

ISSN 2410-2601

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

**Δόξα / ДОКСА
ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ
З ФІЛОСОФІЇ ТА ФІЛОЛОГІЇ
ВИП. 2 (44)
СМИСЛИ КУЛЬТУРИ ТА
ВИДНОКРАЇ ФІЛОСОФІЇ**



**Одеса
2025**

Редакційна колегія:

докт. філософії,
проф. М. Вак (*Нью-Йорк*);
докт. філософії,
проф. Д. Йонкус (*Каунас*);
докт. філос. наук,
проф. І. В. Голубович (*Одеса*);
докт. філос. наук,
проф. О. А. Довгополова (*Одеса*);
докт. філос. наук,
проф. О.Є. Гомілко (*Київ*);
докт. філос. наук,
проф. О. І. Хома (*Вінниця*);
докт. філос. наук,
проф. М. В. Кашуба (*Львів*);
докт. філос. наук,
проф. В. І. Кебуладзе (*Київ*);
канд. філос. наук,
проф. О. М. Роджеро (*Одеса*);
канд. філос. наук,
доц. В. Л. Левченко (*Одеса*) –
головний редактор;
докт. філос. наук,
проф. С. П. Шевцов (*Одеса*) –
головний редактор.

докт. філол. наук,
проф. Н. В. Бардіна (*Одеса*);
канд. філос. наук,
доц. В. А. Титаренко (*Київ*);
докт. філол. наук,
проф. В. Б. Мусій (*Одеса*);
докт. філософії,
проф. Т. Щитцова (*Вільнюс*);
докт. філософії
К. Харер (*Потсдам*);
докт. філософії,
проф. Л. Амір (*Бостон*);
докт. філос. наук,
проф. С. Г. Секундант (*Одеса*);
докт. філософії,
проф. К. Лумер (*Сієна*);
канд. філос. наук,
С. О. Троїцький (*Тарту*);
канд. філос. наук,
доц. К. В. Райхерт (*Одеса*) –
заступник головного редактора;

Редактор випуску – В. Л. Левченко

На обкладинці картина «Думка» (1904) Миколая Константінаса Чюрльоніса.

Друкується за рішенням Вченої ради Одеського національного університету імені І. І. Мечникова (протокол № 5 від 23 грудня 2025 року).

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).

Перед читачем – сорок четвертий випуск збірника наукових праць «Δόξα / Докса», присвячений темі «Смисли культури та виднокраї філософії». Видання продовжує традицію міждисциплінарного діалогу, об'єднуючи дослідження у галузі філософії, культурології та філології. У запропонованих статтях розглядаються питання історії філософії, логіки, метафізики, філософії науки, філософії культури, а також проблеми соціальної філософії та сучасних гуманітарних студій.

Матеріали збірника відбивають багатоманіття підходів до осмислення культурних процесів і філософських ідей. Автори звертаються як до аналізу історичних форм філософського мислення, так і до дослідження сучасних культурних явищ, демонструючи складну взаємодію філософії та культури у формуванні інтелектуального простору сучасності.

Збірник адресовано фахівцям з філософії, культурології та філології, а також здобувачам гуманітарної освіти та всім читачам, які цікавляться проблемами філософської думки та культурного розвитку.

Редакційна колегія сподівається, що представлений випуск стане підґрунтям для подальших наукових дискусій і сприятиме розширенню дослідницьких горизонтів у галузі гуманітарного знання.

Редакційна колегія

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

АТАМАНЮК Зоя – докт. філос. наук, проф. проф. кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності Південноукраїнського національного педагогічного університету імені К. Д. Ушинського.

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

БОРІНШТЕЙН Євген – докт. філос. наук, завідувач кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності Південноукраїнського національного педагогічного університету імені К. Д. Ушинського.

ГОЛУБОВИЧ Інна – докт. філос. наук, завідувачка кафедри філософії Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

ГОТІНЯН-ЖУРАВЛІОВА Віталія – докт. філос. наук, завідувачка кафедри культурології Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

ГРИБКОВА Юлія – канд. філос. наук, доц. кафедри іноземних мов Львівської національної музичної академії імені Миколи Лисенка.

ЄРЕМЕНКО Олександр – докт. філос. наук, проф. Національного університету «Одеська юридична академія».

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

КАРАСТАН Сергій – асп. кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності Південноукраїнського національного педагогічного університету імені К. Д. Ушинського.

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

ЛЕВЧЕНКО Галина – канд. іст. наук, доц. кафедри історії України та спеціальних історичних дисциплін Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

ЛЕВЧЕНКО Валерій – канд. іст. наук, доц. кафедри «Соціальні і гуманітарні дисципліни» Одеського національного морського університету.

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

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

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

МІХЕЙЦЕВА Катерина – докторка філософії з філософії, доц. кафедри мистецтвознавства та загальногуманітарних дисциплін Міжнародного гуманітарного університету.

ПЕТИНОВА Оксана – докт. філос. наук, проф. кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності Південноукраїнського національного педагогічного університету імені К. Д. Ушинського.

