складається з десятків імен [List 2016]. Серед них багато у нас маловідомих, але є й всесвітньо знамениті. Приміром, до тих, хто належав до католицького духовенства та був разом з тим вченим, зараховують Альберта Великого (зоологія, ботаніка, мінералогія та астрономія), Роджера Бекона (оптика, математика, експериментальний метод), Жана Буридана (логіка, загальне природознавство, задовго до Коперника дав визначення наукового знання як знання, що ґрунтується на очевидних, необхідних і недоказуваних посилках, а також на досвіді), П'єра Гассенді (астрономія, перший спостерігав рух Меркурія по сонячному диску), Роберта Гроссетеста (оптика, геометрія), Миколая Коперника (квасигеліоцентрична модель), Грегора Менделя (заклав основи генетики та відкрив закони спадковості), Вільгельма Оккама (логіка, фізика, «Лезо Оккама» – принцип простоти у науці) тощо.

Багато вчених-мирян також мали пряме відношення до Церкви, зокрема, будучи ченцями або членами певних католицьких орденів (які тоді не вважались духовенством) [Walsh 1910, 2007]. До католицьких учених зараховують також Р. Декарта (аналітична геометрія, система координат, алгебраїчна символіка, фізичний закон збереження руху, фізичний імпульс

сили, космогонічна теорія виникнення сонячної системи з вихрового руху частинок матерії, психологія) та Ж.-Б. Ламарка (перша теорія еволюції в біології).

Якщо продовжити розгляд внеску католицьких вчених у науку по персоналіям та по науковим напрямкам, то цей внесок був таким: Г. Галілей (фізика), М. Мерсен (акустика), Агрікола (мінералогія та геологія), А.-Л. де Лавуазьє (сучасна хімія), А. ван Везель, або Везалій (анатомія), А. Кірхер і Л. Пастер (бактеріологія), Р. Й. Бошковіч (сучасна атомарна теорія), Ж. А. Ж. Е. Леметр (теорія Великого вибуху). Навіть Тихо Браге, протестанта, на відзнаку його заслуг перед наукою, католицька церква вшанувала тим, що поховала його у своєму Тинському храмі у Празі.

Підсумки та висновки. Викладений вище матеріал був підібраний мною, але, як я вже говорив, думки, що випливають з моїх викладок, вже наявні у низці робіт про науку та релігію, де їхні стосунки підсумовується та узагальнюється. Тому у якості висновків я наведу основні думки щодо цього питання, висловлені істориками науки. Серед них – Рональд Намберс, котрий стверджує, що *наука і релігія не завжди конфліктували* та наводить історичні приклади, де наука і релігія співпрацювали або не мали суттєвих суперечностей. Найбільш відомий приклад такого конфлікту – між Галілеєм і церквою має спрощену, перебільшену та міфологізовану інтерпретацію, оскільки цей конфлікт мав політичні та особистісні, а не лише науково-релігійні аспекти. Задля уникнення поверхових висновків цей автор для адекватного розуміння суті питання наголошує на важливості розуміння історичного та соціального контексту, в якому розвивалася наука [Numbers, 2010].

Розвінчував подібні міфи й соціолог науки Родні Старк, зокрема, про «революційність» вчення Коперника. На його думку, те, чим займався Коперник, було звичайною наукою з її звичайними методами. Єдина причина оцінки Коперника як «революціонера у науці» ґрунтується на прагненні показати його відмінність від попередніх схоластів. Але особливості відмінності між ними не було. Р. Старк зазначає: *«Те, що додав Коперник, не було жодним стрибком, це був просто наступний крок у довгому ланцюжку відкриттів та інновацій, що розтягнувся на століття»* [Stark 2016]. Такий самий висновок робить відомий гарвардський історик науки Ієронім Бернард Коен, який відмічав, що *«ідея про те, що у науці відбулася коперніканська революція, суперечить доказам»* і *«є винаходом пізніших істориків»* [Cohen 1985: 106].

Основні висновки істориків науки, що спростовують усталені, але помилкові уявлення про Коперника і про стосунки між наукою та релігією зібрані Дереком Колдвелом. Серед таких хибних поглядів – пояснення затримки Коперником публікації своєї праці на тридцять років тим, що він побоювався негативної реакції на неї Церкви. Насправді ця затримка викликана тим, що геоцентричної моделі дотримувалась більшість тогочасних вчених, котримі геліоцентризм вважався «божевільною заявою».

Тому, писав Коперник у передмові до своєї книги, «я довго вагався, чи варто публікувати цей том...». Окрім цього, як на мене, Коперник волів представити на суд наукової громадськості труд, котрий був спрямований проти загальноприйнятої моделі сонячної системи, позбавленим помилок, наявність яких посилила б позицію його критиків (щоправда, деякі помилки у ньому так і залишились).

Що ж до Церкви, то вона заохочувала його видання, оскільки окрім Папи Павла III, котрому ще до публікації твору папським секретарем було прочитана лекція з викладом основних постулатів Коперника, від якої він був у захопленні, кардинал Николаус фон Шенберг у листі до вченого від 1 листопада 1536 року просив його прискорити оприлюднення його ідеї. Церква у цьому творчий пошук Коперника нічим не обмежувала.

Так, Д. Колдвел не прикрашає картину, він зазначає, що зрештою, Церква заборонила працю Коперника на двісті років, але – після ста років визнання, коли його система вільно викладалась у католицьких університетах. Заборону ж він пояснює «капітуляцією Контрреформації перед тиском з боку зростаючого руху протестантизму, який на той момент здебільшого відкидав коперніканізм, як і більшість наукової спільноти» [Caldwell 2023]. Отже, негативне ставлення католицької Церкви до вчення Коперника визначалось, окрім впливу протестантизму, ще й тим, що його не сприймала вся тодішня наука. З цього випливає, що Церква у цьому виступала прихильницею наукових поглядів, нехай і, як тепер ми знаємо, умовно невірних, і не підтримувала сумнівну «антинаукову» теорію, якою тоді з точки зору науковців вважалась система Коперника.

Список використаної літератури

- Аль-Бируни: геліоцентризм и глобус Мусульманам на заметку. Циклы уроков (2025) у: Azan.Kz. Алмати, Казахстан. URL: <https://azan.kz/durus/view/al-biruni-geliotsentrizm-i-globus-3205>.
- Коперник Миколай (2025) у: Довідкова служба Національної бібліотеки НАН України імені В. Вернадського. URL: <http://www.nbuv.gov.ua/node/653>.
- Пізнаємо природу (2023) Підручник інтегрованого курсу для 6 класу закладів загальної середньої освіти / Мідак Л. Я., Кокар Н. В., Кравець В. І., Фоменко Н. В., Кравець І. В., Жирська Г. Я., Тернопіль, Астон, 256 с.
- Три портрети до трьох чвертей століття. Біобібліографічний покажчик до 75-ліття Олександра Кирилюка (2025) / Олександр Сергійович Кирилюк; Біографічне інтерв'ю. Рейтинг цитування та бібліографія. Опонування, експертні оцінки та відгуки на дисертації; Національна академія наук України. Центр гуманітарної освіти НАН України, Київ, 280 с.; Три фотопортрети (Сер.: Вчені Національної академії наук України).
- Caldwell, D. (2023) *Science Destroyed Faith? The Curious Case of Nicolaus Copernicus* // Embrace the Truth. URL:

<https://embraceethetruth.org/blog/science-destroyed-faith-the-curious-case-of-nicolaus-copernicus>.

- Cohen, B. I. (1985) *Revolution in Science*, Cambridge, MA, Belknap Press of Harvard University Press, 704 p.
- Caspar, M. (1962, 1993) *Kepler*, transl. and ed. by C. D. Hellman, Published by Dover Publications, Inc. New York, 418 p.
- Draper, J. W. (1875) *The History of the Conflict between Religion and Science*, 4th ed., N. Y., D. Appleton, 373 p.
- Hart, D. B. (2009) *Atheist Delusions: The Christian Revolution and Its Fashionable Enemies*, New Haven, CT, Yale University Press, 272 p.
- Heath, T., sir (1981) *Aristarchus of Samos: The Ancient Copernicus*, Dover Publications, Inc., 424 p.
- Kuhn, T. S. (1992) *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*, Harvard University Press, 318 p.
- List of Catholic clergy scientists (2016) // Wikimedia URL: https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_Catholic_clergy_scientists].
- Numbers, R. L. (2010) *Galileo Goes to Jail and Other Myths about Science and Religion*, Harvard University Press, 320 p.].
- Parker, A. (2018) *Did the scientific revolution in Europe happen thanks to or despite Christianity?* // Quora. URL: <https://www.quora.com/Did-the-scientific-revolution-in-Europe-happen-thanks-to-or-despite-Christianity>.
- Stark, R. (2016) *Bearing False Witness*, West Conshohocken, PA, Templeton Press, 145 p.
- Walsh, J. J. (1910, 2007) *Catholic Churchmen in Science: Sketches of the Lives of Catholic Ecclesiastics Who Were among the Great Founders in Science*. – Kessinger Publishing, 232 p.
- White, A. D. (1897) *The History of the Warfare between Science and Theology in Christendom*, in 2 vol., vol. 1, N. Y., D. Appleton, 416 p.

Oleksandr Kyrlyuk

**COPERNIUS, THE SCIENTIFIC REVOLUTION AND THE CHURCH:
A CRITICAL REVIEW OF STEREOTYPES (EDUCATIONAL AND
METHODICAL MATERIALS FOR PHD PROGRAMS. TOPICS
«SCIENTIFIC PICTURE OF THE WORLD»)**

The assessment of the role of M. Copernicus in the scientific and ideological revolution is unambiguous and often does not take into account important moments of both his main cosmological work and the circumstances of his personal life, both the degree of overcoming previous views on the structure of the solar system and his relations with the Catholic Church. The headings of the sections of the article contain straightforward and unambiguous statements by historians of science on this issue, which are then subjected to critical analysis. These are the following statements: «Copernicus destroyed the old understanding of the Cosmos as closed and opened the way to the idea of an infinite Universe» (A. Koiré), «Copernicus initiated what is usually called the Scientific Revolution» (Stanford Encyclopaedia

of Philosophy), “Copernicus’s teaching that the Earth revolves around the Sun was revolutionary” (S. Hawking), “Copernicus taught that the Earth and other planets revolve around the Sun” (school textbook), «Copernicus’s treatise “On the Revolutions of the Celestial Spheres” marked the transition from the Middle Ages to the present day» (S. Hawking), «Science and religion have always been in conflict» (J. W. Draper) «and have fought each other» (A. D. White), «Religion and Science, Faith and Reason are two wings on which the human spirit rises to the contemplation of truth» (Pope John Paul II). The result of this is a radical revision of the role of the Polish scientist in the said revolution.

Keywords: N. Copernicus, geocentrism and heliocentrism, scientific revolution, science and religion, faith and reason.

References

- Al-Biruni: heliotsentrizm i hlobus Musulmanam na zametku. Tsykly urokov (2025) [Al-Biruni: Heliocentrism and the Globe: A Note for Muslims. Lesson Series] in: Azan. Kz., Almaty, Kazakhstan. URL: <https://azan.kz/durus/view/al-biruni-geliotsentrizm-i-globus-3205>.
- Kopernyk Mykolai (2025) [Copernicus Nicholas] in: Dovidkova sluzhba Natsionalnoi biblioteky NAN Ukrainy imeni V. Vernadskoho. URL: <http://www.nbuv.gov.ua/node/653>.
- Piznaiemo pryrodu Pidruchnyk intehrovanoho kursu dlia 6 klasu zakladiv zahalnoi serednoi osvity (2023) [Let’s get to know the nature. Handbook of an integrated course for 6th grade mortgages in secondary education] / Midak L. Y., Kokar N. V., Kravets V. I., Fomenko N. V., Kravets I. V., Zhyska H. Ya., Ternopil, Aston, 256 p.
- Try portrety do triokh chvertei stolittia Biobibliohrafichni pokazhchyk do 75-littia Oleksandra Kyryliuka (2025) [Three Portraits to Three Quarters of a Century: Biobibliographic index to the 75th anniversary of prof. O. S. Kyrylyuk] / Oleksandr Serhiiovych Kyryliuk; Biohrafichne intervju. Reitynh tsytuvannia ta bibliohrafiia. Tsentr humanitarnoi osvity NAN Ukrainy, Kyiv, 280 p.; Try fotoportrety (Ser.: Vcheni Natsionalnoi akademii nauk Ukrainy).
- Caldwell, D. (2023) *Science Destroyed Faith? The Curious Case of Nicolaus Copernicus* // Embrace the Truth. URL: <https://embraceethetruth.org/blog/science-destroyed-faith-the-curious-case-of-nicolaus-copernicus>.
- Cohen, B. I. (1985) *Revolution in Science*, Cambridge, MA, Belknap Press of Harvard University Press, 704 p.
- Caspar, M. (1962, 1993) *Kepler*, transl. and ed. by C. D. Hellman, Published by Dover Publications, Inc. New York, 418 p.
- Draper, J. W. (1875) *The History of the Conflict between Religion and Science*, 4th ed., N. Y., D. Appleton, 373 p.
- Hart, D. B. (2009) *Atheist Delusions: The Christian Revolution and Its Fashionable Enemies*, New Haven, CT, Yale University Press, 272 p.

- Heath, T., sir (1981) *Aristarchus of Samos: The Ancient Copernicus*, Dover Publications, Inc., 424 p.
- Kuhn, T. S. (1992) *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*, Harvard University Press, 318 p.
- List of Catholic clergy scientists (2016) // Wikimedia URL: https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_Catholic_clergy_scientists].
- Numbers, R. L. (2010) *Galileo Goes to Jail and Other Myths about Science and Religion*, Harvard University Press, 320 p.].
- Parker, A. (2018) *Did the scientific revolution in Europe happen thanks to or despite Christianity?* // Quora. URL: <https://www.quora.com/Did-the-scientific-revolution-in-Europe-happen-thanks-to-or-despite-Christianity>.
- Stark, R. (2016) *Bearing False Witness*, West Conshohocken, PA, Templeton Press, 145 p.
- Walsh, J. J. (1910, 2007) *Catholic Churchmen in Science: Sketches of the Lives of Catholic Ecclesiastics Who Were among the Great Founders in Science*. – Kessinger Publishing, 232 p.
- White, A. D. (1897) *The History of the Warfare between Science and Theology in Christendom*, in 2 vol., vol. 1, N. Y., D. Appleton, 416 p.

Стаття надійшла до редакції 20.05.2025

Стаття прийнята 14.06.2025

Розділ 2.
МЕТАФІЗИКА
Й ЕПІСТЕМОЛОГІЯ:
СУЧАСНІ ПРАКТИКИ
ТА СТРАТЕГІЇ

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.1\(43\).346331](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.1(43).346331)

УДК 009:168.522

Олександр Афанасьєв

МЕТАНАРАТИВИ

ЯК СТРИЖЕНЬ СУЧАСНИХ КАРТИН СВІТУ

Стрижем різноманітних картин світу є метанаративи. Протилежність картини світу тоталітарних і демократичних суспільств зумовлена стратегічними наративами. Російські великодержавні стратегічні наративи задають сучасну рашистську картину світу, яка суперечить загальнолюдським цінностям і науковим та цивілізаційним ідеалам.

Ключові слова: картина світу, метанаративи, стратегічні наративи, загальнолюдські цінності.

«Картина світу» досить важливе і поширене поняття, особливо у науці і філософії, зокрема у методології науки. Але воно має багато значень. Найчастіше говорять про наукову картину світу [Афанасьєв 2013; Якімцов 2018], але існують картини світу релігійні, міфологічні, мистецькі, геополітичні тощо [Широкова 2018; Качмар 2014]. Наприклад, мапи світу в різних країнах друкуються по-різному: в європейських країнах в центрі світу знаходиться Європа, в китайських – Китай, в американських – Америка. Це відображення своєрідного бачення світу, відповідно до державних інтересів, політичних або економічних пріоритетів та інших ціннісних орієнтирів і відповідної політики. Звичайно, в освітніх програмах загалом переважає наукова картина світу, яка стає основою світобачення освічених людей, але вона суттєво корегується і доповнюється різноманітними цінностями так, що розуміння світу стає вкрай різноманітним. Незважаючи на таке різноманіття, усі картини світу претендують на об'єктивність, тобто незалежне від суб'єкта зображення загальних рис світу такими, що є насправді, звичайно, відповідно до системи цінностей і чуттєвих уявлень та вірувань. Образ світу сприймається в картині світу як сама реальність. Суб'єкт картини світу вірить, що світ такий, яким він зображений в цій картині [Беркешук 2015]. Релігійні чи міфологічні картини світу, як і наукові, також претендують на об'єктивність, як би дивно це не звучало. Віруюча людина, скажімо, саме бачить, як вона впевнена, ознаки Божого творіння, втручання, існування. Подібна віра в об'єктивність картини світу насамперед зумовлена тими наративами і особливо метанаративами, що лежать в їхній основі.

Метою статті і є демонстрація метанаративної складової картин світу.

Сам термін «картина» передбачає дистанціювання суб'єкта від світу і погляд на нього так би мовити з незалежної точки зору [Heidegger 1997]. Усвідомлення такої картинності чітко дає Р. Декарт, протиставляючи суб'єкт і об'єкт. Але вже Леонардо да Вінчі, вводячи живописну перспективу, вимагав малювати так, як бачить око, а не розум з його домислами і фантазіями. Це мало дати достовірну картину зображувального, звісно, з урахуванням своєрідності бачення митця, якій міг помітити те, чого не бачили інші. Мабуть, саме це, серед іншого, правило враження на засновника сучасної

науки Галілея, який доводив, що наука повинна описувати те, що бачимо, тобто так, як воно є, на відміну від філософії, яка має відкрити сутність, якої не видно, яку треба осягти розумом. Тому Галілей надавав таке велике значення спостереженням і відповідним засобам спостереження, наприклад телескопу.

Звісно, незалежність, об'єктивність картини світу, навіть наукової картини і так званих дисциплінарних онтологій [Афанасьєв 2013; Наконечна 2015], тобто картин світу окремих дисциплін, це недосяжний ідеал, скоріше методологічна вимога, прагнення позбутися суб'єктивних викривлень і помилок. Адже вірне бачення світу є запорукою вірних практичних дій. На жаль, люди часто вважають тільки свою картину світу вірною, тому досягти порозуміння і збалансованих дій вкрай важко.

В контексті даної статті важливо підкреслити, що, незважаючи на прагнення до об'єктивності, слово «картина» самим своїм змістом задає і інший смисл, часом неявний, його вживання. Насамперед, цей термін передбачає зображення, тобто фіксацію того, що людина вважає важливим, головним, суттєвим, а не просто точну копію оригіналу [Heidegger 1997]. Суттєвість детермінована типом картини, в якій це головне, важливе відображає систему цінностей, які можуть бути розгорнуті сукупністю наративів, де визначальне місце посідає метанаратив. Метанаративи в картині світу існують, можна сказати, за визначенням, бо одним з елементів усякої картини світу є їхня історія чи еволюція (або творіння) світу та його фрагментів у загальному виді. Але й у інших структурних компонентах картин світу наративи присутні, оскільки там передбачається, як мінімум, опис або ще якась оповідь, не кажучи вже про ціннісні настанови, які зазвичай є згорнутими наративами.

Картин світу з відповідними наративами, мабуть, стільки, скільки людей. Але багато індивідуальних картин світу схожі за певними ознаками: культурними, релігійними, науковими, політичними, ідеологічними тощо. Вони підтверджуються і розгортаються в різноманітних текстах: літературних чи журналістських, наукових чи псевдонаукових, політичних чи етичних. Будь яка картина світу забарвлена певними цінностями, має свої засоби опису, відповідну послідовність, сюжетність, відбір ідей і аргументів, коротше кажучи, має свою наративність.

Сучасний світ зображується цими різноманітними картинами, які реалізуються в усій текстовій різноманітності. Складність сучасного світу доповнюється гострими протиріччями, в основі яких знаходяться відповідні протилежні, суперечливі картини світу. Вони і детермінують різноманітну поведінку, цілі, оцінки своїх і чужих вчинків і загалом подій, що відбуваються [Швириков 2010; Кириленко 2021].

Оскільки наука має значний авторитет, незважаючи на постмодерністську критику, її досягнення широко використовуються, включаючи новітні технології, для побудови, підтвердження і

розповсюдження відповідних наративів і метанаративів, що зумовлює видимість наукового обґрунтування картин світу.

Картини світу і їхні наративні стрижні особливо чітко викристалізуються під час війни, зокрема у протистборстві демократії і тоталітаризму.

Метанаративом слід вважати деяку розповідь (історію), що представляє схему історичних, політичних, наукових та інших подій, вибудовану відповідно до загальних цінностей, загальнолюдських, національних, групових. Метанаратив буде загальноновизнаним для тих, хто поділяє відповідні цінності. В іншому разі буде стільки метанаративів, скільки систем цінностей є в наявності та вдається ще вигадати.

Якщо враховувати реальне функціонування метанаративів, то доводиться констатувати їхню розбіжність, а то й протилежність, що часто спричиняє протилежне бачення дійсності, історії, майбутнього, а також відповідні різноспрямовані політичні доктрини й дії, трагічні непорозуміння, які призводять до конфліктів, зокрема й воєнних.

Науково-технічна цивілізація і відповідні картини світу знайшли своє обґрунтування ще у метанаративах Нового часу, необачно розвінчаних постмодерном [Ліотар 2010], але без яких людство виявляється не дуже людським. Справді, певні метанаративи модерну акумулюють у собі найвищі цінності: гуманізм, істину, добро, красу та інші загальнолюдські цивілізаційні ідеали. Вони фіксують те, що зберігається і сприяє збереженню, і в цьому сенсі вічне і загальне, що спрямовує людство до вищих розумних цілей. По суті, саме ці метанаративи сприяють виживанню, існуванню, розвитку людства. Вони і є основою гуманістичної, цивілізаційної картини світу, яку поділяють люди з відповідною освітою, демократичні держави і їхні інституції, на яких ґрунтується сучасна цивілізація, цивілізаційні відносини, ідеї і вчинки.

Ці метанаративи значною мірою створені штучно, раціонально, всупереч тваринній сутності людини, яка здатна занепасти людство своїми деструктивними проявами. Хоча своє втілення вони знайшли в ідеалах Просвітництва, але витоки простежуються і в давніх міфах, і в ідеалах античності та Відродження, і в моральних нормах християнства, буддизму, ісламу та інших релігій. Штучність, літературність метанаративів виявляється і у відборі та впорядковуванні лише деяких цінностей, і в їхній спрямованості до свідомо відібраних цілей, і в їхній сюжетній побудові, і в інших проявах наративності. Це невід'ємні властивості нашого розуміння навколишнього світу і себе. Навіть об'єктивні наукові знання, покликані вийти на ненаративний рівень, зрештою, вписуються в наративні структури, а не навпаки [Афанасьєв, Василенко 2022]. Зазвичай метанаративи, як і всі інші наративи, набувають згорнутого характеру, ущільнюючись у ціннісних категоріях і розгортаючись в літературних творах, філософських і релігійних концепціях, мистецьких творіннях, в науці, особливо в історії, в освіті і

комунікаційних проявах. І в будь яких проявах детермінують відповідне розуміння світу і його загальну картину.

Оскільки держава має великі важелі впливу, від законодавства до пропаганди, особливо в тоталітарному або авторитарному суспільстві, вона може підкоряти собі національні і культурні цінності, навіть видавати свої вузько-групові інтереси за загальнонаціональні або навіть загальнолюдські. Але це можливо тільки тоді, коли пропаганда добре узгоджується з відповідною художньою літературою, живописом, музикою, театром, архітектурою, філософією і зокрема з наукою, особливо історією, літературознавством. Тут навіть діють не стільки владні вказівки і законодавство, скільки створені владою особливі соціально-психологічні умови, виражені у відповідних наративах. В цих умовах саме потрібні і відповідні ним індивіди виявляються, визнаються, роблять політичну чи творчу кар'єру, і їхня творчість розвивається і розгортається, знаходячи широку підтримку і значний вплив. Так закріплюється той культурний контекст, який М. Фуко назвав дискурсом [Фуко 2003]. Дискурс є чимось набагато більшим, ніж просто текст або промова, або міркування з наративною структурою. Радше, це є метанаратив з розгалуженою низкою різних наративів разом із тією соціальною та культурною практикою, до якої вони належать. В цьому дискурсі формуються відповідні владні і творчі еліти з відповідним баченням світу.

Вказаний дискурс і його наративи майже не рефлексуються, бо є засобом життя для більшості людей, тобто є їхньою реальністю. Побачити її з іншого боку можуть лише індивіди, здатні до глибокої рефлексії, або особи, знайомі з перевагами інших культурних контекстів. Саме тому люди часто не бачать, здавалось би, очевидного. Це породжує трагічні ситуації непорозуміння, яких так багато в сучасних подіях.

Тому і трапилось так, що Просвітницькі метанаративи реалізувалися не тільки в загальнолюдські, демократичні ідеали і державоутворення, а також і в тоталітарні, фашистські, марксистські, рашистські світогляди і практики з відповідними стратегічними наративами [Афанасьєв, Василенко 2022].

В сучасних умовах метанаративи тісно переплітаються зі стратегічними наративами, які віддзеркалюють національні і державні інтереси.

Звісно, стратегічні наративи тісно пов'язані з загальнонаціональними і культурними наративами, оскільки політичні складові завжди вбудовані в культурні структури. Стратегічний наратив може бути головним в культурі певного народу, що часто трапляється в тоталітарному суспільстві, коли держава направляє на його підтримку усі культурні чинники. Тоді цей наратив обслуговує і філософія, і художня література, і музика, і живопис, і інші види культурної діяльності, іноді навіть і релігія. Так виникає загальна картина світу, намальована стратегічним наративом, крізь яку більшість суспільства бачить і оцінює події.

В культурному контексті можуть виникати наративи, які відрізняються від державних і навіть протистоять їм, особливо коли більш-менш значна частина суспільства дотримується зовсім іншого наративу, протилежного задекларованого державою, наприклад дисидентського.

Стратегічні наративи можна поділити на два типи.

Перший тип стратегічного наративу орієнтується перш за все на загальнолюдські інтереси і цінності: права і свободи людини, демократичні ідеали, принцип гуманізму, серед яких право на мир тощо. Вони корегують з загальнолюдськими метанаративами.

Другий тип стратегічного наративу орієнтується на вузькогрупові, вузькодержавні інтереси, які суперечать інтересам цивілізаційних держав і, що особливо важливо, загальнолюдським інтересам. Цей тип стратегічних наративів потребує особливої ідеології для свого обґрунтування. Значне місце там посідають псевдоісторичні метанаративи, пронизані сучасними міфами.

Міфотворчість в ідеологічній площині вельми ефективна. Красиві абстрактні поняття персоніфікуються на звичайних людях і подіях або, навпаки, останнім надається особливий сакральний чи негативний зміст. Усе це надзвичайно небезпечно, оскільки буде нереальну фантастичну картину світу, яку підміняє реальність. Міфологічні образи сприймаються як реальність, і зазвичай у них вірять не лише пересічні люди, а й самі творці міфів. Міфотворчість дає змогу подати приватний інтерес деякого владного угруповання як загальнозначущий: загальнонаціональний або навіть загальнолюдський. Цьому слугують відповідні цінності, взяті на озброєння із загальнолюдського чи національного арсеналу минулого, або спеціально вигадані. Зазвичай вони неспроможні з наукового погляду, часто сміховинні, але сприймаються всерйоз багатьма людьми з різних причин. Серед них і погана поінформованість, і брак знань, і соціально-психологічні комплекси, і загальнокультурна розповсюдженість міфів через літературу, кіно, патріотичні пісні тощо. Ідеологічні наративи мають часом серйозне теоретичне обґрунтування, як, скажімо, в марксизмі. Виникає ілюзія науковості таких наративів і вони легко засвоюються навіть освіченими людьми, а в спрощеному вигляді значною частиною населення, причому не тільки через ідеологічні канали, а й через освітні структури, літературу та мистецтво, повсякденні практики [Афанасьєв, Василенко 2022].

До другого типу відносяться російські стратегічні наративи які добре узгоджені з метанаративами і пропагандистськими наративами і мають глибокі культурно-історичні коріння. Вони і задають сучасну рашистську картину світу, яка об'єднує правлячі кола і більшість населення. Не претендуючи на вичерпний список, проаналізуємо деякі з них, зокрема, наративи, які мають стратегічний характер для імперської російської державності, особливо для сучасного політичного режиму в Росії.

Перший стратегічний наратив: Росія – оплот істинної духовності, на противагу Заходу. Захід тут вимальовується різними фарбами, в залежності

від контексту, адресної аудиторії, рівня аргументації тощо. Наприклад, він описується більш-менш нейтральними ціннісними категоріями, як меркантильний, споживаючий, приземлений, практичний. Або характеризується більш вразливими поняттями, як загниваючий і в економіці, і в політиці, і в мистецтві. В обох випадках він начебто втратив духовність, високі ідеали. А Росія завжди їх дотримувалася і зберігала. На підтвердження використовуються різноманітні відсилки: від тези «Москва – третій Рим», де вказується, що саме Московія наслідує і зберігає християнські ідеали і цінності, або тріади «самодержавство, православ'я, народність» про особливе духовне єднання, до філософських творів М. Бердяєва і інших видатних діячів російської культури. Сюди часто долучаються навіть марксистські тези про неминучість загибелі капіталізму, хоча комуністичне майбутнє як логічний і закономірний, в рамках марксистської концепції суспільно-економічних формацій, наслідок згаданої загибелі, відкидається. Нелогічність висновків і поєднання протилежних положень не бентежать засновників і носіїв таких наративів, бо їм надається міфологічний контекст, в якому протиріччя і алогічність не мають значення. В сучасній ситуації цей наратив стає пропагандистсько націленим, бо спеціальна воєнна операція, як називається війна з Україною, зображується захистом істинних цінностей.

Другий стратегічний наратив, тісно пов'язаний з першим, це наратив про нібито велику російську культуру, особливо літературу і філософію. Він підживлюється відповідною системою освіти, де ця теза представляється незаперечною. Звісно, в російській культурі, як і у всякій іншій, були свої досягнення, і, наприклад, імена Ф. Достоєвського або лауреата нобелівської премії І. Буніна посідають значне місце у світовій літературі і навіть у сучасному культурному житті. І цей список можна продовжити. Але незаперечним є той факт що російські культурні досягнення це краплина у морі світової культури. І багато інших країн внесли набагато більший вклад у розвиток світової культури. Крім того, значна частина російської інтелігенції, в тому числі сучасної, в тій чи іншій мірі не поділяла великодержавних ідеалів. Важливо також усвідомити, що на протязі російської історії, доступ до світової культури був обмежений. У царські часи це було зумовлено низьким рівнем матеріальних можливостей більшості людей і відповідно низьким рівнем освіти. У радянські часи і особливо у сучасній Росії світова культура у всіх освітніх програмах була викривлена і доступ до неї був неймовірно утрудненим. В результаті навіть у освічених людей, не кажучи про широкі верстви населення, склалося неадекватне уявлення про велич російської культури. Слід додати, що і в більшості українців радянських, дорадянських і пострадянських часів було таке саме викривлене уявлення про російську культуру, бо вони жили і виховувались у відповідній атмосфері.

Частиною цього наративу є твердження про те, що багато визначних російських діячів були українського походження, служили Російській державі і вибудовували російську державу і великодержавну ідеологію. Такі

приклади є. І це зрозуміло з огляду на колоніальну політику Російської держави щодо України. Цей феномен відомий на прикладах інших колоніальних імперій, коли, наприклад, вихідці з колоній соромились свого походження. Але зараз цивілізаційні країни усвідомили це і перебудували свої відносини з колишніми колоніями і в економічному, і в політичному, і в культурному контексті. А інтелігенція бувших колоній позбулось тих своїх комплексів. Але Росія усіма силами тримається за свої нецивілізаційні традиції, живе, так би мовити, лицем назад, заражаючи і еліти своїх колоній. Українська інтелігенція повинна це усвідомити і позбутися великодержавних ідей, як і прогресивна російська інтелігенція.

Третій стратегічний наратив: особливий історичний шлях Росії. Тут використовується суміш історичної правди і міфології, історичного ревізйонізму і наукових досліджень, метанаративних ідей і конкретних подій. В результаті постає викривлена, необ'єктивна, часом сфальсифікована історична пам'ять, з особливими рисами великодержавності, особливості, своєрідно окресленого патріотизму. Тут йде мова і про виникнення Московії-Росії, її історію і сучасність як продовження «закономірної» історичної лінії. В цю картину вправно вписуються і цілі епохи, типу, скажімо, історії Київської Русі як частини саме російської історії, так і окремі епізоди, яким надано особливої героїчної знакової ваги. Прикладом є зображення діяльності Олександра Невського, особливо його перемоги в битві на Чудському озері, яка насправді є дрібним, не вартим уваги епізодом, яких було у той час чимало. Він не має ніякого історичного значення, враховуючи час, місце, кількість воїнів, наслідки тощо. Але російська історіографія зображує цю історичну деталь як велику перемогу, яка мала величезні позитивні історичні наслідки. Заради справедливості слід зазначити, що картина цієї битви, як і загалом життя Олександра Невського і інших героїв російського минулого, більшою мірою описувались у той час, коли історія була різновидом літератури, а не науки. І багато країн пройшли подібні етапи становлення національних історій. Але в цивілізаційних країнах історія вже давно стала наукою і літературні історичні описи переглянуті і скореговані відповідно до наукових досліджень. В Росії ж цього не відбулося, тут стратегічні, зокрема, великодержавні інтереси завжди передували, підкорюючи собі науку, а також літературу, мистецтво, релігію. Так було і в царській Росії, і в Радянському Союзі, і є в сучасній Росії. Характерним також є приклад про так званих героїв-панфіловців часів Другої світової війни, які начебто зупинили ворожі танки і врятували Москву. Відомо, що ця історія була придумана журналістом від початку до кінця, але історична наука не досліджувала цей епізод. А він не тільки увійшов у підручники, але став героїчним символом, втіленим в художній літературі, піснях, кінофільмах, закарбувався в історичній пам'яті, як і багато інших вдуманих або сфальсифікованих історичних персонажів, подій, тлумачень.

Наративна структура світобачення породжує трагічні ситуації непорозуміння, яких так багато в сучасних подіях. Але розуміння наративного стрижня картини світу, дає і надію на порозуміння.

Таке порозуміння починається з пошуку співпадаючих наративів, скажімо, побутових, наукових, релігійних, мистецьких, професійних. Цей майданчик може буди розширений пошуком не тільки співпадаючих, але і схожих наративів. Наступний дещо ризикований крок це зіставлення, порівняння і обговорення протилежних наративів. Дискусії стосовно їхнього виникнення і поширення можуть мати певний ефект порозуміння і зближення картин світу.

Більш радикальний шлях – це зміна самого культурного контексту, дискурсу, насамперед політично-ідеологічного. Це потребує зміни самого політичного режиму. Наслідком буде зміна стратегічного наративу, відповідних ідеологічних і політичних орієнтацій. Це, звісно, змінить картину світу людей, багато з яких, так би мовити, прозріють. Але щоб змінити загальнокультурний контекст, який підживлював політико-ідеологічні орієнтири і формував відповідну картину світу, потрібен буде значно більший час, мабуть кілька поколінь.

У якості висновку зазначимо наступне. Метанаративи і відповідні стратегічні наративи є стрижнем картин світу. Їхня культурна і ідеологічна специфічність зумовлює протилежні картини світу тоталітарних і демократичних суспільств. Російські великодержавні стратегічні наративи задають сучасну рашистську картину світу, яка суперечить загальнолюдським цінностям і науковим та цивілізаційним ідеалам, детермінує ворожнечу та непорозуміння, подолання якого потребує зміни маргінальних нецивілізованих режимів.

Список використаної літератури

- Афанасьєв, О., Василенко, І. (2022) *Метамодернові мандри: від іронії до мета іронії*, у: *Добча / Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології*, вип. 2(38), *Сквородіана: мандри філософування – 2*, Одеса, Акваторія, сс. 28–38. URL: <http://dspace.opu.ua/jspui/handle/123456789/14230>
- Афанасьєв, О. І. (2013) *Гуманітарне знання і гуманітарні науки*, Одеса, Бахва, 288 с. URL: <http://dspace.opu.ua/jspui/handle/123456789/9541>
- Беркешук, І. С. (2015) *Властивості картини світу*, у: *Філологічні студії*, вип. 13, сс. 23–29.
- Качмар, О. (2014) *Проблема співвіднесення концептуальної та мовної картин світу*, у: *Актуальні питання гуманітарних наук*, вип. 9, сс. 173–178.
- Кириленко, К. М. (2021) *До питання про демаркацію понять «картина світу», «світогляд» та «образ світу»*, у: *Актуальні проблеми філософії та соціології*, вип. 28, Одеса, Національний університет «Одеська юридична академія», сс. 9–13.

- Ліотар, Ж.-Ф. (2010) *Стан постмодерну*. URL: https://chtyvo.org.ua/authors/Lyotard_Jean-Francois/Sytuatsia_postmodernu/
- Наконечна, В. В. (2015) *Дисциплінарні онтології та хімічна картина світу*, у: *Філософія науки: традиції та інновації*, № 2, сс. 54–63.
- Фуко, М. (2003) *Археологія знання*, Київ, Основи, 326 с.
- Швирков, О. (2010) *Картина світу та політична дія*, у: *Політичний менеджмент*, № 5, сс. 38–49.
- Широкова, І. І. (2018) *Модель, образ, картина світу: диференціація понять*, у: *Science and Education a New Dimension. Philology*, VI(51), Issue 176, сс.72–75.
- Якімцов, В. (2018) *Еволюція сучасної наукової картини світу*, у: *Аграрна економіка*, т. 11, № 3–4, сс. 119–128.
- Heidegger, M. (1997), in: *Tauber, A. I. The Age of the World Picture. Main Trends of the Modern World*, London, Palgrave Macmillan UK, pp. 70–88.

Alexander Afanasiev

METANARRATIVES AS THE CORE OF CONTEMPORARY PICTURES OF THE WORLD

The term “picture” implies the distancing of the subject from the world and an objective view of it. Despite the desire for objectivity, a picture of the world captures what a person considers important, main, essential, and not just an exact copy of the original. This is due to the metanarratives that underlie it. In particular, they represent a system of values that can be deployed by a set of narratives, where the metanarrative plays a decisive role. Metanarratives are integral to a picture of the world, since one of the elements of any picture of the world is the history or evolution (or creation) of the world and its fragments in general. Narratives are also present in other structural components of picture of the world, as they involve a description or some kind of narrative, with value statements, which are usually folded narratives. Metanarratives are often embodied in strategic narratives. Strategic narratives can be divided into two types. The first one focuses on universal interests and values: human rights and freedoms, democratic ideals, the principle of humanism, including the right to peace. The second is focused on narrow state interests that contradict the interests of civilized states and universal values. It requires a special ideology to justify it, pseudo-historical metanarratives permeated with modern myths. These include Russian strategic narratives that are well aligned with metanarratives and propaganda narratives and have deep cultural and historical roots. They set the modern rashism picture of the world that unites the ruling circles and the majority of the population. They are strategic for imperial Russian statehood, especially for the current political regime in Russia. Among them: 1) Russia is a bastion of true spirituality, supported by mythologized religious, Marxist, and tsarist references; 2) a narrative of allegedly great Russian culture, which is fed by inadequate great-power educational programs 3) the narrative of Russia's special historical path, which uses a mixture of historical

truth and mythology, historical revisionism and scientific research, and creates a distorted, biased, falsified historical memory with special features of great power. Russian great-power strategic narratives set a modern rashism picture of the world that contradicts universal values and scientific and civilizational ideals, determines hostility and misunderstanding, which requires a change in marginal uncivilized regimes.

Keywords: picture of the world, metanarratives, strategic narratives, universal values.

References

- Afanasiev, O. I. (2013) *Humanitarne znannia i humanitarni nauky* [Humanitarian knowledge and humanities], Odesa, Bakhva, 288 p.
- Afanasiev, O., Vasylenko, I. (2022) *Metamodernovi mandry: vid ironii do metaironii* [Metamodern travels: from irony to meta-irony], in: *Дόξα / Докса. Zbirnyk naukovykh prats z filosofii ta filolohii*, vyp. 2(38), Skovorodiana: mandry filosofuvannia – 2, Odesa, Aquatoria, pp. 28–38. URI: <http://dspace.opu.ua/jspui/handle/123456789/14230>.
- Berkeshchuk, I. S. (2015) *Vlastyvoli kartyny svitu* [Properties of the world picture], in: *Filolohichni studii*, vyp.13, pp. 23–29.
- Kachmar, O. (2014) *Problema spivvidnesennia kontseptualnoi ta movnoi kartyny svitu* [The problem of correlation of conceptual and linguistic world pictures], in: *Aktualni pytannia humanitarnykh nauk*, vyp. 9, pp. 173–178.
- Kyrylenko, K. M. (2021) *Do pytannia pro demarkatsiiu poniat «kartyna svitu», «svitohliad» ta «obraz svitu»* [On the demarcation of the concepts of “world picture”, “worldview” and “world image”], in: *Aktualni problemy filosofii ta sotsiologii*, vyp. 28, Odesa. National University “Odesa Law Academy”, pp. 9–13.
- Lyotard, J.-F. (2010) *Stan postmodernu* [The state of postmodernity]. URL: https://chtyvo.org.ua/authors/Lyotard_Jean-Francois/Sytuatsia_postmodernu/.
- Nakonechna, V. V. (2015) *Dystyplinarni ontolohii ta khimichna kartyna svitu* [Disciplinary ontologies and chemical picture of the world], in: *Filosofia nauky: tradytzii ta innovatsii*, № 2, pp. 54–63.
- Foucault, M. (2003) *Arkheolohiia znannia* [Archaeology of Knowledge], Kyiv, Osnovy, 326 p.
- Shvyrykov, O. (2010) *Kartyna svitu ta politychna diia* [The picture of the world and political action], in: *Politychnyi menedzhment*, № 5, pp. 38–49.
- Shirokova I. (2018) *Model, obraz, kartyna svitu: dyferentsiatsiia poniat* [Model, image, picture of the world: differentiation of concepts], in: *Science and Education a New Dimension. Philology*, VI(51), Issue: 176, pp. 72–75.
- Yakimtsov, V. (2018) *Evolutsiia suchasnoi naukovo kartyny svitu* [Evolution of the modern scientific picture of the world], in: *Ahrarna ekonomika*, t. 11, № 3–4. pp. 119–128.

Heidegger, M. (1997), in: *Tauber, A. I. The Age of the World Picture. Main Trends of the Modern World*, London, Palgrave Macmillan UK, pp. 70–88.

Стаття надійшла до редакції 1.05.2025

Стаття прийнята 1.06.2025

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.1\(43\).346332](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.1(43).346332)

УДК 111+113/119+16

Ілля Москвін

МЕТАФІЗИКА ПОРЯДКУ

У статті розглядається гіпотеза щодо наявності метафізичної природи порядку як фундаментальної передумови, що визначає принципи впорядкування дійсності та її вмісту. Оскільки традиційне уявлення про порядок формується в межах класичної логіки, аналізуються аксіоматичні засади, які закладені в основі його концептуалізації, а також їхня репрезентація в інтуїціоністському, паранесуперечливому й модальному підходах. Досліджується, чи здатні неklasичні системи логіки надати можливість радикально переосмислити або заперечити усталене розуміння порядку. Втім, ілюструється, що попри суттєві відмінності між цими підходами, ключові принципи впорядкування залишаються незмінними. У підсумку висувуються й структуруються положення відносно незмінних основ порядку як метафізичних, а згодом – онтологічних констант. Тому спроби вийти за межі класичних логічних законів, всупереч очікуванням, навпаки – лише остаточно підтверджують їхню всеосяжну непохитність.

Ключові слова: метафізика, порядок, хаос, антична філософія, гносеологія, логіка, інтуїціонізм, паранесуперечлива логіка, модальна логіка.

Дискурс щодо обґрунтованості метафізики пролягає крізь весь розвиток філософської думки. Як напрям, метафізика неодноразово підлягала критиці з різних причин, але зробити висновок щодо її тотальної невинуватості – все ще не здається можливим. В сучасному сенсі сфера її застосування зовсім не звузилась, а, швидше, навпаки – розширилась. Оскільки актуальні для науки питання на кшталт «Що таке причинність?», «Що таке час і який його фундамент?», «Що обумовлює закони природи?», неможливо вирішити в її ж межах. І саме тому питання *περί τῆς μετὰ τὰ φυσικά* – про те, що йде після фізики [Терлецький 2017: 50], тобто є поза природою, – не вичерпали себе й досі.

Дослідження ж принципів порядку і його природи (*τῆς φύσεως*) також сповнені значних складнощів: як у позначенні самого поняття, так і у виокремленні онтологічної сутності, адже існуючі тлумачення обмежені вихідним принципом визначення [The Cambridge Greek Lexicon 2021: 1485]. Філософської комплексності додає також нездатність вивчати його безпосередньо. Як буття, за думкою М. Гайдеггера, виявляє себе тільки через існування *чогось* [Heidegger 1967: 4], так і порядок можливий для усвідомлення лише через наслідки свого «існування» – інакше кажучи, атрибутивні прояви. Це наводить на думку, що ми маємо справу саме з метафізичною сутністю. Та чи здатні ми взагалі її осмислити? З метою розгляду метафізичної природи порядку в рамках нашого дослідження доцільно сформулювати низку аксіоматичних тверджень, які сприятимуть подальшому аналізу та становитимуть його підґрунтя.

Насамперед є різні способи розуміння цієї природи, зокрема: як вихідну основу або, навпаки, результат організації структури – її емерджентну властивість [Kuntz 1968: 15]; наслідок особливостей пізнання, яке обмежене інтелігібельним характером розуму [Мелков 2014: 42; Баумейстер 2000: 35]; конструкцію мови [Мельничук, Зубілевич, Фінчук 2020: 42]; та релігійні уявлення, які можуть виводитися з іманентного початку (наприклад, Дхарми, Бога) й навіть визначати соціальний устрій [Kuntz 1968: 240; Preston 2025]. Однак у підсумку стає зрозумілим, що *дійсність, розум, мова та релігійні уявлення є радше похідними площинами – просторами, системами координат, у межах яких стає можливим осягнення самої ідеї порядку*. Адже дані основи потребують завчасно існуючого порядку для власної актуалізації [Москвін 2024: 171].

Виходячи з цього, необхідно позначити, що у світлі нашого аналізу порядок – це онтологічна першооснова, категорія й умова для існування необхідної (неминучої) системності та організації, яка характеризується структурністю, наявністю причинності, будь-яких зв'язків, відношень та взаємодій між складовими, за допомогою чого визначає природу та спосіб існування дійсності та її вмісту [Москвін 2024: 171]. Втім, якщо брати дане формулювання за основу, то надалі, вивчаючи порядок, ми неминуче тяжіємо за обрій – до метафізики. Але чому саме?

Припускаючи, що порядок зумовлює дійсність, розум і мову, ми ризикуємо не помітити, що при ґрунтовному аналізі він сам, цілком ймовірно, виявиться лише атрибутивним проявом глибшої природи, оскільки все ще нез'ясовано, що саме уможлиблює останнього в якості принципу організації. А саме поняття, тобто те, що ми здатні позначити як «порядок», скоріше за все, є лише сумою концептуально оформлених другорядних ознак та характеристик цієї *природи* і не вичерпує при цьому самої сутності. Але як же дістатися до її розуміння? Здається, що єдиним наразі способом пізнання даного першопочатку є спроба виявлення тих *основ*, які, незважаючи на усунення всього випадкового та похідного, залишаються незмінними. Відповідно, вважаємо за можливе, що розкриття природи порядку є *метафізичною проблемою*. Ця теза не залишить нас надалі поза увагою, ми невідворотно вируємо до горизонту.

Вищенаведені положення є необхідними для нас аксіомами. Визначаючи майбутній хід дослідження, саме тут варто наголосити, що назвати їх виправданими можна лише в межах класичної логіки, де розуміння порядку ґрунтується на характерних для неї законах. Дані логічні принципи становлять підґрунтя як для нашої гіпотези щодо метафізичної природи порядку, так і для значної частини науки загалом. Але разом із цим, слід враховувати, що класична парадигма не виключає, що й сама логіка є детермінованою похідною порядку, яка конститується й функціонує за притаманними йому принципами. За таких умов вихід за межі порядку стає неможливим, що водночас ставить під сумнів перспективу виявлення його природи.

Розв'язання цієї проблеми може ховатися у зверненні до неklasичних систем – інтуїціоністської, модальної та паранесуперечливої логіки – оскільки саме ці напрями здатні суттєво вплинути на концепцію порядку. Змінюючи сам логічний конструкт і трансформуючи класичні розуміння, ми або фундаментально переглянемо розуміння порядку та роль логіки в його пізнанні, або ж ще більше зміцнимо вже наявні уявлення. Тому в межах поточного дослідження необхідно проаналізувати логічні засади концепту порядку, розглянути гіпотезу щодо його метафізичної природи, а також, за можливості, виявити незмінні основи порядку, які постають фундаментальними підставами організації самої дійсності.