ПОПЛАВСЬКА Тетяна – канд. філос. наук, доц. кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності Південноукраїнського національного педагогічного університету імені К. Д. Ушинського.

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

САРАНОВ Сергій – канд. іст. наук, доц. кафедри державно-правових дисциплін Одеського державного університету внутрішніх справ.

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

УСАТЮК Ігор – асп. кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності Південноукраїнського національного педагогічного університету імені К. Д. Ушинського.

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

Розділ 1.
ФІЛОСОФІЯ:
СМИСЛОВІ РЕГІОНИ ТА ВИМІРИ

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.2\(44\).354273](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.2(44).354273)

UDC 101+111+141+165

Sergii Shevtsov

ORCID: 0000-0001-6096-4846

ON THE ONTOLOGY OF PLATO'S IDEAS

This article is a shortened and revised presentation of three lectures on the ontology of Platonic Ideas delivered within the Erasmus+ program at the University of Siena. The author proposes a hierarchical model of the ontology of Platonic Ideas, according to which Ideas possess different ontological statuses depending on their position within the hierarchy. This hierarchy is grounded in the “great kinds” of Plato’s philosophy but is generally oriented by the criterion of the one and the many. As the level increases, entities are unified and reduced, ultimately culminating in the One, which may simultaneously be regarded as undivided Being, the Good, Beauty, Truth, and so forth. At the opposite end of this pyramid-like structure lies an infinite (or very large) multiplicity of individual elements (points, lines, sounds, etc.). Ideas appear as principles that organize chaotic multiplicity into ordered unities, and the level of organization determines the ontological level of an Idea. The principles of organization include other elements of Plato’s philosophy, such as eros, dialectics, recollection, and so on. The author also examines the reasons behind Plato’s development of the theory of Ideas and offers a general characterization of this theory.

Keywords: ontology, idea, form, being, Platonic philosophy, model, truth, goodness, beauty, order, hierarchy, eros.

There exists a considerable, although limited, number of interpretations of Plato’s philosophy (or Plato’s texts), and not all of them acknowledge that he had a theory of Ideas (although they all admit that he used the term “idea” in his philosophy). Those scholars who do acknowledge the existence of the theory of Ideas interpret both the theory itself and the ontological status of Ideas in very different ways. Over the last 30–40 years a clear tendency toward a general re-evaluation of Platonic philosophy has taken shape¹.

When we use the word “idea” today, we generally mean some thought or something formed in someone’s consciousness (“an idea came to mind...”, “I have no ideas about this...”). This meaning is relatively recent – it became fixed in Western philosophy only in the seventeenth century – and for now it should be put aside. Plato understands “idea” differently, just as the Greek language understands this term differently. To begin with: this is not at all a philosophical term. The Greek word εἶδος (“eidos”) simply means “form”, “appearance”, “look”, “shape” (a young man is “beautiful in appearance” – Plato’s *Charmides* 154d). Plato also uses the word ἰδέα, which means approximately the same: “appearance”, “look”. For this reason, in the English tradition it eventually became customary to designate Ideas by the term “Form”, largely under the influence of Aristotle’s exposition of Plato’s philosophy.

Let us begin with something relatively simple and familiar. Let us take a most ordinary thing – for example, a piece of chalk. If we try to understand what

this is and how we determine what it is, we will probably say: it is a light, friable stone, limestone, used in construction, used for writing on boards; its chemical formula is CaCO_3 ; it was formed as a result of deposits of calcareous skeletons of ancient microorganisms. Thus, we can define chalk by (1) a set of qualities or properties, (2) by its use (function), (3) by its chemical formula, and (4) by its origin. Unfortunately, this gives us very little. The chemical formula tells us what elements chalk consists of, but not what it is. Its individual properties allow us to recognize chalk (children call “chalk” anything with which one can draw on the pavement), but this is also insufficient. The same applies to its uses.

Suppose that chalk is nothing more than everything mentioned above. Let us consider these points in reverse order, beginning with its origin. It is easy to notice that origin brings no clarity: not many people know about it at all, and almost anyone can recognize chalk. Moreover, in order to identify an object, it is not necessary to know how or whence it originated (consider, for example, the water in a river, the fire in a hearth, the sky above our heads, or the ground beneath our feet).

The possible uses of chalk are so numerous that there is no way to list them briefly; but in any domain chalk may be replaced by another material. In some cases, it may seem the most convenient material, but convenience is a relative feature, and it is difficult to rely on it. It would turn out that for each person “chalk” would be something of his own – that which is most convenient for him.

It seems that the formula can give us knowledge about chalk, but in daily life we do not distinguish substances by chemical formulas. And the formula of chalk will not help us, for we use it only when we already know what chalk is. It is not formulas by which we recognize things.