Спочатку аналітично розглянемо логічний фундамент вищенаведених аксіоматичних положень у тій послідовності, у якій вони були згадані. Перш за все загальновідомо, що авторство перших трьох логічних законів традиційно приписується Арістотелю, і хоча він вдається до різних форм їхнього вираження, ми ж зупинимось лише на деяких. *Закон тотожності* обґрунтовано виокремлюється дещо опосередковано. У збірці текстів, відомій нам як «Τὰ μετὰ τὰ φυσικά» («Метафізика»), заявляється, що не позначати одного (імені) означає не позначати нічого, і за відсутності значення зникає можливість «діалогу» навіть із самим собою [Αριστοτέλης 1924: 1006b]. Іншим натяком на цей закон іноді вважають висловлювання з «Ἀναλυτικά Προτέρα» («Prior Analytics»), де зазначається, що якщо А стверджується про В і Γ, а В – про себе і Γ, то В охоплює все, що й А, окрім самого А [Aristotle 1938: 510]. *Закон суперечності* Арістотель формулює як неможливість істинності протилежних тверджень одночасно – «μη εἶναι ἀληθεῖς ἅμα τὰς ἀντικειμένης φάσεις» [Αριστοτέλης 1924: 1011b]. *Закон виключеного третього* зводиться до тези, що між протиріччями не може бути нічого додаткового, необхідно або стверджувати, або заперечувати щось відносно чогось одного [Αριστοτέλης 1924: 1011b]. Ці принципи ($A=A$; $\neg(A\wedge\neg A)$; $A\vee\neg A$) формують базову структуру класичної логіки, яка, свідомо чи ні, становить значну основу для більшості з наших міркувань. Проте яку саме роль вони виконують?

Коли ми стверджуємо, що важко виявити природу порядку в межах існуючого, а дійсність, розум та мова – лише його контекстуальні прояви, то дані висновки формуються, виходячи з двох принципових положень, які, у свою чергу, спираються на класичні закони, представлені вище, а також на *закон достатньої підстави* (або аксіоматичний принцип), сформульований Г. В. Ляйбніцем. Адже, як відомо, «ne saurait se trouver vrai ou existant, aucune Énonciation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante» – нічого не може існувати або бути висловлене без достатньої підстави [Ляйбніц 2013: 160]. Тож, по-перше, існування будь-якої з названих основ передбачає завчасну наявність фундаменту їхньої актуалізації, тому вони, найімовірніше, не можуть виступати першопричиною порядку, а, по-друге, жодна з них не може бути джерелом його *формування*, лише *оформлення*. Але наскільки обґрунтована наша думка? Розглянемо це, користуючись інструментарієм

логіки першого порядку (FOL), поступово переходячи до інтерпретації в інтуїціоністській (IL), модальній (ML) та паранесуперечливій (PC) логіках, спираючись на семантику Кріпке.

Тож згідно з принципом Ляйбніца, основи, які ми позначаємо, обов'язково потребують достатньої підстави для онтологічної реалізації. Якщо немає передумов для існування – не має й самої речі. Виразимо це більш концептуально:

$$\forall b (A(b) \leftrightarrow \exists f G(f, b)) \quad (1)$$

де будь-яке ($\forall$ – квантор загальності) b (базис, основа) існує або актуалізоване (A – предикат існування) тоді й тільки тоді ($\leftrightarrow$), коли існує ($\exists$ – квантор існування) деяке f (індивідуальна змінна для «фундаменту»), яке є *достатньою підставою* (G – предикат відношення), без якої b не здатне актуалізуватися. В іншому випадку b мало б створювати само себе й існувати передчасно для самого ж себе. А це, безумовно, неможливо – або, принаймні, надзвичайно складно для уявлення. Якщо $\forall b$ *вже існують як впорядковані структури*, що спираються на певний фундамент (f), то це означає, що вони мають вторинну природу щодо самого принципу організації. Порядок *не виводиться* з основ – він їх *випереджає*.

Проте чи може він виникнути в природі $\sigma\upsilon\nu\epsilon\rho\upsilon\acute{\sigma}\ \tau\rho\acute{o}\lambda\phi$ (у буквальному сенсі – «самоузгодженою дією», тобто синергетичним чином), у кордонах якоїсь з основ? З погляду логіки, такий підхід не позбавлений складнощів, але набув значного поширення в сучасній фізиці: квантовій теорії інформації, теорії хаосу та фізиці складних систем. Блискучим прикладом є ідея виникнення порядку з динамічного хаосу: зазначається, що у відкритих системах, які перебувають поза термодинамічною рівновагою, флуктуації не згасають, а посилюються, породжуючи нові впорядковані структури [Prigogine, Stengers 1984: 178; Шинкарук 2002: 220]. Наприклад, хаотичні коливання акустичного тиску можуть перейти в періодичний стан [Sudarsanan, Roy, Pavithran, Tandon, Sujith 2024: 4]. Ентропія, на думку сучасних фізиків, не лише веде до розпаду, але й створює передумови для виникнення системності.

Водночас існує альтернативна точка зору. Деякі нові підходи стверджують, що *класичний хаос*, навпаки, є емерджентним проявом впорядкованої квантової основи [Nye 2025: 40], а його поява може бути наслідком порушення топологічної суперсиметрії – і, відповідно, хаос є лише формою порядку в межах основних принципів квантової структури [Ovchinnikov 2024: 9].

Але з погляду логіки це призводить до істотної суперечності. Адже якщо хаос редукується до порядку, який у підсумку виступає підставою самого себе, це веде до логічної неузгодженості:

$$\forall o (F(o, o) \rightarrow (A(o) \wedge \neg A(o))) \quad (2)$$

де для будь-якого ($\forall$) порядку (o): якщо фундаментом (F – предикат відношення «є фундаментом для») порядку виступає він сам, то з цього

імплікується ($\rightarrow$), що порядок водночас існує (A) й ні ($\neg$ – заперечення). Звідси випливає, що його основою не може бути ані він сам, ані хаос. Однак що взагалі зумовлює цю діалектичну сутність речей? Схоже, що сама наявність протилежностей свідчить про вищу, організуючу їх природу.

Можна припустити, що існування *b* (підстави) як системи з внутрішньою впорядкованістю (O(b)), яка не має попередньої причини для своєї актуалізації, передбачає порядок, утворений синергетично – тобто через узгоджену взаємодію компонентів. Однак тоді порядок постає водночас впорядкованою можливістю й наявністю, причиною й наслідком – що, власне, є протиріччям. Це порушує не лише закон суперечності, а й закон виключеного третього, тому що ми фактично отримуємо третій стан (формула 2). А порядок або існує, або ні – *tertium non datur* [Horn, Wansing: 2025]. Відповідно, порушується й закон тотожності, оскільки *o* водночас відповідає своїй сутності й виключає її.

Разом із тим, якщо розглядати порядок як емерджентну властивість (а це притаманно сучасній науковій традиції), що виникає в процесі самоорганізації певної основи, то достатньо лише врахувати змінну *умови* (достатньої підстави), *потенційності* чи *простору актуалізації* – і вся стійкість даної гіпотези може похитнутись. Самий факт наявності *потенційної актуалізації порядку* свідчить про його перманентну присутність, яка передує будь-якій основі, хоча й існує в невідомій, прихованій формі. Оскільки якщо він *можливий – то необхідний*, а через те, що *необхідний, – неминучий*. Тож хоча наведені фундаменти й можуть формувати *внутрішню* впорядкованість, виникнення з них *порядку в засальному сенсі* здається малоімовірним. Ми бачимо, що фізика не має вичерпного способу розгляду природи порядку, а наш підхід не суперечить їй, а, швидше, доповнює, крокуючи в унісон. У наслідку, побудувати беззаперечну логічну систему, спираючись на дані твердження, вкрай важко. Тому, вірогідніше, саме порядок є первинним принципом актуалізації, який конституює дійсність.

Станом на зараз ці положення, безумовно, радше вільні для інтерпретацій, ніж остаточних тверджень. Тим не менш, наразі природним висновком виглядає наступна гіпотеза: *існує певний порядок, який виступає фундаментом для будь-якої організованої основи, дійсності та її елементів*. Однак залишається незрозумілим, що саме породжує цей порядок. І все ж, попри непевність похідних висновків, формальний результат нашого аналізу відкриває шлях до глибшого осмислення самої сутності порядку. Наступним кроком стане розгляд формування його концепту.

Спроба класифікації ілюструє, що у вузькому розумінні визначення порядку конструюються, виходячи з діалектичного опозиту [Kuntz 1968: 10; Prigogine, Stengers: 1984; Comte-Sponville 2013: 651], функціональних та атрибутивних особливостей [Kuntz 1968: 4; Lorand 2000: 9], а також із категоріально-просторового розуміння [Kuntz 1968: 240; Colman 2015: 518]. Вони ж, своєю чергою, спираються на логічні методи (або прийоми): частина

з них описує вже наявний порядок (наприклад, дедукція, аналіз, аналогія), інша – ніби виявляє або конструює прихований (індукція, синтез, узагальнення).

У першому випадку порядок набуває концептуальної сутності в співвідношенні з фоном – тим, чим він не є. Найочевидніший приклад – хаос. Але це, скоріше, більше свідчить про саму природу відмінності, ніж про значення конкретних протилежних речей. У другому випадку – порядок виокремлюється за основними ознаками, припускаючи, що принципи його прояву повністю вичерпують зміст самого поняття. Однак це малоімовірно. І в третьому – тлумачення порядку змінюється залежно від контексту дослідження: пізнання, релігія тощо. Проте в такому разі ми зіштовхуємося з надмірною кількістю розрізнених уявлень щодо порядку. Таким чином, не виключаємо, що жодне з визначень, яке будується на даних принципах, насправді не викриває онтологічної сутності *порядку*, а має лише описативний характер, адже ґрунтується на класичній логіці. А вона, що вже згадувалось вище, детермінована їм самим. Отже, для розв'язання наведених проблем відчувається необхідність у зовнішній аксіоматичній базі, поза межами самої системи.

Надалі, поступово виходячи за кордони онтологічного, не можна оминати думку, що порядок також потребує *достатньої підстави* – необхідних передумов та простору для актуалізації, які, при цьому, мають існувати завчасно. Ніщо, принаймні в кордонах традиційного мислення, не може існувати *ἄνευ ἐντελεχείας* – без ентелехії, тобто *потенційної можливості* [Аристотеліс 1924: 1047a]. Ймовірно, це стосується й самого порядку. Якби *потенційність* його становлення не була наявна із самого початку, організована дійсність була б неможливою. Виникає питання, яке поступово приводить нас до метафізики: чи можна взагалі окреслити фундамент актуалізації порядку?

Пропонуємо кілька гіпотетичних відповідей. Або він виникає синергетично, що, враховуючи принцип достатньої підстави, веде до логічного протиріччя, адже тоді ми не можемо позначити жодного фундаменту, який не редукувався б до самого порядку. Або ж він є безпричинною основою, що, беззаперечно, також викликає сумніви, щонайменше з позиції усталених уявлень.

З огляду на це, у рамках класичної системи подолання цієї та подібних суперечностей можливе лише за умови введення певного вищого принципу, зовнішнього джерела впорядкування, яке конституює порядок і не є частиною самої системи:

$$\forall o (((F(o, o) \rightarrow (A(o) \wedge \neg A(o))) \rightarrow \perp) \rightarrow (\neg F(o, o) \rightarrow \exists p F(p, o))) \quad (3)$$

де якщо фундаментом (F) будь-якого порядку ($\forall o$) є самий порядок, тоді ($\rightarrow$) він водночас актуалізований (A) і ні ($\neg A$), що веде до суперечності ($\perp$); тоді, якщо фундаментом порядку не може бути він сам, існує ($\exists$) вищий принцип (p), який постає причиною виникнення порядку. Так виникає онтологічна

когерентність. Тим не менш, і такий погляд не позбавлений вразливості. Тож, поринаючи дедалі глибше, цілком ймовірною стає думка, що вийшовши за межі класичної логіки, ми нарешті зможемо *почути тишу*, що лунає по той бік вічності.

На підставі вищевикладеного й виникає проблема метафізичної природи порядку. Ми стикаємось із фактом його наявності, разом із відсутністю вичерпної можливості його визначення. Порядок проявляє себе в якості онтологічного принципу, проте питання щодо його первинності залишається без чіткої відповіді. Ще більшої глибини проблема набуває у світлі того, що порядок виявляє себе не лише як умова, простір і категорія, але й як межа самого мислення: він є принципом та інструментом пізнання, але разом із тим – обмежений власною сутністю. Парадоксально, що намагання зрозуміти порядок за допомогою його самого прирікає нас на той самий безперервний рух по колу – від однієї нескінченності до іншої. Ймовірно, треба бути достатньо самовдоволеним, допускаючи, що всесвіт заборгував нам пояснення.

Після розгляду логічних засад наших тверджень стає очевидним, що виявити природу порядку в кордонах його самого не видається цілком можливим. Тому спробуємо відійти від фундаментальних законів і принципів класичної парадигми та оглянемо метафізичний фундамент природи порядку в різних логічних системах. На нашу думку, некласичні підходи можуть не лише розширити дослідницьку методологію, а й поставити під сумнів самі межі мислимості впорядкованості.

Початкова формула (2) передбачала, що логічна структура, яка сформована на основі самоутвореного порядку, неминуче веде до суперечності. Проте з позиції інтуїціоністської логіки такі твердження є неприйнятними, оскільки неможливо конструктивно довести істинність як o , так і $\neg o$. Відсутність закону виключеного третього змінює підхід до побудови гіпотези: тепер не можна довільно висувати положення, виходячи з парадоксу. Ми втрачаємо основний антецедент. Тим не менш, рамки системи дозволяють як припустити існування вищого принципу, так і ввести суперечливий стан порядку ($A(o) \wedge \neg A(o)$) як основоположний. Цей підхід, хоча й суперечить початковим конструкціям, водночас підтримує гіпотезу про можливість існування певної підстави порядку.

Модальна логіка не заперечує загальні твердження, а змінює спосіб їхньої інтерпретації. Тут ми не стільки відходимо від класичних уявлень, скільки розширюємо їх:

$$\forall b \exists o ((F(b, O(b)) \rightarrow \Box(A(o) \rightarrow \neg \Diamond F(b, o))) \rightarrow (\Diamond \exists p F(p, o) \vee \Box \exists p F(p, o))) \quad (4)$$

де якщо будь-яка ($\forall$) основа (b) вже впорядкована ($O(b)$) (наприклад, дійсність), то *необхідно* ($\Box$ – модальність необхідності), щоб порядок існував (A) завчасно, з чого зрозуміло ($\rightarrow$), що *неможливо* ($\neg$ – заперечення; $\Diamond$ – модальність можливості), щоб будь-яка основа була його джерелом (F); згідно з цим – *можливо* або ($\vee$) *необхідно* існує деякий вищий принцип (p), який є

фундаментом (F) порядку. Можна також змінити розташування модальностей, реверсивно перегорнувши вихідний висновок. Це може призвести до протиріччя, яке, між іншим, не виключається й водночас не виправдовується модальною логікою.

І все ж, попри широкі можливості модальної логіки у формалізації «можливості» й «необхідності» існування порядку, вона не надає змоги просунутись глибше, зійти в саму безодню невизначеного, невідомого й неназваного, залишаючись інструментом, який актуалізується лише в межах припущень. Саме через це спроба з'ясувати метафізичну природу порядку в кордонах модальної логіки неминуче залишається незавершеною.

Паранесуперечлива логіка надає можливість розглядати суперечність не як привід для колапсу системи, а як причину її виникнення:

$$\forall o \forall r ((\exists e_1 \exists e_2 ((A(o) \wedge \neg A(o) \wedge \Diamond A(o) \wedge A(e_1) \wedge A(e_2)) \rightarrow ((A(o) \rightarrow (A(r) \wedge \forall e C(r, e) \wedge F(o, r))) \wedge \forall b (A(b) \rightarrow F(o, b)))) \rightarrow \Diamond \neg \exists r F(r, o)) \quad (5)$$

де коли є хоча б два елементи (e_1, e_2), за яких порядок (o) водночас існує (A) й не існує, але може ($\Diamond$) актуалізуватись, тоді ($\rightarrow$) ми можемо позначити, що основою для актуалізації порядку ($A(o)$) та дійсності ($A(r)$) виступає сама суперечність та наявність цих елементів; із цього випливає, що якщо порядок є причиною дійсності, яка, своєю чергою, включає в себе (C – предикат вмісту) всі елементи, тоді кожна основа (b), яку можливо позначити, утворюється на його підставі; відповідно, у рамках даної гіпотези допускається ($\Diamond$), що певний вищий принцип (r), який є причиною (F) самого порядку, не існує ($\neg \exists$). А протиріччя постає діалектичним інструментом оформлення дійсності, тож «τὸν πόλεμον ἔοντα ζυγόν» [Diels & Kranz 1903: 169].

Отже, ми бачимо, що паранесуперечлива логіка, з одного боку, ставить під сумнів традиційні уявлення про порядок, а з іншого – демонструє, що й суперечності мають певну впорядкованість. Адже навіть його заперечення ґрунтується на завчасно впорядкованій структурі. У рамках цієї логічної системи це надає підстави розглядати природу порядку водночас як передумову, наслідок, і як концепт, позбавлений онтологічного статусу.

Тим не менш, варто зазначити, що навіть у некласичних логічних системах закони не усуваються повністю, а радше переосмислюються. Інтуїціоністська логіка лише вимагає конструктивного доведення, відкидаючи універсальність закону виключеного третього. Паранесуперечлива логіка допускає протиріччя, але тільки за умови, що вони не зводять систему до тотального колапсу. А закони тотожності та достатньої підстави майже ніколи не виключаються: перший забезпечує незмінну когерентність мислення, а другий – неминуче залишається фундаментальною умовою пізнання. Але що обумовлює таку всеосяжну непохитність? Шукаючи відповідь на це питання, ми, поза всяким сумнівом, знову наближаємося до прірви й вкотре змушені рушати за межі усталених принципів мислення, дедалі більше потребуючи глибшого підходу.

Виходить, що намагання зазирнути за межі порядку, рівно як і зробити крок поза природу власного мислення, наразі не знайшли значного успіху. А численні спроби розглянути його фундаментальну структуру засвідчують, що, хоча порядок і може бути різним – суперечливим, гнучким, сконструйованим, – він все одно залишається невідоротним. Але чому? Що робить порядок настільки неминучим? Можемо лише припустити, що він є *фундаментальним принципом*, укоріненим у саму дійсність, який проймає та оформлює її вміст. Проте самий процес оформлення потребує стійких основ – констант, без яких актуалізація порядку неможлива в будь-якій формі, інакше ж він був би випадковим. Саме їх ми позначимо як *незмінні основи*, які, що парадоксально, можуть бути виокремлені лише в межах логіки. Це те, що, хоча й завчасно обумовлене природою порядку, водночас є причиною його актуалізації як похідного. Вони залишаються *незмінними* не через внутрішню сталість, а тому, що неминуче виступають умовою можливості будь-якого прояву впорядкування. Також ймовірно, вони є фундаментальними для будь-якої дійсності. Переслідуючи нас, вони набувають різного оформлення й будують різний порядок, але зберігають тотожність основному принципу. Що ж взагалі являють собою ці основи?

Передусім слід розрізнити їх на первинні та вторинні. *Первинні основи порядку* – ті, що не виводяться, а задають умову самого існування. Їх, відповідно, можна поділити на *метафізичні*, *онтологічні*, *якісні* та *категоріально необхідні*. Метафізичні включають у себе *потенційність* як онтологічну можливість, що реалізується через об'єкти, але також закладена в основі самого буття – *нічого не існує, не будучи можливим*; та *необхідність*, як неминучу актуалізацію потенційності [Prigogine, Stengers 1984: 292]. Онтологічні містять у собі: *буття* або *наявне* (тобто саме існування); *об'єкт* (річ, елемент чи матерію); *кількість*. До якісних можна віднести: *властивості* – визначальні характеристики об'єкта; *відмінності* – онтологічну різницю між властивостями й природою інших об'єктів; *межу* (обмеженість) – закінчену оформленість у бутті; та *самототожність* – здатність об'єкта зберігати власну сутність, властивості й форму. Категоріально необхідні ж охоплюють *простір* та *час* – як загальні умови впорядкування.

Вторинні основи – ті, що обов'язково виникають, виходячи з первинних як принципи диференціації та систематизації. Їх, своєю чергою, поділимо на *організаційні* й *наслідкові*. Організаційні залучають: *відношення* – що є співвіднесеністю між двома або більше об'єктами (будь-чим, наприклад, на основі властивостей), яка не обов'язково передбачає зміну або вплив; *взаємодію* – реалізацію відношень, де кожен об'єкт має змогу змінити інший; *повторюваність* – структурування відношень і взаємодій, яка приводить до закономірності. До складу наслідкових входять: *причинність* – організований зв'язок *необхідного* характеру; *множинність* – онтологічна необхідність виключення однини, яка також актуалізує всі потенційні можливості взаємодії об'єктів і властивостей, що створює різноманіття

речей; *структура й система* – як фінальний результат дії вищеповисаних аспектів, що стає внутрішнім принципом складно організованих об'єктів. Навіть якщо складові буття були б іншими, що припускається, самі принципи *не можуть бути змінені*. І тому порядок є або невідомою для нас природою, або необхідною метафізичною основою. Однак чи не становить це радше поверхнєву відмінність, ніж сутнісну?

У підсумку, розглянувши висунуті нами аксіоматичні положення, позначимо, що спроби відмовитися від класичних принципів логіки зрештою не спростовують, а, навпаки, підтверджують метафізичний статус порядку як вихідну умову дійсності: ми не виходимо за його межі, а лише стикаємось із його альтернативними формами. Концепт порядку залишається, швидше, незмінним, адже спроба змінити логічну систему не приводить до помітних результатів, а лише несуттєво розширяє чи трансформує вже існуючі. Можливо, ми досягли меж логічного пізнання, і тепер потребуємо засобу, здатного сягнути глибше.

Сам порядок постає універсальною необхідністю існування: він не утворений, а виявлений. Разом із тим – *неминучий* внаслідок незмінних основ, які необхідним чином стосуються всього існуючого. Проте ми доволі передчасно зводимо розв'язання всіх логічних проблем та суперечностей до певного *метафізичного принципу*. З огляду на наш аналіз, цей висновок, хоча й постає логічним та послідовним, водночас здається надто простим і поверхневим. Безсумнівно, природа порядку є загадковою, але апеляція до метафізики є, можливо, досить універсальним, і, здається, зовсім невичерпним методом вирішення цієї проблеми. До того ж подібну природу порядку можна вбачати в будь-чому: від Бога до невідомих нам фізичних принципів. Логіка, навіть некласична, дійсно природно веде нас до побудови такої гіпотези, однак перетворити її на теоретичне підґрунтя, виокремивши природу порядку як об'єкт пізнання – вкрай складно. Відповідно, важко впевнено стверджувати, чи є наш підхід насправді результативним.

Тим не менш, навіть попри те, що онтологічний статус порядку залишається відкритим питанням і не піддається остаточному раціональному визначенню, результати дослідження дозволяють стверджувати, що він все ж таки межує з метафізичною площиною – не обов'язково будучи «позаприродним», а просто ще не пізнаним, невідомим. І хоча спроба збагнути його сутність змушує нас знову й знову прагнути зробити крок за обрій – без жодної впевненості, що це взагалі можливо – саме ця невідступна допитливість, зрештою, закладає основи майбутніх домагань виявити фундаментальні коріння порядку.

Список використаної літератури

Баумейстер, А. (2000) *Онтологія та аналітика чистого розсудку*, у: *Магістеріум, Історико-філософські студії*, № 3, Київ, сс. 27–37.

- Ляйбніц, Г. В. (2013) *Монадологія* (пер. П. Бартусяк, ред. О. Хома), у: *Sententiae*, т. 28, № 1, Вінниця, Вінницький національний технічний університет, сс. 151–177.
- Мельничук, О. Д., Зубілевич, М. І., Фінчук, Г. В. (2020) *Роль мови в пізнанні світу: семантико-філософський підхід*, у: *Вчені записки Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського, Серія: Філологія. Соціальні комунікації*, вип. 70, № 1(3), Київ, сс. 41–45.
- Мелков, Ю. О. (2014) *Становлення людини як суб'єкта пізнання за доби класичної науки*, у: *Філософські проблеми гуманітарних наук*, № 24, Київ, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, сс. 38–43.
- Москвін, І. (2024) *Природа ідеї порядку*, у: *Діа́га / Докса*, Одеса, ОНУ імені І. І. Мечникова, вип. 2(42), сс. 165–175.
- Терлецький, В. (2017) *Сучасні дискусії про назву аристотелевого твору, відомого нам як «Метафізика»*, у: *Sententiae*, т. 36, № 2, Вінниця, Вінницький національний технічний університет, сс. 50–65.
- Шинкарук, В. І. (ред.) (2002) *Філософський енциклопедичний словник*, Київ, Абрис, 741 с.
- Aristotle (1938) *Categories. On Interpretation. Prior Analytics* (transl. H. P. Cooke, H. Tredennick), Cambridge, Harvard University Press, 560 pp.
- Colman, A. M. (2015) *A Dictionary of Psychology*, 4th ed., Oxford, Oxford University Press, 896 p.
- Comte-Sponville, A. (2013) *Dictionnaire philosophique*, 4th ed., Nürnberg, PUF, 1108 p.
- Diels, H., Kranz, W. (1903) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmann, 504 p.
- Diggle, J. (ed.) (2021) *The Cambridge Greek Lexicon*, Cambridge, Cambridge University Press, 1480 p.
- Horn, L. R., Wansing, H. (2025) *Negation*, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (ed. Zalta E. N., Nodelman U. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/negation/>).
- Kuntz, P. G. (ed.) (1968) *The Concept of Order*, Seattle, University of Washington Press, 520 p.
- Lorand, R. (2000) *Aesthetic Order: A Philosophy of Order, Beauty and Art*, London, Routledge, 296 p.
- Nye, L. (2025) *Quantum Origins of Classical Chaos*, Carnegie Mellon University School of Computer Science. URL: <http://dx.doi.org/10.13140/RG.2.2.25088.34565>.
- Ovchinnikov, I. V. (2024) *Ubiquitous order known as chaos*, in: *Chaos, Solitons & Fractals*, vol. 181, pp. 1–11. URL: <https://doi.org/10.1016/j.chaos.2024.114611>.
- Preston, C. (2025) *Varna*, in: *Encyclopedia Britannica*. URL: <https://www.britannica.com/topic/varna-Hinduism>.

- Prigogine, I., Stengers, I. (1984) *Order out of chaos: man's new dialogue with nature*, New York, Bantam New Age Books, 349 p.
- Sudarsanan, S., Roy, A., Pavithran, I., Tandon, S., Sujith, R. I. (2024) *Emergence of order from chaos through a continuous phase transition in a turbulent reactive flow system*, in: *Physical Review E*, vol. 109, № 6, pp. 1-16. URL: <https://doi.org/10.1103/PhysRevE.109.064214>.
- Αριστοτέλης (1924) *Τὰ μετὰ τὰ φυσικά* (ed. W. D. Ross), Oxford, Clarendon Press, 530 p., in: *Perseus Digital Library*. URL: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0051>.

Ilya Moskvina

METAPHYSICS OF ORDER

The article explores the hypothesis of a metaphysical nature of order as a fundamental premise that determines the basic principles of ordering reality and its content. Since the traditional idea of order is formed within the boundaries of classical logic, this study analyzes the axiomatic foundations underlying its conceptualization, as well as their representation in intuitionistic, paraconsistent, and modal approaches. The study raises the question of the possibility of using non-classical logic as a method of radically rethinking, or even deeply denying, the established understanding of order. However, it is illustrated that, despite the significant differences between these logical systems, the key principles of ordering and thinking remain unchanged. Thus, the author puts forward and systematizes a set of theses regarding the existence of immutable foundations of order – first as metaphysical, and subsequently as an ontological constant that determines any possible reality. Order appears not as a derivative, but as a primary condition of reality, language, and thinking, and therefore the very essence of cognition, being, and existence as such is limited by the inevitable nature of order. Therefore, attempts to go beyond the classical logical laws do not lead to the need to revise the very foundations of order, but, on the contrary, only confirm their all-encompassing permanence.

Keywords: metaphysics, order, chaos, ancient philosophy, epistemology, logic, intuitionism, paraconsistent logic, modal logic.

References

- Baumeister, A. (2000) *Ontolohiia ta analityka chystoho rozsudku* [Ontology and analytics of pure reason], in: *Mahisterium. Istoryko-filosofski studii*, № 3, Kyiv, pp. 27–37. (ukr.)
- Lyaybnits, G. V. (2013) *Monadolohiia* (per. P. Bartusiak, red. O. Khoma) [Monadology (transl. Pavlo Bartusiak, ed. Oleg Khoma)], in: *Sententiae*, vol. 28, № 1, Vinnytsia, Vinnytskyi natsionalnyi tekhnichniy universytet, pp. 151–177. (ukr.)
- Melnychuk, O. D., Zubilevych, M. I., Finchuk, H. V. (2020) *Rol movy v piznanni svitu: semantyko-filosofskyi pidkhid* [The role of language in the cognition of the world: a semantic-philosophical approach], in: *Vcheni zapysky*

- Tavriiskoho natsionalnoho universytetu imeni V. I. Vernadskoho, Seriia: Filolohiia. Sotsialni komunikatsii*, vyp. 70, № 1(3), Kyiv, pp. 41–45. (ukr.)
- Melkov, Yu. O. (2014) *Stanovlennia liudyny yak subiekta piznannia za doby klasychnoi nauky* [Becoming of the human as a subject of knowledge in the age of classical science], in: *Filosofski problemy humanitarnykh nauk*, № 24, Kyiv: Kyivs'kyi natsional'nyi universytet im. Tarasa Shevchenka, pp. 38–43. (ukr.)
- Moskvin, I. (2024) *Pryroda idei poriadku* [The nature of the idea of order], in: *Дόξα / Докса*, vyp. 2(42), Odessa, ONU imeni I. I. Mechnikova, pp. 165–175. (ukr.)
- Terletskyi, V. (2017) *Suchasni dyskusii pro nazvu arystotelevoho tvoruv, vidomoho nam yak «Metafizyka»* [Contemporary debates on the title of Aristotle's work known to us as "Metaphysics"], in: *Sententiae*, vol. 36, № 2, Vinnytsia, Vinnytskyi natsionalnyi tekhnichniy universytet, pp. 50–65. (ukr.)
- Shynkaruk, V. I. (ed.) (2002) *Filosofskiy entsyklopedychnyi slovnyk* [Philosophical Encyclopedic Dictionary], Kyiv, Abrys, 741 p. (ukr.)
- Aristotle (1938) *Categories. On Interpretation. Prior Analytics* (transl. H. P. Cooke, H. Tredennick), Cambridge, Harvard University Press, 560 pp.
- Colman, A. M. (2015) *A Dictionary of Psychology*, 4th ed., Oxford, Oxford University Press, 896 p.
- Comte-Sponville, A. (2013) *Dictionnaire philosophique*, 4th ed., Nürnberg, PUF, 1108 p.
- Diels, H., Kranz, W. (1903) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmann, 504 p.
- Diggle, J. (ed.) (2021) *The Cambridge Greek Lexicon*, Cambridge, Cambridge University Press, 1480 p.
- Horn, L. R., Wansing, H. (2025) *Negation*, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (ed. Zalta E. N., Nodelman U. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/negation/>).
- Kuntz, P. G. (ed.) (1968) *The Concept of Order*, Seattle, University of Washington Press, 520 p.
- Lorand, R. (2000) *Aesthetic Order: A Philosophy of Order, Beauty and Art*, London, Routledge, 296 p.
- Nye, L. (2025) *Quantum Origins of Classical Chaos*, Carnegie Mellon University School of Computer Science. URL: <http://dx.doi.org/10.13140/RG.2.2.25088.34565>.
- Ovchinnikov I. V. (2024) *Ubiquitous order known as chaos*, in: *Chaos, Solitons & Fractals*, vol. 181, pp. 1–11. URL: <https://doi.org/10.1016/j.chaos.2024.114611>.
- Preston, C. (2025) *Varna*, in: *Encyclopedia Britannica*. URL: <https://www.britannica.com/topic/varna-Hinduism>.
- Prigogine, I., Stengers, I. (1984) *Order out of chaos: man's new dialogue with nature*, New York, Bantam New Age Books, 349 p.

- Sudarsanan S., Roy A., Pavithran I., Tandon S., Sujith R. I. (2024) *Emergence of order from chaos through a continuous phase transition in a turbulent reactive flow system*, in: *Physical Review E*, vol. 109, № 6, pp. 1-16. URL: <https://doi.org/10.1103/PhysRevE.109.064214>.
- Αριστοτέλης (1924) *Τὰ μετὰ τὰ φυσικά* (ed. W. D. Ross), Oxford, Clarendon Press, 530 p., in: *Perseus Digital Library*. URL: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0051>

Стаття надійшла до редакції 17.03.2025

Стаття прийнята 17.04.2025

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.1\(43\).346333](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.1(43).346333)

UDC 128.2:001.891:167:16

Dmitriy Lyashenko

<https://orcid.org/0000-0002-5043-6211>

PRINCIPLES FOR A SYSTEMS-THEORETIC STUDY OF CONSCIOUSNESS: A LOGICAL-METHODOLOGICAL ANALYSIS

“So, the rose has teeth in the mouth of an animal.

*This would not be absurd,
because one has no notion in advance
where to look for teeth in a rose.”*

— Ludwig Wittgenstein

The article proposes a set of methodological principles necessary for constructing a coherent and comprehensive systemic account of consciousness. It is argued that existing approaches (neurobiological, computational, phenomenological, or cultural) cannot converge without a meta-theoretical framework capable of coordinating heterogeneous data and avoiding entrenched metaphysical assumptions. Drawing on general systems theory, three principles are formulated: structural-ontological neutrality, which abstracts away from essentialist ontological commitments; differentiation of perspectives, which distinguishes first-person and third-person standpoints as well as the epistemic and ontic layers of these perspectives; and embodiment, which emphasizes the constraining and constitutive role of the substrate in a consciousness system. An analysis of modal counter-examples shows that the absence of any of these principles undermines the very conditions for a systemic science of consciousness. Taken together, these principles provide a methodological minimum for a metaphysically neutral framework for integrating theories, preventing category errors, and clarifying the structural conditions for the study of consciousness.

Keywords: consciousness, systems approach, systems descriptors, metaphysical commitments, structural-ontological neutrality, embodiment, differentiation of perspectives, modal logic, modeling, meta-theoretical reduction.

1. Introduction

Despite recent breakthroughs in cognitive science – the most promising candidate for a ‘science of consciousness’ (e.g. see the most recent [Lakoff & Narayanan 2025]) – the central problems surrounding consciousness remain largely unresolved, especially the so-called “hard problem” (see [Chalmers 1996; Chalmers 2010]). Questions about the ultimate nature and purpose of consciousness continue to be challenging. Two main reasons explain this state of affairs: the complexity of the object of study and the ‘hardness’ of the phenomenon itself.

By complexity, I mean the multifaceted nature of consciousness, which cannot be approached from a single privileged point of view (e.g., [Van Gulick

2014)). These questions concern *how* consciousness works, *how* it emerges, *how* it is structured. On the other hand, by *hardness*, I mean the metaphysical questions: *what* consciousness is and *why* it exists at all [Chalmers 2010: 3–6]. These ‘what’ and ‘why’ questions are significantly more difficult than the ‘how’ questions, because they rely on metaphysical assumptions that require clarification.

Yet, as soon as we reflect carefully on the metaphysics of consciousness, we see that even the so-called “easy” questions implicitly presuppose a metaphysical framework. Thus, the *what* and *why* of consciousness shape the *how* of it. As J. Westphal writes about the mind-body problem: “the logical part of it must be solved before the scientific and psychological elements of a solution can begin to have any traction” [Westphal 2016: 123]. Conversely, scientific theories about *how* consciousness functions also influence metaphysical views about *what* it is and *why* it exists (cf. “empirically responsible philosophy” [Lakoff & Johnson 1999: 551–568]).

A satisfactory account of consciousness requires integrating its scientific and philosophical dimensions. Consciousness cannot be explained by science alone without metaphysical, logical, epistemological, and methodological analysis; nor can we offer an adequate metaphysics of consciousness without engaging with scientific findings. Cognitive science provides an interdisciplinary approach, but what we increasingly need is a meta-theoretical approach – an overarching framework capable of coordinating diverse theories and types of data. As Van Gulick notes:

“A comprehensive understanding of consciousness will likely require theories of many types. One might usefully and without contradiction accept a diversity of models that each in their own way aim respectively to explain the physical, neural, cognitive, functional, representational and higher-order aspects of consciousness. There is unlikely to be any single theoretical perspective that suffices for explaining all the features of consciousness that we wish to understand. Thus, a synthetic and pluralistic approach may provide the best road to future progress.” [Van Gulick 2014]

One promising candidate for such a “synthetic and pluralistic” meta-approach is the *systems approach* or *systems theory*¹ (see [Bertalanffy 1969], [Mobus & Kalton 2015], [Ladyman 2020]). Yet the systems approach alone is insufficient unless it is grounded in explicit philosophical principles. The need for such a structure to define and validate inter-theoretical mappings is a fundamental issue across philosophy of science and general systems theory (cf. [Deguchi 2022]).

My *aim* in this article is to refine and restate three methodological principles that, taken together, support a coherent systems-theoretic study of consciousness (cf. the previous attempt [Lyashenko 2021]). This methodological framework resonates with (yet remains distinct from) current metaphysical approaches that could be applied to consciousness study. Approaches that are based on the conceptions of neo-Aristotelian hylomorphism, ontological dependence and grounding, such as Kit Fine’s theory of neutral relations [Fine 2000], mereology in

general, etc., suggesting a fruitful complementarity between systems-theoretic modeling and contemporary analytic metaphysics (see e.g., [Lyashenko 2024]).

2. The Problem of a Science of Consciousness

Different research programs generate different (sometimes mutually inconsistent) models of consciousness. Neurobiological theories emphasize anatomical, biochemical, and physiological features; computational theories stress functional realizability; linguists and anthropologists insist on the irreducibility of culture, language, and society; psychologists and phenomenologists argue for the primacy of first-person experience. As a result, no unified science of consciousness exists today, and it is unclear whether such unification is even possible (cf. [Chalmers 1996: 214–218]).

Researchers often move in parallel or divergent directions, sometimes without even the theoretical possibility of convergence (as in the case of strict functionalists vs. strict neurobiologists). Hence, an interdisciplinary approach alone – without meta-theoretical “gluons” (on gluons see [Priest 2014]) – cannot yield a pluralistic and synthetic theory of consciousness.²

2.1. The Way of ‘Meta-Theoretical Reduction’

There appear to be three main methodological strategies for constructing a science of consciousness: deductive, inductive, and inter-theoretic strategies (reduction, interpretation, hybridization, etc.).

Given the complexity of consciousness, the deductive path is unrealistic: it is unclear what axioms could serve as foundational principles for deducing everything about consciousness.

The inductive path corresponds to the current state of cognitive science: collecting data across domains, hoping that future insights will clarify the overall picture.

The inter-theoretic path (including reduction) attempts to map statements from one theory *T1* onto those of another *T2* using bridging principles. E.g., this mapping of concepts and axioms between formal theories is a core challenge in systems science, where concepts such as reduction and realization require a precise meta-language to clarify interpretation (see [Deguchi 2022]). But generally speaking, reduction is typically motivated by the relative simplicity, fundamentality, or development of *T2* compared to *T1*. Because nearly every scientific discipline involved in consciousness studies is (in one of these senses) more developed or fundamental than the study of consciousness itself, reduction often seems an attractive option.³

However, reductive strategies can face either a well-known regress or an explanatory circle. Suppose we successfully reduce consciousness to neurobiology; biological concepts can in principle be reduced to physical ones; and physical descriptions to mathematical structures (as in [Tegmark 2015]). Conversely, some authors argue that mathematical concepts themselves are grounded in neural capacities [Lakoff & Núñez 2000]. In such cases, reductive chains either collapse back into their starting point or eliminate precisely the complexity that consciousness requires us to explain.

Beyond these conceptual difficulties, such reductive reasoning presupposes monotonic logic⁴ (which works well within a fixed domain but fails for complex, cross-domain, non-monotonic phenomena like consciousness). Consciousness resists any ‘monotonic reduction’ to a single domain (neural, functional, cultural, or phenomenological).

Hence, reduction should not be *ontological* (at least not natural-ontological); but it can be *methodological* (see [Bennet & Hacker 2022: 415-436]). What we need is a meta-theoretical reduction: a correlational, interpretive framework capable of integrating diverse data in a principled way. The systems approach (or systems theory) offers such a framework.

2.2. The Relevance of the Systems Approach

Different sciences study different kinds of systems (mathematical, physical, biological, social etc.) and none of these, by themselves, provide a natural place for conscious systems unless consciousness is reductively identified with one of them. But once again, given the multiplicity of data sources, the science of consciousness could be methodologically reductive or correlative, but not ontologically reductive (cf. [Chalmers 2010: xvii]).

Chalmers frames the task of a science of consciousness as discovering *bridging principles* between first-person and third-person data:

“The task of a science of consciousness...is to systematically integrate two key classes of data into a scientific framework: *third-person data*, or data about behavior and brain processes, and *first-person data*, or data about subjective experience.” [Chalmers 2010: 37].

To integrate these heterogeneous data sets, we require a methodology capable of handling complexity, heterogeneity, and multi-level relations (see e.g. [Ladyman 2020], [Mobus & Kalton 2015]). The systems approach – understood broadly as including complexity science, holism, cybernetics, structuralism, functional analysis, dynamical systems theory, general systems theory, etc. is precisely such a methodology. These approaches share Wittgenstein-like family resemblances: each presupposes *relations* prior to the *relata*. Crucially, the systems approach seeks principles that apply *across domains*, irrespective of the specific nature of the elements involved. As Ludwig von Bertalanffy, a founder of general systems theory, observed: “Thus, there exist models, principles, and laws that apply to generalized systems or their subclasses, irrespective of their particular kind, the nature of their component elements, and the relations or ‘forces’ between them. It seems legitimate to ask for a theory, not of systems of a more or less special kind, but of universal principles applying to systems in general” [Bertalanffy 1969: 32]. This universality is essential for consciousness studies, where data range from neural correlates to subjective reports. “Nothing prescribes that we have to end with the systems traditionally treated in physics. Rather, we can ask for principles applying to systems in general, irrespective of whether they are of physical, biological or sociological nature” [Bertalanffy 1969: 33]. Thus, when we model something as a system, we adopt a framework capable of integrating heterogeneous data without prematurely reducing one domain to another. Here, by ‘modeling’ is

meant the representation or substitution of one object (the target system) by another (the model system) with respect to specific aspects (properties or relations) via a context-dependent correspondence (morphism). (Modeling allows the investigation of complex or unknown aspects of a target system through the analysis of its counterpart).

In a generalized way, a *system* can be defined as *a set of objects or things with definite or certain relation between them* (e.g., see [Shapiro 1997: 73], [Uyemov 1999: 365]). The notion of a system in a less abstract way can be defined through the notions of wholeness, interaction, order, or complexity (e.g., [Bertalanffy 1969: 19], [Thompson 2011: 40], [Maturana & Verden-Zöller 2008: 176], [Ladyman 2020: 7-8]), but these are just concretizations⁵ of the *definite relations* from the generalized definition. Thus, when we model something as a system, we use a systems approach.

To apply the systems approach effectively, however, we must articulate explicit methodological principles that prevent category mistakes, omit metaphysical conflations, or premature reductions. The next section presents three such principles.

3. Three Principles Useful for a Systemic Study of Consciousness

3.1. The Inconsistent Tetrad

The solution (systemic or not) to the problem of consciousness – the *why*, the *how*, and the *what* of consciousness – is closely related to the solution of the mind-body problem, which can be formulated as the classical *inconsistent tetrad* (see [Westphal 2016: 1–4]):

- (i) The body is physical.
- (ii) The mind is non-physical.
- (iii) Body and mind interact.
- (iv) The physical and the non-physical cannot interact.

Deny any one of these four, and the remainder becomes consistent, yielding the familiar positions: materialism, dualism, epiphenomenalism, idealism, etc. More sophisticated views (such as non-reductive physicalism or certain variants of biological naturalism or hylomorphism) when pushed to their limits, tend to collapse back into one of these simpler stances. ‘Monotonic reasoning’ cannot handle such complexity. Non-reductive physicalism affirms the physicality of the mind while denying the reducibility of mental predicates to physical ones. John Searle, for instance, appeals to a distinction between ontology and causality to avoid contradiction (see [Searle 2004: 79], [Lyashenko 2022]) and so on.

Thus, to address the problem of consciousness coherently, we must ‘bracket’ metaphysical commitments and analyze the structure of the problem first. One way to do so is to adopt a *structural-ontological stance* toward *metaphysical commitments*.

By *structural ontology* (following Arnold Tsoufnas’ terminology), I refer to a form of relational ontology – a framework concerned with the formal, relational structure of the world, independent of *natural-ontological* questions (i.e., questions regarding the essential nature of things, such as materialism versus idealism). Its

primary role is to describe structures and patterns from within a stable conceptual standpoint, enabling the relative and systemic modeling of any object irrespective of its natural or essentialist constitution.

By *metaphysical commitments* I mean substantive claims about what exists fundamentally (grounding, dependence, essence, modality, etc.).

3.2. Principle of Structural-Ontological Neutrality

What would change in our analysis if consciousness were ontologically non-physical? What if consciousness were an illusion? What if it were identical with brain states? In each case, the *formal fact* remains: we have first-person data (*1p*) and third-person data (*3p*) to account for. Metaphysical commitments cannot eliminate these data. Almost nobody argues against the *3p* data, as for the *1p*, we should keep in mind that the subject matter can only be ‘seen’ (let alone studied) through some kind of conceptual framework. As Donald Davidson says on a related subject, “in order to describe and explain thought we need concepts that cannot be defined in the vocabulary of physics (or any of the natural sciences).” [Davidson 2001: 123]. As the inconsistent tetrad shows us, that researchers argue about the matter of metaphysical (natural-ontological, essentialist) aspects of consciousness nevertheless using both ‘mental’ and ‘physical’ vocabularies laden with all their inconsistent metaphysical commitments. If we, for the time being, deprive the ‘essentialist’ content of these vocabularies and consider just the structure of the problem we would be able to study it further without inconsistency. (Imagine, for example, if the ‘first mathematicians’ instead of agreeing with each other that 2 plus 2 equals 4 throughout different domains of discrete things, would continue to argue that it depends on the nature of objects or on the contextual aspects of the counting situation).

Thus, we must adopt the *principle of structural-ontological neutrality*, that stems from formal sciences (cf. Carnap’s principle of tolerance) and is also related to Husserl’s metaphysical neutrality, i.e., temporarily suspend claims about the metaphysical nature of mental or physical entities, and focus instead on their *structural* or *formal* roles. To paraphrase Quine: *what matters to a theory is its structure, not the intrinsic nature of its objects* [Quine 1981: 20].

This principle is not new to systems theory; it is implicit in Bertalanffy’s original vision [Bertalanffy 1964; Bertalanffy 1969]. He explicitly described the system concept as a “psychophysically neutral” framework [Bertalanffy 1969: 220] and argued for “universal principles applying to systems in general” irrespective of their “physical, biological, or sociological nature” [Bertalanffy 1969: 32–33]. He wrote: “The system concept provides a theoretical framework which is psychophysically neutral. Physical and physiological terms such as action potentials, chemical transmission at synapses, neural network, and the like are not applicable to mental phenomena, and even less can psychological notions be applied to physical phenomena. System terms and principles like those discussed can be applied to facts in either field” [Bertalanffy 1969: 220]. Consciousness studies should therefore focus first on patterns, relations, structures, and only later on metaphysical questions. This principle allows us to avoid the deadlocks of the

inconsistent tetrad and treat mental and physical vocabularies *modulo their formal role*.

Methodological neutrality should be distinguished from, yet may be seen as pragmatically aligned with, ontological theories positing fundamentally neutral relations (e.g. [Fine 2000]). Where Fine posits neutral relations that are inherently non-positional and order-independent, thus capturing a single, unbiased state of affairs in reality (as part of reality's fundamental structure), systems' principle treats neutrality as a provisional, integrative stance for cross-theoretical modeling. Thus, Fine's thesis is a metaphysical claim about reality's structure, while here we are dealing with a meta-methodological prescription for a theory construction. However, they may be seen as complementary, a systems model, built under these principles, might be viewed as formally capturing the kind of relational structure that Fine's metaphysics describes.

3.3. The Principle of Differentiation and System Modeling (P–R–M)

3.3.1. Systems Descriptors: P–R–M

The principle of structural neutrality plays the role of a necessary prerequisite for the system study of consciousness, but there is nothing *per se* systemic in the use of this principle. If you apply mathematical modeling to the study of consciousness or consider it through the framework of Husserl's phenomenology, your study will remain metaphysically neutral unless you interpret it in one or another metaphysically laden way. On a par with it, if you are to study consciousness systemically you should deprive it of its metaphysical commitments, because a system is not a thing in the world it's a set of objects of any nature with definite relations instantiated on them (or it could be said that it's a set of specifically structured objects)⁶.

There are many systems theories in general, and a growing number that address consciousness. My aim here is not to apply a systems approach directly to experimental data – for that, there are well-developed frameworks such as Integrated Information Theory (see [Koch 2019]), Predictive Processing (see [Reynolds 2024]), or enactivist theories (Maturana, Varela, Thompson, Noe, etc.). Nor am I proposing yet another meta-theory to unify all approaches to consciousness (à la [Wilber 1997] or [Combs 2009]). Rather, I want to underscore once more, and in one place, that a phenomenon as complex as consciousness must be treated *complexly* and without metaphysical reduction (at least at first). For this purpose, I propose a conjunction of necessary methodological principles. These principles are intentionally abstract – they are not tied to any specific system model already used in consciousness studies, which is why they can be applied both to consciousness itself and to the theories that seek to explain it. Unlike IIT (which privileges integrated information as an ontological primitive), enactivism (which foregrounds sensorimotor coupling), or PP (which centers on prediction-error minimization), this framework does not presuppose a privileged substrate, mechanism, or metaphysical commitment. Instead, it offers a neutral scaffold for systematic comparison and integration. For these reasons I use a more foundational, metaphysically neutral approach, and draw on Uyemov's General

Parametric Systems Theory – a logically grounded, non-extensional methodology that structures systems in terms of things, properties, and relations, without prior reduction to set theory or standard mathematics (see [Uyemov 1999; Uyemov 2002; Uyemov 2003]).

In Uyemov's systems approach we should distinguish three basic levels of any system: *Concept (P)*: the perspective, function, or epistemic frame. *Structure (R)*: relations imposed according to *P*. *Substrate (M)*: the elements being structured. A system is thus represented as the triplet $S = \langle P, R, M \rangle$, where: *P* determines allowable relations, *R* organizes the substrate, *M* contains the elements being related.

Let's consider an example. Several professionally trained individuals – a doctor, a police officer, a physicist, a philosopher, and a janitor – witness a quasi-tragic event: a human-like dummy flying out of an eighth-floor window. Beyond natural human reactions, each interprets the event through their professional lens. The doctor frames it as a patient-doctor system, focusing on survival and emergency procedures. The police officer sees a potential crime scene, attending to victims, offenders, and crowd control. The physicist calculates trajectories and impulses, treating it as a physical system. The philosopher reflects on observer moments, on the nature of temporality, and causal grounding, free will, and Aristotle's notion of natural motion, briefly noting the janitor's forthcoming task.

Systemically, all engage with the same substrate $M = \{o, s, w, H, c\}$, where *o* = human-like object, *s* = street, *w* = window, *H* = {doctor, police officer, physicist, philosopher, janitor}, and *c* = contextual factors (air resistance, bystanders, etc.). Relations *R* and concepts *P* (medical, legal, physical, metaphysical, etc.) act on this substrate, producing distinct systems. Each concept highlights certain aspects while reducing others, showing that systemic analysis depends on the scope and instantiation of *P* through *R* rather than being intrinsically holistic or reductionistic. Strictly speaking, substrates are not coextensive – e.g., there cannot be the same substrate if the concept *P* is different – because every concept hides some aspects and reveals others. This is why having the results of scientific experiments – raw data – is not the same as having scientific facts: facts necessarily involve interpreting data through certain relations by some observer.

Applying this to systems consciousness studies, different theories can be distinguished by the meta-language of *P-R-M* descriptors they foreground. In Integrated Information Theory (IIT), the conceptual core *P* is cause-effect power, structured *R* through self-acting compositional relations, and realized in any mechanism *M* that instantiates intrinsic causal structure (see [Koch 2019: 79-91]). In contrast, Predictive Processing (PP) takes prediction-error minimization as *P*, approximate Bayesian calculations (updating prior expectations against likelihood) as *R* and a hierarchical neural substrate *M* (see [Reynolds 2024]); in Maturana's autopoietic framework, consciousness emerges from the embodied organism's recursive structural coupling with itself and its medium – *M*, specifically manifested through relations established in the linguistic domain and sustained through ongoing conversations – *R*, constrained by the system's fundamental aim

of self-production (autopoiesis) – *P* (e.g., [Maturana 1988: 63–64], [Maturana & Varela 1998: 231–235]). The *P–R–M* framework thus offers a structurally-ontologically neutral, meta-theoretical language for analyzing different models of consciousness.⁷

3.3.2. Epistemic and Ontic Differentiation

Even after applying structural neutrality, we still have a possibility of an ontological reduction of one set of terms (e.g., mental vocabulary or *1st* person terms) to another one (e.g., *3rd* person or physical vocabulary) because the principle of structural neutrality does not differentiate between perspectives by itself, we need in addition another principle. I.e. we still need to distinguish epistemic perspectives (*1p*-knowledge, *3p*-knowledge) from ontic layers (*1p*-ontology, *3p*-ontology). This yields a fourfold differentiation. In my previous paper on these principles [Lyashenko 2021] I used the term “experience”, but this term could be misleading unless one presupposes a qualitative or phenomenological interpretation of consciousness. Under the principle of structural-ontological neutrality, however, we bracket all metaphysical assumptions about the intrinsic nature of mental or physical relata. What matters for system modeling is not the essence of the relata but their structural-ontological role within the system. Within this framework, relata are identified not by their metaphysical nature, but by their structural position stripped of their essentialist or natural-ontological commitments. The most fundamental such distinction is between the agent (self, subject, system-internal) and the environment (not-self, object, system-external). These are numerically and structurally-ontologically distinct relata.

Thus, instead of speaking of first- and third-person *experience*, we should speak of first- and third-person ontology (structural ontology). *1pK* – first-person knowledge; *3pK* – third-person knowledge; *1pO* – first-person ontology (subjectivity, interiority); *3pO* – third-person ontology (objectivity, exteriority). The *principle of differentiation* maintains explicit distinctions among different epistemic and ontic layers to avoid category errors or illegitimate reductions. It prescribes *how consciousness should be studied* by rigorously analyzing the distinctions between first- and third-person perspectives (*1p/3p*) and between ontic and epistemic layers. When we attempt reductions (e.g., *1p* to *3p*), we are imposing a structure *R* on *M* according to a specific concept *P*. If *P* restricts all perspectives to *3p*, the resulting theory is necessarily materialist; if *P* restricts all perspectives to *1p*, the result is idealist.

From a system view, consciousness could be modeled as the system of modeling *R* of ontic elements *M* through epistemic perspectives *P*.

This methodological commitment to differentiation is not without precedent in systems thinking. Ludwig von Bertalanffy's work already pointed toward the necessity of distinguishing perspectives. He described differentiation as a fundamental process in development, where consciousness evolves from relatively undifferentiated state to a differentiated and hierarchically ordered state. [Bertalanffy 1969: 211–213]. Bertalanffy claims that the self emerges from an undifferentiated unity with its environment. “Thus “I” and “the world,” “mind” and

"matter," or Descartes's "res cogitans" and "res extensa" are not a simple datum and primordial antithesis. They are the final outcome of a long process in biological evolution, mental development of the child, and cultural and linguistic history, wherein the perceiver is not simply a receptor of stimuli but in a very real sense creates his world." [Bertalanffy 1969: 212].

The semi-metaphysical consequence of the principle of differentiation is the claim that: *consciousness models 'reality'*,⁸ and distinguishes itself from what is not itself – but to what end? Empirical observation suggests a functional answer: to predict and reconstruct events (cf. [Clark 2013]). Before acting in a survival-relevant situation, a conscious system can simulate possible outcomes to guide decisions; similarly, it can reconstruct past events to learn from experience. This points toward a pragmatic heuristic: treat consciousness as if its core function is to model reality in non-trivial contexts. This premise enables systematic integration of *1p* and *3p* data and offers a tentative answer to the *why* of consciousness: it exists to model reality through perspectival differentiation. While contexts evolve (not every situation demands hunting mammoths or navigating predators) the fundamental epistemic role of consciousness remains: the modeling of ontic perspectives.

While this predictive heuristic aligns with dominant neuroscientific frameworks, it should be noted that enactive and autopoietic traditions [Maturana & Varela 1998; Varela et al., 2017] offer a non-representational alternative. In their view, the organism does not "predict" but *enacts* or *brings forth* a world through structural coupling, while predictability reflects only an isomorphism between relational domains – not access to an objective, observer-independent reality (see [Maturana & Varela 1980: 122]). Nevertheless, for our system modeling this distinction is largely one of concrete interpretation and metaphysical commitment, because even this enactive process can be formally described as a relational modeling between a system and medium – a description fully consistent with our structural-ontological neutrality, differentiation of perspectives, and the subsequent principle of embodiment.

3.4. The Principle of Embodiment

Reconsider the systemic explication of consciousness: a system that models ontological relata (*1pO/3pO*) through epistemic perspectives (*1pK/3pK*). Structural neutrality permits multiple realizability – nothing in the framework commits us to a privileged substrate. In contrast, in purely structuralist or functionalist analyses, the substrate *M* is often minimized, foregrounding relational or conceptual aspects.

Yet systems theory also allows that *M* is not a passive bearer of relations. The substrate exerts formative influence: it constrains which structures *R* can be realized and thereby shapes how the conceptual descriptor *P* is articulated and revised. Thus, we observe a dialectic between concept, structure, and substrate – a movement from *ante rem* patterns toward material instantiation, and a counter-movement in which the properties of *M* determine which structural possibilities of *R* become actual. This interplay grounds our third principle: *the principle of embodiment*.

The composition of *M* in a conscious system is therefore foundational. Our systems approach remains neutral (at least intrinsically) as to whether *M* is narrowly internal (e.g., neural states) or broadly extended (e.g., organism-environment nexus, including physical, ecological, social, and cultural dimensions). Accordingly, *R* must capture not only concept-driven structuring but also the formative (and restrictive) influences arising from these environmental embeddings. Biological systems, in particular, are shaped by morphological, physiological, ecological, technological, and cultural constraints. Embodiment is thus unavoidable in a comprehensive systemic study of consciousness.

Like other principles, this principle is historically consistent with systems theory. “It would be perfectly possible that rational beings of another structure choose quite different traits and aspects of reality for building theoretical systems, systems of mathematics and physics.” [Bertalanffy 1969: 245-246]. Moreover, Bertalanffy extended the concept of embodiment far beyond the individual organism to include cultural and symbolic systems as constitutive realms [Bertalanffy 1964: 42-43; Bertalanffy 1969: 239-248].

The embodiment principle does not render structuralist or functionalistic approaches invalid; rather, it refines their scope. Modeling specific relations on a specific substrate yields specific outcomes – not generic ones.⁹ Whether and how the body *produces* consciousness biologically may remain an open question, but it is undeniable that consciousness is profoundly shaped, structured, and conditioned by embodiment and its environmental coupling. (see [Capra & Luisi 2016], [Lakoff & Johnson 1999]; [Lakoff & Narayanan 2025], [Maturana & Varela 1998], [Noë 2010], [Thompson 2011], [Varela et al. 2017]).¹⁰

Crucially, the principle of embodiment is advanced *here* not as an empirical claim to be verified (as it might be in specialized cognitive science or neuroscience) but as a methodological commitment. It serves as a regulative presupposition, ensuring that systemic models acknowledge the formative constraints of a realizing substrate without presupposing its metaphysical nature.¹¹ As Sanches de Oliveira notes, embodiment “is not a hypothesis about particular instances... but is rather the starting assumption that informs how we conceptualize, investigate and understand any and all psychological and behavioral phenomena” [de Oliveira 2023: 2]. In this light, embodiment functions as a research-programmatic orientation, not merely a complement to traditional approaches.

Thus, the principle of embodiment is fully consistent with structural neutrality and perspectival differentiation. It introduces no intrinsic essences (mental or physical) but concerns the conditions of manifestation for consciousness. Different embodiments yield different conscious possibilities: human, octopus, alien, artificial, angelic. In this way, embodiment completes the triad of principles necessary for any coherent systemic study of consciousness.

4. Counter-World Argument for the Necessity of the Three Principles

I do not claim that these three principles constitute an exhaustive list of all principles relevant to the study of consciousness. Rather, they are the three

principles that are necessarily presupposed by any comprehensive and coherent systemic study of consciousness.

They arise directly from the internal logic of system modeling itself, that requires (i) an *invariant* or neutral domain of possible realizations (addressing the question *how* of consciousness operates), (ii) an internal *differentiation* of relata and perspectives (addressing the question *why* consciousness exists), and (iii) a domain of *material realization* and constraint (addressing the question *what* consciousness is).

For these reasons, the triad is not contingent, and therefore necessarily included in any comprehensive systematic account of consciousness, even though additional principles may be introduced for specific theoretical purposes.

Let M be a model with the frame $\langle W, R \rangle$, where W is the set of all possible worlds, and R an accessibility relation that is reflexive, symmetric, and transitive (S5). Let the actual world be $w_0 \in W$. Since R is an S5 accessibility relation, all worlds in W are mutually accessible.

Let's define three key propositions:

N : "Any comprehensive systemic consciousness study is structurally-ontologically neutral."

D : "Any comprehensive systemic consciousness study takes into account perspectival differentiation: $1pO/3pO$ and $1pK/3pK$."

E : "Any comprehensive systemic study of consciousness includes embodiment (substrate limitations, feedback)."

In our world w_0 all three hold:

$M, w_0 \models N \wedge D \wedge E$

4.1. World without perspectival differentiation

Let $w_1 \in W$, where:

$M, w_1 \models N \wedge \neg D \wedge E$

In w_1 , scientists cannot distinguish between $1p$ and $3p$ perspectives. The very conditions for knowledge, research, representation, intention, communication, or self-referential awareness disappear. Without perspectival differentiation, there is no possible distinction between internal and external states, subjectivity and objectivity, individuality and collectivity, or any boundary between agent and environment. Science becomes impossible – not merely because this resembles rejecting Plato's distinction between *epistēmē* and *doxa*, but because objectivity and subjectivity themselves lose meaning.

Consequently, what *humans*₁ could call consciousness in w_1 would be a monolithic, undifferentiated field rather than a modeling perspective embedded in a world. The principle of differentiation is therefore not optional; without it, coherent consciousness study cannot exist.

4.2. World without structural-ontological neutrality

Let $w_2 \in W$, where:

$M, w_2 \models \neg N \wedge D \wedge E$

In such a world, the concept of consciousness becomes substance-bound: it is identified with a particular physical (or mental, or protoplasmic) realization.

Consequently, no abstraction across levels is possible. *Scientists*₂ cannot identify structural invariants, cross-species commonalities, or functional analogies; nor can they meaningfully study artificial or alien consciousness. Consequently, their own consciousness could even become indistinguishable for them.

System-theoretic modeling collapses into reductive materialistic eliminativism (or its idealistic analogue). A general science of consciousness is impossible in w_2 because there is no principled way to abstract from substrate to structure. This shows that structural neutrality is indispensable for any systemic theory of consciousness.

4.3. World without embodiment

Let $w_3 \in W$, where:

$M, w_3 \models N \wedge D \wedge \neg E$

In w_3 , consciousness is studied as a pure formal pattern without substrate constraints. Without such constraints, one cannot distinguish (or explain) modality-specific experiences, species-specific organization, or developmental trajectories. ‘Consciousness’ becomes an abstract mathematical structure, without any traceable relation to the world. Consequently, *scientists*₃ would be forced to claim that the consciousness of *humans*₃ is identical for all *humans*₃, and not distinguishable from that of any other conscious species.

4.4. Necessity of the principles

In S5, if a statement is true in all accessible worlds, it is necessarily true. We argue that in any world $w \in W$ in which a systemic study of consciousness is coherent and comprehensive, the following holds:

$M, w \models N \wedge D \wedge E$

Therefore, N , D , and E are necessary conditions for such a study.

The counter-worlds argument does more than test necessity – it claims that every choice of methodology is also a choice of world and vice versa. For example, to deny *differentiation* is to choose a world where science cannot distinguish observer from observed; to abandon *embodiment* is to choose a world where consciousness floats free, untethered from life or development – a view reminiscent of Cartesian abstraction. These are not just logical possibilities; they are metaphysical programs already present in today’s research. Some reduce consciousness to neural correlates (denying neutrality), some collapse *1p* experience into *3p* data (denying differentiation), some treat mind as pure information (denying embodiment). But in doing so, they unwittingly inhabit one of these diminished worlds – worlds in which a *general* science of consciousness becomes impossible.

The principles function as enabling constraints: they do not prescribe what consciousness *is*, but they delineate *how it can be systemically studied*. This formal, structural approach aligns with the view that science, in Bertalanffy’s words: “does not make metaphysical statements, whether of the materialistic, idealistic, or positivistic sense-data variety. It is a conceptual construct to reproduce limited aspects of experience in their formal structure. Theories of behavior and of psychology should be similar in their formal structure or isomorphic” [Bertalanffy

1969: 220]. Our triad of principles aims to provide precisely such an isomorphic scaffold (neutral, differentiated, and embodied) enabling coherent mapping between phenomenological, neural, and functional accounts of consciousness.

5. Conclusion

I have argued that any comprehensive and coherent systemic study of consciousness should presuppose at least three methodological principles: structural-ontological neutrality, differentiation of perspectives, and embodiment. These principles do not arise from speculative metaphysics but from the intrinsic requirements of system modeling itself. Without neutrality, theories collapse into reductionism; without differentiation, the subject-object structure of cognition disappears; without embodiment, consciousness becomes an abstract pattern. The counter-world analysis shows that these failures are not contingent or accidental but structurally inevitable. The principles articulated here therefore function as enabling constraints: they open the space in which consciousness can be studied without confusion of categories or premature metaphysical commitments. Their purpose is not to resolve the mind-body problem but to clarify the formal conditions under which an integrative science of consciousness can proceed. While developed independently within a systems-theoretic tradition, the principles articulated here could be aligned in dialogue with contemporary analytic metaphysics. For instance, the *P-R-M* framework's relational focus parallels the ontological priority of relations in certain metaphysical systems, and the principle of embodiment naturally calls for grounding-theoretic explication, and this is not to mention the clearly systemic nature of hylomorphic theories of consciousness.

Notes

1. These are different terms but at our level of abstraction their differences are not crucial.

2. If this were not the case, then we would already have the science of consciousness, simply by summing up data from various approaches.

3. Reduction is understood here as the explanation of one theory, data set, or science from the perspective of another, i.e. it is intrinsically related to the notion of *modeling*, by which I mean the construction of a relational (not necessarily formal) counterpart (the model) to a target system via a structure-preserving mapping (morphism), enabling the study (understanding etc.) of the target through analysis of the model. It is helpful to distinguish between methodological reduction (a scientific modeling) and ontological reduction – metaphysical modeling, the source of reductionism as a metaphysical position. (cf. [Chalmers 1996])

4. Monotonic logic assumes that if a sentence *B* can be inferred from a set of hypotheses *A*, then it can also be inferred from any superset of *A*. This can produce misleading conclusions when applied to consciousness: for example, if 'thinking' is identified with 'calculation,' then adding further information does not block the inference, and even a pocket calculator might end up counting as conscious.

5. Compare with Frigg's "concrete structures" [Frigg 2022: 198].

6. According to the principle of neutrality, a system is not constrained by the intrinsic nature or origin of its objects; only by structural features (such as wholeness, complexity, closure, or isomorphism).

7. Moreover, the full machinery of system-theoretic analysis (including systemic parametric modeling with possible systems law-like generalizations) can be applied to deepen the analysis (see [Uyemov 1999; Uyemov 2002; Uyemov 2003]).

8. The term ‘reality’ is not intended in a strict metaphysical sense but only as a neutral placeholder for whatever is modeled.

9. The methodological necessity of accounting for the realizing substrate *M*, as demanded by the principle of embodiment, finds a sophisticated metaphysical treatment in Kit Fine’s mereology of embodiment. Fine distinguishes between rigid embodiment (essential, time-independent parts, e.g., atoms in a molecule) and variable embodiment (time-relative parts, e.g., cells in an organism). This distinction provides a formal ontology for describing how *M* can remain a coherent system despite material flux – precisely the kind of substrate unity presupposed by systems-theoretic modeling of living or conscious entities. Thus, Fine’s framework offers intermediate formal tools between our abstract methodology and empirical research (see [Fine: 1999]).

10. As seen in Bertalanffy’s systemic work (and later in constructivist and enactive approaches), embodiment has two vectors: an ‘interior’ one, referring to the constitutive context of consciousness, and an ‘exterior’ one, referring to its enactive role in shaping or “bringing forth” the world. The embodiment principle aligns with enactivist accounts that stress the constitutive role of sensorimotor coupling, lived experience, and organism–environment interaction in forming mind [Maturana & Varela 1998; Noë 2010; Thompson 2011; Varela et al. 2017]. Yet, whereas enactivism highlights biological and phenomenological specificity, our principle treats embodiment as a methodological and structural constraint applicable to any realizing substrate, biological or not. A detailed engagement with enactivist theory, although relevant, lies beyond the scope of this meta-methodological analysis.

11. The distinction between our methodological constraint and empirical claims is crucial when considering counter-arguments to embodiment, such as in [Turner 2020]. Turner argues that if strong cognitive phenomenology exists independently of sensory experience, phenomenal consciousness might not require a sensory-coupled body. For the systems model, this counter-possibility does not invalidate embodiment, but rather necessitates its interpretation as a general principle of a substrate constraint, even a disembodied AI requires an explicitly defined, non-biological realizing substrate *M*, (e.g., a computational architecture) that imposes formative constraints on the system’s structure *R*, thereby preventing the model from collapsing into unconstrained abstraction.

12. This aligns with eliminativist materialist views such as those of the Churchlands.

13. Such a view is reminiscent of Cartesian dualism and some idealist traditions that abstract mind from material constraints.

References

- Bertalanffy, L. von (1964) *The Mind-Body Problem: A New View*, in: *Psychosomatic Medicine*, vol. 26, № 1, pp. 29–45.
- Bertalanffy, L. von (1969) *General System Theory: Foundations, Development, Applications*, Rev. ed., New York, George Braziller.
- Bennett, M. R., Hacker, P. M. S. (2022) *Philosophical Foundations of Neuroscience*, 2nd ed., Chichester, John Wiley & Sons Ltd.
- Capra, F., Luisi, P. L. (2016) *The Systems View of Life: A Unifying Vision*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Chalmers, D. J. (1996) *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, New York, Oxford University Press.
- Chalmers, D. J. (2010) *The Character of Consciousness*, New York, Oxford University Press.
- Clark, A. (2013) *Whatever next? Predictive brains, situated agents, and the future of cognitive science*, in: *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 36, № 3, pp. 181–204.
- Combs, A. (2009) *Consciousness Explained Better: Towards an Integral Understanding of the Multifaceted Nature of Consciousness*, Saint Paul, Paragon House Publishers.
- Davidson, D. (2001) *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, Oxford University Press.
- De Oliveira, G. S. (2023) *The Strong Program in Embodied Cognitive Science*, in: *Phenom Cogn Sci* 22, pp. 841–865. Retrieved from <https://doi.org/10.1007/s11097-022-09806-w>
- Deguchi, H. (2022) *Meta-Analysis of Inter-theoretical Relations: Reduction, Realization, and Micro-Macro Relations of Systems*, in: K. Kijima, J. Iijima, R. Sato, H. Deguchi, B. Nakano (eds.), *Systems Research I: Essays in Honor of Yasuhiko Takahara on Systems Theory and Modeling*, Singapore, Springer Nature Singapore, pp. 61–88.
- Fine, K. (1999) *Things and Their Parts*, in: *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 23, № 1, pp. 61–74.
- Fine, K. (2000) *Neutral Relations*, in: *The Philosophical Review*, vol. 109, № 1, pp. 1–33.
- Frigg, R. (2022) *Models and Theories: A Philosophical Inquiry*, London, Routledge.
- Koch, C. (2019) *The Feeling of Life Itself: Why Consciousness Is Widespread but Can't Be Computed*, Cambridge, MA, MIT Press.
- Ladyman, J. (2020) *What Is a Complex System?*, New Haven, Yale University Press.
- Lakoff, G., Johnson, M. (1999) *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, New York, Basic Books.

- Lakoff, G., Núñez, R. E. (2000) *Where Mathematics Comes From: How the Embodied Mind Brings Mathematics into Being*, New York, Basic Books.
- Lakoff, G., Narayanan, S. (2025) *The Neural Mind: How Brains Think*, Chicago, University of Chicago Press.
- Lyashenko, D. (2021) *The System Study of Consciousness: The Problem of Adequacy*, in: *Development of Scientific, Technological and Innovation Space in Ukraine and EU Countries*, 3rd ed., Riga, Baltija Publishing, pp. 340–365.
- Lyashenko, D. (2022) *The Problem of Searle*, in: *X Uyomovski Chytannya: Materials of Scientific Readings in Memory of Avenir Uyomov (Odesa, Ukraine, April 4th, 2022)*, Odesa, Odesa National University named after I. I. Mechnikov, pp. 31–37.
- Lyashenko, D. (2024) *Metafizyka systemnosti u rekonstruktsii hilomorfizmu A. Uyomova* [The Metaphysics of Systemicity in the Reconstruction of A. Uyomov's Hylomorphism], in: *Doxa*, vyp. 2(42), pp. 83–100. Retrieved from [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.2\(42\).333060](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.2(42).333060).
- Maturana, H. R. (1988) *Reality: The Search for Objectivity or the Quest for a Compelling Argument*, in: *Irish Journal of Psychology*, vol. 9, no. 1, pp. 25–82.
- Maturana, H. R., Varela, F. J. (1980) *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, in: *Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol. 42, Dordrecht. Reidel Publishing Company.
- Maturana, H. R., Varela, F. J. (1998) *The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding*, Rev. ed., Boston, Shambhala Publications.
- Maturana, H. R., Verden-Zöller, G. (2008) *The Origin of Humanness in the Biology of Love*, Thorverton, Imprint Academic.
- Mobus, G. E., Kalton, M. C. (2015) *Principles of Systems Science*, New York, Springer.
- Noë, A. (2010) *Out of Our Heads: Why You Are Not Your Brain, and Other Lessons from the Biology of Consciousness*, New York, Hill and Wang.
- Priest, G. (2014) *One: Being an Investigation into the Unity of Reality and of its Parts, including the Singular Object which is Nothingness*, Oxford, Oxford University Press.
- Quine, W. V. O. (1981) *Theories and Things*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Reynolds, J. (2024) *Framing the Predictive Mind: Why We Should Think Again About Dreyfus*, in: *Phenomenon Cognitive Science*. Retrieved from <https://doi.org/10.1007/s11097-024-09979-6>
- Searle, J. R. (2004) *Mind: A Brief Introduction*, New York, Oxford University Press.
- Shapiro, S. (1997) *Philosophy of mathematics: structure and object*, N.-Y., Oxford UP.
- Tegmark, M. (2015) *Our Mathematical Universe: My Quest for the Ultimate Nature of Reality*, London, Penguin Books.

- Turner, C. (2020) *The Cognitive Phenomenology Argument for Disembodied AI Consciousness*, in: S. Gouveia (Ed.), *The Age of Artificial Intelligence: An Exploration* Vernon Press, pp. 1–19.
- Thompson, E. (2011) *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Uyemov, A. I. (1999) *The Ternary Description Language as a Formalism for the Parametric General Systems Theory: Part 1*, in: *International Journal of General Systems*, vol. 28, № 4, pp. 351–366.
- Uyemov, A. I. (2002) *The Ternary Description Language as a Formalism for the Parametric General Systems Theory: Part 2*, in: *International Journal of General Systems*, vol. 31, № 2, pp. 131–151.
- Uyemov, A. I. (2003) *The Ternary Description Language as a Formalism for the Parametric General Systems Theory: Part 3*, in: *International Journal of General Systems*, vol. 32, № 6, pp. 583–623.
- Van Gulick, R. (2014) *Consciousness*, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), ed. E. N. Zalta.
- Varela, F. J., Rosch, E., Thompson, E. (2017) *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, Rev. ed., Cambridge, MA, MIT Press.
- Westphal, J. (2016) *The Mind-Body Problem*, Cambridge, MA, MIT Press.
- Wilber, K. (1997) *An Integral Theory of Consciousness*, in: *Journal of Consciousness Studies*, vol. 4, № 1, pp. 71–92.

Дмитро Ляшенко

ПРИНЦИПИ ДО ТЕОРЕТИКО-СИСТЕМНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ СВІДОМОСТІ: ЛОГІКО-МЕТОДОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ

В статті пропонується набір методологічних принципів, необхідних для побудови цілісного системного опису свідомості. Стверджується, що наявні підходи (нейробіологічний, обчислювальний, феноменологічний чи культурний) не можуть конвергувати без метатеоретичної основи, здатної координувати гетерогенні дані та уникати «інерційних» метафізичних припущень. Спираючись на загальну теорію систем, сформульовано такі три принципи: структурно-онтологічна нейтральність, для абстрагування від есенціалістських онтологічних зобов'язань; диференціація перспектив, що розрізняє позиції першої та третьої особи, а також епістемічні та онтичні рівні цих перспектив; та втіленість, що підкреслює обмежувальну та конститутивну роль субстрату системи свідомості. Аналіз модальних контр-прикладів показує, що відсутність будь-якого з цих принципів руйнує самі умови для системної теорії свідомості. Разом ці принципи забезпечують методологічний мінімум метафізично нейтрального каркасу для інтеграції теорій, запобігання категоріальним помилкам та прояснення структурних умов дослідження свідомості.

Ключові слова: свідомість, системний підхід, системні дескриптори, метафізичні зобов'язання, структурно-онтологічна нейтральність,

втіленість, диференціація перспектив, модальна логіка, моделювання, мета-теоретична редукція.

Список використаної літератури

- Bertalanffy, L. von (1964) *The Mind-Body Problem: A New View*, in: *Psychosomatic Medicine*, vol. 26, № 1, pp. 29–45.
- Bertalanffy, L. von (1969) *General System Theory: Foundations, Development, Applications*, Rev. ed., New York, George Braziller.
- Bennett, M. R., Hacker, P. M. S. (2022) *Philosophical Foundations of Neuroscience*, 2nd ed., Chichester, John Wiley & Sons Ltd.
- Capra, F., Luisi, P. L. (2016) *The Systems View of Life: A Unifying Vision*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Chalmers, D. J. (1996) *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, New York, Oxford University Press.
- Chalmers, D. J. (2010) *The Character of Consciousness*, New York, Oxford University Press.
- Clark, A. (2013) *Whatever next? Predictive brains, situated agents, and the future of cognitive science*, in: *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 36, № 3, pp. 181–204.
- Combs, A. (2009) *Consciousness Explained Better: Towards an Integral Understanding of the Multifaceted Nature of Consciousness*, Saint Paul, Paragon House Publishers.
- Davidson, D. (2001) *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, Oxford University Press.
- De Oliveira, G. S. (2023) *The Strong Program in Embodied Cognitive Science*, in: *Phenom Cogn Sci* 22, pp. 841–865. Retrieved from <https://doi.org/10.1007/s11097-022-09806-w>
- Deguchi, H. (2022) *Meta-Analysis of Inter-theoretical Relations: Reduction, Realization, and Micro-Macro Relations of Systems*, in: K. Kijima, J. Iijima, R. Sato, H. Deguchi, B. Nakano (eds.), *Systems Research I: Essays in Honor of Yasuhiko Takahara on Systems Theory and Modeling*, Singapore, Springer Nature Singapore, pp. 61–88.
- Fine, K. (1999) *Things and Their Parts*, in: *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 23, № 1, pp. 61–74.
- Fine, K. (2000) *Neutral Relations*, in: *The Philosophical Review*, vol. 109, № 1, pp. 1–33.
- Frigg, R. (2022) *Models and Theories: A Philosophical Inquiry*, London, Routledge.
- Koch, C. (2019) *The Feeling of Life Itself: Why Consciousness Is Widespread but Can't Be Computed*, Cambridge, MA, MIT Press.
- Ladyman, J. (2020) *What Is a Complex System?*, New Haven, Yale University Press.
- Lakoff, G., Johnson, M. (1999) *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, New York, Basic Books.

- Lakoff, G., Núñez, R. E. (2000) *Where Mathematics Comes From: How the Embodied Mind Brings Mathematics into Being*, New York, Basic Books.
- Lakoff, G., Narayanan, S. (2025) *The Neural Mind: How Brains Think*, Chicago, University of Chicago Press.
- Lyashenko, D. (2021) *The System Study of Consciousness: The Problem of Adequacy*, in: *Development of Scientific, Technological and Innovation Space in Ukraine and EU Countries*, 3rd ed., Riga, Baltija Publishing, pp. 340–365.
- Lyashenko, D. (2022) The Problem of Searle, в: *X Уйомовські читання: матеріали Наукових читань пам'яті Авеніра Уйомова*, Одеса, ОНУ ім. І.І. Мечникова, сс. 31–37.
- Ляшенко, Д. (2024) Метафізика системності у реконструкції гіломорфізму А. Уйомова, в: *Докса*, вип. 2(42), сс. 83–100. [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.2\(42\).333060](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.2(42).333060).
- Maturana, H. R. (1988) *Reality: The Search for Objectivity or the Quest for a Compelling Argument*, in: *Irish Journal of Psychology*, vol. 9, no. 1, pp. 25–82.
- Maturana, H. R., Varela, F. J. (1980) *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, in: *Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol. 42, Dordrecht. Reidel Publishing Company.
- Maturana, H. R., Varela, F. J. (1998) *The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding*, Rev. ed., Boston, Shambhala Publications.
- Maturana, H. R., Verden-Zöller, G. (2008) *The Origin of Humanness in the Biology of Love*, Thorverton, Imprint Academic.
- Mobus, G. E., Kalton, M. C. (2015) *Principles of Systems Science*, New York, Springer.
- Noë, A. (2010) *Out of Our Heads: Why You Are Not Your Brain, and Other Lessons from the Biology of Consciousness*, New York, Hill and Wang.
- Priest, G. (2014) *One: Being an Investigation into the Unity of Reality and of its Parts, including the Singular Object which is Nothingness*, Oxford, Oxford University Press.
- Quine, W. V. O. (1981) *Theories and Things*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Reynolds, J. (2024) *Framing the Predictive Mind: Why We Should Think Again About Dreyfus*, in: *Phenomenon Cognitive Science*. Retrieved from <https://doi.org/10.1007/s11097-024-09979-6>
- Searle, J. R. (2004) *Mind: A Brief Introduction*, New York, Oxford University Press.
- Shapiro, S. (1997) *Philosophy of mathematics: structure and object*, N.-Y., Oxford UP.
- Tegmark, M. (2015) *Our Mathematical Universe: My Quest for the Ultimate Nature of Reality*, London, Penguin Books.

- Turner, C. (2020) *The Cognitive Phenomenology Argument for Disembodied AI Consciousness*, in: S. Gouveia (Ed.), *The Age of Artificial Intelligence: An Exploration* Vernon Press, pp. 1–19.
- Thompson, E. (2011) *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Uyemov, A. I. (1999) *The Ternary Description Language as a Formalism for the Parametric General Systems Theory: Part 1*, in: *International Journal of General Systems*, vol. 28, № 4, pp. 351–366.
- Uyemov, A. I. (2002) *The Ternary Description Language as a Formalism for the Parametric General Systems Theory: Part 2*, in: *International Journal of General Systems*, vol. 31, № 2, pp. 131–151.
- Uyemov, A. I. (2003) *The Ternary Description Language as a Formalism for the Parametric General Systems Theory: Part 3*, in: *International Journal of General Systems*, vol. 32, № 6, pp. 583–623.
- Van Gulick, R. (2014) *Consciousness*, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), ed. E. N. Zalta.
- Varela, F. J., Rosch, E., Thompson, E. (2017) *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, Rev. ed., Cambridge, MA, MIT Press.
- Westphal, J. (2016) *The Mind-Body Problem*, Cambridge, MA, MIT Press.
- Wilber, K. (1997) *An Integral Theory of Consciousness*, in: *Journal of Consciousness Studies*, vol. 4, № 1, pp. 71–92.

Стаття надійшла до редакції 27.05.2025

Стаття прийнята 7.06.2025

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.1\(43\).346334](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.1(43).346334)

УДК 165.0:61

Вікторія Ляшенко

РОЛЬ ЕПІСТЕМІЧНИХ ЦІННОСТЕЙ У ФОРМУВАННІ ДОСЛІДНИЦЬКИХ СТРАТЕГІЙ МЕДИЧНОЇ НАУКИ

У статті здійснено аналіз епістемічних цінностей в медицині, що визначають її концептуальні та методологічні засади. Показано, що медицина не обмежується сферою терапевтичної практики, а виступає складною інституційною системою, у якій взаємодіють соціальні, культурні та наукові чинники. Визначено відмінність між соціальними та епістемічними цінностями: перші задають цільові орієнтири досліджень, тоді як другі регламентують критерії наукової обґрунтованості та достовірності знання. Аналізуються чотири типи епістемічно-навантажених зобов'язань (феномени, виводи, теоретичні переваги та стандарти точності), розглянутих скрізь призму медичного знання. Зроблено висновок, що епістемічні цінності становлять ядро медицини як науки, детермінуючи її дослідницькі стратегії та теоретичні траєкторії.

Ключові слова: філософія науки, філософія медицини, епістемологія медицини, соціальні цінності науки, епістемічні цінності науки, епістемічні зобов'язання.

Вступ

Медицина, що стоїть на перетині різних сфер людської діяльності, являє собою певний інститут, що формується соціальними, політичними, індивідуальними, науковими та психологічними вимірами (детальніше проблему визначення того, що являє собою медицина розглянуто, наприклад, у [Bunge 2013: 207–225], [Sadegh-Zadeh 2015: 3]). Медицина (не обмежуючись лише західною медициною) в самому широкому сенсі, може розумітися як наука, мистецтво, практика допомоги хворим, навіть релігійно-обрядова діяльність (про медицину як науку див.: [Thompson & Upshur 2017: 1–3], [Sadegh-Zadeh 2015: 855–874], про медицину як мистецтво та релігійно-обрядову діяльність див.: [Micozzi 2011a], [Micozzi 2011b] [Bunge 2013: 1–26]). В різних культурах завдяки цінностям, що розділяють їх представники, медицина набирає рис чи то більш наукових чи то більш соціальних, чи релігійних (не претендуємо тут на вичерпаність). В випадку сучасної наукової медицини саме зміна цінностей в західній культурі дозволила медицині сформуватися в ту сучасну наукову галузь, яку ми зараз знаємо як західна медицина (детальніше див.: [Porter 1997: 245–303]). Зазвичай при розмові про цінності медицини як науки (та й науки в загалом) увага звертається до морально-етичних вимірів цієї діяльності – добро, зло, благо, цінність людського життя, повага, свобода волі пацієнта і т. і. (наприклад, [Beauchamp&Childress 1979]). В цілому це сфера інтересу біоетики та етики медицини (детальніше див.: [Hottot 2015]). Не применшуючи важливість моральних цінностей ми в цій роботі хочемо звернути увагу на епістемічні цінності. Більшість з них є такими, що ввійшли в практику науки настільки

глибоко, що стали неявними, проте обов'язковими, такими, що стали ототожнюватися з самою науковістю.

Хоч в своєму розвитку західна наука проходила період осмислення себе відмовляючись від цінностей через їх суб'єктивний характер (наприклад в період захоплення логічним позитивізмом (див.: [Waugh&Ariew 2014: 29–33])), сучасна філософія науки звертає увагу на неможливість повної відмови від цінностей (напр., див.: [Doppelt 2014: 346]). Більш того їх усвідомлення та спирання на них стає важливою ланкою наукової практики (детальніше див.: [Doppelt 2014], [Douglas 2009]).

В цій роботі ми будемо дивитися на медицину як на науку в цілому і шукати конкретні приклади проявів загальнонаукових цінностей в практиці медичних досліджень. **Метою статті** є аналіз впливу епістемічних цінностей на концептуальні та методологічні засади медичної науки. Медицина як наука формується та розвивається не лише завдяки емпіричним даним, розвитку нових гіпотез та технічного удосконалення, а насамперед через цінності, які визначають, які феномени досліджуються, які методи вважаються достовірними, які теорії набувають пріоритету та які стандарти точності приймаються науковою спільнотою. Ми свідомо оминаємо такі важливі аспекти розвитку науки як соціокультурні, історичні, психологічні тощо, і концентруємо свою увагу на ціннісному (в епістемічній площині) навантаженні наукової діяльності. Вагомий внесок в визнання ролі цінностей в науці зробив Т. Кун. В своїй всесвітньо відомій роботі «Структура наукових революцій» він звертає увагу наукової спільноти на те, що ідеали науки, цінності які вона розділяє, афектують теорію та практику науки (детальніше див.: [Kuhn 1996], [Kuhn 2000]). Оскільки проблематика впливу цінностей на науку є досить широкою темою, ми цілеспрямовано звужуємо наш розгляд до аналізу епістемічних цінностей спираючись на класифікацію ціннісно-навантажених зобов'язань, наведених у Доппелта [Doppelt 2014: 348].

Ціннісне навантаження в медицині

На науку можна подивитися як на пізнавальну діяльність, як на соціальний інститут та як на світогляд. Такий поділ актуальний і для медицини. Є медицина як пізнавальна діяльність, яка шукає відповіді на питання: що ми знаємо про здоров'я та хворобу? які ми знаємо хвороби? що ми знаємо про механізми їх виникнення та розвитку? як ми використовуємо ці знання для лікування цих хвороб? тощо. Медицина як соціальний інститут охоплює питання системи охорони здоров'я, навчання спеціалістів, нормативні складові проведення досліджень і багато чого, що стосується того як медицина практикується у суспільстві. Медицина як світогляд формує уявлення суспільства про здоров'я, хворобу, та про можливості медицини як науки. Тобто медицина як світогляд відображає як знання медичної науки впливають на наші загальні уявлення про світ.

В роботах присвячених методології сучасних медичних досліджень приділяється багато уваги «технічним» аспектам: їх дизайну, критеріям ранжування даних, створенню більш достовірних шляхів отримання

інформації, її сортування та збереження (наприклад, див.: [Chidambaram&Josephson 2019]), [Капоор 2016], [Superchi et al 2022]). Не буде перебільшенням сказати, що будь-яке наукове дослідження, імпліцитно або експліцитно, переслідує досягнення загальнонаукових цілей. Що ж це за цілі? Відомий аналітичний філософ Вілард ван Орман Квайн пише, що одна з основних цілей науки – це розуміння, інша – контроль та перетворення оточуючого середовища. Також як ціль може бути розглянуто передбачення, хоч в більшості випадків воно пов'язано з проблемою перевірки теорії. є скоріше перевіркою теорії [Quine 1992: 2–3]. Бас ван Фраасен в ранніх своїх роботах (пізніше його погляди зазнали трансформацій, напр. [Fraasen 2002]) пише, що ціль науки – це надати нам буквально правдиву історію того яким є світ [Fraasen 1976]. Ці цілі зосереджені на отриманні та формуванні знання, пошуку істини. З них, вже як наслідок, витікають практичні цілі, такі як передбачення, контроль середовища тощо. По відношенню до медицини дуже важливо розрізнати медицину як терапевтичну практику і медицину як науку (це певним чином корелює з медициною як соціальним інститутом та медициною як пізнавальною практикою). Медицина як терапевтична практика переслідує ціль збереження та покращення здоров'я, якості життя тощо. Коли ми кажемо про медицину як науку, то її ціль зміщується в епістемологічну площину – формування знання про здоров'я, хворобу, методи досягнення та збереження здоров'я (наприклад див.: [Sadegh-Zadeh 2015: 165–212], [Thompson&Upshur 2017: 14–23]). В цих двох поглядах на медицину досить протилежне ставлення до істини – для медицини як практики істинно те, що працює, а для медицини як науки – істина це те, що відображає реальність.

Різницю між медичною практикою та медичною наукою можна розглянути спираючись на розрізнення соціальних та епістемічних цінностей науки [Doppelt 2014]. Соціальні цінності, такі як справедливість, покращення рівня життя, зменшення страждання, охорона здоров'я, формують напрямки фінансування науки, мотиви вчених займатися наукою, конкретні питання та проблеми, які вони досліджують, те, які знання вони прагнуть отримати і з якою метою, способи використання результатів їхніх досліджень тощо (детальніше про вплив соціальних чинників на науку див.: [Kuhn 1996: 174–210], [Anjum&Rossa 2024]). Але вони безпосередньо не впливають на знання, що отримує наука, а лише направляють інтерес та оцінюють користь результатів для суспільства. Окрім соціальних цінностей виділяють епістемічні цінності – простота, пояснювальна сила, емпірична адекватність, новизна тощо [Doppelt 2014]. Спираючись на епістемічні цінності ми приймаємо чи відкидаємо ту чи іншу наукову теорію. Соціальні ж цінності оформлюють стандарти науки, направляють її діяльність, формують моду на певний тип наукових досліджень. Наприклад, стрімкий розвиток генетики відкрив для суспільства нові погляди на хвороби, розуміння їх причин та лікування, дав нові можливості (принаймні обіцянки цих можливостей) впливу на людське життя. Ця соціальна зацікавленість спонукала до пошуку

відповідей, закодованих в генах та сприяла запуску великої кількості дослідницьких програм з генетики (детальніше про зріст та спад генетичних досліджень див.: [Keller 2000]). Тобто за рахунок суспільних цінностей відбувся зріст специфічної сфери досліджень, але для визначення їх валідності науковці все ж таки спираються на такі епістемічні цінності як точність, когерентність, передбачувальна сила та інші [Doppelt 2014]. Соціальні цінності можуть впливати на те які пізнавальні практики в пріоритеті, а епістемічні визначають що власне приймати як наукову теорію та знання. В науковій практиці ці два типи цінностей зазвичай переплітаються та впливають один на одного. Розділяючи науку як інститут та науку як пізнавальну діяльність, нам здається доцільним казати про те, що в першому випадку більш вагомими будуть соціальні цінності, а в другому випадку – епістемічні. В цій роботі, розглядаючи медицину як науку, ми хочемо скористатися класифікацією Доппельта, який зазначає, що існує чотири типи епістемічних ціннісних зобов'язань (феномени, виводи, переваги теорій, стандарти точності), які розділяє наукова спільнота [Doppelt 2014: 348] та подивитися як саме епістемічні цінності навантажують наукову практику в медицині.

1. Ціннісно-навантажені феномени – це ті явища чи проблеми, які вважаються «ядром» певної галузі науки і які теорія повинна пояснювати або передбачати. Наведемо приклад із сфери медицини – під час дослідницької діяльності ми можемо розглядати людське тіло як сукупність частин чи як частину великої системи. До кінця XIX ст. організм здебільшого розглядали як великий механізм, складений із менших механізмів чи деталей. У кожній «деталі» було своє місце, і тому не мало сенсу досліджувати одну частину в контексті взаємодії та взаємозалежності від іншої. Організм – це механізм із механізмів, і в кожного механізму є свої строго визначені місце та функції. Питання процесу розвитку, взаємодії між різними системами організму та їх підпорядкованості організму, як цілому, не розглядалися. Фокус уваги став поступово зміщуватися наприкінці XIX ст. у працях К. Бернара та Ю. Конгейма, які почали досліджувати вплив цілого організму (або середовища) на частини (з іншого середовища). Бернар досліджував як зміна середовища впливає на функціонування та розвиток клітин, пересаджених від однієї частини організму до іншої (детальніше див.: [Bernard 1865]). Ідеї Бернара були завчасними і не мали теоретичної бази щоб бути оціненими в повному обсязі. Проте в XX ст. з відкриттям генетичної інформації та з розвитком генетики були відроджені та розвинуті. Конгейм же досліджував як клітини реагують на зміну середовища, наприклад якщо з'являється інфекційний агент, і як при цьому змінюються їх морфологія та функції (детальніше див.: [Cohnheim 1867]). Тобто Бернар та Конгейм в своїх роботах змістили фокус уваги на залежність частин від цілого. Саме зміна цінностей феноменів, які медицина обирає як предмет дослідження, зробила можливим подальший розвиток їх теорій. Інакше кажучи, якщо ми шукаємо знання про будову – ми будемо розбирати різноманітні феномени структури нашого об'єкту

дослідження, створювати класифікації цих структур (як от наприклад в ботаніці) і феномени взаємодії з іншими частинами нас будуть мало цікавити. Якщо ми шукаємо знання про взаємозалежність одних частин від інших та підпорядкованість цілісній системі, то ми будемо зосереджуватися саме на механізмах, що узгоджують та поєднують роботу розрізнених частин організму. На наш погляд в сучасній медицині є місце і для тих і для тих типів феноменів, але різні медичні дисципліни фокусують свою увагу на них в різній ступені. А ось, наприклад, феномени нематеріального впливу на організм (духи, негативні енергії) не досліджуються сучасною медициною, бо медично-наукове суспільство не розділяють цих ціннісних зобов'язань (навіть якщо персонально науковець приймає можливість існування різних нематеріальних феноменів).