It seems much simpler to deal with the properties of chalk. Chalk is white, fine-grained, stains the hands and everything it touches, and so on. But there exist colored chalks; and, finally, there is wet chalk, which is no less chalk, but it leaves no bright trace. In other words, any of the properties of chalk may be disputed in this or that concrete case, while nevertheless preserving our object – chalk. If someone were to ask us how we recognize chalk, we would find it difficult to answer, so obvious does it seem. The difficulty lies in the question itself – it is unclear how someone might be unable to recognize chalk, and even more unclear how we might help such a person. There is no single property; we simply see chalk and understand – this is chalk: sometimes by context (near a school board), sometimes by shape, sometimes by color, most often by all signs together.

And despite all this, we easily recognize chalk. And this fact, apparently, astonished Plato. It turns out that we recognize this particular object (this piece of chalk) only when we know any similar object (any chalk, chalk as such). This particular piece of chalk is always only one concrete instance of chalk, just as the word “chalk” is a concrete instance of the word as such. And Plato says: *“For each plurality of things to which we apply a single name, we are accustomed to posit a single definite Form (Idea, eidos)”* (Republic VI 596a). This particular piece of chalk may be destroyed, but chalk will not suffer from this. One might imagine the

entire chalk of the world destroyed, yet “chalk in general”, chalk as a concept – just like its chemical formula – would suffer no harm. And now we have come very close to the Idea of chalk – it is almost at hand. That in chalk which does not change, does not perish, does not vary with time; that which makes chalk *chalk*, rather than something accidental, secondary, non-essential – this is the Idea of chalk. But, we may ask, is not this Idea in our consciousness? Have we not been speaking all this time about understanding?

The Idea is present in our consciousness only because it exists outside it as well. Tradition tells us that Plato explained this by the example of geometry – his favorite science (it is no accident that testimonies report that the entrance to his school bore the inscription “Let no one ignorant of geometry enter here”). In geometry lessons we draw a triangle on the board with this same chalk and prove some theorem. For which triangle did we prove it? For the one drawn on the board? No; for in that case, we would need to prove it anew for each new triangle. The drawing is merely an illustration; the theorem concerns the triangle *as such*, the triangle in general, any and all triangles at once. When we speak of the Idea of chalk, we speak of all pieces of chalk, past and future, and of chalk as a material. The same holds for the triangle – but the triangle does not exist only in our minds, for then there would be no reason to prove theorems at all. You could say: “The triangle in my head has such-and-such properties”, and no teacher could refute you. The sophists defended precisely this view: they held that everything comes only from the human mind, and that “man is the measure of all things”. But Plato sought to oppose them with objective knowledge, knowledge which he considered genuine – knowledge of that which truly is, independently of our consciousness, whims, development, gender, age, mood, culture, or historical epoch. “*Will not that be an Idea which is thought as one, insofar as it remains one and the same for all things?*”, says the very young Socrates in the *Parmenides* (132c).

Thus, Ideas are eternal, unchanging, and therefore perfect; they truly exist, whereas individual things do not – individual things are subject to becoming, that is, they are always in a process of change and thus equally exist and do not exist, like the waves of the sea or the images in a kaleidoscope. Genuine knowledge is knowledge of Ideas; and only when we know Ideas can we know individual things. And these individual things strive to become like the Ideas, but they are not capable of achieving this.

Where and how do these Ideas exist? But where do triangles exist, or straight lines, or points, or even numbers, or decimal fractions? Plato answers evasively, and his answer is usually understood in two ways: either that there exists a special place (for example, “the supercelestial realm”, *Phedr.* 247c) in which the “realm of Ideas” is located, separate from the things of this world; or that they have a special mode of existence, and the question “where” is not quite appropriate – they form with things a very peculiar kind of unity.

Thus, according to Plato, the world is divided in two: we exist in the non-genuine, ever-flowing, changing world of things (and we ourselves change together with them), while somewhere outside us (above us) exists a world of

eternal, unchanging archetypes – the Ideas. Strangely enough, it is precisely this world of Ideas that sets our world in motion, because the motion of our world is conditioned by the striving of each of its parts (each thing, each living being) to become like the eternal Idea, to become perfect (for the perfect cannot change).

Such is the old traditional picture of Plato's world of Ideas. Is this picture clearly and explicitly expressed in any one of Plato's dialogues? No – we will not find it in Plato, only separate elements of this picture appear in his works. Moreover, the same aspects are sometimes depicted very differently in different dialogues.

The sketch of Platonic philosophy presented here is very primitive and schematic. Modern scholars treat such an interpretation of Plato with disdain – they consider him far deeper, subtler, and more complex.

Moreover, if Ideas are understood merely as universals, then this is a property of Greek philosophy as a whole, its “basic stance” (as Olaf Gigon put it [Gigon 1959: 123–124]). The polarity of the universal and the particular also signified the division of the world into the divine and the human. And Plato in some respects opposed this polarity, just as modern philosophy does not accept the radicality of this division.

If we turn to the passage from Plato's *Cratylus* (44a), it seems quite logical and clear that knowledge can relate only to things that are unchanging; if all things are constantly changing, then knowledge of them is impossible. In our everyday world of sensible objects there are no unchanging things (recall that Heraclitus said even the Sun is new every day), therefore knowledge can relate only to objects “on the other side” of our sensory experience. These objects, if imagined spatially, may be above or below our world, hidden behind it or located somewhere within it. Thus, we isolate a special sphere of unchanging objects; and because they are unchanging, they cannot strive for anything, which means they are self-sufficient and in this sense perfect (or, which in this case is the same, divine). And by virtue of their unchanging character – which appears as perfection – they become archetypes for the things of our experiential world.

In principle, one could, logically, construct an opposite model, in which unchanging things remain always the same, while changing things “outgrow” them, discovering within themselves a capacity for change. In such a model, the things of our world, capable of change, appear as more perfect; their variability allows them to reach a higher level than that embedded in the original archetype. If change is arbitrary, variable things may become either better or worse. But then a problem arises – the problem of a coordinate system by which one can determine the directions “better” and “worse”. And then we would still need a new archetype of perfection or worthlessness; one archetype would suffice to define one direction, the other direction being simply its opposite. Without such an archetype, unchanging and constant change would be understood as chaos or as infinite cyclical movement, like the shifting shapes of a kaleidoscope. This model is well known in philosophy; it, too, ultimately goes back to Plato – we know it as the problem of “free will”: it posits a unique object capable of change – the human

being. In a certain sense a similar model was employed by Charles Darwin to describe evolution as a chaotic and arbitrary proliferation of endless mutations. But he had to introduce the concept of natural selection in order to designate a direction of improvement. I do not know of any cases where such a model has been applied to changing inorganic objects. Modern science is skeptical about concepts like “perfection” or “better” (when applied to external objects, not theories) and explains motion on the basis of laws of nature (which, incidentally, are understood as unchanging).

But in a world-picture that includes a divine sphere (whether one god or many), this sphere will always be regarded as more perfect in relation to the world of our sensory experience. And with regard to ancient Greece of the early or classical period (before Plato and Aristotle and during their lifetimes), we know of no cases of a non-religious worldview. The gods could be various, but they always were; and they were inevitably regarded as the element or “pole” that sets the direction of perfection. “To become better” meant to change in the direction of likeness to the gods. The question of whether the gods were considered changeable or unchanging is extremely complex. Traditional cosmogonies, such as Hesiod’s *Theogony*, described the becoming of the world of gods, but these accounts became the subject of criticism by emerging philosophy. By the time of Plato, one may assume, conceptions of the gods formed a complex conglomerate of different and often contradictory ideas. Plato, though not a theologian, had to introduce order into the conception of the gods for the sake of the unity of philosophical worldview. Apart from being a very difficult task, it was also a dangerous one: the charge of impiety retained its force; Protagoras, Anaxagoras, and most importantly Socrates had already been accused of impiety. In any case, the recognition of the gods set a certain direction for any movement or change in Plato’s philosophical picture of the world. And there is no doubt that however one understands Plato’s Ideas, they are closer to the gods than to human beings.

If we take into account the testimony of Aristotle in *Metaphysics* (*Met.* I 6, 987a–b), then we may distinguish the following possible ways in which Plato may have arrived at the theory of Ideas.

First, Plato’s reception of the Heraclitean doctrine of the impossibility of knowing that which is constantly changing (this reception may have been critical or not).

Second, his reflection on Socrates’ constant striving to elicit from his interlocutor (or find himself) the definition of the object of discussion; and here Socrates was close to Heraclitus, since he too, judging by the majority of testimonies known to us, excluded the possibility of defining that which is constantly changing (things and their characteristics).

Third, Plato, as is known, studied texts of the Pythagoreans; thanks to them, it seems, he developed a high appreciation of mathematics, and he may have regarded geometric figures or numbers as higher entities.

Fourth, Plato was acquainted with the doctrines of the Eleatic school, at least Parmenides, Zeno, and Melissus, and could have borrowed from them both the

general logic of reasoning and the doctrine of the immobility and unchangeability of being.

Fifth, Plato may have arrived at the doctrine of Ideas on the basis of reflection on and experience of mystical religious cults, such as the Eleusinian mysteries; modern reconstructions of this festival show a striking closeness to Plato's fullest description of contemplation of Ideas – the account of Diotima in the *Symposium* (210a–212a).

Sixth, Plato could have independently arrived at the doctrine of Ideas as the ontological foundation of all the philosophical doctrines mentioned above (Heraclitus, the Pythagoreans, the Eleatics, Socrates); this must have seemed attractive to him, for despite their essential differences these doctrines possessed a single ontology – namely, certain unchanging entities accessible to intellectual cognition.

Seventh, Plato could have arrived at the assertion of the existence of Ideas through careful and detailed study of the human cognitive process; Plato repeatedly demonstrates in his dialogues great attention to the process of cognition (the *Meno* may serve as an example), and thus it is entirely possible that he ultimately conferred ontological status on the result of logically correct and consistent cognition (the ascent or “hunt”, to use Plato's metaphors).