2. Ціннісно-навантажені виводи – це те, які типи міркувань (індукція, дедукція, абдукція тощо) вважаються надійними для побудови знань у науці. Дедукція як індукція має переважати в медичних дослідженнях? На що ми повинні спиратися – на раціонально побудовану теорію чи на фактичний клінічний матеріал? Приведемо приклад зміни цього типу ціннісного зобов'язання в медицині. На початку 1960-х років загальноприйнятим був погляд на кір як на інфекційне захворювання вірусної природи (що залишається актуальним і зараз). Лікування цього захворювання не мало включати в себе використання антибіотиків, оскільки бактерії не є чинниками цього захворювання і мали використовуватися лише в разі розвитку суперінфекції (інфекції, що розвивається додатково на вже ослабленому організмі). Проте один із засновників доказової медицини, працюючи в таборі біженців помітив, що його лікування не дає належного результату, хоч він і дотримується всіх рекомендацій для лікування кору. Нажаль його пацієнти помирали і він звернув увагу, що пацієнти його колеги, хворі на той самий кір, одужували. Виявилось, що той працював спираючись на свій досвід, який підказував йому, що в цих ослаблених біженців дуже швидко і непомітно розвивається бактеріальна суперінфекція. Таким чином профілактичне призначення антибіотиків суттєво знижує смертність від кору в цьому випадку. Саме на цьому етапі впевненість Яна Чалмерса в силі дедуктивного виводу та некритичного прийняття існуючої теорії та слідування за науковими авторитетами похитнулася (детальніше див. [Chalmers 2002]). Саме він стоїть у витоків доказової медицини і є засновником Cochrane Collaboration. Цей випадок послугував одним із приводів для розвитку нової парадигми в медицині – доказової медицини (evidence-based medicine) (детальніше про розвиток доказової медицини див.: [Howick 2011: 3–23]). Спрощено ідея доказової медицини в тому щоб базувати медичну практику на індуктивно-дедуктивних виводах, отриманих з безлічі медичних досліджень, спираючись на перевірені факти, а не на красиву, проте не працюючу теорію [Howick 2011: 15–20].

3. Переваги теорії – це ті якості теорії, якими вона має володіти в певній галузі щоб становити наукове знання. Ми обираємо яка теорія працює краще

спираючись на наші цінності і шукаємо ті якості, що їм задовольняють. Розглянемо декілька прикладів суперечливих теорій розвитку хвороб в медицині і які з них обирає наукова спільнота, спираючись на свої епістемічні цінності. Так щодо причини пептичної виразки довго домінувала гіпотеза про стрес і підвищену кислотність [Selye 1936], [Levenstein et al 1999], аж поки не відкрили ключову роль в розвитку цієї хвороби бактерії *Helicobacter pylori* [Warren&Marshall 1983]. Сучасні протоколи лікування пептичної виразки ґрунтуються саме на бактеріальній теорії цього захворювання, але є лікарі, які вважають наявність цієї бактерії недостатньою умовою розвитку виразки: вони звертають увагу на стрес, спосіб життя та інші фактори. Можна припустити, що одні лікарі обирають в якості пояснення бактеріальну теорію та антибіотики як основний засіб терапії, бо їхні цінності – швидкість, ефективність, однозначність, простота. Вони критикують інших за їх непрофесіоналізм і приписування важливості другорядним факторам. Інші розділяють більш холистичні цінності, що організм не функціонує окремо від навколишнього середовища, що є тісний взаємозв'язок між нервовою та гуморальною системами організму, який не дозволяє відкидати стрес як рішучий фактор в розвитку виразки. Лікування таких лікарів спирається не лише на видалення патогену, а також на створення умов, які будуть сприяти одужанню та запобігати рецидиву хвороби. Тобто середовище, дієта, ритм життя такі ж важливі елементи в лікуванні як і антибіотикотерапія. Хтось з цих лікарів повністю відкидає останню, а хтось поєднує. Сучасна західна медицина все ж таки базує свої протоколи лікування на бактеріальній теорії, оскільки численні дослідження показують позитивний результат застосування антибіотикотерапії, але все ще остаточно не затухають дискусії стосовно правильності обраної теорії виникнення пептичної виразки [Levenstein et al 2015].

Інший приклад – «гігієнічна гіпотеза» в імунології: надмірна гігієна та відсутність контактів дітей із патогенами сприяє розвитку автоімунних захворювань [Okada et al 2010], [Strachan 1989]. Дослідження дають неоднозначні результати, і вибір сторони в спорі щодо достовірності цієї гіпотези також залежить від цінностей лікаря – що важливіше: «загартовування» організму, вміння боротися з інфекцією чи безпечне середовище, що відповідає санітарним нормам і не допускає розвитку інфекційних хвороб (детальніше про різні погляди на проблему див.: [Bach 2021] [Ege 2017]).

Серед прибічників різних теорій ми можемо спостерігати звинувачення в ненауковості саме тому, що їх оцінка переваг теорії не співпадає з оцінкою опонентів саме через розбіжність епістемічних цінностях, що вони розділяють і що формують їх уявлення про наукове знання.

4. Стандарти точності – це домовленості про допустимі межі похибки та способи співставлення теорії з емпіричними даними. Історія медицини показує нам як змінювалися стандарти точності в медичних дослідженнях від простого візуального підтвердження якогось симптому в експерименті

декількома пацієнтами до складних розрахунків в масштабних дослідженнях з декількома сотнями пацієнтів. Так масштабність дослідження сьогодні є таким стандартом. У сучасних рандомізованих контрольованих дослідженнях одним із критеріїв точності є максимально можливе виключення додаткових факторів. Критики доказової медицини зауважують, що виключення цих факторів навпаки робить дослідження неточним, оскільки віддаляють умови дослідження від умов реального світу. Також, як один із способів досягнення точності в медичних дослідженнях, існує певна ієрархія даних – одні дані є достовірнішими за інші. На те як оцінювати дані, як будувати їх ієрархію та як оцінювати їх точність ведуться активні дискусії серед теоретиків медицини (детальніше про проблеми побудови медичних досліджень див.: [Chidambaram&Josephson 2019], [Kapoor 2016], [Superchi et al 2022]).

Питання щодо різних стандартів точності виникає по відношенню до дизайнів досліджень в сучасних моделях медицини. Наприклад, для доказової медицини, золотим стандартом є рандомізоване сліпе дослідження, яке для точності потребує великого охоплення, різноманітних клінічних бази, велику кількість персоналу, що проводить дослідження щоб задовольнити критерій рандомізації (детальніше див.: [Howick 2011: 33–62], [Shulte 2020: 15–33]). Тоді як в дослідженнях персоналізованої медицини за ознаку точності може враховуватися максимальне повне складання «портфоліо» одиничного кейсу хвороби чи лікування, де навпаки максимально точно прагнуть описати саме цей випадок з усіма можливими факторами (напр., див.: [Superchi et al 2022], [Pretis de et al 2022]). Потрібно зазначити, що дизайни досліджень різних моделей медицини суттєво відрізняються і по цілям, і по структурі, тож їх порівняння не може бути повноцінним. Але саме це й підказує нам, що стандарти точності цих досліджень будуть суттєво відрізнятися саме через різні цілі та цінності, що вони переслідують.

В подальшому доцільним буде подивитися детальніше на те як саме епістемічні цінності формують цілі науки та чи відповідають сучасні моделі досліджень цілям та цінностям медицини як науки. Влучною методологією, на наш погляд, може стати системний підхід А. І. Уйомова [Uyemov 1999], завдяки якому зручно розглядати медичні дослідження як системи та розмежовувати їх цілі, структуру та складові, по суті, аналізуючи системні дескриптори цих систем (напр., див.: [Lyashenko 2024]) та порівнювати їх за критерієм відповідності загальнонауковим цілям медицини.

Висновок

Цей короткий нарис демонструє як епістемічні цінності, що розділяє науково спільнота, формують течії та напрями досліджень медицини як науки. Зміна ціннісних орієнтирів – від того, які феномени визнаються важливими для дослідження, до того, які типи висновків, теорій чи стандартів точності приймаються як валідні, – визначає траєкторію розвитку медицини.

Епістемічні цінності формують основу того, що ми вважаємо науковим знанням у медицині. Водночас вони співіснують із соціальними цінностями – справедливістю, покращенням здоров'я, зменшенням страждання, – які задають напрямок розвитку, але не визначають істинність знання.

Розгляд медицини крізь призму ціннісних зобов'язань (ціннісно-навантажених феноменів, виводів, теоретичних переваг і стандартів точності) демонструє, що епістемологічний вимір медицини не є нейтральним чи другорядним, а є фундаментальним чинником, який формує саму структуру медичної науки.

Таким чином, сучасна медицина – це не просто сукупність технічних процедур чи емпіричних даних, а ціннісно навантажена практика виробництва знання, де саме епістемічні цінності дозволяють відрізнити наукове від ненаукового. Усвідомлення цієї залежності дає змогу критичніше підходити до дизайну досліджень, інтерпретації результатів та формування нових теорій у медицині, зберігаючи баланс між науковою істинністю та практичною корисністю.

Список використаної літератури

- Ляшенко, Д. (2024) Метафізика системності у реконструкції гіломорфізму А. Уйомова, у: *Діа́га / Докса*, 2(42), сс. 83–100. Retrieved from [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.2\(42\).333060](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.2(42).333060).
- Anjum, R. L., & Rocca, E. (2024) *Philosophy of Science*, Cham, Palgrave Macmillan.
- Bach, J. F. (2021) *Revisiting the hygiene hypothesis in the context of autoimmunity*, in: *Frontiers in Immunology*, 11, 615192. Retrieved from <https://doi.org/10.3389/fimmu.2020.615192>.
- Beauchamp, T. L., & Childress, J. F. (1979) *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford, UK, Oxford University Press.
- Bernard, C. (1865) *An Introduction to the Study of Experimental Medicine* (H. C. Greene, Trans.). Retrieved from <https://archive.org/details/b21270557>.
- Bunge, M. (2013) *Medical Philosophy: Conceptual Issues in Medicine*, Singapore, World Scientific Publishing Co. Pte Ltd.
- Chalmers, I. (2002) *Why we need to know whether prophylactic antibiotics can reduce measles-related morbidity*, in: *Pediatrics*, 109, pp. 312–315.
- Chidambaram, A. G., & Josephson, M. (2019) *Clinical research study designs: The essentials*, in: *Pediatric Investigation*, 3(4), pp. 245–252. Retrieved from <https://doi.org/10.1002/pi2.173>.
- Cohnheim, J. (1867) *Ueber Entzündung und Eiterung*, in: *Virchows Archiv für Pathologische Anatomie und Physiologie und für Klinische Medizin*, 40, pp. 1–79.
- Doppelt, G. (2014) *Values in science*, in: M. Curd & S. Psillos (Eds.), *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, 2nd ed., Abingdon, Routledge, pp. 346–357.

- Douglas, H. (2009) *Science, Policy, and the Value-Free Ideal*, Pittsburgh, PA, University of Pittsburgh Press.
- Ege, M. J. (2017) *Hygiene hypothesis in the age of the microbiome*, in: *Annals of the American Thoracic Society*, 14 (Supplement_5), pp. 348–353. Retrieved from <https://doi.org/10.1513/AnnalsATS.201702-139AW>.
- Fox, R. C. (1989) *The Sociology of Medicine: A Participant Observer's View*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall.
- Fraassen, B. C. van (2002) *The Empirical Stance*, New Haven, CT, Yale University Press.
- Fraassen, B. C. van (1976) *To save the phenomena*, in: *The Journal of Philosophy*, 73(18), pp. 623–632.
- Halvorson, H. (2019) *The Logic in Philosophy of Science*, Cambridge, UK, Cambridge University Press.
- Hottois, G. (2015) *Defining bioethics: Back to the sources*, in: *Medicine and Society: New Perspectives in Continental Philosophy*, Cham, Springer, pp. 15–38.
- Howick, J. (2011) *The Philosophy of Evidence-Based Medicine*, Chichester, UK, John Wiley & Sons.
- Kapoor, M. C. (2016) *Types of studies and research design*, in: *Indian Journal of Anaesthesia*, 60 (9), pp. 626–630. Retrieved from <https://doi.org/10.4103/0019-5049.190619>.
- Keller, E. F. (2000) *The Century of the Gene*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Kuhn, T. (1996) *The Structure of Scientific Revolutions*, 3rd ed., Chicago, IL, University of Chicago Press.
- Kuhn, T. S. (2000) *Objectivity, value judgment, and theory choice*, in: J. Conant & J. Haugeland (Eds.), *The Road Since Structure: Philosophical Essays, 1970–1993*, Chicago, IL, University of Chicago Press, pp. 320–339.
- Levenstein, S., Ackerman, S., Kiecolt-Glaser, J. K., & Dubois, A. (1999) *Stress and peptic ulcer disease*, in: *JAMA*, 281 (1), pp. 10–11. Retrieved from <https://doi.org/10.1001/jama.281.1.10>.
- Levenstein, S., Pranter, C., Varvo, V., Scribano, M. L., Andreoli, A., Luzi, C., Arcà, M., & Berto, E. (2015) *Psychological stress increases risk for peptic ulcer, regardless of Helicobacter pylori infection or NSAID use*, in: *Clinical Gastroenterology and Hepatology*, 13(5), pp. 983–990. Retrieved from <https://doi.org/10.1016/j.cgh.2015.04.010>.
- Micozzi, M. S. (2011a) *Vital Healing*, London, UK, Singing Dragon.
- Micozzi, M. S. (2011b) *Celestial Healing*, London, UK, Singing Dragon.
- Okada, H., Kuhn, C., Feillet, H., & Bach, J. F. (2010) *The “hygiene hypothesis” for autoimmune and allergic diseases: An update*, in: *Clinical and Experimental Immunology*, 160(1), pp. 1–9. Retrieved from <https://doi.org/10.1111/j.1365-2249.12369>.
- Porter, R. (1997) *The Greatest Benefit to Mankind: A Medical History of Humanity*, New York, NY, W. W. Norton & Company.

- Pretis, F. de, Peden, W., Landes, J., & Osimani, B. (2022) *Pharmacovigilance as personalized evidence*, in: M. Bertolaso & S. Canali (Eds.), *Personalized Medicine in the Making: Philosophical Perspectives from Biology to Healthcare*, Cham, Springer, pp. 147–171.
- Quine, W. V. O. (1992) *Pursuit of Truth* (Rev. ed.), Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Sadegh-Zadeh, K. (2015) *Handbook of Analytic Philosophy of Medicine*, Berlin, Germany, Springer.
- Selye, H. (1936) *A syndrome produced by diverse noxious agents*, in: *Nature*, 138 (3479), p. 32. Retrieved from <https://doi.org/10.1038/138032a0>.
- Schulte, M.-C. (2020) *Evidence-Based Medicine – A Paradigm Ready to Be Challenged: How Scientific Evidence Shapes Our Understanding And Use Of Medicine*, Stuttgart, Germany, J. B. Metzler. Retrieved from <https://doi.org/10.1007/978-3-476-05703-7>.
- Strachan, D. P. (1989) *Hay fever, hygiene, and household size*, in: *BMJ*, 299 (6710), pp. 1259–1260. Retrieved from <https://doi.org/10.1136/bmj.299.6710.1259>.
- Superchi, C., Brion Bouvier, F., Gerardi, C., et al. (2022) *Study designs for clinical trials applied to personalised medicine: A scoping review*, in: *BMJ Open*, 12. Retrieved from <https://doi.org/10.1136/bmjopen-2021-052926>.
- Thompson, R. P., & Upshur, R. (2017) *Philosophy of Medicine: An Introduction*, London, UK, Taylor & Francis.
- Uyemov, A. I. (1999) *The ternary description language as a formalism for the parametric general systems theory: Part 1*, in: *International Journal of General Systems*, 28, pp. 351–366.
- Warren, J. R., & Marshall, B. (1983) *Unidentified curved bacilli on gastric epithelium in active chronic gastritis*, in: *The Lancet*, 321(8336), pp. 1273–1275. Retrieved from [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(83\)92719-8](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(83)92719-8).
- Wagh, J., & Ariew, R. (2014) *The history of philosophy and the philosophy of science*, in: S. Psillos & M. Curd (Eds.), *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, Abingdon, Routledge, pp. 27–37.

Victoria Lyashenko

THE ROLE OF EPISTEMIC VALUES IN SHAPING THE RESEARCH STRATEGIES OF MEDICAL SCIENCE

The article analyses epistemic values in medicine that determine its conceptual and methodological foundations. It shows that medicine is not limited to the sphere of therapeutic practice but functions as a complex institutional system in which social, cultural, and scientific factors interact. The distinction between social and epistemic values is defined: the former set the target orientations of research, while the latter regulate the criteria of scientific validity and reliability of knowledge. Four types of epistemic value-laden commitments (phenomena, inferences, theoretical virtues, and standards of accuracy) are examined through the lens of medical knowledge. It is concluded that epistemic values constitute the core of

medicine as a science, determining its research strategies and theoretical trajectories.

Keywords: philosophy of science, philosophy of medicine, epistemology of medicine, social values of science, epistemic values of science, epistemic commitments.

References

- Lyashenko, D. (2024) Metafizyka systemnosti u rekonstruktsii hilomorfizmu A. Uiomova [The metaphysics of systemicity in the reconstruction of A. Uyomov's hylomorphism], in: *Δόξα / Докса*, 2(42), pp. 83–100. Retrieved from [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.2\(42\).333060](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.2(42).333060).
- Anjum, R. L., & Rocca, E. (2024) *Philosophy of Science*, Cham, Palgrave Macmillan.
- Bach, J. F. (2021) *Revisiting the hygiene hypothesis in the context of autoimmunity*, in: *Frontiers in Immunology*, 11, 615192. Retrieved from <https://doi.org/10.3389/fimmu.2020.615192>.
- Beauchamp, T. L., & Childress, J. F. (1979) *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford, UK, Oxford University Press.
- Bernard, C. (1865) *An Introduction to the Study of Experimental Medicine* (H. C. Greene, Trans.). Retrieved from <https://archive.org/details/b21270557>.
- Bunge, M. (2013) *Medical Philosophy: Conceptual Issues in Medicine*, Singapore, World Scientific Publishing Co. Pte Ltd.
- Chalmers, I. (2002) *Why we need to know whether prophylactic antibiotics can reduce measles-related morbidity*, in: *Pediatrics*, 109, pp. 312–315.
- Chidambaram, A. G., & Josephson, M. (2019) *Clinical research study designs: The essentials*, in: *Pediatric Investigation*, 3(4), pp. 245–252. Retrieved from <https://doi.org/10.1002/pi2.173>.
- Cohnheim, J. (1867) *Ueber Entzündung und Eiterung*, in: *Virchows Archiv für Pathologische Anatomie und Physiologie und für Klinische Medizin*, 40, pp. 1–79.
- Doppelt, G. (2014) *Values in science*, in: M. Curd & S. Psillos (Eds.), *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, 2nd ed., Abingdon, Routledge, pp. 346–357.
- Douglas, H. (2009) *Science, Policy, and the Value-Free Ideal*, Pittsburgh, PA, University of Pittsburgh Press.
- Ege, M. J. (2017) *Hygiene hypothesis in the age of the microbiome*, in: *Annals of the American Thoracic Society*, 14 (Supplement_5), pp. 348–353. Retrieved from <https://doi.org/10.1513/AnnalsATS.201702-139AW>.
- Fox, R. C. (1989) *The Sociology of Medicine: A Participant Observer's View*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall.
- Fraassen, B. C. van (2002) *The Empirical Stance*, New Haven, CT, Yale University Press.
- Fraassen, B. C. van (1976) *To save the phenomena*, in: *The Journal of Philosophy*, 73(18), pp. 623–632.

- Halvorson, H. (2019) *The Logic in Philosophy of Science*, Cambridge, UK, Cambridge University Press.
- Hottois, G. (2015) *Defining bioethics: Back to the sources*, in: *Medicine and Society: New Perspectives in Continental Philosophy*, Cham, Springer, pp. 15–38.
- Howick, J. (2011) *The Philosophy of Evidence-Based Medicine*, Chichester, UK, John Wiley & Sons.
- Kapoor, M. C. (2016) *Types of studies and research design*, in: *Indian Journal of Anaesthesia*, 60 (9), pp. 626–630. Retrieved from <https://doi.org/10.4103/0019-5049.190619>.
- Keller, E. F. (2000) *The Century of the Gene*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Kuhn, T. (1996) *The Structure of Scientific Revolutions*, 3rd ed., Chicago, IL, University of Chicago Press.
- Kuhn, T. S. (2000) *Objectivity, value judgment, and theory choice*, in: J. Conant & J. Haugeland (Eds.), *The Road Since Structure: Philosophical Essays, 1970–1993*, Chicago, IL, University of Chicago Press, pp. 320–339.
- Levenstein, S., Ackerman, S., Kiecolt-Glaser, J. K., & Dubois, A. (1999) *Stress and peptic ulcer disease*, in: *JAMA*, 281 (1), pp. 10–11. Retrieved from <https://doi.org/10.1001/jama.281.1.10>.
- Levenstein, S., Prantera, C., Varvo, V., Scribano, M. L., Andreoli, A., Luzi, C., Arcà, M., & Berto, E. (2015) *Psychological stress increases risk for peptic ulcer, regardless of Helicobacter pylori infection or NSAID use*, in: *Clinical Gastroenterology and Hepatology*, 13(5), pp. 983–990. Retrieved from <https://doi.org/10.1016/j.cgh.2015.04.010>.
- Micozzi, M. S. (2011a) *Vital Healing*, London, UK, Singing Dragon.
- Micozzi, M. S. (2011b) *Celestial Healing*, London, UK, Singing Dragon.
- Okada, H., Kuhn, C., Feillet, H., & Bach, J. F. (2010) *The “hygiene hypothesis” for autoimmune and allergic diseases: An update*, in: *Clinical and Experimental Immunology*, 160(1), pp. 1–9. Retrieved from <https://doi.org/10.1111/j.1365-2249.12369>.
- Porter, R. (1997) *The Greatest Benefit to Mankind: A Medical History of Humanity*, New York, NY, W. W. Norton & Company.
- Pretis, F. de, Peden, W., Landes, J., & Osimani, B. (2022) *Pharmacovigilance as personalized evidence*, in: M. Bertolaso & S. Canali (Eds.), *Personalized Medicine in the Making: Philosophical Perspectives from Biology to Healthcare*, Cham, Springer, pp. 147–171.
- Quine, W. V. O. (1992) *Pursuit of Truth* (Rev. ed.), Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Sadegh-Zadeh, K. (2015) *Handbook of Analytic Philosophy of Medicine*, Berlin, Germany, Springer.
- Selye, H. (1936) *A syndrome produced by diverse nocuous agents*, in: *Nature*, 138 (3479), p. 32. Retrieved from <https://doi.org/10.1038/138032a0>.

- Schulte, M.-C. (2020) *Evidence-Based Medicine – A Paradigm Ready to Be Challenged: How Scientific Evidence Shapes Our Understanding And Use Of Medicine*, Stuttgart, Germany, J. B. Metzler. Retrieved from <https://doi.org/10.1007/978-3-476-05703-7>.
- Strachan, D. P. (1989) *Hay fever, hygiene, and household size*, in: *BMJ*, 299 (6710), pp. 1259–1260. Retrieved from <https://doi.org/10.1136/bmj.299.6710.1259>.
- Superchi, C., Brion Bouvier, F., Gerardi, C., et al. (2022) *Study designs for clinical trials applied to personalised medicine: A scoping review*, in: *BMJ Open*, 12. Retrieved from <https://doi.org/10.1136/bmjopen-2021-052926>.
- Thompson, R. P., & Upshur, R. (2017) *Philosophy of Medicine: An Introduction*, London, UK, Taylor & Francis.
- Uyemov, A. I. (1999) *The ternary description language as a formalism for the parametric general systems theory: Part 1*, in: *International Journal of General Systems*, 28, pp. 351–366.
- Warren, J. R., & Marshall, B. (1983) *Unidentified curved bacilli on gastric epithelium in active chronic gastritis*, in: *The Lancet*, 321(8336), pp. 1273–1275. Retrieved from [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(83\)92719-8](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(83)92719-8).
- Waugh, J., & Ariew, R. (2014) *The history of philosophy and the philosophy of science*, in: S. Psillos & M. Curd (Eds.), *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, Abingdon, Routledge, pp. 27–37.

Стаття надійшла до редакції 13.04.2025

Стаття прийнята 27.04.2025

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.1\(43\).346335](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.1(43).346335)

UDC 003:15+343.140.02

Kostiantyn Raikhert

<https://orcid.org/0000-0002-2929-9128>

RELEVANCE AS A CONCEPT OF PRAGMATICS OF LOGIC

The study introduces “relevance” as a basic concept of the pragmatics of logic, its conceptual epistemological model of analysis. Based on the concept of relevance by Birger Hjørland and Frank Sayer Christensen, the study aims to characterize “relevance” as something relevant to a task if it increases the probability of accomplishing the goal implied by the task. The higher the relevance, the more reliable, efficient, and optimal something is as an instrument of task accomplishment, and the higher is the obligation, necessity, and guarantee of the result achieved. In addition, the concept of adequacy is characterized as something adequate to a task if it increases the probability of accomplishing the goal implied by the task to 1 (in terms of probability theory). If logic (formal or informal) is used within its established and tested scope of applicability, then this logic is adequate. If logic (formal or informal) is used beyond its established and tested scope of applicability, then this logic must be considered in terms of relevance. The relevance of logic indicates that logic is used as a heuristic.

Keywords: adequacy, heuristics, logic, pragmatics of logic, relevance, semiotics of logic, sign.

The current study is a continuation of developing a conceptual epistemological model for analyzing the pragmatics of logic, specifically, and the pragmatics and semiotics of logic, generically. As of this writing, creating this model has involved incorporating basic concepts of logic and semiotics, such as “sign”, “system of signs”, “use of signs (and systems of signs)”, “user of signs (and systems of signs)”, “subjectivity in a system of signs”, “(sign) situation”, “(sign) context”, “performance” and “competence”. ***This paper introduces the concept of “relevance” to the set of basic concepts of this model. The paper discusses what “relevance” is and the advisability of introducing this concept into the model.***

Before explaining the concept of “relevance” as a basic concept in the conceptual epistemological model for analyzing the pragmatics of logic, I should clarify what I mean by “semiotics of logic” and “pragmatics of logic”.

The semiotics of logic is the study of logic as a system of signs. To study the semiotics of logic, one needs training in both semiotics and logic to understand the specific nature of logic. For this reason, the semiotics of logic is sometimes indistinguishable from the philosophy of logic, which seeks to answer the question, “What is logic?”

The semiotics of logic is fundamentally multimodal; it examines logical texts as articulated texts that produce or facilitate the production of complex and diverse meanings. From this perspective, logics understood as texts are on the same level as other multimodal texts, such as newspapers, magazines, comics, and combinations of video, audio, and written texts.

Multimodal text is inherently synonymous with creolized text, which

consists of a heterogeneous structure of verbal (linguistic/speech) and nonverbal elements that belong to other sign systems, besides natural language.

Semiotics of logic studies logic as a multisemiotic construction¹, or more precisely, the products of logic as discourses formed by selecting functional signs from natural language, logical symbols, and visual representations of data. These discourses are primarily written texts, though logical, philosophical, and scientific practices are not limited to this form of semiotic activity. They can also take the form of lectures, reports, software, laboratories, and other forms.

Within the framework of the semiotics of logic, the systems of signs of natural language and writing, logical symbolism, and visual data representation are considered as semiotic resources of logic, i.e., as actions (practices), materials, and artifacts that are used for communication purposes (in a broad scope) and are produced either in a psychophysiological way – for example, using the human voice apparatus, muscles used for facial expressions and gestures – or technically, for example, using a pencil, ink, or computer, along with the forms in which these resources can be organized. These resources exhibit semantic potential based on their past use and a set of affordances that may be leveraged in their future use.

Multimodal semiotics of logic is characterized by two dimensions: the intrasemiotic and the intersemiotic. The intrasemiotic dimension involves considering each semiotic resource as a distinct, immanent system of signs. For instance, symbolic formal logic combines natural language sign systems, logical symbolism, and visual data representation. Investigating symbolic logic in its intrasemiotic dimension means considering each semiotic resource separately.

The intersemiotic dimension of logic considers logic as a relationship between semiotic resources. For example, logic can be considered in terms of another semiotic resource (for instance, logical symbolism can be regarded as in terms of writing: logical symbols can be incorporated as ideograms into writing). Logic's semiotic resources can also be viewed as a mechanical combination to solve a specific problem. Here, the combination is simply the sum of its parts. Finally, logic's semiotic resources can be considered as an integration of these resources. Here, integration means a whole whose parts give rise to new properties. In essence, integration implies the emergence of a new resource that leverages these existing resources.

These dimensions, both intrasemiotic and intersemiotic, can be examined from the perspective of the three typical semiotic dimensions of each system of signs: 1) syntactic: the position of one sign in relation to other signs within a system and its implementation. In the intrasemiotic dimension, the arrangement of signs within a single semiotic resource is considered. In the intersemiotic dimension, the arrangement of signs from one semiotic resource in relation to signs from another semiotic resource is considered; 2) semantic: the relationship of signs to a particular reality. In the intrasemiotic dimension, the relationship of signs from one semiotic resource to a specific reality is considered. In the intersemiotic dimension, the relationship of a set of semiotic resources to a particular reality is considered; 3) pragmatic: the relationship between signs and their users. It includes the origin,

articulation, reconfiguration, borrowing, and distribution of signs. The intrasemiotic dimension examines the relationship between the signs of each distinct semiotic resource and their users. The intersemiotic dimension examines the relationships between the signs of a set of semiotic resources and their users, including the correlations between these semiotic resources.

The semiotics of logic is concerned with “logical semiosis”, or the sign process involving logic. It encompasses the forms of activity and behavior related to the signs used by logicians when employing the semiotic resources of a particular logic. At least two models of semiosis, and therefore of logical semiosis, can be proposed. The first is Charles William Morris's model, in which syntax, semantics, and pragmatics are presented as equally important sections of semiotics that can be treated independently [Morris 1955]. The second is Rudolf Carnap's model, in which syntax is included within semantics, which in turn is included within pragmatics [Carnap 1955]. In the second model, semantics is not possible without syntax, and pragmatics is not possible without syntax and semantics. Notably, in Carnap's model, pragmatics is equated with semiotics in its full scope.

According to the preferred model of semiosis, logic can be considered as a specific system of signs either separately or from the perspective of semiotics as a whole. The latter perspective is structured like a Matryoshka doll, with sections of semiotics integrated into one another.

Proceeding from the above, the semiotics of logic has three sections: the syntax (syntactics) of logic, the semantics of logic, and the pragmatics of logic. The scope of this study is mainly focused on the latter.

The pragmatics of logic is a section of the semiotics of logic that studies the relationships between signs and systems of signs used in logic and the users of these signs and systems of signs, and these users include not only logicians, whose object of study is logic, but also those who practice logic in various fields (philosophy, science, humanities and everyday life, for example).

The development of the pragmatics of logic is accompanied by the creation of a conceptual epistemological model for analyzing the pragmatics of logic. The development of this model involves the elaboration of the basic concepts in the pragmatics of logic. The following concepts are included in the list of basic concepts of the pragmatics of logic:

“Sign”. This concept is applied in all sections of the semiotics of logic, including syntax (syntactics), semantics, and pragmatics. The critical aspect here is the conception (theory) of a sign used in the analysis. There are many conceptions of signs, the most famous of which are those of Charles Sanders Peirce, Ferdinand de Saussure, and Charles William Morris. Different conceptions of the sign imply different definitions of the sign, different structures of the sign, different comprehension of the nature of signs, different classifications of signs, different comprehension of semiosis, and even different semiotics. In specific situations, what is conceptualized as a sign can affect the relationship between the sign and its user, that is, the kind of pragmatics that will be employed, including the pragmatics of logic.

“System of signs”. This concept is used throughout the semiotics of logic. The organization, commonality, interdependence, and differentiation of signs depend on the understanding of “system of signs”. Semiotics of logic is only interested in systems of signs and not in any other systems. Furthermore, it is only interested in systems of signs that are used in logic. The semiotics of logic is not limited to the study of “formal systems” or “logical systems” in logic. It includes the examination of formal (logical) languages, metalanguages, the use of natural language and writing in logic, the use of codes, and the use of symbolic representations of data in logic—in other words, all known semiotic resources of logic.

“Use of signs (or system of signs)”. Any system of signs is used to perform specific acts. Using signs, such as speaking, writing, drawing, or articulating, means acting; for example, affecting or perceiving. Using signs is an act. These acts are usually characterized by interaction and transaction, as well as the actualization of the system of signs. Natural language is actualized through sounds (speaking and listening), writing through writing and reading written signs, logical symbolism through writing and reading logical signs, and visual representation of data through drawing and visual perception of geometric figures (e.g., graphs, Euler circles, Venn diagrams, tables, and figures). The pragmatics of logic, in particular, and the semiotics of logic, in general, are interested in those actions that are performed with signs in logic, both on the part of the producer of signs and on the part of the consumer of signs.

“User of signs (or of a system of signs)”, i.e., the one who uses signs (performer, subject, sign producer, sign consumer, interpreter, speaker, listener, writer, reader, or perceiver). The concept of “user of signs” is closely related to the concept of “subjectivity in the system of signs”, which is mainly manifested through the ability to appropriate this system through use. Those who use formal logic typically attempt to conceal the user of signs and their subjectivity within a specific system of signs through logical symbolism. It creates the illusion of uniformity and objectivity. Users of logic proceed from an intersubjective attitude: the sign producer creates signs based on the assumption that there is a consumer of these signs who has the same understanding of the system of signs as the producer. Intersubjectivity is actually responsible for the illusion of objectivity. Errors in the use of logical signs, such as logical fallacies, and communication failures between users of logical signs can attest to subjectivity in the system of logical signs.

“Context” and “situation”. The use of signs (or systems of signs) has internal and external characteristics. The external characteristics of the use of signs include the situation, circumstances in which the place, time, and identity of the participants in a particular manifestation of semiosis must be considered. For example, in a dispute between logicians, they take into account the location of the dispute and its participants (Are only logicians participating, and can they only use resources understandable to logicians, such as logical terminology and symbols?). An internal characteristic of the use of signs is context, which is anchored in mental circumstances. Context refers to the user's subjectivity within the system of signs

and their assumptions about situations in which semiosis occurs. It is essential that the producer of signs perceives the sign situation in their own way and sets the context for the signs they produce. Likewise, it is crucial that the consumer of signs perceives the sign situation in their own way and reconstructs the context for the signs they perceive. The sign situations and contexts of the producer and consumer of signs may not coincide.

“Performance” and “competence”. Performance is the realization, or fulfillment, of an action with signs in specific contexts and situations. In these contexts and situations, the system of signs (e.g., logical symbolism) and the user's competence in using signs are both actualized. Competence is the mastery of a code, or semiotic resource, or system of signs. It implies the ability to produce and consume the signs of a given code in specific contexts and situations.

I believe the basic concepts of the pragmatics of logic mentioned above can be related to the concept of “relevance”. Due to this relationship, the concept of “relevance” can be added to the list of basic concepts of the pragmatics of logic.

“Relevance” is a concept that is important in many fields, including cognitive sciences, economic theories, information theories, jurisprudence, logic, philosophy, systems research, and related disciplines.

There are various interpretations of what relevance signifies. In cognitive linguistics and linguistic pragmatics, exceptionally, Dan Sperber and Deirdre Wilson provide a conception of relevance, the core of which is that the relevance of an object for a given purpose is measured by how well the object serves that purpose. For Sperber and Wilson, relevance is a measure of communicative effectiveness. It enables the conveyance of the latest information within a specific context. It requires minimal effort from the listener to obtain that information. Sperber and Wilson's conception of relevance is limited to language, speech, communication, and different sign systems, and they do not seek to be universal [Sperber & Wilson 1995].

There is also Arnold Tsofnas' conception of relevance. It is based on Aristotle's conditions for the possibility of one thing affecting another. For Tsofnas, one of these conditions, the condition of homogeneity, means the requirement of relevance. He interprets this requirement in terms of parametric general systems theory, stating that the requirement of relevance is “the requirement that the thing that affects and the thing that is affected be regarded (represented, presented) as systems in the same sense” [Raikhert 2025]. To use Tsofnas' conception of relevance, one must master the vocabulary and formal and logical apparatus (i.e., the ternary description language) of parametric general systems theory. In other words, Tsofnas' conception of relevance is not sufficiently relevant because mastering parametric general systems theory and the ternary description language requires considerable effort. Nevertheless, the conception is universal because it applies to any system.

A third conception of relevance piqued my interest because of its instrumentality, simplicity, and potential universality. Birger Hjørland and Frank Sayer Christensen proposed this conception. They suggest the following

characterization of “relevance”: “Something (A) is relevant to a task (T) if it increases the likelihood of accomplishing the goal (G), which is implied by T. A should be regarded as a tool in the broadest possible sense of this word, including ideas, texts, and things” [Hjørland 2010: 229]. In this characterization, relevance is secured to a tool (the “something A”) that is used to increase the likelihood of accomplishing a goal or task. It seems to me that this characterization of “relevance” (or the conception of relevance) is quite universal and one that does not require much effort to learn and apply.

I find that the conception of relevance proposed by Hjørland and Christensen can be further elaborated upon. Thus, relevance is associated with likelihood. However, likelihood is a synonym of possibility, and hence is related to probability. The latter, in essence, can be understood as a degree (or measure) of possibility (or likelihood). Relevance can then be related to probability and understood as follows: “Something (A) is relevant to a task (T) if it increases the probability of accomplishing the goal (G), which is implied by T”.

For what reason is probability critical to relevance? To illustrate, consider the following example. Putting a nail into a board is a task. What tool is appropriate for this task? Usually, a hammer is the tool for this task. But what if a hammer is unavailable? In that case, the person would look for a substitute that could do the job. An axe could work. However, an axe is less relevant than a hammer for this task because its primary function is to split things, not nail them. If you don't have an axe, you can use a solid stone. Its relevance as a tool for the task will be lower than that of an axe. Thus, as one moves towards lower relevance, one can arrive at things that are not relevant at all to the specified task. For example, it is impossible to put a nail into a board with a piece of paper.

This example shows that, to some extent, relevance can be replaced by probability. In other words, the less a tool is designed for a specific task, the less likely it is to perform that task. In this interpretation, relevance as probability can be measured using probability theory on a scale from 0 to 1. 0 represents the impossibility and improbability of an event occurring, as well as the irrelevance of a tool in accomplishing a task. 1 represents the exact possibility and probability of an event occurring, as well as the exact relevance of a tool in accomplishing a task. In probability theory, 1 is the label for a particular event. Here, “1” labels an obligatory (or necessary) event. The relevance associated with a credible event is the relevance of a tool whose use is obligatory, necessary, and guaranteed to lead to the accomplishment of a task. A tool that accomplishes a task as a credible event is the most reliable, efficient, and optimal tool for that task.

In the context of what has been said, “relevance” can be characterized as follows: “Something (A) is relevant to a task (T) if it increases the probability of accomplishing the goal (G), which is implied by T. The higher the relevance, the more reliable, efficient, and optimal something (A) as an instrument of task (T) accomplishment, and the higher is the obligation, necessity, and guarantee of the result (G) achieved”.

One more point to mention: Arnold Tsoufas sees relevance as being tied to adequacy. He believes that relevance is a part of what makes something adequate, and that adequacy cannot exist without relevance [Raikher 2025]. Consider the relationship between relevance and adequacy from a different angle. On a probability scale, adequacy is equivalent to relevance, except that this relevance is set to 1. In my example, the hammer is not just a relevant tool for putting nails into boards; it is an adequate tool. It is not the case with an axe or a stone, for example. Adequacy refers to a tool's purpose, which encompasses the range of tasks that the tool must perform efficiently, reliably, and optimally. In other words, a hammer is an adequate tool for putting nails in. So, if adequacy is a kind of relevance, it can be characterized as follows: "Something (A) is adequate to a task (T) if it increases the probability of accomplishing the goal (G), which is implied by T, to 1".

Proceeding from the above considerations regarding relevance and adequacy, I attempt to introduce how the concept of "relevance" can be applied in the pragmatics of logic. Any logic (formal or informal) has its own scope of applicability – the sphere within which the logic is applied most effectively and yields a guaranteed result. Users know that if they apply a specific logic within its scope of applicability, they will obtain a guaranteed, necessary result. In other words, if logic provides guaranteed, necessary results (i.e., performs as an algorithm) in a particular sphere, then one can speak of this logic as adequate for this scope (of applicability). It means that all the semiotic resources used in this logic are also adequate for its scope of applicability. It also means that the selected logical signs and systems of these signs, as well as their use, are adequate for this scope. Furthermore, the competence of the user of this logic is best demonstrated when applying it within its scope of applicability. The scope of applicability provides adequate opportunities for the use of this logic. The logic and scope of applicability are mutually adequate.

If the application of logic extends beyond its established scope, then the relevance of this logic to the new scope becomes a question. Here, at least initially, logic is not used as an algorithm to obtain guaranteed results. Rather, logic is used as a heuristic, where the outcome is uncertain and unpredictable. Here, the pragmatics of logic should be studied in terms of how likely it is to achieve a successful, reliable, or optimal result. In other words, the degree of relevance of this logic should be studied. It means discussing the relevance of logic, the expanded scope of its applicability, and the significance of using signs and systems of signs. It also means examining the semiotic resources of this logic as applied to a new field of study. It will also address the competence of users of this logic in the new scope of its applicability and the relevance of this new scope to this logic.

In conclusion, the concept of "relevance" is essential for the pragmatics of logic in cases where logic is employed as a system of signs, and this use is inherently heuristic. In other words, when logics go beyond their scope of applicability and become heuristics, the pragmatics of logic must examine these logics for their relevance to new scopes of applicability. As long as logic remains within its scope of applicability, it is adequate.

Notes

¹ The terms of multimodal semiotics, semiotic resource and multisemiotic construction were borrowed from the Kay L. O'Halloran's multimodal semiotics of mathematics [O'Halloran 2005].

References

- Carnap, R. (1955) *On Some Concepts of Pragmatics*, in: *Philosophical Studies*, no. 6, pp. 33–47. DOI: <https://doi.org/10.1007/BF02341065>.
- Hjørland, B. (2010) *The Foundation of the Concept of Relevance*, in: *Journal of the American society for information science and technology*, no. 61 (2), pp. 217–237. DOI: <https://doi.org/10.1002/asi.21261>.
- Morris, Ch. W. (1955) *Signs, Language and Behavior*. New York: George Braziller Incorporated. 365 p.
- O'Halloran, K. L. (2005) *Mathematical Discourse: Language, Symbolism and Visual Images*, London; New York, Continuum, 240 p.
- Raikhert, K. (2025) *On the Concept of Relevance. (Some Considerations)*. Retrieved January 31, 2025 from https://www.researchgate.net/publication/390740416_ON_THE_CONCEPT_OF_RELEVANCE_SOME_CONSIDERATIONS.
- Sperber, D. & D. Wilson (1995) *Relevance. Communication and Cognition*, Oxford; Cambridge, MA, Blackwell, 331 p.

Костянтин Райхерт

«РЕЛЕВАНТНІСТЬ» ЯК ПОНЯТТЯ ПРАГМАТИКИ ЛОГІКИ

Стаття пропонує поняття «релевантність» як вихідне поняття прагматики логіки, її концептуальної епістемологічної моделі аналізу. На підставі концепції релевантності Б. Хьорланда та Ф. С. Крістенсена «релевантність» характеризується як щось, що є релевантним для завдання, якщо воно збільшує ймовірність досягнення мети, передбаченої цим завданням. Чим більша релевантність, тим надійнішим, ефективнішим і оптимальнішим є щось як інструмент виконання завдання, та тим більша обов'язковість, необхідність і гарантія досягнення результату. Окрім того, поняття «адекватність» характеризується як щось адекватне завданню, якщо воно збільшує ймовірність досягнення мети, передбаченої завданням, до 1 (з огляду на теорію ймовірностей). Якщо логіка (формальна чи неформальна) використовується в межах своєї встановленої та перевіреної сфери застосування, то така логіка вважається адекватною. Якщо логіка (формальна чи неформальна) використовується за межами своєї встановленої та перевіреної сфери застосування, то така логіка має бути розглянута з огляду на її релевантність до її нової сфери застосування. Релевантність логіки є індикатором того, що логіка використовується як евристика.

Ключові слова: адекватність, евристика, знак, логіка, релевантність, прагматика логіки, семіотика логіки.

Стаття надійшла до редакції 01.04.2025

Стаття прийнята 25.04.2025

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.1\(43\).347043](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.1(43).347043)

УДК 316.77:004.8

Ольга Синявська

**РОЗПАД КОЛЕКТИВНИХ НАРАТИВІВ У ДОБУ АЛГОРИТМІВ
ТА ФЕНОМЕН ВТРАТИ ЗАГАЛЬНИХ СМИСЛІВ**

У статті розглядається феномен розпаду традиційних колективних наративів під впливом алгоритмічно керованих соціальних платформ. Проаналізовано механізми персоналізації, емоційної віральності та фрагментації інформаційного простору. Обґрунтовано тезу про цивілізаційний характер цієї трансформації та окреслено можливі шляхи відновлення спільних смислів. Стверджується, що алгоритми діють як нові актори у виробництві значень, замінюючи універсальні інтерпретаційні рамки індивідуалізованими «фільтруючими бульбашками» та короточасними вірусними мікронаративами. Особливу увагу приділено парадоксальності алгоритмічних платформ: руйнуючи традиційні національні, громадянські та етичні наративи, вони водночас генерують нові форми цифрового колективу (тренди, меми, вірусні кампанії), що характеризуються надзвичайною швидкістю, але мінімальною глибиною та довговічністю.

Ключові слова: алгоритми, колективні наративи, персоналізація, інформаційні бульбашки, фрагментація.

У ХХ столітті колективні наративи – національні, ідеологічні, релігійні, класові та модерністські – виступали основою соціальної єдності й легітимності влади. Вони створювали спільний горизонт смислів, у якому індивіди могли орієнтуватися та відчувати приналежність до більшого цілого. Цифрова епоха, зокрема алгоритмічно керовані соціальні платформи, радикально трансформувала механізми виробництва та циркуляції смислів. Замість єдиного «великого наративу» (за термінологією Ж.-Ф. Ліотара) ми спостерігаємо множинність мікронаративів, що формуються в персоналізованих інформаційних потоках.

Проблема полягає в тому, що алгоритмічна персоналізація робить неможливим існування справді загального смислу: кожен користувач отримує «свій» світ, сконструйований відповідно до попередньої поведінки. Це ставить під сумнів традиційні механізми соціальної інтеграції та довіри, які завжди спиралися на спільні символічні рамки.

Соціальні мережі стали домінантним каналом формування уявлень про світ. За даними звіту Reuters Institute Digital News Report 2024, понад 60 % людей у багатьох країнах отримують новини саме через соціальні платформи. Алгоритми цих платформ діють як «невидимі редактори» [Pariser 2011], визначаючи, який контент буде просуватися, а який – прихований. Комерційна логіка алгоритмів (максимізація часу перебування та взаємодій) призводить до пріоритету емоційно зарядженого та спрощеного контенту. Алгоритм можна розглядати як нового актора виробництва смислів, який не лише відображає, а й активно конструює реальність аудиторії [Gillespie

2014].

Персоналізація створює «інформаційні бульбашки» (filter bubbles) та «ехо-камери», у яких користувачі контактують переважно з поглядами, близькими до власних [Sunstein 2017]. Втрата спільного інформаційного простору, який раніше забезпечували національне телебачення, преса та система освіти, руйнує універсальні рамки інтерпретації подій. Один і той самий факт (наприклад, війна чи пандемія) отримує принципово різні інтерпретації в різних сегментах аудиторії. Алгоритми не лише пасивно фіксують сегментацію, а й штучно її підтримують і поглиблюють, бо поляризований контент генерує більше взаємодій [Bakshy 2015].

Алгоритми систематично просувають контент, що викликає сильні емоції – гнів, страх, обурення. Складні, нюансовані, «довгі» наративи програють у конкуренції коротким, вірусним повідомленням і мемам. Як зазначає Б. Мандел, «емоційна архітектура платформ замінила архітектуру аргументу» [Manovich 2020]. Це має далекосяжні наслідки для політики (зростання популізму), культури (спрощення художньої мови) та національної пам'яті (заміна історичних наративів мемами та мікроісторіями).