Finally, eighth, there may have been some other unknown source that prompted Plato to acknowledge the existence of Ideas. This also cannot be excluded.

In order to prefer one of these options over the others, we must reconstruct the sequence in which the theory of Ideas is presented in Plato's texts. Presumably, Plato should first present separate features of the Ideas, his terminology should be inconsistent, and only gradually would he arrive at a coherent and consistent exposition with a fixed terminology. This was the main content criterion according to which, from the beginning of the nineteenth century until the mid-twentieth, the chronology of Plato's works was constructed. Although stylometry (the study of the language and style of Platonic texts) began to be actively used from the mid-nineteenth century onward², it nonetheless relied on the completeness of Plato's philosophical doctrine. This tradition still persists in most editions of Plato: the so-called “early dialogues”, “middle dialogues”, and “late dialogues”. But, as has already been noted, consistent and complete exposition of the theory of Ideas is found in none of the dialogues. Beginning roughly in the mid-1950s, an active re-evaluation of methods of reconstructing Platonic philosophy – and of Platonic philosophy itself – began. Very roughly, the beginning of this may be associated with the emergence of the so-called Tübingen School, when two German scholars, Hans Joachim Krämer and Konrad Gaiser³, along with a group gradually forming around them, proposed a completely different approach to Platonic texts. They advanced the so-called concept of Plato's “unwritten doctrine”, whose central core was the notion of Ideas-Numbers. Around the same time, the German-American philosopher Leo Strauss, then working at the University of Chicago, proposed his own completely different reading of Plato's dialogues as multi-layered literary

texts.⁴ Slightly later, the Finnish classicist and philologist Holger Thesleff began publishing a series of studies on the chronology of Plato's texts based on entirely different principles of stylometry [Thesleff 2009]. As a result, today we have a far more complex and multi-faceted picture of the understanding of Platonic philosophy. Many philosophers and philologists have contributed to its creation; they studied aspects of Platonic texts previously ignored or regarded as insignificant and attempted to propose a completely different understanding of Plato and his philosophy.

To some, this might have seemed fairly simple: Ideas are just general concepts, which the ancient philosopher for some reason decided to treat as if they had a kind of body – turning them into substances (although *substance* is a Latin term and not quite appropriate here). But Plato's dialogues do not allow us to draw such a straightforward conclusion. And once we begin to think about or look closely at the Platonic Ideas, everything becomes much more complicated.

First, let us note an important point: the Ideas appear with entirely different characteristics depending on whether we arrive at them through the cognition of the objects of this world, or through a logical consideration of the Ideas themselves. I will refer to the first approach, roughly, as a “bottom-up” perspective. If in the process of knowing we move from simple sensory perception of worldly things and events toward an understanding of these objects in their full completeness (let us designate this completeness using the terms *essence*, *nature*, or *cause*, which for now we will treat as synonyms), then the Ideas – whether we think of them as general concepts or as special entities – turn out to be our final goal, that which we seek.

But everything changes once we start examining the Ideas themselves. In this case, many problems arise – not so much problems that are difficult to solve, but problems for which it is extremely hard even to imagine what a solution could look like. Let us take an example: the Idea of Courage. When we look at a variety of actions that at first glance seem entirely different (the courageous behavior of a soldier may involve advancing, retreating, standing still, running, etc., as is well illustrated in the *Laches*), we may indeed identify a common feature that makes these actions courageous – for example (and here I am not following the dialogue literally), fulfilling one's task in battle. In that case, it may seem quite clear why the Idea of Courage turns out to be knowledge. But at the same time many questions arise, such as: knowledge *of what* – of the Idea of Courage itself, or of the task at hand, or of something else? How exactly can the Idea of Courage influence anything – behavior? events or states of affairs? the soul of a person? – and impart courage to an action?

Let us recall that the Idea is unchanging. So, we might suppose that the soul of a particular warrior contemplates this Idea with the eyes of the mind and is itself filled with courage, passing this courage on to the body's actions. That is, the Idea of Courage can bestow courage upon the one who knows it, while itself remaining unchanged. This seems quite strange. Moreover, the Idea of Courage itself must stand in a similar relation to a more general Idea, for example the Idea of Virtue,

since courage is a virtue. Then either this Idea of Courage also “knows” virtue, or is itself a manifestation of virtue under certain circumstances (today we might say “in a certain dimension”). If so, is the Idea of Courage simply a certain dimension or projection in which a more general Idea exists? But then we get a chain of Ideas of different levels: the lower the level, the more concrete; the higher, the more general – yet all of them must have some sort of content. At this point it is entirely unclear how something unchanging can be actualized in the changing, and also be itself an actualization of something else unchanging at a higher level.

If, for example, courage and virtue are connected as part and whole, or as particular manifestation and general form, then in turn they must be subordinate to the Idea of Manifestation or the Idea of Representation or the Idea of Identity. And that Idea (or several of them) must also be present there, just as the Idea of Measurability must be present in the Idea of Equality.