Національні, громадянські та етичні наративи поступово підміняються субкультурними кодами, мемами та індивідуальними «стрічками». Втрата загальних орієнтирів спричиняє зниження міжособистісної та інституційної довіри, зростання поляризації й атомізації суспільства [Nguyen 2020]. Питання, чи розпадаються колективні наративи остаточно, залишається відкритим. На їхнє місце приходять мережеві спільноти, вірусні тренди та індивідуальні алгоритмічні «карти світу», які є значно менш стійкими й глибокими. Попри руйнівний ефект, алгоритми продукують і нові спільні смисли – через глобальні тренди, меми, цифрові ритуали (наприклад, #MeToo, #BlackLivesMatter чи флешмоби в TikTok). Ці «алгоритмічні наративи» мають величезну швидкість поширення, але малий термін життя й поверхневу семіотику [Shifman 2014]. Таким чином виникає парадокс: алгоритми одночасно руйнують старі колективні наративи й створюють нові, короточасні, гібридні форми колективності. Контроль над алгоритмами зосереджений у руках небагатьох корпорацій, що створює ризик системної маніпуляції суспільною свідомістю. Досвід гібридних інформаційних війн (2016 та 2022–2025 рр.) показує, наскільки легко алгоритмічні платформи можуть бути використані для розколу суспільств. Демократична підзвітність алгоритмів залишається ілюзорною: код закритий, критерії ранжування непрозорі. Відновлення спільного смислового простору потребує політичної волі та нових інституційних механізмів.

Одним із парадоксальних наслідків алгоритмізації медіапростору є зростання масової самотності в умовах безпрецедентної «зв'язаності». Люди ніколи раніше не мали стільки можливостей для комунікації, але водночас ніколи не відчували себе настільки відірваними від інших. Алгоритми, оптимізуючи контент під індивідуальні смаки та історію поведінки,

поступово витісняють із нашого інформаційного поля тих, хто думає інакше, має інший досвід чи належить до інших соціальних груп. Те, що раніше було природним тертям у спільному публічному просторі (сім'я, двір, університетська аудиторія, загальнонаціональне телебачення), тепер зникає: ми більше не змушені стикатися з «чужим», а отже, втрачаємо і досвід спільного подолання цього «чужого».

Персоналізовані стрічки створюють ілюзію постійної присутності інших, але це присутність примарна. Лайки, коментарі та репости приходять від людей, яких алгоритм уже підібрав за принципом максимальної схожості з нами самими. Внаслідок цього зникає той тип зв'язку, який виникав саме завдяки спільним колективним наративам: ми більше не дивимося один на одного як на співучасників однієї великої історії (нації, покоління, класу, віри). Замість цього кожен залишається у своїй мікросвіті, де всі інші – лише відзеркалення власних уподобань [Turkle 2011; Ковалів 2022: 184–196].

Дослідження, проведені в Україні у 2023–2024 рр., показують пряму кореляцію між інтенсивністю використання алгоритмічних платформ і рівнем суб'єктивно відчуваної самотності серед молоді 18–29 років [Вакарчук, Гриценко 2024: 122]. Люди, чиї стрічки максимально персоналізовані, частіше повідомляють, що «нема з ким поговорити по-справжньому», навіть маючи тисячі «друзів» і підписників. Алгоритм усуває необхідність компромісу, терпимості до інакшості й спільного пошуку істини – а саме ці процеси й створювали справжню близькість.

Таким чином, втрата колективних наративів має не лише політичний чи культурний, а й глибоко екзистенційний вимір: ми втрачаємо тих, з ким могли б розділити не лише інтереси, а й спільну долю. Персоналізований контент дає нам ідеально підібраний світ, але забирає світ, у якому ми потрібні один одному не тому, що збігаємося на 98 %, а тому, що разом складаємо щось більше, ніж кожен окремо.

Тож сучасна самотність – це не брак контактів, а брак спільного горизонту. Алгоритми дарують нам комфортну ізоляцію, у якій ми перестаємо бути потрібними іншим як носії відмінного досвіду, а отже, перестаємо почуватися потрібними взагалі [Рижков 2024: 41].

Гуманітарні науки та освіта мають стати інструментом відновлення здатності до «довгих» смислів. Введення обов'язкової алгоритмічної грамотності (media & information literacy + data literacy) є необхідною умовою. Культурні інституції (музеї, театри, університети) можуть створювати альтернативні простори, де складні наративи ще здатні існувати поза комерційною логікою платформ.

Висновки. Розпад традиційних колективних наративів у добу алгоритмів є не локальним медійним збоєм і не просто черговою технологічною революцією, а глибоким цивілізаційним зсувом, що торкається самої основи людського співжиття. Протягом усієї писаної історії спільні великі наративи – міфологічні, релігійні, просвітницькі, національні, ідеологічні – виконували функцію не лише пояснення світу, а й створення

горизонтальної та вертикальної солідарності: вони робили можливим відчуття «ми», що перевищує суму окремих «я». Сьогодні ця архітектура спільного смислу демонтується не державною цензурою чи ідеологічним тиском, а комерційними алгоритмами, логіка яких полягає в максимізації уваги окремого користувача, а не в підтримці спільного поля значень.

Алгоритми не просто змінюють канали передачі інформації; вони змінюють саму природу того, що вважається «справжнім», «важливим» і «нашим». Персоналізовані стрічки, фільтраційні бульбашки, емоційна віральність і короткоживучі мікронаративи поступово витісняють складні, довготривалі, інклюзивні історії, здатні утримувати разом мільйони людей із різним досвідом. У результаті ми отримуємо суспільство, яке технічно гіперзв'язане, але онтологічно розірване: кожен живе у своєму алгоритмічно зшитому світі, де інші присутні лише як статистичні віддзеркалення власних уподобань. Саме тому поряд із політичною поляризацією та кризою довіри ми спостерігаємо зростання масової екзистенційної самотності – відчуття, що ми втратили не лише спільну правду, а й спільну долю.

Суспільства нині стоять перед історичним вибором. Перший шлях – пасивна капітуляція перед комерційною логікою платформ, що веде до остаточної фрагментації спільного світу, перетворення політики на війну алгоритмічних бульбашок і культури – на безкінечну серію коротких вірусних спалахів без глибини й спадкоємності. Другий шлях – свідоме, колективне конструювання нових форм спільності, які враховуватимуть алгоритмічну реальність, але не підкорятимуться їй повністю. Це передбачає розробку механізмів демократичної підзвітності алгоритмічних систем, створення «публічних алгоритмів», підтримку незалежних культурних і освітніх інституцій, здатних продукувати «довгі» наративи, а також масове впровадження алгоритмічної та медіаграмотності як нової базової компетентності громадянина.

Перспективи подальших досліджень лежать у кількох напрямках: по-перше, детальний емпіричний аналіз конкретних кейсів формування й розпаду алгоритмічних наративів у пострадянському просторі (зокрема в умовах гібридної війни та постколоніальної трансформації національних ідентичностей); по-друге, розробка теоретичних і практичних моделей «публічного алгоритму», що поєднували б ефективність машинного ранжування з принципами прозорості, інклюзивності та служінням спільному благу; по-третє, міждисциплінарне вивчення зв'язку між алгоритмічною фрагментацією та зростанням психологічної самотності, депресивних і тривожних розладів у цифровому поколінні.

Лише усвідомивши масштаб і глибинний характер цієї трансформації, ми зможемо перейти від констатації втрати до проєктування нового типу колективності – такого, що буде здатний зберегти людське в людині навіть тоді, коли увагу, сприйняття і смислоутворення значною мірою делеговано машинам.

Список використаної літератури

- Бойко, О. В. (2023) *Алгоритмічна бульбашка та її вплив на формування політичних уподобань молоді*, у: *Політичні студії*, № 2 (14), сс. 45–58.
- Вакарчук, Н. М., Гриценко, І. С. (2024) *Інформаційні бульбашки в українському сегменті соціальних мереж: емпіричне дослідження 2022–2023 рр.*, у: *Наукові записки Інституту журналістики*, Т. 84, сс. 112–129.
- Ковалів, Ю. Б. (2022) *Постправда і цифрова пропаганда: механізми маніпуляції свідомістю в соціальних мережах*, Київ, Академвидав.
- Пелінська, А. О. (2023) *Алгоритми як суб'єкти публічної комунікації: теоретичні підходи та український контекст*, у: *Вісник Львівського університету. Серія журналістика*, вип. 53, сс. 78–92.
- Рижков, О. В. (2024) *Втрата спільного смислу: соціальні мережі та криза національного нарративу в Україні після 2014 року*, у: *Українські культурологічні студії*, № 1 (14), сс. 34–46.
- Шкляр, В. Є., Лозовий, В. О. (2022) *Гібридна війна та алгоритмічна поляризація суспільства: кейс України 2019–2022 рр.*, у: *Стратегічна панорама*, № 2, сс. 88–102.
- Bakshy, E., Messing, S., & Adamic, L. A. (2015) *Exposure to ideologically diverse news and opinion on Facebook*, in: *Science*, 348(6239), pp. 1130–1132.
- Gillespie, T. (2014) *The relevance of algorithms, Media technologies: Essays on communication, materiality, and society*, MIT Press.
- Manovich, L. (2020) *Cultural analytics*, MIT Press.
- Nguyen, C. T. (2020) *Echo chambers and epistemic bubbles*, in: *Episteme*, 17(2), pp. 141–161.
- Pariser, E. (2011) *The filter bubble: What the Internet is hiding from you*. Penguin Press.
- Shifman, L. (2014) *Memes in Digital Culture*. Cambridge, MA, MIT Press, 216 p.
- Sunstein, C. R. (2017) *#Republic: Divided Democracy in the Age of Social Media*, Princeton University Press.

Syniavska Olha**THE COLLAPSE OF COLLECTIVE NARRATIVES IN THE AGE OF ALGORITHMS AND THE PHENOMENON OF LOSS OF COMMON MEANINGS**

The article examines the phenomenon of the disintegration of traditional collective narratives under the influence of algorithmically controlled social platforms. The mechanisms of personalization, emotional credibility and fragmentation of the information space are analyzed. The thesis about the civilizational character of this transformation is substantiated and possible ways of restoring common meanings are outlined. Algorithms are argued to act as new actors in meaning production, replacing universal interpretive frameworks with individualized “filter bubbles” and ephemeral viral micronarratives. Particular attention is paid to the paradoxical nature of algorithmic platforms: while destroying traditional national,

civic and ethical narratives, they simultaneously generate new forms of digital collective (trends, memes, viral campaigns), characterized by extreme speed, but minimal depth and durability. The political and ethical dimensions of the opacity of algorithms are discussed, as well as the risks of manipulation and hybrid information warfare. The article concludes that the collapse of collective narratives is not just a technological but a profound civilizational shift that requires conscious efforts in education, culture, and public policy to reconstruct spaces for complex, long-term meanings in the age of algorithms.

Keywords: algorithms, collective narratives, personalization, filter bubbles, fragmentation.

References

- Boiko, O. V. (2023) *Alhorytmichna bulbashka ta yii vplyv na formuvannia politychnykh upodoban molodi* [Algorithmic bubble and its influence on the formation of youth political preferences], in: *Politychni studii*, 2(14), pp. 45–58.
- Vakarchuk, N. M., & Hrytsenko, I. S. (2024) *Informatsiini bulbashky v ukrainskomu sehmenti sotsialnykh merezh: empirychnye doslidzhennia 2022–2023 rr.* [Information bubbles in the Ukrainian segment of social networks: empirical research 2022–2023], in: *Naukovi zapysky Instytutu zhurnalistyky*, 84, pp. 112–129.
- Kovaliv, Yu. B. (2022) *Postpravda i tsyfrova propahanda: mekhanizmy manipuliatsii svidomosti v sotsialnykh merezhakh* [Post-truth and digital propaganda: mechanisms of consciousness manipulation in social networks], Kyiv, Akademvydav.
- Pelinska, A. O. (2023) *Alhorytmy yak subiekty publichnoi komunikatsii: teoretychni pidkhody ta ukrainskyi kontekst* [Algorithms as subjects of public communication: theoretical approaches and Ukrainian context], in: *Visnyk of Lviv University. Series Journalism*, 53, pp. 78–92.
- Ryzhkov, O. V. (2024) *Vtrata spilnogo smyslu: sotsialni merezhi ta kryza natsionalnogo naratyvu v Ukraini pislia 2014 roku* [Loss of common meaning: social networks and the crisis of the national narrative in Ukraine after 2014], in: *Ukrainian Cultural Studies*, 1(14), pp. 34–46.
- Shkliar, V. Ye., & Lozovyi, V. O. (2022) *Hibrydna viina ta alhorytmichna poliaryzatsiia suspilstva: keis Ukrainy 2019–2022 rr.* [Hybrid war and algorithmic polarization of society: the case of Ukraine 2019–2022], in: *Stratehichna panorama*, 2, pp. 88–102.
- Bakshy, E., Messing, S., & Adamic, L. A. (2015) *Exposure to ideologically diverse news and opinion on Facebook*, in: *Science*, 348(6239), pp. 1130–1132.
- Gillespie, T. (2014) *The relevance of algorithms, Media technologies: Essays on communication, materiality, and society*, MIT Press.
- Manovich, L. (2020) *Cultural analytics*, MIT Press.
- Nguyen, C. T. (2020) *Echo chambers and epistemic bubbles*, in: *Episteme*, 17(2), pp. 141–161.

- Pariser, E. (2011) *The filter bubble: What the Internet is hiding from you*. Penguin Press.
- Shifman, L. (2014) *Memes in Digital Culture*. Cambridge, MA, MIT Press, 216 p.
- Sunstein, C. R. (2017) *#Republic: Divided Democracy in the Age of Social Media*, Princeton University Press.

Стаття надійшла до редакції 01.04.2025

Стаття прийнята 25.04.2025

**Розділ 3.
Філософія
сучасної культури**

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.1\(43\).346336](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.1(43).346336)

УДК 791.4/6:321.64 (008)

Ірина Сумченко,

Віталія Готинян-Журавльова

ОСОБЛИВОСТІ ВИРАЖАЛЬНИХ ЗАСОБІВ КІНО ТА ТЕЛЕБАЧЕННЯ У ТОТАЛІТАРНИХ КРАЇНАХ: КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

Ця стаття присвячена культурологічному аналізу виражальних засобів кінематографа та телебачення у тоталітарних країнах ХХ століття. Аналізується використання псевдореалізму, гігантomanії та маніпулятивного монтажу, які слугували для надання ідеології вигляду природної істини. Досліджується трансформація екранних медіа в головні інструменти пропаганди, ідеологічного контролю та «психологічної інженерії» масової свідомості. Визначено, що особливість цих засобів полягає не стільки в художніх прийомах, скільки в їхній повній функціональній підпорядкованості меті – створенню утопічного міфу та ідеологічної «метареальності».

Ключові слова: *культура ХХ століття, філософія культури, тоталітаризм, пропаганда, кіно, телебачення, кіномова, історія культури, естетизація політики, культура, міф.*

Художня культура тоталітарних суспільств є унікальним, надзвичайно складним і досі не до кінця осмисленим феноменом, що вимагає глибокого культурологічного осмислення та ретельного аналізу його інструментарію. Кінематограф, який стрімко зародився на початку ХХ століття, набув безпрецедентної потужності і був негайно й ефективно інтегрований у державну машину як найбільш всеосяжний інструмент «культуротворення». Тоталітарні режими ХХ століття, у таких країнах як СРСР (передусім у сталінську епоху), нацистська Німеччина та фашистська Італія, свідомо перетворили екранні медіа – кіно, а згодом і телебачення – на головні важелі пропаганди, ідеологічного контролю та формування нової суспільної свідомості. Ці політичні системи прагнули до досконалого контролю над усіма сферами людського буття, і культура виявилася центральною стратегічною ланкою, оскільки саме фільми та телепрограми виступали як потужні семіотичні системи, що формують колективну пам'ять, історичні міфи та індивідуальну ідентичність мільйонів громадян.

Актуальність вивчення цієї теми не обмежується суто ретроспективним інтересом до минулих тоталітарних режимів. Вона набуває особливої, невідкладної гостроти в контексті сучасних глобальних викликів, пов'язаних із безпрецедентним поширенням медіа-маніпуляцій, гібридних інформаційних воєн та екзистенційною необхідністю формування стійкого імунітету суспільства до пропагандистських технологій. Механізми, винайдені та доведені до зловісної досконалості тоталітарними режимами минулого століття, є, по суті, універсальною матрицею для маніпулятивного впливу на масову свідомість, що продовжує активно застосовуватися у

недемократичних, авторитарних та агресивних суспільствах сьогодення, що підкреслює глибоку історичну та культурологічну спадковість цих інструментів маніпуляції.

Дослідження естетики тоталітаризму має глибоке коріння у працях як зарубіжних, так і вітчизняних мислителів, які прагнули зрозуміти, як мистецтво може бути перетворене на антигуманний політичний інструмент. Фундаментальний аналіз взаємозв'язку мистецтва і мас у політичних режимах здійснив В. Беньямін у своїй знаковій праці «Мистецький твір у добу його технічної відтворюваності», де він глибоко розкрив феномен естетизації політики – перетворення політичних цілей на об'єкт художнього захоплення. Він наголошував, що кінцевим підсумком цього процесу є глибоке самовідчуження мас, яке, як він писав, «досягло такого ступеня, що воно здатне пережити своє власне знищення як естетичну насолоду» [Беньямін 2002: 62]. Цей висновок, на думку мислителя, є кінцевим фіналом, до якого приводить естетизація політики, що є суттю фашизму. Представники Франкфуртської школи, зокрема Т. Адорно та М. Горкгаймер, підкреслювали, що мистецтво, яке обслуговує політичну владу, «втрачає свою автономію і стає лише інструментом ідеологічного маніпулювання, відмовляючись від своєї критичної функції» [Адорно 2012], що демонструє трагічну капітуляцію художньої свободи перед політичним диктатом.

Серед найбільш авторитетних порівняльних досліджень, що дозволяють виявити спільні риси радянської, нацистської та фашистської естетики, виділяється праця І. Голомштока «Totalitarian Art in the Soviet Union, the Third Reich, Fascist Italy, and the People's Republic of China Totalitarian Art» [Golomshtok 1990], де він системно проаналізував універсальні естетичні принципи, що об'єднували мистецтво різних тоталітарних держав, підкреслюючи їхню різочу візуальну та ідеологічну подібність. Дослідник З. Кракауер у праці «Від Калігарі до Гітлера. Психологічна історія німецького кіно» [Кракауер 2009] здійснив детальний психологічний розбір німецького кінематографа Веймарської республіки, показуючи, як кіно відображало і навіть пророкувало суспільну готовність до тиранії. У цьому ж контексті С. Зонтаг критично оцінила естетику Л. Ріфеншталь, вказуючи, що навіть найбільш вишукана художня форма не може виправдати пропагандистського змісту, називаючи її роботи «фашистською естетикою» [Зонтаг 2024: 82]. У вітчизняному науковому полі дослідженням пропагандистських механізмів радянського кінематографа займалися такі дослідники, як О. Висоцький, О. Халапсіс та І. Зубавіна, які акцентували увагу на вплив пропаганди на кінематограф [Висоцький 2024] про «нову людину» та процесах міфологізації часу в радянській культурі [Зубавіна 2005]. Ці фундаментальні праці формують теоретичний базис для розуміння того, як саме екранні медіа перетворювалися на технологію влади.

Естетика тоталітаризму – це насамперед інструмент політичного панування, що має на меті створити та підтримувати всеосяжний утопічний міф, який емоційно та візуально замінює жорстоку соціально-економічну

дійсність ідеалізованими та тріумфальними образами. Мистецтво в цих умовах втрачає свою самостійність, підпорядковуючись виключно політичним цілям, проголошуючи верховенство ідеології над художньою правдою.

Ключовим принципом, що консолідував екранні мистецтва різних тоталітарних держав, був псевдореалізм – метод, за якого візуальне зображення було максимально правдоподібним та реалістичним за зовнішньою формою, але абсолютно фальшивим та ідеологічно викривленим за внутрішнім змістом. Радянське кіно, зокрема, прагнуло максимально достовірного відображення побуту та історичної реконструкції, однак ця ілюзія достовірності завжди свідомо деформувалася відповідно до актуальних політичних настанов, що, по суті, становило основну вимогу та ідейне наповнення пізніше офіційно проголошеної доктрини соціалістичного реалізму. Ця художня вимога також передбачала вимушений оптимізм та гіпертрофований героїзм, де будь-який справжній внутрішній чи соціальний конфлікт, що міг би підірвати образ ідеального суспільства, неминуче замовчувався або подавався як незначна перешкода на шляху до абсолютної перемоги.

Яскравим ідеологічним маніфестом цієї стратегії є фільм «Кубанські козаки» (1949) режисера І. Пир'єва, який став квінтесенцією тоталітарного ескапізму пізнього сталінського періоду. Картина створювала ідилічний міф про сите, заможне та абсолютно щасливе колгоспне життя, повністю ігноруючи економічні труднощі післявоєнних років та наслідки голоду в деяких регіонах. У ній використовувалося гіперболізоване візуальне перенасичення образами достатку: кожен кадр, особливо у сценах на ярмарку, був свідомо переповнений образами розкішної їжі, квітів та святкових, часто фантазійних, костюмів. Фільм був знятий у насичених, гіпертрофовано яскравих кольорах, що посилювало відчуття безтурботного, майже казкового свята і слугувало ідеологічним інструментом для утвердження мудрості партійного керівництва та безпомилковості обраного курсу.

На іншому ідеологічному полюсі, але з тією ж кінцевою метою – мобілізації та ідеологічного загартування мас, – працював ранній революційний кінематограф. Фільм «Броненосець Потьомкін» (1925) С. Ейзенштейна, хоч і був знятий у зовсім іншому стилістичному ключі (на основі монтажу атракціонів), ілюструє той самий принцип інструментального використання кіномови в інтересах ідеології. Застосування ритмічного та метричного монтажу у знаменитій сцені на великих одеських сходах, а також символічний «інтелектуальний монтаж» (як-от епізод із трьома левами, що послідовно «прокидаються»), мали на меті не просто відобразити події, а викликати у глядача потужну, неконтрольовану емоційну реакцію та мобілізувати його свідомість на ненависть до старого царського режиму і солідарність із «колективним героєм» – масою пригноблених [Гомбріх 2024: 319].

Естетика тоталітаризму також нерозривно пов'язана з гігантоманією та монументальністю, що слугували символізації величі та непереможної могутності держави. Це було особливо помітно у нацистській Німеччині, де архітектор А. Шпеєр проектував грандіозні споруди, а режисерка Лені Ріфеншталь у фільмі «Тріумф волі» (1935) застосовувала широкі, панорамні кадри, які фіксували величезні, геометрично правильно маси людей, що рухалися як єдиний, незламний організм. Ці пластичні засоби мали на меті нівелювати індивідуальність, перетворюючи окрему людину на безликий гвинтик у державній системі, що ідеально відповідало нацистській естетиці «крові та ґрунту» (Blut und Boden).

Специфіка ж візуального інструментарію тоталітарного кіно та телебачення полягала у їхній ретельній, майже науковій адаптації для цілеспрямованої маніпуляції. Усі елементи кіномови – від пластичних та монтажних до звукових та драматургічних – були підпорядковані єдиній, імперативній меті: створенню нового ідеологічного міфу та його глибокому вкоріненню у свідомість мас.

Пластичні засоби (світло, колір, план, ракурс, композиція кадру) застосовувалися для чіткого кодування образів та надання їм сакрального чи демонічного значення. Лідери, як, скажімо, у випадку з А. Гітлером у фільмах Ріфеншталь, знімалися з нижнього ракурсу (low-angle shot) на тлі неба, часто освітлені яскравим, ореольним світлом або спеціально розміщеними потужними прожекторами, що штучно підносили їх до міфічного, надлюдського статусу. Ріфеншталь майстерно використовувала широкі, панорамні плани, що фіксували величезні, геометрично правильно маси людей, які рухалися як єдиний, монолітний організм [A memoir 1995: 250]. Світло також застосовувалося для створення «світлотіні» (chiaroscuro), де світло символізувало істину партії та мудрість вождя, а тінь – підступність ворогів та занепад «старого світу». Водночас, вороги режиму зображалися у тривожних, деформуючих ракурсах («голландський кут») та у постійному затіненні, що візуально закріплювало ідею їхньої небезпеки та нікчемності.

Монтажні засоби служили для управління емоційним ритмом і драматургією сприйняття. У фільмах Ріфеншталь швидкі, динамічні нарізки кадрів військ, які марширують, та спортивних змагань чергувалися з повільними, піднесеними планами лідера, створюючи потужну драматичну напругу та відчуття урочистості та непереможності. У радянському кіно, зокрема в історичних епосах, монтаж часто використовувався для створення «синтетичного епосу», де через асоціативний ряд історичні постаті минулого пов'язувалися з діячами революції, створюючи хибну спадкоємність історії та нового комуністичного ладу [Чміль 2018: 100]. Монтажні техніки мали на меті викликати не стільки інтелектуальні роздуми, скільки шокую, фізіологічну реакцію мас.

Звуковий ряд, особливо музика, виконував пряму функцію емоційної маніпуляції та посилення ідеологічних повідомлень. Музика не просто супроводжувала дію, а була голосом ідеології, часто використовуючи

лейтмотиви – музичні теми, що асоціювалися з вождем, партією чи ворогом. Героїчні марші, триумфальні гімни чи піднесена, радісна музика у сценах праці, як-от у «Кубанських козаках», нівелювали будь-яку можливість критичного сприйняття, створюючи ефект неперервного колективного свята. Водночас драматургічні структури завжди вимагали ідеологічної однозначності: конфлікти були виключно зовнішніми (боротьба з іноземними шпигунами, куркулями, внутрішніми ворогами), а внутрішні суперечності, що могли б підірвати образ ідеального суспільства, були категорично заборонені. Характеризація персонажів велася за принципом типу, а не індивідуальності, де кожен герой був репрезентантом свого класу або соціальної ролі (наприклад, мудрий керівник, зразковий робітник, підступний ворог).

Необхідно зазначити, що кіно та телебачення, незважаючи на спільну мету, мали різну маніпулятивну силу, що впливала з їхнього різного технічного та соціального статусу.

Кіно в тоталітарних режимах було подієвою, публічною та урочистою формою пропаганди, що вимагала колективного, ритуалізованого перегляду у монументальному просторі, у великих кінотеатрах. Мистецтво кіно створювало грандіозні, незабутні ідеологічні міфи, що мали формувати світогляд у масштабах одного епічного сеансу. Доповнювали кіно щоденні кіножурнали та новини, які обов'язково демонструвалися перед кожним фільмом, забезпечуючи щоденну, жорстку індоктринацію та контроль над актуальною інформацією.

Телебачення, завдяки своїй безпосередності та всепроникній присутності у приватному, домашньому житті, стало унікальним інструментом контролю. На відміну від кіно, телебачення інтегрує пропаганду в повсякденне життя, перетворюючи її на постійний, фоновий, камерний вплив. Воно не вимагає масштабної героїки, а працює на рівні неперервності та повторюваності. Регулярні випуски новин, трансляції з'їздів, «культурні» програми та навіть дитячі передачі посилювали міфи та створювали ефект присутності та «спільності» з керівництвом, роблячи ідеологічну індоктринацію безперервною, всеохожною та більш особистою. Сучасні авторитарні режими використовують ці механізми, надаючи пріоритет прямому, багаторазовому ідеологічному посиленню, що демонструє еволюцію цих методів у бік тотального контролю приватного простору.

Таким чином, особливість виразальних засобів кіно та телебачення тоталітарних країн полягає не стільки у використанні специфічних художніх прийомів, скільки в їхній повній функціональній підпорядкованості, що має на меті створити та підтримувати ідеологічну «метареальність». Це була не просто ілюстрація політики, а технологія, спрямована на психологічну інженерію та формування масової свідомості. Тоталітарне мистецтво майстерно використовує свій інструментарій для двоєдиної мети: сакралізації та героїзації (створення міфу про ідеальний колектив,

безгрішного вождя та непереможну ідеологію) та дегуманізації (кодування ворога, що завжди знаходиться ззовні або всередині, і вимагає постійної пильності).

Кожен елемент кіномови – від вибору об'єктива, який може показати будь-який об'єкт великим і монументальним, до використання музичного лейтмотиву, який має викликати безумовний патріотизм, – був ретельно контрольований і калібрований для надання ідеології вигляду природної істини та її глибокого вкорінення у свідомості мас. Кіно та телебачення тоталітаризму не відображали дійсність, а творили її ідеологічний образ – ефект, який можна назвати ідеологічною декорацією дійсності на екрані. На відміну від мистецтва демократичних країн, де виражальні засоби слугують для художнього пошуку чи критичного осмислення реальності, у тоталітарних режимах вони стають технологією влади, що формує архетип «нової людини» – слухняного, оптимістичного та ідеологічно тотожного члена суспільства. Ця трансформація мистецтва у високотехнологічний інструмент соціальної інженерії та маніпуляції є головною, унікальною особливістю виражальних засобів екранних мистецтв тоталітаризму, а її глибоке вивчення залишається критично важливим для розуміння природи сучасного медіавпливу та протидії новим, витонченим формам пропаганди.

Список використаної літератури

- Адорно, Т. В., Горкгаймер, М. (2012) *Діалектика Просвітництва*. Філософські фрагменти, К. Retrieved from: <https://repository.kpi.kharkov.ua/bitstreams/dd435322-c3ea-4974-9dfe-3446afc70cc2/download>.
- Беньямін, В. (2002) *Мистецький твір у добу своєї технічної відтворюваності*, у: Беньямін, В. *Вибране*, Львів, Літопис, сс. 53–98.
- Висоцький, О., Халапсіс, О. (2024) *Кіно і політична пропаганда: навчальний посібник*, Дніпро, Дніпровський державний університет внутрішніх справ, 408 с.
- Гомбріх, Е. Г. (2024) *Оповідь про мистецтво*, К., ArtHuss, 664 с.
- Зонтаг, С. (2024) *Про фотографію*, Харків, MOKSOP, 244 с.
- Зубавіна, І. (2005) *Екранна культура: філософські інтенції сучасної теоретичної думки*, у: *Художня культура. Актуальні проблеми*, вип. 2, К., сс. 59–74.
- Кракауер, З. (2009) *Від Калігарі до Гітлера. Психологічна історія німецького кіно*, К., Грані-Т, 384 с.
- Чміль Г., Пшенична К. (2018) *Монтаж кіно: від радянського кіноавангарду до сучасних практик монтажу*, у: *Вісник Київського національного університету культури і мистецтв*. Серія: Аудіовізуальне мистецтво і виробництво, (2), К., сс. 98–106.
- A memoir / Leni Riefenstahl* (1995) New York: St. Martin's Press, 669 p.
- Golomshtok, I. (1990) *Totalitarian Art in the Soviet Union, the Third Reich, Fascist Italy, and the People's Republic of China*, New York, Icon, 420 p.

Irina Sumchenko, Vitaliia Hotynian-Zhuravlova

FEATURES OF EXPRESSIVE MEANS IN CINEMA AND TELEVISION OF TOTALITARIAN COUNTRIES: A CULTUROLOGICAL ASPECT

This article is dedicated to the culturological analysis of the expressive means utilized by cinema and television within the totalitarian countries of the 20th century, including the USSR, Nazi Germany, and Fascist Italy. The study investigates the deliberate and effective transformation of screen media into primary instruments of propaganda, ideological control, and the «psychological engineering» of mass consciousness. The core argument is that the singularity of these expressive means lays not so much in the deployment of specific artistic techniques as in their complete functional subordination to a singular political objective: the systematic construction of a utopian myth and an ideological «meta-reality». Cinematic language elements, such as plastic means (lighting, angle and composition), sound, and narrative structures, were meticulously controlled and calibrated for this purpose. The article analyzes the use of techniques like pseudo-realism, which presented ideologically distorted content under a veil of visual authenticity, and gigantomania, which symbolized state invincibility. Additionally, manipulative montage was employed to evoke specific, non-critical emotional responses from the masses. Ultimately, totalitarian cinema and television are defined not as mediums for reflecting reality, but as a specialized technology of power. Their function was to grant the constructed ideology the appearance of a natural truth and to actively create «ideological scenery of reality» on screen, forging a compliant, optimistic, and ideologically unified societal element. The article underscores the contemporary relevance of studying these mechanisms for countering modern forms of media manipulation and hybrid warfare.

Keywords: culture of the 20th century, philosophy of culture, totalitarianism, propaganda, cinema, television, film grammar, history of culture, aestheticization of politics, culture, myth.

References

- Adorno, T. V., Horkheimer, M. (2012) *Dialektyka Prosvitnytstva. Filosofski frahmenty* [Dialectic of Enlightenment. Philosophical Fragments], K., Retrieved from <https://repository.kpi.kharkov.ua/bitstreams/dd435322-c3ea-4974-9dfe-3446afc70cc2/download>
- Beniamin, V. (2002) *Mystetskyi tvir u dobu svoiei tekhnichnoi vidtvoriuvanosti* [The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction], in: *Beniamin V. Vybrane*, Lviv, Litopys, pp. 53–98.
- Vysotskyi, O. Yu., Khalapsis, O. (2024) *Kino i politychna propahanda: navchalnyi posibnyk* [Cinema and Political Propaganda: A Study Guide], Dnipro, Dniprovskiy derzhavnyi universytet vnutrishnikh sprav, 408 p.
- Hombrikh, E. H. (2024) *Opovid pro mystetstvo* [The Story of Art], K., ArtHuss, 664 p.
- Zontag, S. (2024) *Pro fotohrafiiu* [On Photography], Kharkiv, MOKSOP 244 p.

- Zubavina, I. (2005) *Ekranna kultura: filosofski intentsii suchasnoi teoretychnoi dumky* [Screen Culture: Philosophical Intentions in Contemporary Theoretical Thought], in: *Khudozhnia kultura. Aktualni problemy*, K., vyp. 2, pp. 59–74.
- Krakauer, Z. (2009) *Vid Kalihari do Hitlera. Psykholohichna istoriia nimetskoho kino* [From Caligari to Hitler: A Psychological History of German Film], K.: Hrani-T, 2009, 384 p.
- Chmil, H., Pshenychna, K. (2018) *Montazh kino: vid radianskoho kinoavanhardu do suchasnykh praktyk montazhu* [Film Montage: From Soviet Film Avant-garde to Modern Montage Practices], in: *Visnyk Kyivskoho natsionalnoho universytetu kultury i mystetstv. Seriia: Audiovizualne mystetstvo i vyrobnytstvo*, (2), K., pp. 98–106.
- A memoir / Leni Riefenstahl* (1995) New York, St. Martin's Press, 669 p.
- Golomshtok, I. (1990) *Totalitarian Art in the Soviet Union, the Third Reich, Fascist Italy, and the People's Republic of China*, New York, Icon, 420 p.

Стаття надійшла до редакції 1.03.2025

Стаття прийнята 1.04.2025

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.1\(43\).346337](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.1(43).346337)

УДК 111.85

Ігор Єременко

НЕГАТИВНО-ЕСТЕТИЧНЕ В ЄВРОПЕЙСЬКОМУ ТЕОРЕТИЧНОМУ ДИСКУРСІ: МІЖ ОНТОЛОГІЄЮ ТА ЕКЗИСТЕНЦІЄЮ

У статті здійснено аналіз тих змін, які відбулися у філософсько-естетичному та художньому розумінні потворного протягом останніх ста років. Показано, що адекватне розуміння потворного можливо лише за умови осмислення естетичного досвіду як естетичного способу буття, в контексті таких понять, як буття, небуття, хаос, космос, структура тощо. Тобто адекватне розуміння потворного передбачає його осмислення через визначення негативних буттєвих сутностей та станів. Саме такий підхід наближає нас до розуміння сутності негативно-естетичного, тоді як інші способи його бачення дозволяють розглянути лише феноменальний рівень. У роботі була розглянута сутність базових категорій естетики – прекрасного і потворного. Основу уявлень про естетично негативне становлять міфологеми, пов'язані з хаосом, небуттям та нестабільним буттям. Показано, що через кінцевий потворний образ людині репрезентується нескінченно хаотичне, без-образне, чуже – негативно-нестабільне буття. Почуття відвертання, яке виникає при сприйнятті потворного, має у своїй підставі переживання негативного модусу буття і зрештою є естетичним відкиданням небуття. Потворне дослідження в контексті архетипово-міфологічного, феноменологічного та соціально-культурного пластів осмислення. Саме цей контекст надає можливість пояснення «парадоксу потворного» – здатності потворного викликати у реципієнта почуття естетичної насолоди. Показано, що поряд з міметичним та когнітивним поясненням цього парадоксу неабияку пояснювальну силу має екзистенційно-психологічне розуміння привабливості потворного: потворне як ефективний засіб витіснення та зживання страхів, які пронизують людське існування, а особливо – страху смерті. Події сучасного суспільного життя, Українсько-російської війни вимагають переосмислення суто естетично-споглядального, відстороненого підходу до потворного і суттєве доповнення його морально-етичним підходом. Обґрунтовано, що таке розуміння естетичних феноменів має не лише дати нам можливість глибше розібратися в їхній природі, а й розширити рефлексивне поле естетики як філософської дисципліни.

Ключові слова: філософія, онтологія, екзистенція, дискурс, потворне, негативно-естетичне, хаос, небуття, страх, смерть, задоволення.

Постановка проблеми

Збайдужіння європейської культури до ідеї краси позначилось ще в середині XIX сторіччя, коли виявилось, що пов'язані з нею принципи гармонії, порядку, співвіднесеності світової організації з людською душею

не в змозі обійняти драму людського буття у всій її конфліктності й суперечності.

Сьогодні естетична взаємодія людини із світом стає все складнішою. Сучасна людина здатна відчувати не лише задоволення від краси, гармонії та досконалості, але й від своєрідної привабливості дисгармонії та хаосу, а також від нескінченних взаємопереходів краси та потворності. Стає все більш очевидним, що цілісне естетичне осмислення дійсності неможливе без негативної системи координат, утвореної смисловим полем потворного та інших негативних естетичних категорій. Більше того, виявляється, що й потворне може викликати позитивну емоційну реакцію та перетворитися на об'єкт потягу.

Аналіз останніх досліджень і публікацій

Останні десятиліття відзначились значною дослідницькою увагою до проблематики негативно-естетичного, зокрема, історії вивчення, естетичних функцій та властивостей потворного.

У сучасній українській естетиці найбільш ґрунтовний аналіз проблеми виникнення негативної естетики та сутності категорії потворного, на нашу думку, належить М. О. Шкепу, яка розглядає потворне у розрізі негативних трансформацій ідеального [Шкепу 2010]. Важливою є також інтерпретація українською дослідницею естетичної концепції К. Розенкранца.

У зарубіжній естетичній думці проблематика негативно-естетичного обіймає помітне місце. Варто згадати фундаментальне дослідження «Історія потворності» У. Еко, який, серед іншого, наголошував на принциповому значенні аналізу негативних естетичних феноменів у контексті буттєвої проблематики та базисних світоглядних засад [Еко 1959]. На відміну від багатьох попередників, У. Еко розглянув потворне не як протилежність прекрасного, тісно зв'язану з ним, а як самостійну естетичну сутність.

Цікавими є спостереження італійського вченого, які стосуються рухливого, амбівалентного характеру потворного, його здатності з часом перетворюватися на новий канон краси, ідеї про те, що між буденними уявленнями про красу та потворність і справжньою художньо-естетичною цінністю мистецьких творів часто-густо проходить глибока прірва.

Історії розвитку ідей про негативно-естетичне велике дослідження присвятив американський вчений М. Рош («Теорія потворного. Непристойна історія естетики») [Roche 2025]. Окремий труд М. Роша розкриває роль естетики потворного у християнському мистецтві та сучасних арт-практиках. Автор пропонує концептуальну рамку, яка об'єднує гегелівську філософію, християнське богослов'я та історію ідей.

Французька дослідниця Ю. Кристева («Сили жаху. Есей про відразу») у своєму нетрадиційному трактуванні катарсису найважливішу роль відводить потворному [Kristeva 1982]. На її думку, огида та огидне є базовими механізмами самовизначення «я». Ю. Кристева утверджує первинність і базовість негативно-естетичного в становленні культури.

Плідний підхід до аналізу негативних естетичних феноменів пропонує британський філософ М. Кіран. У статті «Естетична цінність: краса, потворність та незв'язність» він ставить питання про парадоксальну здатність потворного в художньому відображенні викликати естетичне задоволення і знаходить відповідь у когнітивній допитливості людини [Kieran 2025]. Все, що порушує природний порядок, викликає цікавість, інтерес і увагу. Твори можуть провокувати «естетичну огиду», але мати велику художню цінність.

Науковиця з Індії Дороти Нгайліан також цікавиться подвійною природою потворного, яке одночасно відштовхує і приваблює. Центральною ідеєю її статті «Естетика потворності як краси» полягає у тому, що потворність - це не протилежність красі, а її самостійна форма [Ngaihlian 2025]. Д. Нгайліан ставить під сумнів традиційну бінарність краси та потворності, припускаючи, що обидва феномени мають спільне коріння. У той час як краса захоплює гармонією, потворність робить це через дисгармонію, пропонуючи красу, яка є сирою, провокаційною та глибоко людською.

У контексті вивчення проблематики негативно-естетичного також мають значення напрацювання таких сучасних авторів, як Ш. Фьєтоза, П. Бетелла, Р. Лоранд, А. Поп, М. Уїдріх, К. Накас, Є. Пейн, М. Кюплен та ін.

Постановка завдання

Підсумовуючи широкий спектр трактовок сутності потворного, пропонуємо у якості «робочої оптики» обрати підхід, який дозволяє виявити онтологічні засади уявлень про потворне на різних історичних етапах. Форми філософського і художнього осмислення факторів реальності, що складають буттєві засади потворного, змінювалися у безпосередньому зв'язку з поглядами на онтологічні підстави прекрасного, що є закономірним, оскільки прекрасне та потворне естетично відбивають позитивний та негативний виміри цілісного естетичного досвіду людства.

Дана стаття присвячена розв'язанню проблеми євдемоністичних властивостей негативно-естетичного, які пов'язані з його здатністю актуалізувати в людині загострене та напружене переживання власного буття.

Виклад основного матеріалу

На рівні архетипів уявлення про негативно-естетичне, зокрема, про потворне, випливають із стародавніх міфологем хаосу, у той час як прекрасне пов'язано з ідеєю космосу.

При цьому найдавнішим є архетиповий смисловий пласт онтологічних засад потворного, представлений концептом хаосу, що протистойть космічній гармонії, впорядкованому соціальному або індивідуальному буттю.

З ним пов'язаний феноменологічний пласт, утворений безбразним, яке, будучи первинною естетичною характеристикою хаосу, здатне продукувати безліч варіантів форми різного ступеня впорядкованості та оформленості, але водночас може бути межею наростання ентропії, яка веде

до остаточного руйнування форми (або ж образу). Тобто обидва ці архетипні пласти репрезентують дві взаємопов'язані «іпостасі» хаосу: хаос як небуття і хаос як буття у процесі становлення (або ж хаос як принцип безмежної креативності).

Соціально-культурний пласт, започаткований асоціативним полем уявлення про «чужих», характеризує негативне буттєве начало, вороже до наявної форми соціального, культурного, естетичного або іншого космосу.

Отже, через кінцевий потворний образ людині репрезентується нескінченно хаотичне, безобразне, чуже – негативно-нестабільне буття. Реакція відвертання, що виникає при сприйнятті потворного, має підґрунтям переживання негативного модусу буття і зрештою є естетичним запереченням небуття.

Таким чином, з погляду онтологічної проблематики, можемо запропонувати наступне визначення потворного.

Потворне є базовою негативною категорією естетики, яка естетично артикулює згорнуту архетипову інформацію про негативний модус буття, а також про негативний екзистенційний досвід людини, пов'язаний із суб'єктивними переживаннями близькості загрозливого хаосу та небуття (болі, страждання, вмирання, розкладу, дегенерації сутності, розпаду форми тощо).

Водночас прекрасне естетично відбиває уявлення про позитивний екзистенційний досвід – життєспроможності, впорядкованості, гармонійності, космічності.

Цим обумовлено той факт, що переважною більшістю теорій класичної естетики прекрасним вважалось те, що викликає відчуття задоволення, і воно, у свою чергу, виявлялось критерієм естетичної цінності як об'єктів природи, так і витворів мистецтва. З іншого боку, потворне, яке співвідноситься з емоційним незадоволенням, огидою, відторгненням, традиційно осмислювалось як естетична категорія, протилежна красі, й відповідно, позбавлена естетичної цінності.

У зв'язку з цим слушно згадати думку М. О. Шкепу, яка вказує на особливості класичної теоретичної рефлексії, яка полягає в її орієнтованості на підіймання, а не сходження униз. «Там, де фундаментальні речі проявляють себе у вигляді негативності, вони не сприймаються як перспективний предмет пізнання, а їх феномен постає як дещо одіозне, незвичайне, оскільки негативний зворотний бік сходження загального не сприймається як емпіричний ступінь лінійного ряду становлення» [Шкепу 2010: 101].

У класичній естетиці стала загальноприйнятою ідея про те, що об'єкт, репрезентований мистецтвом, незалежно від свого духовного змісту, покликаний збуджувати естетичну насолоду. Цей принцип діє й у тому випадку, коли у фокусі уваги мистецтва перебуває потворний предмет або явище.

У руслі естетичних поглядів свого часу К. Розенкранц зауважував: те, що потворне може викликати задоволення, на перший погляд, здається таким само безглуздим, як задоволення від хворого або злого [Rosenkranz 1990: 48]. За переконанням представників класичної традиції, мистецтво є тим посередником, який трансформує потворний об'єкт на естетично привабливий, однак лише за умови його майстерного відтворення. Зображення потворного не може бути основою концепції художньої творчості. Потворність змісту має врівноважуватись або долатись красою форми, загальною гармонійною структурою твору. У цьому випадку реципієнт естетичного отримує, за визначенням К. Розенкранца, «здорове задоволення». Але «задоволення викликає не потворне як таке, а прекрасне, яке долає зраду собі» [Rosenkranz 1990: 48]. Тож підсумковим переживанням від сприйняття естетичного об'єкту, який є чудовим зображенням потворної дійсності, все одно має бути позитивне відчуття естетичного задоволення, катарсичне переживання приборкання сил хаосу та утвердження буття. Водночас потворне у реальному житті не може бути джерелом естетичної насолоди.

За твердженням К. Розенкранца, окрім «здорового задоволення», людина може відчувати від потворного й «хворобливе задоволення», і воно притаманно окремим епохам, «коли вік зіпсований фізично і морально, коли в нього немає сил на розуміння істинної, простої краси, але він все ж таки хоче отримувати задоволення від пікантності фривольного мистецтва. Таке століття любить змішані відчуття, які містять у собі суперечність. Щоб полюскотати притуплені нерви, збирається все нечуване, несумісне та огидне. Душі, що роздираються суперечностями, отримують задоволення від потворного, тому що воно стає для них чимось на кшталт ідеалу негативних обставин. Для таких періодів характерні цькування звірів, бої гладіаторів, хтиві симплегми, карикатури, чуттєві мелодії, що зніжують, колосальні оркестровки, у літературі – поезія бруду та крові» [Rosenkranz 1990: 48]. Це написано у XIX столітті, однак в історії віднайдеться не багато періодів, які б не підходили під опис К. Розенкранца. Розрізняється лише ступінь присутності в естетичній культурі елемента, пов'язаного з потягом до потворного – в одних випадках він витісняється у маргіналії, в інших стає повноправним елементом естетичного простору.

Сьогодні художній процес ставить під сумнів традиційний погляд на потворне. Посткультура наділяє потворне більшою функціональністю та якісно іншою роллю, у порівнянні з культурною ситуацією минулих століть. При сприйнятті потворного, репрезентованого сучасним кінематографом, літературою, цифровим мистецтвом та різноманітними арт-практиками, глядач відчуває більш складні емоційні реакції, аніж огида, «переплавлена» на катарсис. В очах сучасного реципієнта естетичного потворне може мати привабливість та цінність, яка не завжди пов'язана з механізмами «подолання».

То ж питання про здатність потворного подобатись і вважатися естетично цінним не втрачає актуальності. У ХХ столітті у філософській естетиці ця проблема отримала назву «парадокс потворного».

Некласична естетика пропонує для неї різні рішення.

Одне із них полягає в тому, що у художньому зображенні потворних предметів ми цінуємо не потворність як таку, а творчу майстерність автора. Тобто цей підхід продовжує традицію осмислення потворного, започатковану Аристотелем, який уперше поставив питання про введення потворного у царину мистецтва та звернув увагу на парадоксальну здатність мистецтва перетворювати предмети, огидні у житті, на джерело естетичного задоволення. Причину цієї властивості потворного Аристотель вбачав у природі художнього мімезису і радощі пізнання глядачем предмету дійсності, поміщеного в художній контекст.