And this is not even an attempt to solve the problem – we are merely outlining it. As soon as we attempt to make any of these issues the focus of serious scholarly attention, each one splits into a dozen more: we suddenly need Ideas of attention, Ideas of objecthood, Ideas of seriousness, Ideas of scientificity, and so on.

Perhaps this is nothing more than a verbal game? After all, Ludwig Wittgenstein believed that most philosophical problems arise simply from the peculiarities of language use⁵. We might also recall Michel Foucault, who examined the relation between word and thing and concluded that the nature of this relation has changed over time: in earlier periods, the word was identified with the thing, whereas today we regard their connection as conventional [Foucault 1966]. Unfortunately, attempts to resolve the problem of the ontological status of the Ideas by reducing it to Plato’s alleged misunderstanding of the relation between word and thing do not succeed. Moreover, even today we cannot hope to use a language entirely free of additional meanings. This applies even to the language of mathematics, as demonstrated by Gödel’s famous incompleteness theorem.

Let us now summarize our situation and try to formulate our task. Some of Plato’s philosophical claims are now considered fundamental and widely accepted in epistemology (let us call this as *Block 1*); some claims appear clearly mistaken (*Block 2*); and some give rise to ongoing debate, because they are present in contemporary thought but their status remains unclear (*Block 3*). To the first block belong, for example, the distinction between knowledge and opinion, and the assertion that the former is preferable to the latter and must be something stably true. To the second block belongs the claim about the immortality of the soul and its reincarnation (metempsychosis). But the theory of Ideas belongs to Block 3. We cannot reject this theory, yet we find it difficult to accept it, even if we divide it – as is sometimes done in the Anglophone world – into a theory of more primitive Forms and a theory of more complex Ideas [See e. g.: Thesleff 2009: 437–441]. A theory of Forms, or something like it, must be true, because without it we cannot think or speak at all; yet it remains entirely unclear how exactly this theory works

and to what extent it is self-sufficient, because upon closer examination it seems to require a theory of Ideas – whose ontological status is itself wholly unclear.

In other words, the ontological status of Plato's Ideas is a cornerstone of all contemporary philosophical thought. Modern philosophy is not prepared to accept the old forms of solution (for example, medieval realism), but it is equally unwilling to abandon the solution altogether. We may try to ignore or bypass this problem, but then it continues to follow contemporary philosophy like a stone chained to its feet.

My answer is this: to clarify the ontological character of Plato's theory of Ideas we must first consider Plato's philosophy as a whole and determine the function of the theory of Ideas within it. However, this is easier said than done.

Today we have three main models for reconstructing Plato's philosophy as a whole:

1. *The analytical model.* Extracting from Plato's texts what today counts as philosophy and synthesizing this "philosophical content" in terms of contemporary logic, ontology, and epistemology. The chronology of Plato's texts matters only to clarify specific points.

2. *The dynamic model.* Viewing Plato as a living thinker who developed over time, changing his views – sometimes refining them, sometimes simplifying them. This approach depends entirely on the chronology of Plato's works, which determines the direction and character of the development of Plato's thought and personality.

3. *The multidimensional model.* Reading Plato's dialogues contextually and as an organic whole, seeing Plato more as a guide than a teacher, and regarding the philosophy they present as something prophetic, concerned more with principles than with dogmas. In this case, artistic devices and tropes (allegory, allusion, style, idiom, irony, juxtaposition, metaphor, paradox, personification, comparison, tone, deliberate incompleteness, etc.) are seen not as ornament or as means of entertainment, but as an organic part of the author's worldview. On this reading, one of Plato's central aims is the dismantling of the primitive dualisms long attributed to him: philosophy versus literature, argument versus myth, playfulness versus seriousness, dogmatism versus skepticism, the true versus the false, the real versus the unreal [Press 2015: 190].

In each of these models, the ontological status of the Ideas appears in a significantly different light, because it serves a different function. Moreover, revealing the very essence of the Ideas proves to be problematic. For example, the well-known claim that "virtue is knowledge", which Socrates reaches in the *Phaedo*, is thoroughly refuted in the *Meno* (89c–96d); the thesis defended in the *Republic* that the essence of justice is "minding one's own business" is refuted twice in the *Charmides* (161b–163b). The theory of Forms becomes the object of criticism in the *Parmenides* (130b–135b), and this criticism is far more severe than that found, for instance, in Aristotle's *Metaphysics*. In other words, as soon as we draw conclusions about the ontological status of the Ideas based on two or three

dialogues, reading the next dialogue immediately presents equally weighty counterarguments. The different models propose different attitudes toward these counterarguments: for the first and second models, the response is essentially to ignore them by eliminating one of the options (though on different grounds), while for the third model the response is to accept complexity and paradox – perhaps as a kind of play, or the contradiction itself as a hint at something third, something not explicitly stated.