Наприклад, ізраїльська дослідниця Рут Лоранд у руслі аристотелевських ідей розвиває поняття «естетичного порядку». Дослідниця вказує, що ступінь краси об'єкта – як художнього, так і нехудожнього – залежить від взаємозв'язку його компонентів, тобто від його естетичного порядку, завдяки якому твір може працювати з потворними матеріалами, але загалом залишатися прекрасним. Короткий огляд великих творів майстрів минулого може показати, що мистецтво, і не лише сучасне, схильне мати справу з тривожними, хаотичними чи «болючими» феноменами, прагнучи переупорядкувати їх та розкрити їхнє значення для людського досвіду. Серед прикладів, наведених Лоранд – розп'яття, яке в реальності є страшним і потворним видовищем, однак у мистецтві цей євангельський сюжет породив низку прекрасних творів. Отже, за Лоранд, «краса полягає в порядку, який поєднує чуттєві та концептуальні елементи, пропонуючи тим самим їх нову інтерпретацію. Те, що робить твір хорошим чи великим, робить його прекрасним» [Lorand 2025].

Друге рішення полягає в тому, що такі твори мистецтва мають скоріш пізнавальну, аніж естетичну цінність. Тобто, через художньо відтворену потворність можна представити та дослідити певні когнітивні ідеї та установки, які не могли б бути представлені інакше. Тож у таких творах мистецтва ми цінуємо не потворність, а задоволення від інтелектуального дослідження. Зокрема, на думку американського вченого Нельсона Гудмана, якому, власне, й належить поняття «парадокс потворного», огидні речі є «цікавими» або «привабливими», хоча й не красивими. Н. Гудман вважає, що у цьому сенсі більш доречним, аніж «краса» є поняття естетичної цінності.

Словенська дослідниця Мойца Кюплен пропонує власне розв'язання «парадоксу потворності», яке базується на теорії смаку Іммануїла Канта. За її думкою, «вільна гра уяви», яка лежить в основі уваги до об'єкту, є причиною нашої постійної уваги до потворних об'єктів. «Потворне не лише полонить нашу увагу, але й паралізує наші почуття та продовжує залишатися в нашій свідомості ще довго після того, як об'єкт перестає бути присутнім для органів чуття» [Kuplen 2013: 275–276], незважаючи на незадоволення,

яке він викликає. Художня потворність, стверджує Кюплен, не є показником художньої невдачі, а отже твори мистецтва можуть бути цінними, навіть якщо вони не є красивими. Позитивний естетичний досвід (краса) твору мистецтва не є єдиним критерієм його естетичної цінності.

Запропонований нами вище «онтологічний» погляд на сутність та світоглядні підвалини потворного дозволяє уявити механізм «парадоксального» потягу до джерела емоційної негативності, у тому числі до потворного, наступним чином.

У потворних образах наочно виявляється безобразність хаосу-небуття, страх перед небуттям знаходить конкретний об'єкт і переспрямовується з безобразного на потворне, тобто на образ, який має якості збагненності, предметності, сумірності з людським існуванням, цілісності й кінцевості. У результаті страх пом'якшується, відбувається психологічна розрядка, а в його джерелі, «згорнуту» інформацію про яке несе потворне, виявляється елемент привабливості.

На нашу думку, у зв'язку з цим доречно згадати добре відомий у психології та психіатрії механізм інверсії емоцій, який є дієвим засобом витіснення та зживання страхів. Його суть полягає в заміні стратегії уникнення стратегією досягнення. Завдяки зануренню в середовище або ситуацію, що асоціюється зі страхом, те, що раніше спричиняло страх, починає викликати інтерес, бажання володіти цим або пережити відчуття, які раніше уникалися. Живаючи свої нав'язливі страхи, свідомість занурюється в них знов і знов. Саме цю здатність психіки «переробляти» огиду на позитивну емоційну реакцію має на увазі Ю. Кристева, кажучи про огидну реальність, сприйняття якої доступне виключно через насолоду: «...Лише насолода дає можливість для існування огидного як такого. Не знаючи його, не бажаючи його, ми насолоджуємося ним. Жорстоко і з болем» [Kristeva 1982: 9].

Скориставшись термінологією психоаналізу, можемо припустити, що через естетику потворного суспільство «проговорює» свої страхи.

Найгострішим із людських страхів є страх смерті. Він супроводжує людство впродовж усієї його історії, й величезний пласт художньо-естетичної культури з безліччю прекрасних творів мистецтва є спробою збагнути кінцевість індивідуального життя та приборкати страх, зокрема, через естетизацію смерті та явищ, які належать до її широкого смислового поля. Утім, у контексті теми даної статті нас цікавить передусім здатність саме негативно-естетичних об'єктів долати страх та перетворювати відразу на позитивну емоційну реакцію. Тож зупинимось на одному з яскравих прикладів потягу до джерела найсильнішого страху людства – на середньовічній танатологічній естетиці, артикульованій через потворне.

Було б неввірно стверджувати, що танатологічна естетика повністю визначила духовний зміст тієї епохи, але історичним фактом є важливість та стійка присутність у художньо-естетичній культурі XIII–XV століть образів

та мотивів, пов'язаних із смертю, тлінням, руйнацією плоті, катуваннями, публічними стратами.

Дослідники відзначають характерне для Середніх віків антиномічне переживання огиди перед смертю та потяг до кохання нею.

Смерть – не як віддалена перспектива, а як постійний супутник повсякденного життя, невідступно супроводжувала середньовічну людину, важливою прикметою свідомості якої стало відзначене багатьма дослідниками (Ж. Ле Гофф, Р. Мюшембле, Ж. Дюбі, Й. Гейзінга та ін.), специфічне відчуття хиткості земного існування. Переживання нестабільності буття посилювалось притаманною релігійному світобаченню ідеєю отримання справжньої буттєвості в Царстві небесному. Навіть той факт, що основний символ християнства – хрест є знаряддям страти, центральною подією Священної Історії є смерть та воскресіння Христа, головний епізод біографії більшості святих пов'язаний з їхньою мученицькою гибеллю, зумовив те, що головною подією в житті «пересічного християнина» також виявилася смерть. Численні середньовічні фобії, пов'язані з «чорною смертю», голодом, гріхом, муками пекла, дияволом, відомством, незахищеністю перед свавіллям та жорстокістю сильніших, об'єднувала загальна танатологічна зосередженість, яка знайшла своєрідне відбиття у тогочасній візуальній та інтелектуальній культурі.

Й. Гейзінга відзначає танатологічну орієнтованість мислення середньовічної людини, підкреслюючи характерну для декількох століть повторюваність зображень охоплених тлінням, висушлих тіл, зі скорченими в агонії кінцівками, роззявими нутрощами та черв'яками, що в них копошаться [Huizinga 2010]. Цю ж особливість відзначає французький дослідник Ж. Дюбі: «Який сильний та глибокий потяг натовпу до споглядання мук. Скільки на цих малюнках тіл, що піддаються тортурам і роздираються: покрита виразками плоть святих мучеників, св. Себастьян, пронизаний неймовірною безліччю стріл, Христос, якого піддають бичуванню, роздавлений тяжкістю хреста, мертвий, скривавлений, на колінах збожеволілої від горя Матері. [...] Ми бачимо падіння в безодню, чудовиськ, що пожирають дитородні органи грішників, чоловіка, якого каструють, жінку, з якої здирають шкіру, – цілий набір витончених кар для плоті, яку надто леліють за життя» [Duby 1981: 231–232]. Ці сюжети продовжувались і в реальності – у діях публічних страт. Через видовищність цих ритуалів реалізовувалася ідея про втілення у земному правосудді та страті праведного Божого суду, відповідно вбивство набувало сакрального значення. У підсумку страшне та потворне видовище ставало не лише прийнятним для очей, але й «захопливим».

Парадоксальне «захоплення» виявляється тим механізмом, який дозволяє психіці адаптуватися до сприйняття огидного предмету, відразлива сутність якого полягає в її несумісності з людською екзистенцією.

У зв'язку з цим згадаємо ще одну цікаву, хоч і не беззаперечну ідею Ю. Кристевої про те, що в огиді концентрується все те, що відкидає людина, від

чого вона болісно відвертається, щоб продовжити жити. «У огиді є щось від нестримного і похмурого бунту людини проти того, що лякає її, проти того, що загрожує їй ззовні або зсередини, по той бік можливого, прийнятного, мислимого взагалі. Воно так близько і зовсім незбагненно. Воно наполегливо будить, турбує, розбухує бажання» [Kristeva 1982: 3].

Отже, можемо припустити, що огида є проявом психофізіологічного бунту проти смерті, «бажання» ж (з нашого погляду, коректніше назвати дане явище «цікавістю» або «атракцією») виникає через інтенції до рефлексії над цією «незбагненною» загрозою.

За даною логікою, потворне (або ж огидне) є первинним засобом естетичної маніфестації смерті, який відбиває природне ставлення до неї людини європейського культурного ареалу у ХХІ столітті.

Онтологічне, естетичне та емоційне в цьому випадку пов'язані як смерть – потворне – огида. А «післясмаком» від сприйняття огидного, від його відторгнення цілком може виявитися гостре переживання буття «тут і тепер», сполучене з відкиданням небуття, естетично репрезентованого через потворне. І це екзистенціальне переживання є тим гострішим, чим відвертіше і яскравіше через певні «означення» людині явлено загрозу небуття.

Звісно, запропонована схема заради наочності дещо спрощує величезне смислоутворююче значення ідеї смерті (ширше – хаосу-небуття) для будь-якої культури. Естетично вона може репрезентуватись не лише через потворне, а й через піднесене, трагічне, героїчне і навіть через прекрасне та комічне, у тому числі, в їх складному переплетінні. Тоді на зміну огиді або в доповнення до неї в емоційному сприйнятті приходять інші – багатокомпонентні відчуття.

Однак важливо зауважити, що у будь-якому випадку естетичне сприйняття об'єкту чи явища, через який проглядає прірва хаосу-небуття, є можливим лише за умови наявності між суб'єктом та об'єктом сприйняття «захисного бар'єру» у вигляді майстерності художника або режисера, екрану телевізора чи монітору комп'ютера, тобто «посередника», завдяки якому суб'єкт сприймає загрозу небуття в опосередкованому, адаптованому вигляді - смерть без непримного запаху, каліцтво – без власної болі.

Інакше кажучи, зв'язок між суб'єктом та об'єктом сприйняття має здійснюватися не в горизонті «я – ти», а в горизонті «я – воно», тобто естетично-негативне означає загрозу небуття, яка спрямована не на реципієнта і тому позбавлена для нього конкретності. Так, можливо, ядерний «гриб», побачений на екрані телевізора і справить на когось позитивне естетичне враження, але ніяк не на людей, які опинились у зоні руйнувань та радіоактивного зараження.

Як ми пам'ятаємо, класична естетична традиція відкидала можливість естетичного задоволення від потворного поза межами художнього простору – у реальному житті. Однак сьогоdnішні телекомунікаційні й цифрові технології практично стирають грань між створеною видимістю та відтвореною реальністю. Розтиражована цифрова картинка втрачає

характеристики реальності і стає частиною нібито паралельного всесвіту, в якому війни, смертельні хвороби, акти терору, тобто все те, від чого в реальному житті люди здригаються від жаху й відризи, відбувається не навсправжки. Так потворне в житті становиться об'єктом естетичної оцінки і навіть джерелом задоволення.

Словосполучення «естетика смерті», «естетика насилля», «естетика терору» увійшли не лише у публіцистичний, а й у науковий обіг. «Те, що там сталося, – найбільший витвір мистецтва. Ці люди одним актом змогли зробити те, про що ми в музиці навіть не можемо мріяти. Вони тренувалися, як божевільні, років з десять, фанатично, заради лише одного концерту, і померли. Це найбільший витвір мистецтва у всьому космосі. Я не зміг би цього зробити. Проти цього ми, композитори, – повний нуль» [Osborne 2001]. Таку естетичну оцінку німецький композитор Карлхайнц Штокгаузен надав терористичному акту в США 11 вересня 2001 року через кілька днів після вчинення акту масового вбивства. За це епатажне висловлювання великий композитор зазнав остракізму, його репутації було завдано непоправної шкоди: «Така естетизація страху, звісно, може викликати лише страх перед самою естетикою. Терористи не просто зруйнували силует Нью-Йорка, вони його по-своєму завершили, вписавши в нього силуети літаків... Краса цих літаків, що симетрично встромлюються в дві башти і висаджують їх собою, – це краса, узята терором напрокат в американської цивілізації, яка своїми «Боїнгами» і хмарочосами підготувала себе до такої величної жертви». Однак разом з тим американський філософ підкреслює неможливість суто естетичної оцінки цієї події поза етичними критеріями: «Справді, це жахлива оцінка, якщо за абсолютною красою не розглянути абсолютного зла, а головне – зв'язку того й іншого» [Osborne 2001].

Війна засвідчила, що результатом цього є знецінення людського життя. Знов набути цінності воно зможе тоді, коли смерть знов стане трагедією. Інакше кажучи, коли тріада її сприйняття, про яку йшлося вище, *збагатиться четвертим елементом – етичним*. Отже, матимемо таку схему взаємодії онтологічного, етичного, естетичного, емоційного: смерть – зло – потворне – огида. За умови присутності етичного начала смерть сприятиметься в площині «я – ти», тобто, як факт, що безпосередньо стосується самого суб'єкта.

Висновки. Естетичні категорії пов'язані з категоріями інших розділів філософського і взагалі гуманітарного знання: з категоріями гносеології, етики, аксіології, культурології, психології тощо. Менш очевидним є зв'язок категорій естетики з категоріями онтології, але він, безумовно, існує.

Центральні категорії естетики прекрасне – потворне органічно пов'язані з такими фундаментальними категоріями онтології як буття – небуття, космос – хаос. Такий зв'язок не є очевидним, але є суттєвим. Нагадаємо, що коли ранні піфагорійці вперше назвали Всесвіт Космосом («Порядком»), то це поняття в їх дискурсі мало суттєві естетичні конотації.

В європейській філософії існують дві потужні традиції розуміння буття і небуття: 1) небуття як відсутність буття – і 2) небуття як самостійна онтологічна сутність. Вони проявляються в усіх інших сферах філософського пізнання: хаос як небуття – і як безлад; зло як відсутність блага (пор.: буття і благо зворотні) – і зло як самостійна сутність; потворне як відсутність або викривлення краси – і потворне як самостійний естетичний феномен.

Але при будь-якому розумінні потворного, воно завжди пов'язане з екзистенційно-етичними реаліями людського буття. Сприйняття, переживання, розуміння потворного завжди в тій чи іншій мірі пов'язане зі страхом смерті. В цьому аспекті потворне можна вважати естетичним модусом небуття. Потворне є естетична форма приборкання страху смерті, і в цьому плані виявляються неабиякі катарсичні функції потворного. Але в деяких формах свідомості потворне може приваблювати, так само як може приваблювати навіть смерть. В такому разі слід підкреслити морально-етичні функції потворного: потворне здатне відштовхнути людину від естетизації деструктивних аспектів її власної сутності. Морально-етичні конотації потворного можливі за умови переходу від суто естетичного сприйняття твору мистецтва або реалій повсякденного життя до емпатійної площини «я – ти».

Список використаної літератури

- Шкепу, М. А. (2010) *Естетика потворного Карла Розенкранца*, Ін-т проблем сучасного мистецтва Нац. акад. мистецтв України, К., Фенікс, 448 с.
- Duby, G. (1981) *L'Europe au Moyen Âge (art roman, art gothique)*, in: *Arts et Métiers Graphiques*. Retrieved from <https://coollib.in/b/501541/read>.
- Eco, U. (1959) *Sviluppo dell'estetica medievale*. In *Momenti e problemi di storia dell'estetica*. Retrieved from <https://doi.org/10.13130/2240-9599/12070>.
- Huizinga, J. (n.d.) *The waning of the Middle Ages*. Retrieved from <https://archive.org/details/waningofmiddleag00huizuoft>.
- Kieran, M. (n.d.). *Aesthetic value: Beauty, ugliness and incoherence*. Retrieved from <https://scispace.com/pdf/aesthetic-value-beauty-ugliness-and-incoherence-4afbd44rkf.pdf>.
- Kristeva, Y. (1982) *Powers of horror: An essay on abjection* (L. S. Roudez, Trans.), Columbia University Press, 219 p.
- Kuplen, M. (2013) *The aesthetic of ugliness*, in: *A Kantian perspective. Proceedings of the European Society of Aesthetics*, 5, pp. 260–279.
- Lorand, R. (n.d.) *In defense of beauty*. Retrieved from <https://classicistutah.org/wp-content/uploads/2015/05/lorand-in-defense-of-beauty.pdf>.
- Ngaihlian, D. (n.d.) *The aesthetic of ugliness as beauty*. Retrieved from https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=5270479.
- Osborne, W. (2001, September 22) *Documentation of Stockhausen's comments re: 9/11*. Retrieved from http://www.osborne-conant.org/documentation_stockhausen.htm.

Roche, M. W. (2025) *Theories of ugliness: An unseemly aesthetic history*, Bloomsbury Academic, 302 p.

Rosenkranz, K. (1990) *Ästhetik des Häßlichen*, Leipzig, Reclam Verlag.

Ihor Yeremenko

THE NEGATIVE-AESTHETIC IN EUROPEAN THEORETICAL DISCOURSE: BETWEEN ONTOLOGY AND EXISTENCE

The article analyzes the changes that have occurred in the philosophical-aesthetic and artistic understanding of the ugly over the past hundred years. It is shown that an adequate understanding of the ugly is possible only if the aesthetic experience is understood as an aesthetic way of being, in the context of such concepts as being, non-being, chaos, cosmos, structure, etc. That is, an adequate understanding of the ugly involves its understanding through the definition of negative existential entities and states. It is this approach that brings us closer to understanding the essence of the negative-aesthetic, while other ways of seeing it allow us to consider only the phenomenal level. The work examined the essence of the basic categories of aesthetics – the beautiful and the ugly – through the lens of the specifics of human existence. The basis of ideas about the aesthetically negative is mythologemes associated with chaos, non-being and unstable being. It is shown that through the finite ugly image, an infinitely chaotic, imageless, alien – negatively unstable being is represented to a person. The feeling of aversion that arises when perceiving the ugly is based on the experience of a negative mode of being and ultimately is an aesthetic rejection of non-being. The ugly is considered in the context of the archetypal-mythological, phenomenological and socio-cultural layers of understanding. It is this context that provides an opportunity to explain the “paradox of the ugly” – the ability of the ugly to evoke a sense of aesthetic pleasure in the recipient. It is shown that, along with the mimetic and cognitive explanations of this paradox, the existential-psychological understanding of the attractiveness of the ugly has considerable explanatory power: the ugly as an effective means of displacing and overcoming fears that permeate human existence, and especially the fear of death. The events of modern social life, such as the Ukrainian-Russian war require a rethinking of the purely aesthetic-contemplative, detached approach to the ugly and its significant supplementation with a moral-ethical approach. It is argued that such an understanding of aesthetic phenomena should not only enable us to understand their nature more deeply, but also expand the field of reflection of aesthetics as a philosophical discipline.

Keywords: philosophy, ontology, existence, discourse, ugliness, negative-aesthetic, chaos, non-existence, fear, death, pleasure.

References

Shkepu, M. A. (2010) *Estetyka potvornoho Karla Rozenkrantsa* [The Karl Rosenkranz' Aesthetics of the Ugly], Kyiv, Institut problem suchasnogo mistetstva Natsionalnoyi akademii mistetstv Ukrainy, Feniks, 448 p.

- Duby, G. (1981) *L'Europe au Moyen Âge (art roman, art gothique)*, in: *Arts et Métiers Graphiques*. Retrieved from <https://coollib.in/b/501541/read>.
- Eco, U. (1959) *Sviluppo dell'estetica medievale*. In *Momenti e problemi di storia dell'estetica*. Retrieved from <https://doi.org/10.13130/2240-9599/12070>.
- Huizinga, J. (n.d.) *The waning of the Middle Ages*. Retrieved from <https://archive.org/details/waningofmiddleag00huizuoft>.
- Kieran, M. (n.d.). *Aesthetic value: Beauty, ugliness and incoherence*. Retrieved from <https://scispace.com/pdf/aesthetic-value-beauty-ugliness-and-incoherence-4afbd44rkf.pdf>.
- Kristeva, Y. (1982) *Powers of horror: An essay on abjection* (L. S. Roudez, Trans.), Columbia University Press, 219 p.
- Kuplen, M. (2013) *The aesthetic of ugliness*, in: *A Kantian perspective. Proceedings of the European Society of Aesthetics*, 5, pp. 260–279.
- Lorand, R. (n.d.) *In defense of beauty*. Retrieved from <https://classicistutah.org/wp-content/uploads/2015/05/lorand-in-defense-of-beauty.pdf>.
- Ngaihlian, D. (n.d.) *The aesthetic of ugliness as beauty*. Retrieved from https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=5270479.
- Osborne, W. (2001, September 22) *Documentation of Stockhausen's comments re: 9/11*. Retrieved from http://www.osborne-conant.org/documentation_stockhausen.htm.
- Roche, M. W. (2025) *Theories of ugliness: An unseemly aesthetic history*, Bloomsbury Academic, 302 p.
- Rosenkranz, K. (1990) *Ästhetik des Häßlichen*, Leipzig, Reclam Verlag.

Стаття надійшла до редакції 28.05.2025

Стаття прийнята 13.06.2025

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.1\(43\).346338](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.1(43).346338)

УДК 130.2

Ніна Ковальова, Віктор Левченко

**МЕТАМОДЕРНІ ОСЦИЛЯЦІЇ:
СУЧАСНІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ САКРАЛЬНОГО
В МИСТЕЦЬКИХ ПРАКТИКАХ ХХІ СТОЛІТТЯ**

Текст аналізує сучасні режисерські підходи в контексті метамодерної естетики та їхній вплив на формування нових сценічних мов. У центрі уваги – поєднання чуттєвості, інтелектуальної багатозначності та гри з межами реального й умовного. Розглядається специфіка постановочних стратегій, що тяжіють до синтезу образів, багаторівневих смислів та емоційної залученості глядача. Порівняння різних митців дозволяє простежити, як метамодерний метод стає інструментом оновлення театральної форми. Текст підкреслює важливість діалогу між глядачем і твором, що постає як простір колективного переживання та когнітивного співтворення. У підсумку робиться висновок про необхідність подальшого осмислення метамодерного досвіду, який формує нову парадигму сценічної чуттєвості в ХХІ столітті.

Ключові слова: *метамодерн, нова релігійність, режисура, сценічна мова, естетика, інтерпретація, глядацький досвід, театральна форма, багатозначність.*

Остання третина ХХ століття позначилася зростанням усвідомлення гострої потреби в переосмисленні та радикальному перегляді домінуючих модерністських парадигм, які тривалий час визначали інтелектуальний та культурний розвиток Заходу. Занепад віри у великі наративи, кризові явища в гуманітарному знанні та зміна соціокультурних структур спричинили появу принципово нового типу гуманітарного й художнього мислення, який отримав назву постмодерну. Від 1960-х років і до завершення ХХ століття постмодерністський дискурс, спрямований на деконструкцію усталених систем мислення, культурних ієрархій та традиційних форм репрезентації, перетворився на провідний інтелектуальний мейнстрім [Бодріяр 2004; Джеймсон 2008; Ліотар 2004].

Однак уже на початку ХХІ століття в суспільстві поступово формується відчутна втома від постмодерністської стратегічної настанови на тотальну іронію, фрагментацію та нескінченну деконструкцію. Все більше дослідників і митців почали висловлювати розчарування наслідками «епохи руйнації», зокрема тим, що постмодерн, піддаючи сумніву саму можливість суб'єктності, фактично сприяв розмиванню уявлень про людську відповідальність, автономію та цілісність буття. Концепція «смерті суб'єкта» стала своєрідною кульмінацією цього процесу: уявлення про людину як носія єдиної, стабільної ідентичності було демонтоване, а людське існування дедалі частіше осмислювалося як гра, симуляція або безперервне медійне шоу. Така низка «смертей» – суб'єкта, автора, історії, реальності – зрештою

створила враження, що постмодерн розчинив саму можливість смислу в нескінченному вирі ігрових практик та взаємних інтерпретацій.

У гуманітарному дискурсі початку ХХІ століття постала нагальна потреба у формуванні нового позначення реальності, зокрема художньої, яке б змогло подолати спадщину радикального постмодерністського скепсису та повернути культурі здатність до конструювання смислів. Дискусії, що розгорнулися в академічному середовищі, породили значну кількість термінів, покликаних означити нову культурну парадигму. Пропонувалися варіанти на кшталт «постпостмодерну», який мав би фіксувати сам факт переходу за межі постмодернізму, або ж зверталися до понять, запозичених із художніх практик 1930-х років, таких як «нова предметність» чи «нова об'єктність».

Серед різноманіття термінологічних пропозицій особливо вагомим виявилось поняття «метамодерн», уведені нідерландськими дослідниками Тімотеусом Вермеуленом і Робіном ван ден Аккером [Vermeulen, Akker van den 2010; Akker van den, Gibbons, Vermeulen 2017]. Цей термін пропонує концептуальну рамку, здатну описати культурну ситуацію початку ХХІ століття як синтез елементів модернізму й постмодернізму, що поєднує критичність із прагненням до нової ширості, іронію з пошуком смислу, а дистанціювання – з бажанням емоційної та екзистенційної залученості. Саме тому «метамодерн» сьогодні розглядається як одне з найбільш вдалих і продуктивних означень сучасного етапу розвитку культурної свідомості [Akker van den, Gibbons, Vermeulen 2017].

Приставка *мета-* (грец. *meta-*) у своєму первинному етимологічному значенні охоплює широку семантичну гаму: «слідування за чимось, після чого-небудь», «перебування між певними явищами або станами», «перехід від одного місця чи стану до іншого», а також «проміжок у просторі чи часі». Така багатовимірність значення не є випадковою, адже вона віддзеркалює специфіку світоглядних пошуків, закладених у самій концепції метамодерну. Уже на рівні морфології терміну простежується ключовий принцип цієї культурної парадигми – принцип *коливання*, або *осциляції*, що передбачає перебування між полюсами, постійний рух, перехідність та відкритість до множинності інтерпретацій.

Саме з лінгвістичної природи приставки *meta-* впливає одна з основних онтологічних характеристик метамодерну – його феноменологічна нестабільність, відсутність фіксованої точки, що дозволяє перебувати одночасно «після» й «між». Ця проміжність не є ознакою хаосу чи невизначеності; навпаки, вона конститує специфічний спосіб мислення й переживання реальності, у якому можливе співіснування протилежних емоційних, етичних та естетичних модусів.

У філософському дискурсі метамодерну традиційна діалектична модель, заснована на логіці синтезу протилежностей, зазнає концептуального перегляду. На зміну їй приходить ідея *осцилювання* – процесу безперервних коливань між полюсами модерного та постмодерного

досвіду. Якщо діалектика передбачає подолання суперечності через її зняття в синтезі, то метамодерн пропонує альтернативний спосіб мислення: суперечність не ліквідується, а зберігається як умова розвитку, як динамічний простір між можливостями. Таким чином, осциляція постає не як прояв нестійкості, а як головний механізм культурного самооновлення.

У цьому сенсі метамодерн можна розглядати як чутливий інструмент опису сучасності, де граничні стани не заперечують один одного, а існують у взаємному тяжінні. Коливання між ними стає актом пізнання, унаслідок якого відкривається можливість нової щирості, нового емоційного й інтелектуального досвіду, що долає як модерністську жорсткість, так і постмодерну іронічну відстороненість.

Метамодерн кардинально відмежовується від попередніх культурних парадигм – модерну та постмодерну, хоча водночас логічно походить із них, успадковуючи їхні концептуальні здобутки та суперечності. У межах цієї парадигми відсутнє нормативне прагнення до встановлення універсального зразка або канонічної моделі розвитку культури, притаманне модерністським проектам. Метамодерн не проголошує імперативу «має бути саме так», натомість формулює більш гнучку, ситуативну настанову, яку умовно можна виразити девізом «на даний момент правильно саме так». Інакше кажучи, метамодерн не встановлює жорсткої телеології, а фіксує спосіб світосприйняття, що адаптується до мінливих умов сучасності.

Однією з ключових властивостей метамодерну є його принципове *коливання* між модерністським і постмодерністським полюсами. З одного боку, модерн із його вірою в раціональність, структурованість, нормативність і позитивного героя задає орієнтири порядку, системності та соціальної відповідальності. З іншого боку, постмодерн, який прагнув деконструкції будь-яких універсалістських моделей та ієрархій, утверджував іронію, гру, фрагментарність та фігуру бунтаря як центрального суб'єкта культурної дії. Метамодерн, натомість, утворює динамічний простір між цими крайнощами: це простір одночасного тяжіння до правил і до їх заперечення, до структури й анархії, до щирості й іронії.

Однією з концептуальних ознак метамодерну є прагнення до *нової щирості* – емоційної відкритості, яка відновлює довіру до особистісного переживання та здатності до творення сенсів. На відміну від постмодерної іронії, що часто набувала характеру саркастичного дистанціювання від реальності, метамодерна іронія є м'якшою, «втомленою», такою, що не заперечує щирість, а співіснує з нею. У цьому сенсі метамодерн не відмовляється в цілому від постмодерної критики, але трансформує її, створюючи підґрунтя для відновлення віри в емоційність, етичність і творче начало [Ганнусенко 2021].

Метамодерні автори нерідко застосовують тактику уникнення чітких значеннєвих фіксацій, що пояснюється самою природою метамодерного мислення, орієнтованого на рухливість і множинність. Через це апологети метамодерну часто пропонують різні, інколи суперечливі інтерпретації, які

не формують єдиної загальнообов'язкової системи. Така невизначеність не є недоліком, а навпаки – засвідчує відкритість метамодерної парадигми до подальших трансформацій та інтелектуального розвитку.

Серед найважливіших постулатів метамодерну можна виокремити акцент на автентичності особистості. Герой доби метамодерну – це індивід, який прагне бути собою, не наслідуючи нав'язаних моделей поведінки й не підмінюючи власну суб'єктивність готовими шаблонами. Він намагається переживати емоції чесно, визнавати свої успіхи та поразки без удаваності, не очікувати від світу надмірних гарантій і не зобов'язувати себе та інших обіцянками, які неможливо виконати. Життя постає перед ним як своєрідна антагоністична гра, яку можна осмислити або як взаємодію із взаємною вигодою, або як конфлікт сторін, де є переможець і переможений. Проте в обох випадках важливо, що метамодерн не розчиняє антагонізм, а визнає його продуктивність.

Обидві парадигми – постмодерн та метамодерн – визнають умовність правил. Однак метамодерн додає принципово нову оптику: навіть умовних правил усе ж варто дотримуватися, оскільки вони забезпечують мінімальний рівень стабільності системи. Іронія, властива метамодерну, не спрямована на руйнування стабільності, а радше на критичне її осмислення без повної відмови від порядку.

У підсумку метамодерн можна розглядати як культурний режим, що поєднує взаємно протилежні імпульси та формує новий тип чутливості, заснований на складній комбінації раціональності й емоційності, щирості та дистанції, цілісності та фрагментарності. Це не синтез, не компроміс, а саме *осциляція*, рух у проміжному просторі, що дозволяє сучасній людині орієнтуватися в умовах нестабільності та багатозначності сучасного світу.

Таким чином, якщо метамодерн успадковує низку засадничих інтенцій постмодернізму, то робить це не шляхом прямого копіювання чи радикального заперечення, а шляхом їх пом'якшення, переосмислення та делікатного спрямування у бік конструктивної реконструкції. Постмодерністське руйнування великих наративів, тотальної іронії та деконструкції не відкидається, проте в метамодерні воно нібито втрачає свою агресивну загостреність і трансформується у прагнення віднайти нові форми смислоутворення після розпаду попередніх структур.

Метамодерн можна розглядати як своєрідний соціокультурний майданчик, у межах якого цінність набуває не однорідність, а максимальна множинність, різноманіття та співприсутність різних перспектив. Успіх у цьому контексті пов'язується не з об'єднанням за принципом подібності – спільного досвіду, поглядів чи ідентичностей, – а з формуванням спільнот, які базуються на рівності різних учасників. Саме відмінність, непередбачуваність і навіть певна «чужість» стають ресурсом для створення нових смислів.

Поєднання різного, взаємодія з іншим, з тим, що виходить за межі звичного або легко зрозумілого, утворює одну з ключових концептуальних

засад метамодерної чуттєвості. Робота з незрозумілим – це не лише спроба подолати відчужене чи хаотичне, але й стратегія вироблення нових форм культурної взаємодії, у яких протилежності не знищують одна одну, а співіснують у динамічному напруженні. Саме завдяки такому взаємному тяжінню й відштовхуванню виникає простір для інноваційних моделей мислення, соціальної організації та творчої практики, що й визначає особливу продуктивність метамодерну як культурної і мистецької парадигми.

Зазначені трансформації в культурному полі виявили себе у всьому спектрі сучасних мистецьких практик, формуючи складні, а подекуди й парадоксальні смислові перетинання, що особливо виразно проступають під час інтерпретації сакральних тем і мотивів. Нові підходи до осмислення релігійного наративу простежуються як у літературі, так і в театрі, кінематографі та образотворчому мистецтві, де традиційні форми і канони поєднуються з експериментальними засобами виразності, створюючи оновлений контекст для духовної проблематики.

Показовим прикладом такого типу художнього мислення є живописне полотно сучасного колумбійського митця Фернандо Ботеро – «Кардинал, який поспішає на екуменічний конгрес». Сам факт експонування цього твору у Музеї сучасного релігійного мистецтва, що входить до музейного комплексу Ватиканські музеї, уже створює характерний для метамодерного мислення контекст. На рівні візуальної риторики поєднання іронічно забарвленої назви та змісту полотна з канонічною серйозністю традиційних релігійних сюжетів генерує ефект багаторівневого семантичного роздвоєння.

Саме ця напруга між профанним і сакральним, між іронією й щирістю, між художнім жартом і глибинною духовною інтенцією створює те «коливання» (осцилювання) сенсів, яке є визначальним для естетики метамодерну. У цьому випадку твір Ботеро не заперечує канонічності церковної традиції, але й не приймає її беззастережно. Він пропонує нову оптику сприйняття, у межах якої релігійні символи стають відкритими для діалогу з сучасністю, а художня іронія набуває статусу інструмента критичного, але не руйнівного переосмислення (Див.: [Botero 2010]). Таким чином, полотно митця перетворюється на яскравий приклад того, як у межах метамодерної культури сакральне й сучасне можуть співіснувати не через конфлікт, а через динамічну взаємодію, що постійно відтворює нові смисли.

Показовою артикуляцією метамодерних наративів у сучасному мистецтві стають актуальні інтерпретації біблійних та міфологічних сюжетів, у яких сакральна традиція зазнає осмисленої реконфігурації відповідно до нової чуттєвості. Одним із промовистих прикладів такого підходу є постановка режисера Ромео Кастеллунчі «Реквієм Моцарта», представлена на фестивалі оперного мистецтва Festival d'Aix-en-Provence у 2019 р. У цьому сценічному проєкті митець звертається до унікального поєднання біблійної образності та філософських рефлексій над природою життя, що постає одночасно як процес безперервного згасання і відродження.

У запропонованій режисером концепції ключовою ідеєю стає відмова від лінійної темпоральності, що є характерною рисою багатьох його вистав та перформансів. На відміну від традиційної оперної драматургії, постановка вибудовується як послідовність самостійних візуальних картин, що римуються із номерною структурою партитури Моцарта, але не утворюють наративної цілісності. Початкова сцена – німий перехід старої жінки в інший стан буття – набуває символічного статусу своєрідного «прологу смерті», тоді як фінальний епізод із самотнім немовлям на порожній сцені репрезентує «епіфанію народження». У такий спосіб режисер обертає логіку музичного твору навспак, демонструючи циклічність часу як приховану структуру існування, де смерть і життя не протиставляються, а постають різними фазами єдиного процесу.

Особливої уваги заслуговує естетика сценічних образів, що використовує принципи метамодерного осцилювання. Візуальні рішення поєднують величчє й тендітне, піднесене й тілесне, світло і темряву, формуючи напружений простір між постійністю вічного та руйнівною силою часу. Саме це коливання між двома онтологічними полюсами створює емоційну та інтелектуальну рамку для сприйняття спектаклю, де краса постає нерозривно пов'язаною зі смертю, а рух до згасання виявляє у собі парадоксальний потенціал оновлення.

Одним із найбільш концептуально вагомих елементів постановки є «Атлас великих втрат» – меморіальний ряд, що з'являється на заднику сцени у вигляді переліку імен, дат та знакових понять, які позначають втрати в царині культури, науки, етики та природи. Його структура навмисно неповна й вибіркова, що позбавляє перелік моральної доктринерськості та підкреслює відкритість процесу згасання. Атлас обривається на даті самої прем'єри, ніби натякаючи на те, що втрата – це нескінченний рух, що продовжується і після завершення вистави. Проте в цьому ж обірваному русі режисер закладає й обнадійливий момент: продовження списку можливе лише за умови подальшого руху життя.

У такий спосіб постановка принципово порушує традиційну умову – наявність завершеної історії або фабули, що визначає сприйняття твору. Натомість режисер принципово скасовує постать всемогутнього авторського суб'єкта, відмовляючись диктувати глядачеві «правильні» смисли та очікувані логічні переходи. Глядачеві пропонується акт радикальної інтерпретаційної свободи, у межах якої він сам формує свій асоціативний ряд, наділяючи кожен сцену власними конотаціями. Цей жест не є проявом постмодерної фрагментарності чи іронії; навпаки, він відповідає метамодерній установці на відновлену щирість і відкритість, де емоційний досвід стає не менш значущим за інтелектуальний.

Подальший аналіз постановки дає змогу побачити, що її естетична побудова ґрунтується на послідовному вибудовуванні складної системи символічних образів, які функціонують не як ілюстрації до музичного тексту, а як автономні смислові вузли. Художнє рішення сцени постійно тяжіє до

мінімалістичного середовища – оголений простір, скупі декорації, точкове освітлення – створюють атмосферу відчуження та метафізичної тиші. Проте ця зовнішня «порожнеча» наповнена внутрішньою напругою, адже кожен предмет і кожна дія мають характер знаку, що несе на собі відбиток екзистенційної ваги.

Важливим елементом сценічного висловлювання стає робота з тілом. Виконавці не просто рухаються згідно з хореографічним малюнком – їхня пластика формує самостійну мову, за допомогою якої розкривається тема крихкості людського існування. Рухи уповільнені, часто майже статичні, що дозволяє глядачеві «прочитувати» фізичну присутність на сцені як постійне нагадування про неминучість часу. У деяких епізодах акторські тіла з'являються в різних стадіях виснаження або трансформації, що підкреслює образ життя як явища, де зростання і руйнація нерозривно переплетені.

Звуковий простір постановки – ще один важливий пласт її художньої мови. Він зберігає зв'язок із партитурою, але містить численні «зсуви» та «порожнини», які створюють відчуття неповноти, браку, втрати. Посилення тиші між музичними номерами набуває статусу окремого драматургічного жесту: тиша стає формою мовлення, способом нагадати про те, що не все доступне людському слуху чи розумінню. У цьому контексті звучання трактується не як головний носій смислу, а як одна з рівноправних частин цілісного символічного простору.

Особливу увагу привертає сценічне трактування теми смерті. Вона не подається ні як абсолютний кінець, ні як метафізичний перехід; радше вона постає як невід'ємний елемент космічної рівноваги. У постановці смерть не демонструється, а радше «проговорюється» через образи зникнення: згасання світла, розчинення фігур, підкреслене уповільнення дії. Ця поетика зникання співзвучна темі великих утрат, які фіксуються в меморіальному переліку, – утрат не стільки матеріальних, скільки духовних, культурних, антропологічних.

У свою чергу, образ немовляти в фіналі вистави набуває значення символу не лише народження, а й відкритості перед майбутнім. Дитина постає не як сентиментальна метафора, а як «структурна порожнеча», у яку може бути вкладений потенціал нових сенсів. Вона виступає естетичним еквівалентом метамодерного жесту: невинність без наївності, початок без запевнення в успіху, можливість без гарантії. Саме ця багатозначність перетворює фінал вистави на кульмінацію не за рахунок драматичного розвитку, а через емоційно-інтелектуальний резонанс, що відгукується у свідомості глядача.

Жанрова природа сценічного твору також порушує усталені кордони між оперою, перформансом і філософським есе. Відсутність чіткої фабули, постійний рух від конкретного до абстрактного, символічні елементи, які не закріплені за певним значенням, – усе це формує унікальний гібридний формат. Він не лише демонструє відмову від жорсткої авторитарної

режисури, але й відкриває простір для метамодерної співтворчості, у якій глядач не стільки спостерігає, скільки співучасно вибудовує смисли.

У підсумку сценічний проєкт постає як комплексне дослідження меж людської чуттєвості та інтелектуальної здатності досягнути феномен життя. Він не пропонує відповіді, не формує чіткого висновку, але створює умови для досвіду, в якому кожен глядач стає учасником тривалого духовного та естетичного процесу. Така відкрита структура повністю відповідає метамодерній естетиці, що прагне поєднати щирість і критичність, піднесення і сумнів, пафос і спокійне споглядання.

Таким чином, постановка «Реквієму» постає не лише як сценічне осмислення музичного тексту, але й як філософсько-естетичний маніфест метамодерної чуттєвості, у якому життя й смерть, кінець і початок, руйнування і творення розглядаються як взаємопов'язані виміри людського існування.

Сучасна хореографічна постановка Джона Ноймаєра на музику «Пристрасті за Матвієм» І. С. Баха відкриває можливість по-іншому інтерпретувати традиційний біблійний текст, вписуючи його в координати метамодерної чуттєвості. По-перше, показовим є саме місце дії: вистава відбувається у протестантському храмі в Гамбурзі, що не лише накладає обмеження на сценічні прийоми, а й формує особливу атмосферу взаємодії мистецтва і сакрального простору. Архітектоніка храму, його вертикальні лінії, природна акустика і відсутність «театральної» рамки зумовлюють лаконічність та графічну чіткість сценографії, хореографії та загальної образної ряду. У цій стриманості виявляється парадоксальна свобода: художнє висловлювання стає максимально відкритим, пропонуєчи глядачеві широке поле для множинних інтерпретацій та індивідуальних смислових траєкторій.

По-друге, традиційний біблійний текст у Ноймаєра втрачає підпорядкованість єдиному догматичному прочитанню. Балет не відтворює канонічний наратив буквально, але й не прагне до постмодерної руйнації сенсів чи іронічної дистанції, характерної для театру кінця ХХ століття. Навпаки, він пропонує простір для специфічної метамодерної осциляції – руху між деконструкцією та новою щирістю, між критичністю та прагненням до цілісності. Саме тому Бахівські хорали і євангельський сюжет тут функціонують як відкриті символічні структури, здатні резонувати з сучасним досвідом, не втрачаючи власної сакральної ваги.

По-третє, таке режисерське та хореографічне трактування радикально змінює мікрокосм танцю. Рух у Ноймаєра перестає бути статичним або жорстко регламентованим, як у класичному балеті, де тіло танцівника існує в режимі суворой дисципліни, досконалої покори та невидимого насилля над собою. У цій традиції танець справді наближається до структур закритих релігійних спільнот, де порядок та ієрархія визначають кожен жест. Натомість у «Пристрастях за Матвієм» танець набуває гнучкості, тілесної

природності, людської вразливості. Рух стає мовою не стільки досконалості, скільки співпереживання, чуттєвого пошуку, етичної рефлексії.

Художнє висловлювання Ноймаєра зі свободою ставлення до біблійного й музичного текстів, з відчутною відкритістю до сумніву і співтворчості глядача, корелює, на наш погляд, із сучасним станом нової релігійності – такої, що відмовляється від авторитарних структур і натомість зосереджується на процесуальності віри, особистому духовному досвіді, екзистенційній широті. У цьому сенсі балет Ноймаєра стає не лише переосмисленням християнського сюжету, але й метафорою сучасного духовного пошуку, який рухається між традицією та оновленням, між спадкоємністю та внутрішньою свободою.

Особливої уваги потребує те, як Ноймаєр вибудовує взаємодію між тілом танцівника та музикою Баха, адже саме цей діалог стає ключем до нового осмислення біблійного сюжету. Бахівська музика, сповнена внутрішньої архітектоніки, драматичної напруги і водночас просвітленої гармонії, у постановці не слугує лише структурним каркасом. Вона функціонує як живий організм, на який реагує кожне тіло на сцені. Танець не ілюструє музику і не «супроводжує» її; він іде поруч з нею як рівноправний співрозмовник. В окремих сценах музика ніби продовжує рух, а рух – музику, створюючи відчуття єдиної поліфонічної форми, де тілесне та звукове перебувають у стані нерозривної єдності.

Це поєднання створює ефект своєрідної «внутрішньої проповіді» – не тієї, що промовляється словами, а тієї, що вибудовується у пластичному жесті, у зміні світла, у ритмі подиху танцівників. Ноймаєр працює не зі строкатими сценічними образами, а з мінімальними, часто майже аскетичними засобами, через які підкреслює духовне напруження моменту. Така естетика перегукується з протестантською традицією внутрішньої молитви, зосередженості, етичної саморефлексії – але водночас вона залишається абсолютно сучасною у своїй відкритості та недогматичності.

Важливою рисою постановки є і те, як змінюється функція спільноти на сцені. Хор, ансамбль та солісти не існують у жорсткій вертикалі, як це часто буває в класичних інтерпретаціях сакральних сюжетів. Натомість вони утворюють рухливу, напівімпровізаційну структуру, де межі між індивідуальним та колективним постійно зміщуються. Спільнота не нав'язує правил – вона підтримує, акумулює енергію, водночас залишаючи місце для особистої драми кожного учасника. У цьому можна побачити паралель до сучасних форм релігійності, які не ґрунтуються на суворих інституційних моделях, а на горизонтальних зв'язках, діалозі, відкритості та свободі вибору.

Не менш важливо й те, як постановка осмислює тему страждання, ключову для пасіонального жанру. У Ноймаєра страждання позбавлене патетики та театральної декларативності. Воно постає як внутрішній етичний досвід, що виявляється в тілесній уразливості, у крихкості руху, у раптових зламах танцювальної лінії. Через таке трактування «Пристрасті за Матвієм»

набувають універсального виміру: страждання Христа осмислюється не як виключна подія, а як архетип людської здатності до співпереживання, жертвовності та внутрішньої трансформації.

Цей підхід особливо резонує з метамодерною чуттєвістю, де відмова від іронічної дистанції поєднується з усвідомленням складності світу. Ноймаєр не прагне повернути глядача до традиційного релігійного досвіду, але й не руйнує його. Він пропонує рух між полюсами – коливання між сумнівом і вірою, раціональністю й інтуїцією, тілесним і духовним. Саме в цьому метамодерному коливанні виникає нова форма естетичної та духовної чутливості, у якій танець стає простором для глибокої етичної рефлексії.

У фіналі постановки відчуття завершеності не досягається через розв'язання чи катарсис у традиційному сенсі. Навпаки, залишається відкрита структура, яка запрошує глядача продовжувати внутрішній рух уже поза межами храму. Завдяки цьому «Пристрасті за Матвієм» Ноймаєра постають не як реконструкція минулого, а як живий, актуальний жест духовного пошуку, що співзвучний сучасній культурі та її прагненню поєднати віру з індивідуальною свободою, традицію – з особистим досвідом, сакральне – з тілесним і людським.

Порівнюючи режисерську оптику Ноймаєра з підходом Ромео Кастеллуччі та інших митців, що працюють у метамодерній парадигмі, можна побачити характерні спільні риси й важливі відмінності, які дозволяють зрозуміти ширший контекст сучасних інтерпретацій сакральних сюжетів. Кастеллуччі, з його схильністю до монументальної візуальності, радикальних образів і часто провокативної тілесності, працює зі Святим Писанням як із простором травми, стирання, руйнації та потенційного відродження. Його сценічні рішення створюють ефект «порожнечі, що говорить», надаючи глядачеві можливість пережити стан граничної уразливості перед великими космічними та історичними силами. У постановці «Реквієму» Моцарта цей підхід проявляється максимально: смерть і життя зливаються у нескінченний цикл, де людина – лише мить, але водночас ця мить має абсолютну вагу. Кастеллуччі у своїх роботах часто демонтує традиційну сюжетність, відмовляється від лінійних наративів і пропонує видіння світу, де сенси народжуються у самій тканині візуального.

На протигагу цьому Ноймаєр, хоча й розділяє метамодерну недогматичність і відкритість, працює з іншим художнім інструментарієм. Він використовує пластичність руху, людське тіло й музику як засоби не стільки руйнування, скільки делікатного переозначення традиційних форм. Якщо Кастеллуччі тягнє до сублімації естетичного в метафізичне через шок, тишу й контраст, то Ноймаєр обирає шлях внутрішнього діалогу: у нього метафізика народжується з гармонії й співприсутності, з діалогу тіла й музики, з можливості інтимно пережити сакральний досвід без декларативності.