This difference in attitudes is tied to the fact that the first two models attempt to reconstruct Plato's philosophy as a unified system (a task that proves difficult), whereas the third model is fundamentally skeptical toward system and systematization in philosophy. According to the third approach, the dialogical form of Plato's writings is seen as an organic part of Plato's philosophy itself, not merely as a literary form of presentation.

Plato states clearly and precisely that when investigating any situation, event, or thing, in order to determine its causes or simply to give a full and comprehensive account of the object of inquiry, a researcher must ascend to a higher level of consideration than the level on which the object itself is found. We all know this well, because the main type of definition still used today is that of genus (*genus proximum*) and specific difference (*differentia specifica*), following the model: "a noun is a part of speech that indicates a thing..." In our tradition, such definitions are associated with Aristotle, since in his commentary on the *Categories*, the Neoplatonist Porphyry (third century CE) constructs a hierarchy of genera and species – the so-called "Porphyrian tree"⁶. Aristotle can be credited with first fixing this structure, but it is Plato who discovers and establishes it (leaving aside Socrates' demand for definitions, about which we know relatively little). It is important to note that Plato applies this not only to definitions but to the entire structure of knowledge. In other words, Plato was the first to establish that any model of truth presupposes at least two levels, and that the second level is always less determinate than the first. And it must be acknowledged that we still use this model today. For example, it appears indirectly in Alfred Tarski's semantic theory of truth, according to which the statement "snow is white" is true if and only if snow is white; here, "snow is white" in the first case is an expression in one language, and in the second case an expression in another⁷.

However, when the objects of the second level themselves become the subject of inquiry, the need arises to identify a third level, and so on. Potentially, this movement from level to level becomes infinite unless, at some point, one introduces an object with special characteristics – an object that, in principle, cannot be known, but by virtue of its uniqueness terminates the series. As is well known, for Plato this object is the Good, and by introducing it Plato essentially introduces God as the limit of the cognitive process. Beyond it there can be nothing further, and this object itself remains unknowable.

Thus, from the standpoint of knowledge, the Ideas are the highest generalizations for the lower level, yet they are not mere abstractions; they contain

within themselves the capacity, while remaining unchanged, to endow the lower-level objects connected to them with their essential qualities.

Ideas, then, are something general and unchanging, by means of which the knowledge of individual, concrete things become possible. Both terms Plato uses – εἶδος and ἰδέα – are originally associated with “seeing” or “beholding”, and therefore Plato likely introduces them precisely to describe the process of cognition. Socrates, initiating one of his discussions, says: “In the case of each multiplicity to which we give the same name, we are in the habit of positing a single Form (εἶδος)” (*Republic* X, 596a, trans. Paul Shorey). And in the *Parmenides* he puts it as follows: “Will not this single element, which is thought of as one and always the same in all, be an Idea?” (*Parmenides* 132c, trans. Harold N. Fowler).

If we proceed from the model of knowledge, then undoubtedly the existence of the Ideas is of a higher order than that of things, because things can be known only through the Ideas. Moreover, the sensible things around us are products of our senses; they themselves are changeable and unstable, like the water in a river or a wave in the sea. Only the Idea – the concept of a wave – remains unchanged, and it is this that must exist in the true sense. The passage from the *Phaedrus* describes the supposed existence of this “world of Ideas” (*Phaedr.* 247c), but the description remains external: it is a description of the knower, not of the Ideas “themselves”.

In 1826, in *On the Comparative Physiology of the Sense of Vision* [Müller 1826], the German natural scientist Johannes Peter Müller formulated the so-called “law of specific energy of the sense organs”. According to this law, a wide variety of stimuli always produce only the sensation characteristic of the organ being stimulated, and conversely, one and the same stimulus, when applied to different sense organs, produces entirely different sensations corresponding to each organ. Müller argued that the nature of the reaction depends not on the stimulus but on the nervous apparatus that receives it. A ray of sunlight striking the retina produces the sensation of light, while the same ray striking the skin’s receptors produces the sensation of warmth, although the sunlight is not necessarily either light or warmth “in itself”. From this Müller concluded that we are not entitled to regard our sensations as images of the external world. “Light, darkness, color, tone, heat, cold, various smells and tastes... – in short, everything that the senses give us in the form of general impressions, are not truths of external things but qualities of our senses... The essences of external things and of what we call the external world we do not know; we know only the essences of our senses” [Müller 1826: 50].

Of course, Plato neither knew nor could have known Müller’s “law of specific energy”, but he knew Heraclitus’ conclusion about the impossibility of knowing the world through the senses, and he repeatedly tested his own sensory experience. You all know that we perceive objects as shrinking when we move farther from them (and vice versa), while their size remains unchanged. Nothing of this sort can occur with the Ideas of things – so it is hardly surprising that Plato attributed greater reality to the Ideas than to what we perceive through the senses.