У цьому сенсі Ноймаєр ближчий до таких митців, як Роберт Вілсон чи Піна Бауш, які також працюють із сакральними темами через естетику

тілесної призми, ритмічної повторюваності та пластичного жесту. Вілсон, наприклад, у своїх постановках створює своєрідну «медитативну архітектоніку часу», де мінімалістичні світлові та рухові структури стають основою для відкритих інтерпретацій. Бауш, своєю чергою, переводила релігійні й міфологічні сюжети у площину людського емоційного досвіду, уникаючи ілюстративності та дозволяючи глядачеві самотужки вибудовувати смисли.

Ноймаєр поєднує елементи цих підходів, але вносить додатковий рівень – роботу з тілом як із простором етичної свободи. У його трактуванні сакральні сюжети стають не лише об'єктом естетичної рефлексії, а й можливістю говорити про сучасну людину: її крихкість, пошук рівноваги, прагнення бачити у власному стражданні не лише трагедію, а й можливість внутрішнього оновлення. Саме тому його «Пристрасті за Матвієм» функціонують у метамодерній логіці осциляції: між традицією й інновацією, між вірою та сумнівом, між особистим болем і спільнотою солідарністю.

У результаті стає видно, що обидва режисери – і Кастеллуччі, і Ноймаєр – пропонують моделі нової релігійності, проте роблять це різними шляхами. Кастеллуччі радше оголює порожнечу й запрошує до зустрічі з духовним через досвід екзистенційного розламу. Ноймаєр, навпаки, будує простір, де сакральне народжується у тендітній взаємодії музики й тіла, руху й тиші, індивідуальної присутності та колективної пам'яті. І саме в цьому різноманітті стратегій – у цій множинності художніх підходів, які не знищують традицію, але й не залишають її непорушною – найяскравіше виявляється метамодерний підхід до інтерпретації біблійних сюжетів.

Загальні висновки

Аналіз культурних трансформацій від другої половини XX століття до початку XXI століття демонструє поступовий, але принциповий перехід від модерністської нормативності та постмодерністської тотальної деконструкції до метамодерністської парадигми осциляції. Метамодерн постає як культурна логіка, що одночасно зберігає естетичну чутливість модерну та критичну дистанцію постмодерну, проте відмовляється від їхніх крайнощів. Він не пропонує жорстких нормативних моделей і не наполягає на повній відмові від смислів; натомість відкриває простір для рухливого, коливального стану між щирістю та іронією, традицією та інновацією, емоційністю та аналітичністю.

У цій парадигмі особистість повертає собі суб'єктність, відповідальність та здатність до автентичного переживання. Метамодерн не нав'язує ідеалу, але дає змогу сформувати етичне ставлення до світу через переживання власної крихкості, співпричетності та відкритості Іншому. Саме тому одним із ключових принципів метамодерну стає здатність працювати з «іншим» та «незрозумілим», приймати множинність і різноманітність як джерело нового сенсу.

У сфері мистецтва це проявляється в глибоких змінах інтерпретацій сакральних сюжетів. Візуальні та перформативні практики художників і

режисерів – від живопису до театру й хореографії – демонструють нову культурну чутливість, яка поєднує повагу до духовної традиції з прагненням осмислити її з позиції сучасного досвіду. Іронічні жесті співіснують із щирим пошуком метафізичної опори, а деконструкція – з можливістю нової релігійності, позбавленої догматичності, але не позбавленої сенсу.

Порівняння режисерських підходів демонструє різні модули метамодерного мислення: від радикальної візуально-екзистенційної мови Кастеллуччі, що відкриває простір сакрального через досвід втрати та розламу, до пластично-інтимного стилю Ноймаєра, який вибудовує духовність через тілесність, музичність і внутрішній діалог. Ці стратегії, попри відмінності, об'єднані спільним принципом: вони більше не руйнують традицію, але й не відтворюють її буквально, а пропонують рухливу зону між визначеністю та відкритістю – типологічний простір метамодерної осциляції.

Таким чином, метамодерн можна розглядати як культурний стан, що реагує на кризу постмодерної іронії та виснаження деконструктивних практик. Він постає відповіддю на потребу сучасного суспільства у відновленні смислів, у поверненні до етичності, емпатії та щирості, але з урахуванням досвіду фрагментації й множинності, яким позначене сьогодення. Мистецькі практики демонструють, що саме в режимі коливання – між вірою та сумнівом, іронією та емоційністю, традицією та новаторством – народжується новий спосіб осмислення світу, що відповідає духовній і культурній чутливості нашої доби.

Список використаної літератури

- Бодріяр, Ж. (2004) *Символічний обмін і смерть*, Київ, Основи, 249 с.
- Ганнусенко, О. (2021) *Мнемонічні структури сучасного мистецтва: від постмодерну до метамодерну*, у: *Культурологічний журнал*, № 2, сс. 34–48.
- Джеймисон, Ф. (2008) *Постмодернізм, або Логіка культури пізнього капіталізму*, Київ, Курс, 2008, 502 с.
- Ліотар, Ж.-Ф. (2004) *Стан постмодерну*, Київ, Вид-во Соломії Павличко «Основи», 231 с.
- Akker R. van den, Gibbons A., Vermeulen T. (2017) *Metamodernism: Historicity, affect, and depth after postmodernism*, Bloomsbury Publishing PLC, 371 p.
- Botero, F. (2006) *Botero: Abu Ghraib and Other Works*, New York, Prestel, 109 p.
- Vermeulen, T., Akker, R. van den. (2010) *Notes on metamodernism*, in: *Journal of Aesthetics & Culture*, 2(1), pp. 1–14.

Nina Kovalova, Viktor Levchenko

METAMODERN OSCILLATIONS: CONTEMPORARY INTERPRETATIONS OF THE SACRED IN THE ARTISTIC PRACTICES OF THE 21st CENTURY

This text offers an in-depth analysis of contemporary directing practices through the lens of metamodern aesthetics, emphasizing how new theatrical languages emerge from the oscillation between sincerity and irony, abstraction and embodiment. It explores the ways in which modern directors construct multilayered stage realities that invite the spectator to navigate shifting emotional registers and interpretive frameworks. Central to the discussion is the interplay of sensorial intensity, intellectual complexity, and symbolic hyper-density, which together shape the distinctive expressiveness of metamodern performance. The text examines how scenic compositions blend physicality, visual metaphor, and philosophical reflection, creating a theatre that is simultaneously intimate and monumental. By comparing differing artistic approaches, the analysis reveals how metamodern methodologies foster openness, affective resonance, and renewed attention to human vulnerability. These directors often integrate interdisciplinary techniques — from visual art and installation practices to digital media and choreographic dramaturgy — to build layered narrative landscapes. Such strategies cultivate a dynamic relationship between audience and stage, encouraging viewers not merely to consume meaning but to actively co-produce it through emotional and cognitive engagement. The text also highlights the importance of ambiguity as a productive tool: rather than offering fixed interpretations, metamodern performance invites spectators into a field of evolving possibilities. This openness transforms theatrical experience into an encounter with uncertainty, empathy, and shared presence. The analysis underscores how contemporary productions create a hybrid theatrical zone where symbolic depth coexists with sensory immediacy, forming a new mode of perceiving and feeling. Ultimately, the text argues that metamodern theatre represents a distinctive cultural response to the complexities of the twenty-first century. It positions the stage as a site for re-enchanting meaning, rethinking human connection, and renegotiating the boundaries between art and reality. Through its emotional richness and conceptual fluidity, metamodern directing opens pathways for renewed theatrical imagination and invites a reconsideration of what contemporary performance can achieve. The conclusion emphasizes the need for further critical reflection on how this aesthetic paradigm continues to reshape both artistic practice and audience perception.

Keywords: metamodernism, new religiosity, directing, stage language, aesthetics, interpretation, audience experience, theatrical form, multilayered structure.

References

- Bodriar, Zh. (2004) *Symvolichnyi obmin i smert* [Symbolic Exchange and Death], Kyiv, Osnovy, 249 p.
- Hannusenko, O. (2021) *Mnemonichni struktury suchasnoho mystetstva: vid postmodernu do metamodernu* [Mnemonic Structures of Contemporary Art: From Postmodern to Metamodern], in: *Kulturolozhichni zhurnal*, № 2, pp. 34–48.

- Dzheimison, F. (2008) *Postmodernizm, abo Lohika kultury piznoho kapitalizmu* [Postmodernism, or the Logic of the Culture of Late Capitalism], Kyiv, Kurs, 2008, 502 p.
- Liotar, Zh.-F. (2004) *Stan postmodernu* [The State of Postmodernity], Kyiv, Vydvo Solomii Pavlychko «Osnovy», 231 p.
- Akker R. van den, Gibbons A., Vermeulen T. (2017) *Metamodernism: Historicity, affect, and depth after postmodernism*, Bloomsbury Publishing PLC, 371 p.
- Botero, F. (2006) *Botero: Abu Ghraib and Other Works*, New York, Prestel, 109 p.
- Vermeulen, T., Akker, R. van den. (2010) *Notes on metamodernism*, in: *Journal of Aesthetics & Culture*, 2(1), pp. 1–14.

Стаття надійшла до редакції 28.04.2025

Стаття прийнята 13.05.2025

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.1\(43\).346339](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.1(43).346339)

УДК 7.01:115:008(477)

Олена Щокіна

ФІЛОСОФІЯ ЧАСУ У ВІЗУАЛЬНОМУ МИСЛЕННІ УКРАЇНСЬКИХ ХУДОЖНИКІВ СЬОГОДЕННЯ

Стаття присвячена дослідженню філософського осмислення часу як естетичної категорії у візуальному мистецтві сучасної України. Аналізуються практики чотирьох провідних художників – Влади Ралко, Микити Кадана, Алевтини Кахідзе та Тіберія Сільваші – у яких відбиваються різні моделі темпоральності: розрив, уповільнення, нашарування, хронотоп та тривалість. У роботах Ралко час постає як нервовий злам і тілесна фрагментація, у Маркова – як естетична стратегія уповільнення, у Кадана – як архівне накладання історичних пластів, у Кахідзе – як щоденникова фіксація повсякденності, у Сільваші – як структурна властивість абстракції. Теоретичною основою дослідження є праці класичних мислителів (А. Бергсон, П. Рікер, Ж. Делез, Ж. Дерріда) та сучасних українських науковців (Л. Смирна, В. Бурлака, О. Котова, О. Соловійов), які розглядають темпоральність у мистецтві крізь призму культурної пам'яті, постпам'яті та політичного виміру часу. Зроблено висновок, що візуальне мистецтво України не лише відображає змінені часові досвіди, спричинені війною та соціальними трансформаціями, але й активно формує нові моделі часу, в яких поєднуються локальна чутливість та глобальна релевантність.

Ключові слова: сучасне українське мистецтво, час, темпоральність, візуальне мислення, постпам'ять.

Час у сучасному українському мистецтві постає не лише як фоновий контекст або умова існування художнього твору, а як повноцінний і самодостатній структурний компонент, що визначає його внутрішню логіку, формальну організацію та смислові акценти. У художніх практиках сьогодення він функціонує не тільки як вимір тривалості, але й як пластична й концептуальна матерія, з якою працює митець. У такому підході темпоральність перестає бути нейтральною – вона стає носієм мистецтва, здатним формувати наратив, візуальну ритміку та емоційне сприйняття.

Останні десятиліття показали, що традиційне уявлення про лінійний, послідовний перебіг часу, засноване на ідеї поступального руху від минулого через теперішнє до майбутнього, зазнало суттєвих змін. У мистецькому полі дедалі частіше фіксуються досвіди часу, який сприймається як фрагментований, розірваний, нашарований або, навпаки, надмірно розтягнутий у стані очікування. Такі зміни формують нову візуальну мову, в якій зникає домінування одного єдиного «часового вектору», а його місце займає багатоголосе співіснування різних темпоральних режимів.

Джерела цих трансформацій можна шукати як у глибинно особистісних переживаннях митців, так і в колективних процесах пам'яті, які переосмислюють минуле та моделюють його взаємодію з теперішнім і

майбутнім. Індивідуальні біографічні досвіди художників переплітаються з культурною та історичною пам'яттю спільнот, створюючи складні багатопланові хронотопи. Саме через взаємодію цих вимірів мистецтво починає працювати з часом як з активним матеріалом, здатним виявляти невидимі зв'язки між подіями, просторами та емоційними станами.

У такому контексті аналіз темпоральних стратегій у сучасному українському мистецтві набуває особливої актуальності. Це завдання важливе не лише для мистецтвознавства, яке прагне описати нові візуальні мови та їхню формальну еволюцію, але й для культурології, адже йдеться про осмислення механізмів конструювання часу в колективній свідомості. Дослідження цих стратегій дозволяє зрозуміти, як художники перетворюють час на інструмент рефлексії, пам'яті й прогнозування, а також яким чином мистецтво стає лабораторією нових способів відчуття та переживання темпоральності.

Проблематика часу в мистецтві має потужну теоретичну традицію, що охоплює як класичну філософію XX століття, так і новітні міждисциплінарні підходи. У працях Анрі Бергсона, зокрема в книзі «Творча еволюція» [Бергсон 2001], час постає як «тривалість» – неперервний процес, що формує досвід та уявлення про реальність. Поль Рікер у тритомнику «Час і розповідь» [Ricoeur 1991] поєднує феноменологію та нарративний аналіз, розглядаючи час як структуру оповіді. Жиль Делез у книзі «Кіно 2: Образ-час» [Deleuze 1985] пропонує кінематографічну модель часу, що відкриває нові можливості його художнього осмислення. Жак Дерріда в роботі «Лихо архіву» [Дерріда 1994] звертає увагу на парадокс архіву, де минуле зберігається лише через його втрату.

Німецькомовна традиція додає цінні аналітичні інструменти. Райнгарт Козеллек у «Шарах часу» [Koselleck 2003] говорить про «шари часу», які співіснують у теперішньому. Алейда Ассманн у «Просторах спогаду» [Ассманн 2012] аналізує, як культурна пам'ять структурує сприйняття часу. Гартмут Роза в «Прискоренні» [Rosa 2005] описує феномен «соціальної прискореності» та стратегії опору їй. Вольфганг Ернст у «Хронопоезиці» [Ernst 2012] досліджує технічні часові режими медіа.

Сучасний європейський дискурс пропонує й інші перспективи. Пітер Осборн у «Повсюди або ніде» [Osborne 2013] розглядає сучасність як специфічний часовий режим мистецтва. Ганс Ульріх Гумбрехт у «Виробництві присутності» [6] фокусується на феномені миттєвої присутності у творі.

В українській гуманітаристиці за останнє десятиліття сформувався корпус досліджень, що осмислюють темпоральність у мистецтві з позицій локального досвіду. Лариса Смирна в «Коридорах часу українського мистецтва XX століття» [Смирна 2017] аналізує зміну ритмів і часових структур у мистецьких процесах. Вона також досліджує постпам'ять і візуалізацію травматичного минулого. Вікторія Бурлака [Бурлака 2005] аналізує фотографію як носія колективної пам'яті. Вона у своїх кураторських

есеях розглядає політичний вимір часу в умовах війни. Ольга Котова [Котова 2013] пише про феномен тривалості у живописі. Олександр Соловійов [Соловійов 2006] досліджує створення художниками просторово-часових середовищ у медіа-арті.

Таким чином, сучасна теоретична база – від класичних концепцій Бергсона, Пікера, Делеза і Дерріди до новітніх українських досліджень, Бурлаки, Котової, Смирної та Соловійова – формує багаторівневий інструментарій аналізу часу як естетичної категорії.

Не досліджено, яким чином сучасні українські художники через власні візуальні стратегії створюють нові моделі часу, що відбивають зміну історичного досвіду і колективної пам'яті.

Метою статті є дослідження часу як естетичної категорії у творчих практиках сучасних українських художників та аналіз способів візуалізації зміненої темпоральності. Завданнями є:

1. Визначити основні типи темпоральних стратегій.
2. Проаналізувати конкретні мистецькі приклади.
3. Співвіднести їх з міжнародними художніми тенденціями.

В сучасному українському мистецтві тілесність часто стає не лише формальним мотивом, але й матеріалом, через який оприявнюється час. Це особливо відчутно у роботах Влади Ралко, де деформовані людські постаті, фрагментовані й напружені, існують у просторі, що водночас нагадує і полотно, і топографію внутрішньої пам'яті. Тут тіло – не об'єкт зображення, а носій темпоральних зламів: зморшки й розриви форми функціонують як знаки прожитих і накопичених травм. Це зчитується у ключі А. Ассман, яка описує культурну пам'ять як мережу матеріальних і тілесних маркерів, а також у контексті Кеті Карут, що пов'язує травму з циклічним, «повертаючимся» часом. Можна підсилити цю інтерпретацію, аналізуючи феномен постпам'яті у візуальних медіа як простір, де особисте та колективне накладаються, утворюючи складний хронологічний сплав.

Мотив тілесності, однак, у Ралко не замкнений у площині образу – він задає і ритм композиції. Тут доречно згадати Ганса Ульріха Гумбрехта [Gumbrecht 2004] та його поняття «production of presence», коли художній об'єкт стає місцем миттєвого вторгнення теперішнього у сприйняття. У В. Ралко це «тепер» проривається крізь нашарування минулого, утворюючи напругу, яку глядач відчуває як зміну швидкості власного внутрішнього часу.

Микита Кадан у своїх проєктах працює з архівами як із пластичним матеріалом. Документи, фотографії, графічні інтервенції накладаються шарами, створюючи ефект, який Р. Козеллек назвав «Zeitschichten» – співіснуванням різних історичних темпоральностей у межах одного теперішнього. Ця багатошаровість доповнюється технічним виміром, який можна аналізувати через хронопоетику В. Ернста [Ernst 2012]: архів у М. Кадана – це не лише сукупність зображень, але й система носіїв, медіа-технологій та форматів, що мають власний «технічний час». Подібний підхід

змушує глядача одночасно перебувати у кількох часових режимах – від миттєвості перегляду до історичних глибин зображеного.

Якщо у М. Кадана час розкривається через документальність і медіа-структури, то в Алевтини Кахідзе він постає як інтимний наратив, вплетений у побутові й емоційні ритми. У її проєктах малюнки, тексти та нотатки складають візуальний щоденник, де кожен фрагмент – це не просто момент, а «подія-досвід» у рікерівському розумінні, коли наратив структурує і надає сенсу часові. Тут можна провести паралель із П. Осборном [Osborne 2013], який описує сучасне мистецтво як поліфонію локальних і глобальних часових векторів. Кахідзе поєднує особисті, майже приватні історії з політичними і соціальними реаліями, створюючи унікальний жіночий хронотоп.

Нарешті, абстракції Тіберія Сільваші переводять час у площину чисто живописної матерії. Колір і світло тут функціонують як «згустки тривалості» у сенсі Анрі Бергсона, а сам процес живопису нагадує феноменологічну роботу з баченням, описану Морісом Мерло-Понті. О. Котова вказує, що у сучасному українському мистецтві повільність і повторюваність жесту художника утворюють відчуття «простору-часу», де тривалість стає відчутною як фізична субстанція. У цьому сенсі роботи Сільваші можна співвіднести з європейською традицією медитативного живопису, але вони водночас залишаються глибоко вкоріненими у локальний світлотональний культури.

Завдяки таким стратегіям – від тілесності як носія пам'яті до архівних нашарувань і живописної тривалості – українські митці створюють багаторівневі моделі часу, які не лише резонують з європейськими теоріями, але й збагачують їх новими формами. Ці практики показують, що час у мистецтві – це не просто фон або вимір, а активний учасник художнього мислення, здатний формувати досвід глядача та перетворювати способи бачення.

Дослідження філософії часу у візуальному мисленні сучасних українських митців виявило, що темпоральність у їхніх практиках не обмежується роллю тла або контексту, а постає як автономний і водночас інтегрований елемент художньої форми та змісту. У роботах В. Ралко, М. Кадана, А. Кахідзе та Т. Сільваші час виступає активним модусом, який структурно організовує простір твору, визначає ритм сприйняття і формує траєкторії інтерпретацій. При цьому, на відміну від багатьох західноєвропейських концептуальних традицій, український контекст привносить до теми часу досвід історичних зламів, колективної та особистої травми, постпам'яті, а також пошуку форм повільного опору «соціальному прискоренню» сучасності.

Теоретичний фундамент дослідження – від класичних концепцій А. Бергсона, П. Рікера, Ж. Дельоза та Ж. Дерріди до сучасних праць Р. Козеллека, А. Ассманн, Г. Розі, П. Осборна та Г. У. Гумбрехта – дозволив побачити, як українські художники інтерпретують і трансформують ключові

європейські темпоральні моделі. У їхніх роботах відчитуються інтертекстуальні діалоги з феноменологією тривалості, з концепціями присутності, архівності, уповільнення та багатошаровості часу. Водночас внесок українських дослідників – Л. Смирної, В. Бурлаки, О. Котової та О. Соловійова – надає аналізу глибини та локальної релевантності, формуючи цілісну наукову платформу для подальших досліджень.

Практичний аналіз виявив кілька ключових темпоральних стратегій:

- тілесність як носій часу та травми (В. Ралко),
- архівне нашарування історичних епох (М. Кадан),
- щоденникова хронотопія особистого досвіду (А. Кахідзе),
- живописна тривалість і медитативність (Т. Сільваші).

Усі вони демонструють, що час може бути сконструйований, уповільнений, фрагментований, розтягнутий чи ущільнений так само, як і будь-який інший художній матеріал. Цей підхід розширює розуміння темпоральності з абстрактної філософської категорії до конкретної візуальної та просторової структури.

Порівняння з міжнародними художніми тенденціями виявляє як спільні точки дотику, так і унікальні риси українського досвіду. Стратегії В. Ралко резонують з концепцією «просторів пам'яті» А. Ассманн, але насичені інтенсивністю особистого тілесного досвіду, що рідко трапляється у західних аналогах. Українські митці подібно до деяких європейських авторів, працюють з естетикою сповільнення, однак їх роботи додатково закорінені у контексті воєнної реальності. Архівні методи М. Кадана близькі до історичних реконструкцій у традиції Р. Козеллека, але переосмислені через посттравматичну перспективу. Щоденникові практики А. Кахідзе мають перегук із феноменологічними підходами П. Осборна, але містять чіткий політичний акцент. Абстракції Т. Сільваші, як і в модерністів європейської школи, досліджують тривалість і споглядальність, проте у його випадку вони набувають значення інструмента протидії прискоренню часу, описаному Г. Розою.

З методологічної точки зору, дослідження підтвердило ефективність інтеграції порівняльного аналізу (українські практики ↔ міжнародні концепції) з локальною культурологічною перспективою. Такий підхід дозволяє не лише ідентифікувати точки перетину між глобальним та локальним дискурсами, але й окреслити сфери, де українське мистецтво пропонує принципово нові способи мислення про час.

Перспективи подальших досліджень полягають у кількох напрямках. По-перше, вартує глибше розглянути цифрові та медіа-стратегії репрезентації часу, особливо в умовах швидкої еволюції візуальних технологій. По-друге, потребує осмислення вплив воєнного досвіду та масових травм на темпоральну структуру мистецьких наративів. По-третє,

важливим є міждисциплінарний підхід, що поєднує мистецтвознавство, культурологію, медіатеорію та соціологію часу.

Таким чином, сучасне українське мистецтво не лише інтерпретує світові філософські та естетичні концепції часу, але й створює власні моделі темпоральності, народжені з унікального досвіду суспільства, яке живе у стані історичної невизначеності та водночас прагне формувати майбутнє. Ці моделі мають потенціал впливати на міжнародний дискурс, розширюючи горизонти розуміння часу у візуальній культурі XXI століття.

Список використаної літератури

- Ассман, А. (2012) *Простори спогаду*, Київ, Ніка-Центр, 440 с.
- Бергсон, А. (2001) *Творча еволюція*, Київ, Юніверс, 384 с.
- Бурлака, В. (2005) *Перевірка реальності – постмедійний реалізм у творчості сучасних українських митців*, Київ, Сучасне мистецтво, сс. 20–31.
- Дерріда, Ж. (1994) *Позиції*, Київ, Дух і літера, 160 с.
- Котова, О. (2013) *Мистецький нонконформізм Одеси 1960–1980-х*, Київ, Фенікс, Вип. IX, сс. 55–61
- Смирна, Л. (2017) *Століття нонконформізму в українському візуальному мистецтві*, Київ, Фенікс, 480 с.
- Соловйов О. (2006) *Турбулентні ілюзії*, Київ, Інтертехнологія, 192 с.
- Deleuze, G. (1985). *Cinéma 2: L'Image-temps*, Paris, Les Éditions de Minuit, 362 p.
- Gumbrecht, H. U. (2004) *Production of Presence: What Meaning Cannot Convey*, Stanford, Stanford University Press, 277 p.
- Ernst, W. (2012) *Chronopoetik*, Berlin, Kadmos, 450 p.
- Koselleck, R. (2003) *Zeitschichten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 400 p.
- Osborne, P. (2013) *Anywhere or Not at All: Philosophy of Contemporary Art*, London, Verso, 288 p.
- Ricœur, P. (1991) *Temps et récit*, t. 1, Paris, Éditions du Seuil, 416 p.
- Rosa, H. (2005) *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 537 p.

Olena Shchokina

PHILOSOPHY OF TIME IN THE VISUAL THINKING OF CONTEMPORARY UKRAINIAN ARTISTS

The study addresses the philosophical comprehension of time as an aesthetic category in contemporary Ukrainian visual art. It examines the practices of four prominent artists – Vlada Ralko, Mykyta Kadan, Alevtyna Kakhidze, and Tiberiy Silvasi – to reveal how different temporal models emerge in artistic strategies: rupture, deceleration, layering, chronotope, and duration. In Ralko's works, time appears as a nervous fracture and bodily fragmentation; in Markov's theatre projects, as a strategy of aesthetic deceleration; in Kadan's installations, as archival superimposition of historical layers; in Kakhidze's diaristic drawings, as

the chronotope of everyday life embedded in wartime experience; in Silvashi's abstract painting, as a structural property of colour and form.

The theoretical framework combines classical philosophical approaches (H. Bergson, P. Ricœur, G. Deleuze, J. Derrida) with insights from contemporary Ukrainian researchers (L. Smyrna, V. Burlaka, O. Kotkova, O. Soloviov), who address temporality in art through cultural memory, post-memory, and the political dimension of time. The conclusion emphasises that Ukrainian visual art not only reflects altered temporal experiences shaped by war and social transformations but also actively constructs new temporal models that merge local sensitivity with global relevance.

Keywords: contemporary Ukrainian art, time, temporality, visual thinking, post-memory.

References

- Assmann, A. (2012) *Prostory spohadu* [Spaces of Memory], Kyiv, Nika-Tsentr, 440 p.
- Bergson, A. (2001) *Tvorcha evoliutsiia* [Creative Evolution], Kyiv, Universe, 384 p.
- Burlaka, V. (2005) *Perevirka realnosti — postmediyni realizm u tvorchosti suchasnykh ukrainskykh myttsiv* [Reality Check – Post-Media Realism in the Work of Contemporary Ukrainian Artists], Kyiv, Suchasne mystetstvo. pp. 20–31.
- Derrida, Zh. (1994) *Pozytsii* [Positions], Kyiv, Dukh i litera, 160 p.
- Kotova, O. (2013) *Mystetskyi nonkonformizm Odesy 1960–1980-kh* [Artistic Nonconformism of Odessa 1960–1980s], Kyiv, Feniks, Vyp. IX. pp. 55–61.
- Smyrna, L. (2017) *Stolittia nonkonformizmu v ukrainskomu vizualnomu mystetstvi* [A Century of Nonconformism in Ukrainian Visual Art,], Kyiv, Feniks, 480 p.
- Soloviov O. (2006) *Turbulentni shliuzy* [Turbulent locks], Kyiv, Intertekhnolohiia, 192 p.
- Deleuze, G. (1985). *Cinéma 2: L'Image-temps*, Paris, Les Éditions de Minuit, 362 p.
- Gumbrecht, H. U. (2004) *Production of Presence: What Meaning Cannot Convey*, Stanford, Stanford University Press, 277 p.
- Ernst, W. (2012) *Chronopoetik*, Berlin, Kadmos, 450 p.
- Koselleck, R. (2003) *Zeitschichten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 400 p.
- Osborne, P. (2013) *Anywhere or Not at All: Philosophy of Contemporary Art*, London, Verso, 288 p.
- Ricœur, P. (1991) *Temps et récit*, t. 1, Paris, Éditions du Seuil, 416 p.
- Rosa, H. (2005) *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 537 p.

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.1\(43\).346340](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.1(43).346340)

УДК 791.228:398:008](520)"1930/2020"(045)

Ілля Галушко

СТРАТЕГІЇ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ФОЛЬКЛОРНОГО ОБРАЗУ МОМОТАРО В ЯПОНСЬКІЙ ВІЗУАЛЬНІЙ КУЛЬТУРІ (НА МАТЕРІАЛАХ АНІМЕ 1930–2020 РР.)

У статті здійснено культурологічний аналіз різноманітних стратегій інтерпретації фольклорного образу Момотаро у творах аніме 1930-х–2020-х рр. Виявлено, що в аніме 1930-х–1940-х рр. використовувалися стратегії сакралізації та героїзації Момотаро як уособлення ключових постулатів японського націоналізму – арахітогами (віри у божественне походження імператора) та кокутай (ідеї його кровного зв'язку з усіма підданими). Доведено, що реінтеграція образу Момотаро в японську культуру післявоєнної доби здійснювалася через його десакралізацію, дегероїзацію та моефікацію.

Ключові слова: японська культура, ідеологія, аніме, образ Момотаро, дегероїзація, моефікація, де сакралізація.

Постановка проблеми. Значущість казкового героя Момотаро для японської культури ХХІ ст. підкреслюється численними прикладами його репрезентації в новітніх формах художньої творчості, зокрема аніме. Цей фольклорний образ використовується у творах японської анімації з перших років її існування. Тим не менш, у зв'язку з соціокультурними трансформаціями Японії протягом ХХ–ХХІ ст. стратегії його інтерпретації змінювалися залежно від політичного та ідеологічного контексту. Попри інтерес дослідників аніме до вивчення різноманітних аспектів образу Момотаро, наявні наукові публікації окрім поодиноких винятків, охоплюють виключно твори японської анімації першої половини ХХ ст. Тому, актуальність теми статті вбачається у можливості заповнення наявних прогалин в дослідженнях актуальних стратегій інтерпретації образу Момотаро для глибшого розуміння культурного контексту Японії 1920-х–2020-х рр.

Мета статті. культурологічний аналіз стратегій інтерпретації образу Момотаро у творах аніме 1930-х–2020-х рр. в контексті ідеологічних трансформацій японського суспільства.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Дослідження образу Момотаро в аніме представлені окремими розділами наукових праць з історії аніме та науковими статтями. Приклади реалізації першого формату знаходимо в текстах Д. Давера, Д. Клеменца, М. Новієллі, та Х. Хорі. Другий формат представлений публікаціями К. В. Райхерта.

Особливої уваги заслуговує праця американського історика Д. Давера «Війна без жалю: раса та влада у Тихоокеанській війні», де походження об'єкта нашого дослідження пов'язується з народними релігійними віруваннями японців. Водночас, слід відзначити, що усі згадані нами науковці зосередилися на дослідженнях символічних аспектів образу в

японській мілітаристичній пропаганді 1930-х–1940-х рр. Виключення з цього правила знаходимо у праці американського науковця П. Дразена «Вибух аніме! Що? Чому? Та Вау!», що містить стислий огляд аніме-серіалу «Чарівна принцеса Мінкі Момо» (1982), створеного на засадах переосмислення образу Момотаро у післявоєнну добу. Проте, і в цьому випадку стратегії інтерпретації образу в аніме ХХІ ст. так само залишилися поза увагою.

Виклад основного матеріалу. Протягом 1920-х–1940-х рр. Японія налагодила масове виробництво анімаційних творів для здійснення ідеологічного впливу на населення країни. Держава відчувала нагальну потребу у великому наративі, який би одночасно обґрунтовував її експансіоністську політику в азійському регіоні та необхідність ведення війни із країнами Заходу. За таких умов, аніме, так само як і вся кінематографічна індустрія, а також література, мистецтво та інші форми культурної творчості використовувалося в якості інструменту підтримки панівної державної ідеології – японського націоналізму. Саме образ Момотаро виконував функцію смислоутворюючого елемента націоналістичної пропаганди. Сюжет японської народної казки «Момотаро, або Хлопчик-Персик» було покладено в основу аніме-фільмів: «Момотаро» (1918), «Момотаро непереможний» (1928), «Небесна пригода Момотаро» (1931), «Підводна пригода Момотаро» (1932), «Серія «Скринька для іграшок», епізод 3: Чорний кіт Банзай» (1933), «Морські орли Момотаро» (1943) та «Момотаро божественні воїни моря» (1945).

Загальновідомою в середовищі дослідників японської візуальної культури імперської доби є теза щодо символізації Момотаро як уособлення японської нації. Водночас, маємо зазначити, що окрім абстрагованих апеляцій до національної самосвідомості та патріотичних почуттів японців цей казковий персонаж відтворював фундаментальні концепти японського експансіоністського націоналізму. Застосовуючи метод системно-семіотичного аналізу для дослідження творів японської анімації ми дійшли висновку, що образ Момотаро на той час репрезентував культ імператора країни.

Як зазначає Д. Давер: «На найпростішому рівні, японські педагоги вважали юного хлопчика-персика взірцем для молодих японців, оскільки він і сам був молодим, енергійним, життєрадісним та непохитним у своєму прагненні досягти справедливості, приборкуючи сили зла... З одного боку Момотаро був нащадком богів, що робило його ідеальним символом Японії та японців, як відзначають фольклористи, він був тим, кого у традиційному синтоїзмі називають арахітогами, божеством у людській подобі. З іншого боку, попри те, що його названі батьки були звичайними людьми, він все одно виявляв до них неабияку прихильність та синівську шанобливість» [Dower 1989: 252]. Ідеологія японського експансіоністського націоналізму сформувалися у нерозривному взаємозв'язку з автохтонною політеїстичною релігією японців – синтоїзмом. В межах даної релігійної традиції,

засновником імператорської династії вважається Дзімму – прямий нащадок богині сонця Аматарасу. Арахітогами (акіцуками) – офіційний статус імператора, закріплений Конституцією Японської імперії. Уявлення про божественне походження імператорської династії стала важливим консолідуючим фактором в процесі становлення японської політичної нації. Протягом першої половини ХХ ст. імперські ідеологи культивували ідею кокутай – уявлення про містичний кровний зв'язок між японським імператором та усіма його підданими включно з населенням японських колоній. Відповідно, в семіосфері культури Японської імперії правителю відводилася роль сакральної фігури і водночас політичного лідера, який очолює Азію у боротьбі із імперіалістичним Заходом. Віра у кривну спорідненість імператора та народу Японії, в свою чергу, за замовчуванням передбачала екстраполяцію божественної природи першого на усіх представників нації, що слугувала одним з механізмів легітимізації месіаністичних наративів. Тому, в системі державної ідеології та пропаганди Японської імперії простежується чітка ієрархічна структура: японський імператор – японська нація – інші народи Азії – народи країн Західного світу. Усі аніме про Момотаро, створені в цей період доцільно розглядати як одну з культурних форм репрезентації даної ієрархії в алегоричній формі. В цьому випадку доречно згадати іншу думку Д. Давера: «Окрім очевидного протиставлення добра і зла, це стосувалося божественного походження та шляхетної місії раси Ямато, «належного місця», призначення усіх добросердечних японців, нижчого статусу та лакейських функцій менш цивілізованих народів решти Азії, а також демонічної та боягузливої природи білого ворога» [Dower 1989: 255].

Найвищий статус Момотаро в ієрархії фольклорних персонажів, які використовувалися японськими пропагандистами неодноразово підкреслюється в численних аніме тих часів. Оскільки роль очільника загону тварин передбачається в літературній версії казки, особливу увагу звернемо на мультфільм «Куронеко банзай». В цій стрічці Момотаро постає як перший герой, якого викликає на допомогу протагоніст твору (чорний кіт). Після цього Момотаро за допомогою книги народних казок викликає інших дійових осіб японського фольклору (Іссумбосі, Урасіма Таро) та очолює їхній наступ на лігво ворога. Також, саме він перемагає у двобої головного антагоніста стрічки – чорну мишу, в якій глядач розпізнає зображення Мікі Мауса. Інші персонажі в цей час протистоять ворожій армії [Rayhert 2017: 72–73]. Беручи до уваги ідеологічний контекст досліджуваної епохи, підкреслено високий статус згаданого героя в аніме 1930-х–1940-х рр., а також його зв'язок з синтоїстськими віруваннями, вважаємо за необхідне здійснити уточнення усталеної тези щодо символізму образу як втілення нації. Зображення Момотаро в аніме імперської доби є знаком-символом, що вказує на японського імператора як ключового елемента національного організму. Таким чином, твори японської анімації 1930-х–1940-х репрезентували згаданий образ в розрізі націоналістичної ідеології. Цьому

сприяли стратегії його героїзації та сакралізації як символу імперської ідеї, уявлень про божественне походження імператора та його кривний зв'язок з представниками нації.

По завершенню Другої світової війни, що супроводжувалося окупацією країни з боку США та крахом ідеології японського експансіоністського націоналізму, ustalena стратегія інтерпретації Момотаро як уособлення японської нації у боротьбі із західним імперіалізмом втратила свою актуальність. Індустрія аніме середини 1940-х початку 1950-х рр розвивалася в умовах жорсткої цензури, запровадженої окупаційною владою, яка ідентифікувала зображення самураїв, гори Фуджі, сакури, а також казкових персонажів, що фігурували в японській анімації 1930-х–1940-х рр як маркери японського мілітаризму. Водночас, США активно стимулювали експорт й власного культурного продукту.

Процеси вестернізації й американізації Японії передбачали також примусове переорієнтування національної кіноіндустрії в бік пропаганди «демократичних цінностей» й (нео)ліберальної ідеології в цілому. «Були дозволені лише ті твори, які вважалися корисними для висвітлення демократичних цінностей – свободи, миру, гідних умов праці, статевої та соціальної рівності. Заборонялися ті, які містили мілітаристські, націоналістичні, антидемократичні та расистські елементи» – стверджує М. Новіеллі [Novielli 2018: 35–36]. В сукупності ці чинники призвели до витіснення Момотаро з активного вжитку в художній творчості і зокрема аніме й манзі.

У порівнянні з іншими художніми образами, які підлягали стигматизації з боку окупаційної влади реінтеграція «Персикового хлопчика» в контекст культури аніме припадає на більш пізні роки. Однією з перших зафіксованих у науковій літературі спроб актуалізації образу у післявоєнній анімації був аніме-серіал «Принцеса Мінкі Момо», створений у 1982 році [Drazen 2014: 56]. Тим не менш, семантичні трансформації казкового героя у післявоєнній японській анімації узгоджуються із загальними тенденціями реінтерпретації найцитованіших персонажів та символів 1930-х–1940-х рр.

Вивчаючи образи самураїв в аніме другої половини XX ст. П. Дразен зазначає «Після десятиліття витраченого на відновлення після війни старі погляди не отримали б схвалення ані з боку офіційних спостерігачів поп-культури ані з боку масової аудиторії, яка б просто не стала терпіти стару пропаганду... Це продовжило патерн переробки самураї відповідно до нагальних потреб часу, в не історії. Врешті-решт, мілітаристи заохочували поп-культуру, яка прославляла військових, а тепер настала черга опозиції». Американський науковець підкреслював, що трансформації стратегій інтерпретації самурайських образів зумовлені зміною політичного контексту Японії [Drazen 2014: 115].

Використовуючи образи, які асоціювалися з японським мілітаризмом й колоніалізмом, аніматори зіштовхуються з ризиком реактуалізації

травматичного досвіду країн Східної Азії, що стали жертвами агресії Японської імперії. Проблема офіційного тлумачення дій мілітаристської Японії протягом Китайсько-японської та Другої світової війн на рівні міжнародних відносин залишається помітним фактором впливу на дипломатичні відносини Японії з її географічними сусідами, зокрема Китаєм та Південною Кореєю [Kawamura and Iwabuchi 2022: 16–18]. Крім того, будьякі форми ретрансляції імперських наративів слугують потенційним каталізатором історичної пам'яті західних націй-опонентів Японії, і в першу чергу США. Враховуючи статистично підтверджену економічну значущість китайського та американських ринків для індустрії аніме, а також високий статус КНР та США на міжнародній арені використання художніх образів з подібними негативними конотаціями ризикує обернутися відчутними фінансовими та іміджевими втратами. Тому, успішна реінтеграція усталених фольклорних образів, які застосовувалися в межах офіційної пропаганди 1930-х–1940-х рр. передбачала деконструкцію загальноприйнятих підходів до їх зображення й поява нових, які дозволили забезпечити їхню відповідність новим суспільним нормам й (гео)політичним реаліям. У випадку з Момотаро це завдання було реалізовано через семіотичні механізми десакарлізації, дегероїзації та моефікації.

Семіотичний механізм десакарлізації в заданій соціокультурній системі координат передбачає розрив смислових зв'язків між образом Момотаро та синтоїстським культом імператора. Розглянемо принципи реалізації даної стратегії на прикладі персонажа Мінкі Момо – головної героїні однойменного аніме-серіалу 1981 року. По-перше, знаковий простір аніме сформований за законами літературного й кінематографічного жанру фентезі. Мінкі Момо – представник позаземної раси, яка оселилася на Землі. В такий спосіб автор окреслює дистанцію між власним твором та фольклорною традицією. По-друге, Мінкі Момо – жіночий персонаж, що діє в межах культурного продукту, орієнтованого на жіночу аудиторію. Цей факт з одного боку вказує на підвищення соціального статусу жінки внаслідок примусової лібералізації країни у післявоєнний період. Водночас, автор відмовляється від традиційної іконографії зображення Момотаро як молодого юнака із традиційними візуальними атрибутами воїна-самурая, завдяки чому твір корелює з аніме першої половини ХХ ст., орієнтованими на юнаків. Отже, образ войовничого героя божественного походження змінюється образом дівчини-прибульця, яка допомагає людям у подоланні життєвих труднощів. По-третє, у творі відсутній мотив боротьби «Персикового хлопчика» та оні. За словами одного з розробників серіалу Сато Тошіхіко: «У серіалі немає лиходіїв. Замість того щоб перемагати зло, Мінкі Момо допомагає людям, які втратили свої мрії» [Galbraith 2014: 49]. Враховуючи усталеність семіотичної стратегії демонізації Західного світу в японській культурі ХVIII–ХХ ст., відмова від використання інфернальних образів у творі про Момотаро так само сприяє стиранню негативних конотацій самої казки. Як наслідок, бінарна опозиція «Схід–Захід», виражена

через протиставлення героя та оні або персонажів з їхніми візуальними атрибутами – відкидається. Однак, слід зазначити, що сюжетний прийом зміни статі та візуальна стилістика зображення фольклорного героя у «Принцесі Мінкі Момо» також вказують на реалізацію семіотичного механізму моефікації.

На противагу десакарлізації, моефікація залишається маловивченим феноменом, породженим впливом аніме на художній простір й культурні практики сучасної Японії. Моефікація визначається українським дослідником К. В. Райхертом як екстраполяція якостей мого на об'єкти, поняття чи сутності [Rayhert 2019: 107]. Неологізм «мое» (від яп. «привабливість», «чарівність», «палка закоханість»), у свою чергу, описує почуття сильної емоційної прив'язаності людини до персонажів аніме, манги та відеоігор, а також будь-якого предмету, що може бути об'єктом мое-антропоморфізації чи моефікації. «Операційні системи (Ос-тян), програмне забезпечення для генерації голосу (Hatsune Miku), військові машини (Mechamusume), побутова техніка, кондитерські вироби, філософія, історія, Конституція та все, що тільки можна уявити, від матеріальних предметів до абстрактних теорій було переосмислено як мое та перетворено на красивих дівчат/хлопців» – підкреслює японський науковець Т. Міяке. Досліджуючи переосмислення «Заходу» та «Японії» у мангізованих поп-культурах», автор описує даний феномен як «суміш дитячої невинності та дорослого бажання, амбівалентне і поліморфне стимулювання чистих почуттів захисту та піклування про милих та безпомічних персонажів, а також стимулювання потягу до еротизованих молодих вигаданих персонажів» [Miyake 2015: 105].

В історіографічній ретроспективі «Чарівна принцеса Мінкі Момо» слугує ймовірно першим кейсом застосування семіотичного механізму моефікації по відношенню до художнього образу Момотаро. Проте, вплив моефікації розповсюджується й на аніме 2010-х–2020-х рр, зокрема, серіали «Меч чарівної Момо» та «Персиковий хлопчик з іншого берега». В цих творах дія механізму так само забезпечується за допомогою створення жіночих персонажів із привабливою зовнішністю (Момоко та Мікото Кібіцу відповідно).

Альтернативна стратегія інтерпретації «Персикового хлопчика» реалізується в аніме «Гінтама» та «Холоднокривний Ходзукі». На відміну від попередньої групи кейсів, в цих творах досліджуваний образ не підлягає моефікації. Водночас, він позбавляється статусу головного героя, виконуючи роль епізодичного персонажа, який жодним чином не впливає на загальний перебіг сюжету. При цьому, автори мультсеріалів активно застосовували усталені прийоми японської комедії. Так у пародійному сьонені «Гінтама» Момотаро відводиться роль небіжчика під час тренінгу для міської поліції, спрямованого на розвиток аналітичних здібностей. Другорядні персонажі аніме – Хідзіката Тосіро, Окіта Сога, Конда Ісао та Імаї Нобуме отримують від ініціатора тренінгу завдання з'ясувати причину його «загибелі». Проте,

«розслідування» зводиться до висунання підкреслено безглузких версій, що містять глузування над класичним сюжетом самої казки.

У пригодницькому сьонен-аніме «Холоднокровний Хозукі» застосовуються ідентичний прийом. В першому епізоді Момотаро, разом з трьома тваринами-помічниками потрапляє до пекла (Дзігоку) щоб викликати на поєдинок найсильнішого оні, яким виявляється протагоніст твору – Ходзукі. Нетривала сутичка сторін обертається швидкою перемогою оні. Спершу Ходзукі деморалізує підопічних Момотаро за допомогою іронії та насмішки, а згодом перемагає самого героя зламавши його меч першим ударом канабо. Та окрім очевидної вразливості казкового героя автор аніме-серіалу також акцентує увагу на його галасливості, дратівливості та боягузливості. Одрозумівши після появи Хозукі, він ховається й прохає своїх тварин помічників прийняти бій першими. Зазнавши поразки, персонаж вирішує прислухатися до порад Хозукі й погоджується працювати доглядачем персикових садів Дзігоку. Кінцева сцена епізоду зображує героя під час виконання землеробських робіт. Цю сцену доцільно сприймати як зумисну символізацію переходу Японії від милітаристської імперії до відносно миролюбної країни. Отже, в обох мультсеріалах провідну роль виконує механізм дегероїзації – відмови від інтерпретації художнього образу як взірця гідної поведінки.

Висновки. В аніме 1930-х–1940-х провідними стратегіями інтерпретації образу Момотаро були героїзація та сакралізація. Перша проявлялася у його зображенні як лідера японської нації у боротьбі із Західним світом. Друга – у морфологічному зв'язку образу з культом японського імператора через синтоїстську міфологему арахітогами.

Окупація Японії внаслідок поразки у Другій світовій війні призвела до краху ідеології експансіоністського націоналізму й запровадження цензури, яка розповсюджувалася на усі образи та символи милітаристичної пропаганди, включно з Момотаро. Тому, подальші зафіксовані випадки використання образу «персикового хлопчика» у творах японської анімації ілюструють стратегії його десакралізації, дегероїзації та моефікації.

Кожна з наведених стратегій ілюструє ідеологічні та політичні трансформації японського суспільства протягом XX–XXI ст. Героїзація та сакралізація Момотаро забезпечували ретрансляцію ідеології японського експансіоністського націоналізму. Дегероїзація, десакралізація та моефікація образу, в свою чергу, дозволили реінтегрувати його в культурний контекст післявоєнної епохи, пов'язаної з переходом до неоліберальної політичної моделі.

Список використаної літератури

- Clements, J. (2013) *Anime: A history*. Palgrave Macmillan.
Dower, J. (1986) *War without Mercy: Race and Power in the Pacific War*, New York, Pantheon.

- Drazen, P. (2014) *Anime Explosion! The What? Why? and Wow! of Japanese Animation*, Stone Bridge Press.
- Galbraith, P. W. (2017) *The MOE manifesto: An insider's look at the worlds of Manga, anime, and gaming*, Tuttle Publishing.
- Hori, H. (2018) *Promiscuous Media: Film and Visual Culture in Imperial Japan, 1926–1945*, Cornell University Press.
- Kawamura, S., & Iwabuchi, K. (2022) *Making neo-nationalist subject in Japan: The intersection of nationalism, jingoism, and populism in the digital age*, in: *Communication and the Public*, pp. 15–26. <https://doi.org/10.1177/20570473211073932>
- Miyake, T. (2015) *Towards critical Occidentalism Studies: Re-inventing the West and Japan in mangaesque popular cultures in Contemporary Japan*, in: *The Challenge of a World Economic Power during a Period of Transition*, vol. 1, pp. 93–116.
- Novielli, M. (2018) *Floating Worlds: A short history of Japanese animation*, CRC Press, Taylor and Francis Group.
- Rayher, K. (2017) «Kuroneko Banzai» and «Nimbus Libere» as the examples of anti-American military propaganda, in: *Skhid, № 0 (3(149))*, pp. 71–75. [https://doi.org/10.21847/1728-9343.2017.3\(149\).108345](https://doi.org/10.21847/1728-9343.2017.3(149).108345).
- Rayher, K. (2019) *The comprehension of the moefied dictators of the 20th century in a political and ethical manner*, in: *Δόξα / Докса*, Одеса, ОНУ імені І. І. Мечникова, вип. 1 (31), pp. 54–60.

Illia Halushko

STRATEGIES FOR INTERPRETING THE FOLKLORIC IMAGE OF MOMOTARO IN JAPANESE VISUAL CULTURE (BASED ON ANIME OF 1930-2020)

The article conducts a cultural analysis of strategies for interpreting the folk image of Momotaro in anime of the 1930s–2020s. It was revealed that in anime of the 1930s–1940s, strategies of sacralization and heroization of Momotaro were used for personification of key postulates of Japanese nationalism – arahitogami (belief in the divine origin of the emperor) and kokutai (the idea of his blood connection with all subjects). It is proven that the reintegration of the image of Momotaro into a post-war Japanese culture was carried out through its desacralization, deheroization and moefication.

Keywords: Japanese culture, ideology, anime, image of Momotaro, deheroization, moefication, desacralization.

References

- Clements, J. (2013) *Anime: A history*. Palgrave Macmillan.
- Dower, J. (1986) *War without Mercy: Race and Power in the Pacific War*, New York, Pantheon.
- Drazen, P. (2014) *Anime Explosion! The What? Why? and Wow! of Japanese Animation*, Stone Bridge Press.

- Galbraith, P. W. (2017) *The MOE manifesto: An insider's look at the worlds of Manga, anime, and gaming*, Tuttle Publishing.
- Hori, H. (2018) *Promiscuous Media: Film and Visual Culture in Imperial Japan, 1926–1945*, Cornell University Press.
- Kawamura, S., & Iwabuchi, K. (2022) *Making neo-nationalist subject in Japan: The intersection of nationalism, jingoism, and populism in the digital age*, in: *Communication and the Public*, pp. 15–26. <https://doi.org/10.1177/20570473211073932>
- Miyake, T. (2015) *Towards critical Occidentalism Studies: Re-inventing the West and Japan in mangaesque popular cultures in Contemporary Japan*, in: *The Challenge of a World Economic Power during a Period of Transition*, vol. 1, pp. 93–116.
- Novielli, M. (2018) *Floating Worlds: A short history of Japanese animation*, CRC Press, Taylor and Francis Group.
- Rayhert, K. (2017) «*Kuroneko Banzai*» and «*Nimbus Libere*» as the examples of anti-American military propaganda, in: *Skhid*, № 0 (3(149)), pp. 71–75. [https://doi.org/10.21847/1728-9343.2017.3\(149\).108345](https://doi.org/10.21847/1728-9343.2017.3(149).108345).
- Rayhert, K. (2019) *The comprehension of the moefied dictators of the 20th century in a political and ethical manner*, in: *Дόξα / Doksa*, vyp. Odessa, ONU imeni I. I. Mechnikova, vyp. 1 (31), pp. 54–60.

Стаття надійшла до редакції 17.05.2025

Стаття прийнята 1.06.2025

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.1\(43\).346341](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.1(43).346341)

УДК 130.2:316.774

Іван Маслов

**ЗАЛУЧЕННЯ ДО ВИГАДАНОГО
ЯК ОНТОЛОГІЧНА ПРАКТИКА:
ФАНАТСЬКА КУЛЬТУРА В ПОСТСЕКУЛЯРНОМУ СВІТІ**

У статті досліджено постсекулярні форми залучення до вигаданих світів як модуси онтологічної участі. Автор аналізує поняття вторинної віри, паракосму, партиципативної міфотворчості, онтологічного ковзання, гіпердієгезису та глибокої гри як культурні режими, у яких фіктивне може переживатися як справжнє. Залучення до вигаданого трактується не як ескапізм, а як форма естетичної, екзистенційної та навіть ритуальної взаємодії з фікційними структурами, що виконують функцію сакралізованих просторів досвіду. У статті також розглядається амбівалентність цієї участі між повторним зачаруванням (re-enchantment) та симуляцією, з посиланням на концепти Бодрієра, Тейлора, Жижека. Методологічно робота поєднує культурологічну феноменологію, філософську герменевтику і критичну теорію медіа.

Ключові слова: вторинна віра, партиципативна міфотворчість, гіпердієгезис, паракосм, онтологічне ковзання, вигаданий світ, ре-енчантмент, фанатська культура, фікційна участь, постсекулярність.

Чому вигадане може переживатися як справжнє? Сучасна культура постсекулярності поставила це питання в нову площину. В епоху, коли традиційні релігійні наративи втратили очевидність, фантастичні світи та вигадані історії все частіше виконують роль просторів досвіду, що претендують на достовірність і значущість. Фікція більше не сприймається просто як гра у «ніби», навпаки – вона прагне бути реальністю пережитою «на повну». Фанати, рольові гравці, творці фанфіків – усі вони демонструють, як вигадане сьогодні перетворюється на режим присутності, де учасник не просто уявляє, але діє, відчуває і живе наче «всередині» історії. Це кидає виклик звичній межі між уявою та реальністю. Постає культурно-онтологічна проблема: як можливо, що люди свідомо занурюються у вигадані світи і знаходять там автентичний досвід? У цій статті ми розглянемо ключові поняття і моделі, які осмислюють постсекулярні практики залучення у вигадане – від класичної теорії «вторинної віри» Дж. Р. Р. Толкіна до сучасних концептів фанатської онтології (М. Гіллз), партиципативної міфотворчості (Г. Дженкінс), ідеї «глибокої гри» (К. Гірц) та симулякру (Ж. Бодріяр).

Першим кроком до найбазовішого розуміння феномену реальності вигаданого є концепт, уведений Дж. Р. Р. Толкіном, «вторинна віра» (secondary belief). Толкін, розмірковуючи про природу фантастичного у есеї «Про чарівні історії», наполягав: успішна фантастична історія повинна подаватися як правда у межах самої оповіді [Толкін 2009: 328–330]. Читачу не слід постійно «підморгуваннями» нагадувати, що все це «лише казка» –

навпаки, треба створити цілісний вторинний світ, де події узгоджені з законами цього світу і тим самим викликають у реципієнта відчуття правди (хай і локальної). На відміну від колеріджівського «призупинення недовіри», Толкін говорить про зачарування, що народжує віру іншого порядку: у момент читання чи слухання людина має бути не обманутою, а добровільно зачарованою історією – і повірити в її істинність у вторинній реальності. Цю естетично-онтологічну віру не слід плутати з наївною довірливістю: ніхто (або майже ніхто) не вірить у буквально фізичне існування гобітів чи драконів. Однак внутрішньо послідовний вигаданий світ здатен «накласти чари» на свідомість таким чином, що читач переживає події ніби у них присутній. Таким чином Толкін підкреслював, що успіх фантазії залежить від «внутрішньої несуперечливості реальності» створеного світу [Толкін 2009: 331]. Якщо у вторинному світі світить зелене сонце, то все навколо має відповідати цій умові – від кольору трави до зросту істот. За Толкіном, митець-фантаст виступає не всевладним творцем *ex nihilo*, а «суб-творцем»: він ніби наслідує Боже творіння, вигадуючи власний світ за його законами [Толкін 2009: 332]. Таким чином, фантастичне набуває онтологічної консистентності – цільності буття, що й робить можливим ефект вторинної віри.

Учениця Толкіна Верлін Флігер розвинула ці ідеї, наголосивши на особливій глибині сенсів у якісно вигаданому світі. Флігер показала, що толкінівська міфопоетична модель – це не просто втеча від реальності, а своєрідний спосіб мислення про реальність. У книзі «*A Question of Time*» вона аналізує, як у «Володарі Перстнів» та інших міфах Толкіна розгортаються теми часу, долі, свободи волі – тобто фундаментальні питання людського існування [Flieger 2001: 18–20]. Сама можливість вірити у суб-створений світ базується на тому, що цей світ відгукується читачеві екзистенційно. Іншими словами, вигадана реальність повинна мати онтологічну глибину – торкатися переживань, які людина асоціює зі «справжнім» життям (тілність часу, вибір і жертва, боротьба добра і зла, пошук надії). У Толкіна, зауважує Флігер, фантастичне діє як дзеркало, в якому відбиті найпотаємніші страхи і надії (скажімо, страх перед знищенням світу або мрія про безсмертність ельфів) – і саме тому читач не сприймає історію як порожню вигадку, а відчуває естетичну достовірність кожного символу [Flieger 2001: 26–29]. Тобто фантастичне є формою осмислення буття. Недарма Толкін називав свою міфологію «міфом для Англії» – способом переосмислити історію та дух народу, створити умовну, але психологічно правдиву реальність. Таким чином, вторинна віра виконує естетико-онтологічну функцію: вона дозволяє нам досвідчувати правду через відверту фантазію, тобто повністю усвідомлювати умовність казки і все ж таки звертатися саме до неї.

На індивідуальному рівні здатність людини жити у вигаданому світі може набувати глибоких і стійких форм. У психологічній і культурологічній літературі описане явище паракосму – детально сформованого уявного

всесвіту, який створюється індивідом (найчастіше в дитинстві, але іноді й у дорослому віці) та підтримується впродовж тривалого часу. Концепт уперше був систематизований Робертом Сільвірбергом у 1970-х, однак наукову увагу до нього актуалізували дослідження Марджорі Тейлор [Taylor 1999: 12–19], яка вивчала феномен уявних друзів і вигаданих світів у дітей, та Мішель Рутер, яка вказувала на кореляції між паракосмами та процесами когнітивної компенсації в умовах ізоляції чи травматичного досвіду [Rutter 2002: 655–660].

Класичними прикладами паракосмічної уяви є вигадані королівства дитинства сестер Бронте – «Гондал» та «Ангрія», або ж світ «Неверленд», сформований Дж. М. Баррі як частина психоігрової стратегії дитячої екзистенційної компенсації [Rose 1984: 64–66].

Паракосм – це, як правило, глибоко персоналізований світ, із яким суб'єкт встановлює емоційний і когнітивний зв'язок. Дослідники, зокрема Дороті і Джером Сінгер, наголошують, що подібні приватні міфології можуть виконувати важливу онтологічну функцію: вони забезпечують внутрішню модель реальності, яка допомагає впоратися з фрустрацією, екзистенційною тривогою або самотністю. Вони дозволяють індивіду символічно відновити контроль над хаотичним або болісним середовищем [Singer & Singer 1990: 45–51]. У цьому сенсі паракосм функціонує не лише як втеча, але як когнітивна стратегія впорядкування реальності. Через гру з вигаданими структурами, суб'єкт навчається моделювати причинно-наслідкові зв'язки, вибудовувати складні наративи, формувати відчуття себе як агента подій.

У контексті теми залучення до вигаданого, феномен паракосму є особливо цінним як свідчення того, що вторинна віра може виникати не лише як реакція на вже наявну історію, а й як авторський акт. Творець паракосму одночасно виконує функцію деміурга й учасника: він знає, що світ вигаданий, але водночас переживає його події з автентичною емоційною залученістю. Цей стан можна тлумачити як особливу форму залучення, в якій суб'єкт сам розповідає, модифікує та розширює – залишаючись при цьому в межах логіки консистентного вигаданого всесвіту.

Індивідуальні фантазійні світи природно переростають у колективні міфотворчі практики, особливо в добу Інтернету та масової культури. Генрі Дженкінс описав, як фанатські спільноти перетворюють споживання медіаконтенту на партиципативну культуру – спільну творчість, де межа між автором і публікою розмивається [Jenkins 2006: 131–135]. Фани більше не пасивні читачі чи глядачі; вони стають співтворцями вигаданих світів. Через фанфіки, фан-арт, рольові ігри, вікі-енциклопедії та інші форми активності прихильники розширюють улюблені всесвіти, дописують передісторії, розбудовують другорядних персонажів – словом, ведуть безкінечний діалог із канонам. Дженкінс називає таких залучених фанів «текстуальними бракон'єрами», що полюють на улюблені мотиви та образи, щоби заселити ними власні оповіді [Jenkins 2006: 147]. Вони подібні до «інформаційних

мисливців-збирачів», які отримують насолоду, вишукуючи по різних медіа крупниці відомостей про світ твору, з'єднуючи їх у єдину картину. Коли авторський твір пропонує лише фрагмент величезного всесвіту, фанати колективно доповнюють його, керуючись вторинною вірою у те, що «десь там» існує цілісна картина. Цей процес Дженкінс розглядає як гру і водночас як серйозну інтелектуальну працю: спільноти фанів обмінюються теоріями, разом «дописують» прогалини сюжетів, створюючи «колективний інтелект» для розгадування усіх загадок вигаданого світу [Jenkins 2006: 137–138]. Наприклад, після виходу кінотрилогії «Матриця» найвідданіші шанувальники кинулися досліджувати аніме-пріквели, відеогра, комікси – аби лише скласти до купи розрізнені нитки сюжету і досягнути повну міфологію всесвіту. Іншим, ще виразнішим прикладом є серія комп'ютерних ігор *Dark Souls*, у якій цей принцип було покладено в основу наративної моделі: гравець майже нічого не знає про світ, з яким взаємодіє, і змушений наосліп реконструювати його логіку, вичитуючи фрагменти історії з описів знайдених предметів. Це, у поєднанні з іншими аспектами гри, стимулювало фанатську спільноту до активного обміну інтерпретаціями, побудови теорій і їхньої взаємної критики – що зрештою сприяло перетворенню *Dark Souls* на культовий феномен. Таким чином, міфопоезис стає партиципативним: фанати не лише вірять у авторський міф, а продовжують його творити. Ця колективна діяльність нагадує феномен спільного племінного міфотворення, де легенди існували завдяки тому, що кожне покоління оповідачів додавало щось своє. У постсекулярну добу ми спостерігаємо подібне явище на ґрунті масової культури: вигаданий простір функціонує як арена спільного досвіду, а не виключно як продукт для споживання. Кожен учасник щось привносить – і водночас отримує від спільноти підтвердження значущості своєї віри у вигадане.

Значна риса сучасних фанатських практик – це свідоме розмивання меж між вигаданим і реальним. Британський дослідник медіакультури Метт Гіллз увів поняття онтологічного ковзання (*ontological slippage*), маючи на увазі ту цікаву ситуацію, коли фан або гравець добровільно містить себе у проміжний простір між двома реальностями. Яскравий приклад – рольові ігри наживо (*LARP*) або занурювальні театральні дійства, де учасники фізично діють у нашому світі, але за правилами вигаданого. Вони не божевільні – всі розуміють, що це гра; однак гра ця зовсім не ілюзорна зсередини. Учасник поводить себе так, ніби він персонаж іншого світу, спілкується і приймає рішення за внутрішньою логікою ролі, що відіграється. В результаті виникає ефект двоїння онтології: людина одночасно усвідомлює і умовність подій, і емоційно переживає їх як реальні. Гіллз зазначає, що сучасний фанат – це учасник серйозної гри: він ніби жартує з реальністю, порушує її кордони, але робить це серйозно і віддано [Hills 2002: 150–154]. Цікаво, що така подвійна позиція радше підсилює досвід, ніж послаблює. Це не обман і не марення, а саме гра із реальністю – ковзання туди-сюди через мембрану, яку учасники самі встановлюють. У цьому сенсі вигадане перестає

бути чимось окремим – воно просочується в життя. Фанатські практики часто мають цілком матеріальні прояви: від реконструкції вигаданих мов (на зразок ельфійської квені) до встановлення пам'ятників поп-культурним персонажам. Онтологічне ковзання означає, що межа вигадане/реальне стає проникуною за згодою самих учасників культурної гри.

Паралельно із цим, Гіллз запропонував ще один дотичний, вже частково згаданий нами, концепт – «гіпердієгезис». Цим терміном він описує явище, коли наративний світ розбудовано настільки детально і надлишково, що він явно виходить за межі сюжету і «живе» самостійним життям, закликаючи фанатів досліджувати й заселяти його порожні області [Hills 2002: 137]. Класичний приклад – всесвіт серіалу Doctor Who, де за більш ніж півстоліття накопичено таку масу деталей, персонажів, історичних епох і паралельних реальностей, що жодна поодинок розповідь не здатна охопити всю «карту» цього світу. Лише мала частка гіпердієгетичного простору показана у канонічних епізодах або книгах, проте фанати відчують, що простір значно ширший за оповідь. За визначенням Гіллза, гіпердієгезис – це «створення обширного й детального простору який діє за принципами внутрішньої логіки та розширення» [Hills 2002: 137]. Тобто вигаданий світ володіє власною онтологією, потенційно нескінченною вглиб і вишир. Учасник фанатської спільноти стає дослідником: він може вибирати будь-яку точку цього всесвіту і домислювати її історію, не суперечачи загальній логіці. Гіпердієгезис породжує також феномен канону та фанон: фанати колективно домовляються, які неофіційні доповнення узгоджуються з «духом» світу і можуть вважатися його правдоподібною частиною. Таким чином, вторинна віра переходить у режим «вторинної реальності»: надмірний вигаданий світ вже не імітує наш світ, а повністю підміняє його для тих, хто в ньому «живе». Факти всередині такого світу більш значущі для фаната, ніж випадковості реального життя. Наприклад, відданий шанувальник «Зоряних Війн» може краще орієнтуватися в географії планети Татуїн чи політичній історії Галактичної Республіки, ніж у фактах зі світової історії чи навіть власної біографії – і ці фантастичні знання є для нього емоційно реальними. Сам Гіллз зауважує, що гіпердієгетичні світи надають фанатам почуття онтологічної впевненості – цілісності й передбачуваності буття, якого часом бракує в хаотичній реальності [Hills 2002: 137]. Виходить, що фанат, занурений у гіперреалістичний всесвіт, відчувається «вдома» – він знає правила тієї реальності, йому там безпечно і змістовно. Ця безпечна умовність, де можна «гратися в серйозне», багато в чому нагадує ритуальну гру.

Американський антрополог Кліффорд Гірц, аналізуючи балінезійський ритуал боїв півнів, увів поняття «глибокої гри» (deer play), яке напрощуд вдало пояснює, як умовна діяльність здатна мати екзистенційну вагу для учасників [Geertz 1973: 432–435]. Глибока гра – це гра з настільки високими ставками, що раціонально в неї не варто було б грати. Гірц спостеріг, що на Балі чоловіки роблять на півнях шалені ставки – не стільки грошима (хоча

учасники регулярно програють таким чином усе своє майно), скільки власною честю, престижем, «обличчям». Кожен бій – символічне змагання родів і соціальних груп, де виграш чи програш відгукується на статусі людини в громаді. Іншими словами, хоча формально це лише забава, «насичена азартом», насправді на кону стоїть ідентичність і смисл: гра дозволяє балінезіям програвати драму свого життя у безпечному форматі символів. Гірц пише, що глибока гра подібна до твору мистецтва, який «ілюструє сутнісне прозріння щодо нашого існування», являючи собою символічну міні-модель реальності [Geertz 1973: 432–435]. Бій півнів – це «спосіб грати з вогнем, не обпікаючись», тобто виразити й пережити соціальні напруги, не руйнуючи суспільство. Учасники переносять в умовну площину те, що у реальному житті було б надто небезпечним або неможливим, – і через це гра стає глибоко змістовною, справжньою для них. Якщо перенести цю ідею на сучасні фанатські чи рольові практики, ми побачимо багато спільного. Гра у вигадане стає глибокою, коли в ній задіяна ідентичність учасника. Наприклад, людина, яка роками розвиває свого персонажа в онлайнному фентезі-світі, вкладає у нього частку себе – її досягнення у грі підтримують самооцінку, спільнота однодумців дає відчуття приналежності, а сам вигаданий світ стає ареною, де вона проживає маленьке життя паралельно з буденним. У такому разі ставка вже не тільки естетична (отримати насолоду від історії або пригоди), а й екзистенційна: уявний герой стає носієм частини «Я» гравця. Можна сказати, що відбувається ідентифікаційна ставка – особистість розгортається всередині вигаданої реальності. Втрата позицій у світі гри або завершення улюбленої саги може сприйматися як втрата реальної частини життя – настільки глибоко вигадане інтегровано у структуру власного досвіду. Отже, застосовуючи термін Гірца, участь у вигаданому переходить у розряд «глибокої гри», коли вона починає безпосередньо впливати на самоусвідомлення і життєві вибори людини. У поодиноких, але симптоматичних випадках таке глибинне занурення у фікційну реальність може виходити за межі символічної гри й провокувати радикалізовані або деструктивні дії. Найбільш відомим прикладом є так зване «манга-вбивство» в Бельгії (2007), коли поруч із тілом жертви було залишено записку з посиланням на персонажа манги *Death Note* – «*Watashi wa Kira desu*». Цей жест, інспірований символікою вигаданого, свідчив про радикальну спробу учасників злочину інтегрувати наратив фентезійного всесвіту у власну реальну поведінку. Хоча такі випадки є винятком, вони демонструють, як фікційна ідентичність або фанатська імєрсія у світ твору може стати основою ритуального жесту, де межа між грою і дією стає небезпечно проникною. Показово, що в інших епізодах – зокрема у випадках із шкільними «записниками смерті» – реакція суспільства була превентивною, іноді гіпертрофованою, але все ж вказувала на зростаюче усвідомлення того, наскільки вигадане здатне структурувати не лише уяву, а й поведінкові патерни.

Виходячи з попереднього твердження варто поставити питання: чи не міститися в повазі до вигаданого очевидна небезпека підміни реальності симуляцією? Бодріяр наводив приклад Діснейленду: цей парк розваг створює ілюзію казкового світу, відкрито оголошуючи себе фантазією, – і тим самим приховує, що весь оточуючий соціум теж давно перетворився на один великий «Діснейленд», де реальність не відрізняється від декорацій. Людина, поглинута симулятивною грою, може перетнути критичну дистанцію: вигадане втягує у себе настільки, що не залишає виходу до трансцендентного. Іншими словами, існує тонка грань між ре-енчантментом (тут: повторним зачаруванням світу через вигадане) та ідеологічною ілюзією. У першому випадку фанатський міф може повертати сенс, чудо, структурованість буття, слугувати своєрідною «новою міфологією» в секулярному суспільстві. У другому ж випадку – він стає замкненою системою без виходу, різновидом масової омани. Бодріяр схильний бачити у сучасній мас-культурній вірі саме останнє: наприклад, споживацький культ медіа-франшиз чи поп-зірок він трактував як симулятивну релігію, де немає справжнього сакрального ядра, а є лише нескінченна гра знаків, що споживаються публікою [Бодріяр 2006: 16–18].

Незалежно від того який саме погляд на масове залучення у вигадані світі нам ближче – ми мусимо визнати що фікція більше не мислиться як проста «гра у уявне» – вона перетворюється на онтологічне середовище, участь у вигаданому стає модусом буття. Чарльз Тейлор, аналізуючи умови віри в секулярному світі, ввів поняття кросс-пресурсу – перехресного тиску між іманентним і трансцендентним світоглядом. У сучасній західній культурі, згідно роботам Тейлора, навіть переконані скептики відчувають певний неспокій і тугу за «чимось більшим», а переконані віруючі – неминуче усвідомлюють наявність альтернатив невіри і теж переживають сумніви [Тейлор 2023: 15–16]. Усі ми живемо під тиском одночасного потягу до секулярної, раціональної картини світу і до можливого духовного виміру, який залишається неочевидним. Цей перехрест думок породжує нові, «проміжні» позиції: люди шукають сенс, автентичність, «повноту життя» поза традиційними релігіями, але й поза голим матеріалізмом. Вигадане – особливо масові фантазійні всесвіти – цілком може розглядатися як один із таких проміжних просторів. У ньому є відчуття вищого сенсу, епічна боротьба добра і зла, магія або чудо, спільнота навколо віри – усі атрибути сакрального досвіду, але без артикульованої присутності релігії. Не випадково фанатські спільноти популярних саг часто порівнюють з куклами. Метт Гіллз прямо вживає термін неорелігійність, описуючи культи навколо медіа-франшиз, де є свої богослови (фан-теоретики), свої пророки (автори), свої ритуали (перегляди, конвенти) і навіть реліквії (колекційні артефакти) [Hills 2002: 129]. Особливо показовим в цьому випадку є спільнота фанів творчості Толкіна, толкіністів, де існують «апокріфічні» фанатські тексти, що вступають в прямий ідеологічний конфлікт з автором та розповідають «справжню» історію Середзем'я («Темна книга Арди»,

«Госпел Мелькора» тощо) та формують навколо цього окрему, «темну церкву».

Звісно, не йдеться про заміну або повторення релігії, лише про постсекулярну трансформацію віри – її переміщення в інші структури, де все ще можлива та безпечна емоційна, наративна, ритуальна й онтологічна зосередженість. Моделі на кшталт вторинної віри, паракосму, партиципативної міфотворчості та практики онтологічного ковзання демонструють, як фікційні світи структурують не лише уяву, а й етичну, часову, символічну і навіть тілесну участь. Вони не є ізольованими феноменами, а становлять ансамбль досвідів, у межах яких фікційне починає функціонувати як простір утримування сенсу. Воно буквально організовує досвід у формах, що відтворюють структурну логіку сакрального: замкненість світу, послідовність, етична нормативність, ідея межі.

Участь у вигаданому не потребує теїстичної артикуляції, але виконує функцію духовного резонансу – здатності досвідчити інше, вийти за межі буденного, заселити пустуючий центр. Інакше кажучи, фікційне бере на себе функцію відкинутого сакрального, не через свою «реальність», а через режим участі, що передбачає віру, повтор, жертву часу, вбудовану пам'ять.

Цю ситуацію дотепно пояснює Славој Жижек через поняття «фетишистського розрізнення» (*fetishistic disavowal*), або, простіше, віри без віри. За Жижеком, фетишистське розрізнення полягає в одночасному дотриманні певної практики/вірування і запереченні своєї в нього віри [Žižek 2008: 33]. Наприклад, батьки кажуть, що підтримують міф про Санта Клауса «заради дітей», хоча більшість дітей давно розуміє, що Санта вигаданий – насправді дорослі «судують, що вдають, ніби вірять», аби самим зануритися в атмосферу дива і зберегти віру в дитячу невинність. Цей механізм прекрасно пояснює і поведінку учасників фанатської культури. Фан, по суті, говорить собі: «Я знаю, що це вигаданий світ, але він важливий для мене як справжній». Він ніби подвійно рамкує свою свідомість – іронічно дистанціюється («це ж гра/фільм/книга») і водночас віддається почуттям («я плачу над смертю героя, я витрачаю роки на вивчення ельфійської мови»). Жижек називає це «прикидатися, що прикидаєшся», тобто грати роль, усвідомлюючи її умовність, але – парадокс у тому – саме через цю гру реалізується справжня потаємна потреба у вірі [Žižek 2008: 6]. Загально прийнятий в західних суспільствах цинізм по відношенню до релігійних вірувань чи будь-яких метафізичних сенсів співіснує з безсумнівним «вкладанням душі» в фанатське захоплення – чи то спортивні команди, чи фентезійні епоси, чи навіть конспірологічні теорії. Жижек пояснює, що у архаїчних культурах було навпаки: людина могла публічно здійснювати обряд (танцювати з тотемом), але приватно зберігати скепсис; у нас же панує цинічна дисоціація, де публічно ми ні в що не віримо, зате на індивідуальному рівні готові діяти з повною відданістю та зануренням [Žižek 2008: 7].

Узагальнюючи, можна сказати, що постсекулярні практики залучення у вигадане відновлюють у культурі функцію трансцендентного досвіду, яка в секулярному ХХ столітті була, як припускають деякі дослідники, втрачена. Тепер цей досвід набуває несподіваних виявів. Бог, перетворений на концепт, ймовірно, став важкодоступним для безпосередньої віри – тож люди звернулися до інших символічних систем, аби задовольнити свою духовну спрагу. Вигадані світи фентезі, наукової фантастики, супергеройки тощо відіграють роль міфологій пізньої модерності. В них є і творчий суб'єкт (суб-творець), і спільнота вірян-співтворців, і місце для ритуалу, і світ підпорядкований єдиному замислу, і найголовніше – можливість пережити відчуття причетності до чогось більшого, відчуття піднесення та сенсу, яке традиційно давала релігія.

Список використаної літератури

- Бодрійяр, Ж. (2004) *Симулякри і симуляція*, Київ, Основи, 230 с.
- Толкін, Дж. Р. Р. (2009) *Сказання з небезпечного королівства*, Львів, Астролябія, 384 с.
- Тейлор, Ч. (2013) *Секулярна доба*, Київ, Дух і Літера, 896 с.
- Coleridge, S. T. (1983). *Biographia Literaria* (Vol. VII–VIII), Princeton, Princeton University Press, 856 p.
- Flieger, V. (2001) *A Question of Time: J.R.R. Tolkien's Road to Faerie*, Kent, Kent State University Press, 276 p.
- Geertz, C. (1973) *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 476 p.
- Hills, M. (2002) *Fan Cultures*, London, Routledge, 224 p.
- Jenkins, H. (2006) *Convergence Culture: Where Old and New Media Collide*, New York, New York University Press, 336 p.
- Rose, J. (1984) *The Case of Peter Pan or the Impossibility of Children's Fiction*, London, Macmillan, 181 p.
- Rutter, M. (2002) *Resilience Reconsidered: Conceptual Considerations, Empirical Findings, and Policy Implications*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 651–682.
- Singer, D., Singer, J. (1990) *The House of Make-Believe: Children's Play and the Developing Imagination*, Cambridge, Harvard University Press, 272 p.
- Taylor, M. (1999) *Imaginary Companions and the Children Who Create Them*, New York, Oxford University Press, 240 p.
- Žižek, S. (2008) *The Fragile Absolute: Or, Why Is the Christian Legacy Worth Fighting For?*, London, Verso Books, 192 p.

Ivan Maslov

FICTIONAL PARTICIPATION AS ONTOLOGICAL PRACTICE: FAN CULTURE IN THE POSTSECULAR ERA

The article explores postsecular modes of engagement with fictional worlds as forms of ontological participation. Key concepts such as secondary belief, paracosm, participatory mythopoesis, ontological slippage, hyperdiegesis, and

deep play are analyzed as cultural regimes in which fiction can be experienced as real. Fictional involvement is interpreted not as escapism, but as a form of aesthetic, existential, and even ritual interaction with fictional structures that function as sacralized experiential spaces. The article also addresses the ambivalence between reenchantment and simulation, drawing on the concepts of Baudrillard, Taylor, and Žižek. Methodologically, the study combines cultural phenomenology, philosophical hermeneutics, and critical media theory.

Keywords: secondary belief, participatory mythopoesis, hyperdiegesis, paracosm, ontological slippage, fictional world, reenchantment, fan culture, fictional participation, postsecularity.

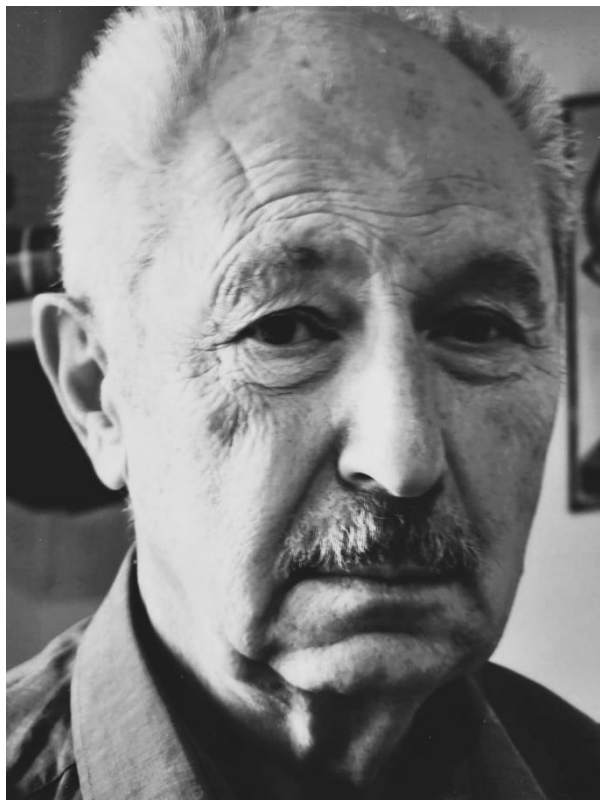
References

- Bodriar, Zh. (2004) *Symuliakry i symuliatsiia* [Simulacra and Simulation], Kyiv, Osnovy, 230 p.
- Tolkien, Dzh. R. R. (2009) *Skazannia z nebezpechnoho korolivstva* [Tales from the Perilous Realm], Lviv, Astrolabiia, 384 p.
- Teilor, Ch. (2013) *Sekuliarna doba* [A Secular Age], Kyiv, Dukh i Litera, 896 p.
- Coleridge, S. T. (1983). *Biographia Literaria* (Vol. VII–VIII), Princeton, Princeton University Press, 856 p.
- Flieger, V. (2001) *A Question of Time: J.R.R. Tolkien's Road to Faerie*, Kent, Kent State University Press, 276 p.
- Geertz, C. (1973) *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 476 p.
- Hills, M. (2002) *Fan Cultures*, London, Routledge, 224 p.
- Jenkins, H. (2006) *Convergence Culture: Where Old and New Media Collide*, New York, New York University Press, 336 p.
- Rose, J. (1984) *The Case of Peter Pan or the Impossibility of Children's Fiction*, London, Macmillan, 181 p.
- Rutter, M. (2002) *Resilience Reconsidered: Conceptual Considerations, Empirical Findings, and Policy Implications*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 651–682.
- Singer, D., Singer, J. (1990) *The House of Make-Believe: Children's Play and the Developing Imagination*, Cambridge, Harvard University Press, 272 p.
- Taylor, M. (1999) *Imaginary Companions and the Children Who Create Them*, New York, Oxford University Press, 240 p.
- Žižek, S. (2008) *The Fragile Absolute: Or, Why Is the Christian Legacy Worth Fighting For?*, London, Verso Books, 192 p.

Стаття надійшла до редакції 17.05.2025

Стаття прийнята 7.06.2025

НЕКРОЛОГ



МАРК ГЕОРГІЙОВИЧ СОКОЛЯНСЬКИЙ

Пішов з життя Марк Георгійович Соколянський, доктор філологічних наук, професор, життя якого було тісно пов'язане з Одесою та Одеським університетом імені І. І. Мечникова.

Марк Соколянський народився 1939 року в Ленінграді (нині – Санкт-Петербург), закінчив школу в Ярославлі (РФ). Наприкінці 1950-х родина переїхала до Одеси, і вона стала його рідним та улюбленим містом. 1960 року він закінчив філологічний факультет Одеського державного університету (з 2000 року – Одеський національний університет). Після закінчення ОДУ працював в університетській газеті та викладав зарубіжну літературу погодинно. З 1962-го був викладачем, доцентом, професором кафедри зарубіжної літератури ОДУ. З 1993 року жив у Німеччині.

М. Г. Соколянський – учений зі світовим ім'ям, історик і теоретик літератури, театрознавець, критик, письменник. Коло його наукових інтересів було широким. Це Шоу, Шекспір, Вайлд, Пушкін, Гоголь, Філдінг, Жаботинський... Його перу належать роботи з історії та теорії літератури. Марк Соколянський – автор значних монографій та численних статей. Нещодавно опублікована бібліографія його робіт в українських, російських та міжнародних виданнях містить 464 найменування. Він брав участь у роботі численних літературознавчих і театрознавчих наукових конференцій у багатьох країнах світу; був членом редакційної ради наукових журналів України, Канади, Польщі, США, членом європейської та міжнародної асоціації театрознавчих досліджень.

Марк Георгійович був чудовим викладачем, його лекції відзначалися глибиною, майстерністю подання матеріалу, викликали інтерес у студентів не лише філологічних, але й інших факультетів ОДУ та вузів. Сама особистість Марка Соколянського, як ученого та людини, справляла враження та мала величезний вплив на його студентів, учнів, колег.

У роки життя в Одесі Марк Соколянський брав активну участь у культурному житті міста. З 1985-го по 1995 роки очолював Пушкінську наукову комісію одеського Будинку вчених, був членом правління Спілки театральних діячів України, брав участь у полеміках, публікував статті в одеських газетах та журналах. У 2012 році радою Всесвітнього клубу одеситів Марку Соколянському було присвоєно звання Почесного одесита.

Зв'язок з Одесою не перервався й після його від'їзду до Любека (ФРН). Марк Георгійович регулярно приїжджав до Одеси на наукові конференції, продовжував співпрацювати із періодичними виданнями, публікував книги, допомагав в організації Українського міжуніверситетського Шекспірівського центру.

Він був відомим у світі українським ученим, чудово володів українською, англійською, польською мовами, багато його робіт опубліковано цими мовами та переведено з російської на інші мови світу. Його перша стаття була надрукована в університетській газеті «За наукові кадри» у 1961 році українською мовою.

Марк Георгійович Соколянський помер рано вранці 5 березня 2025 року у лікарні Любека від серцевої недостатності на 86-му році життя. За його бажанням, урну з прахом поховано в Одесі, на Таїровському цвинтарі, там, де спочивають його батьки.

Марк Соколянський був настільки всебічною особистістю та ученим, що важко назвати й осмислити всі види його діяльності. Його спадщина значна і неминуща – свідчення життя, присвяченого знанню, культурі та духовному збагаченню всіх, хто мав честь його знати.

Рідні, друзі, колеги

MARK GEORGIEVICH SOKOLYANSKY

It is with profound respect and admiration that we remember Professor Mark Georgievich Sokolyansky, a distinguished Doctor of Philological Sciences whose life and work were deeply interwoven with the cultural and academic fabric of Odesa and its esteemed university.

Born in 1939 in Leningrad (now – Saint Petersburg), he completed his schooling in Yaroslavl. His family's move to Odesa marked the beginning of a lifelong bond with the city that would become his cherished home. Graduating in 1960 from the Department of Philology at Odesa I. I. Mechnikov State University, he embarked on a remarkable academic career, serving as a lecturer, associate professor, and eventually full professor in the Department of Foreign Literature. He has been living in Germany since 1993.

Sokolyansky was a scholar of international renown – a historian and theorist of literature, a theater expert, critic, and writer. His scholarly pursuits spanned an impressive range, encompassing the works of Bernard Shaw, Shakespeare, Wilde, Pushkin, Gogol, Fielding, Jabotinsky and many others. His contributions to the field are immortalized in numerous monographs and a vast array of articles. A recently published bibliography lists over 460 works across Ukrainian, Russian, and international publications. He participated in numerous international conferences on literary and theatre research, served on the editorial boards of academic journals in Ukraine, Canada, Poland and the United States while also holding membership in the European and International Federations for Theatre Research.

As an educator, Mark Georgievich was unparalleled. His lectures, rich in insight and delivered with exceptional eloquence, captivated and inspired students across disciplines. His influence as a mentor and scholar left an enduring mark on his students, colleagues, and the academic community at large.

During his years in Odesa, Mark Georgievich was deeply involved in the city cultural life. From 1985 to 1995, he chaired the Pushkin Scholarly Commission of the Odesa House of Scholars, served on the board of the Union of Theater Workers of Ukraine, participated in debates, and regularly published articles in Odesa newspapers and magazines. In 2012, Mark Sokolyansky was awarded the title of Honorary Member by the Council of the World Club of Odesans.

His connection with Odesa continued after his move to Lübeck, Germany.

He frequently returned for scholarly conferences, maintained active collaboration with periodicals, published influential books, and played a key role in establishing the Ukrainian Inter-University Shakespeare Center.

He had an excellent command of Ukrainian, English and Polish languages. A master of the Ukrainian language, he published many of his works in it – fittingly, his first-ever article appeared in the university newspaper in Ukrainian.

Mark Georgievich Sokolyansky passed away at the age of 86 on March 5, 2025 in Lübeck. In accordance with his final wish, he was laid to rest beside his parents in his beloved Odesa.

He was a scholar of extraordinary breadth and a person of profound integrity and kindness. His legacy is vast and enduring – a testament to a life devoted to knowledge, culture, and the spiritual enrichment of all who had the privilege to know him.

Family, friends, colleagues.

ЗМІСТ

Розділ 1. ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА В ІСТОРИЧНІЙ ПЕРСПЕКТИВІ

Шевцов С. Давньогрецька лірика як початкова форма наукового знання.....	6
Zolotarova K. Sacred texts as a source of the Buddhist visual tradition: The Chinese iconometric corpus.....	24
Арабаджі Д. Простір і поведінка: філософська модель Демокріта як інструмент аналізу психології девіантної поведінки.....	42
Кирилюк О. Коперник, наукова революція та церква: критичний перегляд стереотипів (на методологічну допомогу аспірантам до теми «Наукові картини світу»).....	53

**Розділ 2. МЕТАФІЗИКА Й ЕПІСТЕМОЛОГІЯ:
СУЧАСНІ ПРАКТИКИ ТА СТРАТЕГІЇ**

Афанасьєв О. Метанаративи як стрижень сучасних картин світу.....	67
Москвін І. Метафізика порядку.....	78
Lyashenko D. Principles for a systems-theoretic study of consciousness: a logical-methodological analysis.....	92
Ляшенко В. Роль епістемічних цінностей у формуванні дослідницьких стратегій медичної науки.....	113
Raikhert K. Relevance as a concept of pragmatics of logic.....	126
Синявська О. Розпад колективних наративів у добу алгоритмів та феномен втрати загальних смислів.....	134

Розділ 3. ФІЛОСОФІЯ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

Сумченко І., Готинян-Журавльова В. Особливості виражальних засобів кіно та телебачення у тоталітарних країнах: культурологічний аспект.....	142
Єременко І. Негативно-естетичне в європейському теоретичному дискурсі: між онтологією та екзистенцією.....	150
Ковальова Н., Левченко В. Метамоделі оцілюють: сучасні інтерпретації сакрального в мистецьких практиках ХХІ століття.....	163
Щокіна О. Філософія часу у візуальному мисленні українських художників сьогодня.....	177
Галушко І. Стратегії інтерпретації фольклорного образу Момотаро в японській візуальній культурі (на матеріалах аніме 1930–2020 рр.).....	184
Маслов І. Залучення до вигаданого як онтологічна практика: фанатська культура в постсекулярному світі.....	193

НЕКРОЛОГ

Марк Георгійович Соколянський / Mark Georgievich Sokolyansky	204
---	-----

CONTENTS

Section 1. PHILOSOPHICAL THOUGHT IN HISTORICAL PERSPECTIVE

Shevtsov S. Ancient Greek lyric poetry as an initial form of scientific knowledge.....	6
Zolotarova K. Sacred texts as a source of the Buddhist visual tradition: The Chinese iconometric corpus.....	24
Arabadzhy D. Space and behavior: Democritus' philosophical model as a tool for analyzing the psychology of deviant behavior.....	42
Kyrylyuk O. Copernicus, the scientific revolution and the church: a critical review of stereotypes (educational and methodical materials for PhD programs. Topics «Scientific picture of the world»).....	53

Section 2. METAPHYSICS AND EPISTEMOLOGY: CONTEMPORARY PRACTICES AND STRATEGIES

Afanasiev A. Metanarratives as the core of contemporary pictures of the world.....	67
Moskvina I. Metaphysics of order.....	78
Lyashenko D. Principles for a systems-theoretic study of consciousness: a logical-methodological analysis.....	92
Lyashenko V. The role of epistemic values in shaping the research strategies of medical science.....	113
Raikhert K. Relevance as a concept of pragmatics of logic.....	126
Syniavska O. The collapse of collective narratives in the age of algorithms and the phenomenon of loss of common meanings.....	134

Section 3. PHILOSOPHY OF CONTEMPORARY CULTURE

Sumchenko I., Hotynian-Zhuravlova V. Features of expressive means in cinema and television of totalitarian countries: a culturological aspect.....	142
Yeremenko I. The negative-aesthetic in European theoretical discourse: between ontology and existence.....	150
Kovalova N., Levchenko V. Metamodern oscillations: contemporary interpretations of the sacred in the artistic practices of the 21 st century.....	163
Shchokina O. Philosophy of time in the visual thinking of contemporary Ukrainian artists...	177
Halushko I. Strategies for interpreting the folkloric image of Momotaro in Japanese visual culture (based on anime of 1930-2020).....	184
Maslov I. Fictional participation as ontological practice: fan culture in the postsecular era.....	193

OBITUARY

Марк Георгійович Соколянський / Mark Georgievich Sokolyansky.....	204
---	-----

ВИМОГИ ДО ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ

- ставити проблему в загальному вигляді і зазначати її зв'язок із важливими науковими та практичними завданнями;
- аналізувати останні досягнення і публікації, що розглядають зазначену проблему і становлять передумови цієї статті;
- виділяти ті частини загальної проблеми, що доки не знайшли розв'язання та що становлять завдання цієї статті;
- чітко формулювати цілі і завдання статті;
- викладати основний матеріал із обґрунтуванням отриманих наукових результатів;
- зазначити висновки із цього дослідження і перспективи подальших розвідок у цьому напрямі;
- додавати анотації (3 речення), ключові слова (до 5 слів), назву статті та П. І. Б. українською мовою;
- додавати анотації (200 слів), ключові слова (до 5 слів), назву статті та П. І. Б. англійською мовою; УДК, шифр Times New Roman, кегль 14, інтервал 1,5; обсяг статті – 14,5 тис.–22 тис. знаків; ширина сторінки – 16,5 см; лапки використовувати такі: « »; в разі необхідності наголос зазначити курсивом: недоторканість – недоторканість;
- список літератури розміщати після тексту статті відповідно до алфавіту з наданням повного бібліографічного опису (зразок – Райхерт, К. В. (2020) «Критична теорія» Рея Бредбері в романі «451 градус за Фаренгейтом», у: *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*, № 29, Львів, сс. 139–146).
- посилання на джерела – у вигляді внутрішньотекстових посилань, у квадратних дужках: [Райхерт 2020: 140], – де напочатку стоять прізвище автора джерела з списку літератури, а потім рік видання, а після двокрапки – номер сторінки з цього джерела;
- примітки поміщати у вигляді кінцевих посилань перед списком літератури;
- сторінки не нумерувати, переноси не ставити;
- відомості про автора надсилати окремим файлом: повністю прізвище, ім'я, по батькові, посада, місце праці, науковий ступінь, звання, адреса (службова і домашня), телефони. Адреса електронної пошти автора – обов'язкова.

Невиконання зазначених вимог дає підстави для відмови в прийомі статті до публікації.

Статті до редакції надсилати за електронною адресою: victor_levchenko@ukr.net

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

Δόξα / Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 1 (43). *Філософія та сучасна культура : пошук сенсів*. Одеса : Акваторія, 2025, 211 с.

Це видання – сорок третій випуск збірника наукових праць з філософії та філології. В статтях розглядаються питання історії філософії, метафізики, епістемології, логіки, філософії сучасної культури та культурології..

Для фахівців з філософії, культурології та філології, здобувачів-гуманітаріїв і широкого кола читачів.

Δόξα / Doxa. *Collected Scientific Articles on Philosophy and Philology*. Issue 1 (43). *Philosophy and Contemporary Culture : searching for meanings*. Odesa : Aquatoria, 2025, 211 p.

This edition is the forty-third issue of a collection of scientific works on philosophy and philology. The articles examine issues in the history of philosophy, metaphysics, epistemology, logic, philosophy of contemporary culture, and cultural studies.

For specialists in philosophy, cultural studies, and philology, humanities majors, and a general readership.

Комп'ютерна верстка та оригінал-макет – В. Л. Левченко, К. В. Райхерт

Згідно з Рішенням Національної ради України
з питань телебачення і радіомовлення № 1050 від 28.03.2024 р.
збірник зареєстрований як друковане медіа і внесений до
Реєстру суб'єктів у сфері медіа з ідентифікатором R30-03680.

Адреса редакції:

Одеський національний університет імені І. І. Мечникова,
факультет історії та філософії,
вул. Всеволода Змієнка 6, Одеса, 65026, Україна;
e-mail: victor_levchenko@ukr.net

Підписано до друку 29.08.2025 р.

Формат 60*84/16. Папір офсетний. Гарнітура Times New Roman.

Друк офсетний. Обліково-видавн. арк. 13,3.

Наклад 300 прим.

Надруковано ФОП Назарчук С. Л.

Свідоцтво BO2 № 948403 от 10.09.2001 р.

65009, Одеса, Фонтанська дорога 10, тел. 795-57-15.

e-mail: selen_odessa@ukr.net