Nevertheless, we should not imagine that this “super-celestial realm” actually exists as a place somewhere in the heavens or anywhere else in physical space where the whole kingdom of Ideas is located. Many of his students understood it in this way, and by tradition it is thought that Aristotle criticized Plato precisely for separating the world of Ideas from the world of things. But similar criticism – indeed, in some respects even more substantial – can already be found in Plato himself, clearly directed against those who understood his (or Socrates’) doctrine too naively and simplistically. Thus, the realm of Ideas – some gray mist visible only to the eyes of the mind, and only to the noblest souls – exists in an unclear manner and in an unclear place.

For now, let us simply note that the Ideas themselves cannot be a mist or a kind of heap – this is merely how they appear to our mind. In reality, judging from the context, Plato is not attempting to describe the Ideas as they are, but rather to emphasize their special status in relation to the objects of the sensible world.

Even this does not exhaust the consideration of the Ideas from the standpoint of knowledge. In this respect Plato served for many centuries as a model, although cognition itself was hardly the central object of his interest. Like many others, I believe that Plato’s primary concern was politics, and everything else was merely an extension of it. The life and thought of this remarkable man were inseparable, and the core of all his inquiries – of his entire spiritual biography – was politics simply because it is the most important human problem. Yet by “politics” we must understand least of all the art of governing or manipulating others, or the opportunities for pleasure or self-aggrandizement provided by power [Jaeger [1933–1947] 1973: 787]. Human beings live together, not alone; therefore, the most important art is the art of living together – the art of educating a person for communal life and building relationships that allow each individual to manifest fully their nature and the capacities inherent in them. This is what politics is: the art of living together, in family and in the polis. Politics was the sphere in which all questions converged – human nature, justice, beauty, education, the state... “The most important and most beautiful thing”, says the priestess Diotima to Socrates in the *Symposium*, whose words he reverently repeats to his companions, “is understanding how to govern the city and the household; and this ability is called prudence and justice” (*Symposium* 209a).

But Plato, as a researcher, never left anything without careful attention. And if one needs to investigate what the best form of political organization is and how to achieve it, then one must first make cognition itself the object of inquiry, so as not to err. To find the truth, one must first make the search for it true; otherwise, the result will depend on chance and rely not on the state of affairs, but on something else. (Such is opinion – *doxa* – whereas Plato seeks only knowledge – *epistēmē*.)

At first glance, it is difficult even to imagine anything more absurd than Plato’s doctrine of knowledge. One can hardly invent something so implausible. The doctrine is usually summed up as follows: all knowledge already exists in our mind, and we do not truly learn things but merely remember what was stored deep

in our memory. Hence cognition is recollection – *anamnēsis*. Knowledge is stored in memory because the soul is immortal and, before entering our body, dwelled in another world, where it could directly contemplate the essence of things – that is, the world of Ideas. After embodiment, the soul forgets its former life; yet when we reflect on something, we compel it to remember and thus “activate” hidden, forgotten knowledge.

Of course, this theory sounds absurd. It seems archaic, naïve, ancient, even mythical. But let us look at it more carefully, as well as at our own process of cognition (which is what we are dealing with anyway). So, what do we see? Plato finds himself puzzled by a rather strange issue. He cannot understand how cognition is possible – that is, how it can be that knowledge was absent and then suddenly appears. And, honestly, it *is* strange. Can I think about something I know absolutely nothing about? And if I can, then *what* and *how* do I think about it? It would seem that I must think about something that is not yet in my mind at all. But if the opposite is true, then I always think only about what I already know – and what is the point of thinking about that? So, what exactly am I thinking about? This is the first question.

The second question. We enter a furniture shop looking for a bed, and immediately we see: “the beds are over there”. How do we determine that, Plato asks. We have seen many beds – but not these specific ones, others. Suppose they were of a different color, slightly different shape, even made of different material – would that prevent us from *recognizing* a bed? Of course not. But how? If the notion of “bed” is not bound to color, shape, or material, then what is it bound to? To its function – the fact that one can lie on it? But no one defines a bed that way; if we look around right now, we will not find a single bed here, yet we will find many things one can lie or sleep on. So, it is not the function. Especially since in a furniture store no one typically lies on the beds. The fact that a craftsman made it does not help either – we do not know the craftsman, we did not see how he made it or what he intended. We simply see: “this is a bed”, and we cannot mistake it for anything else.

Thus, we always deal with particular, changing objects, yet we do not know *them* as such, but rather their essence – that which remains common, unchanging, and that without which the object would no longer be what it is. But how do we perceive the unchanging and universal through the changing and particular?

If we answer: “through abstraction” or something similar, Plato would rightly object that we do not know what exactly these words mean, and he would reject such a reply. It is equivalent to saying “just because”. Such an answer is inadequate.

Plato identifies two important features of cognition: first, we know only what is unchanging; second, at first we do not know, and then suddenly we do – “all at once”, so to speak – and the object of knowledge appears not gradually, from parts, but immediately and as a whole. These two features must help us understand Plato, despite the strangeness of his doctrine.

Plato distinguishes knowledge of essence (true knowledge) from mere opinion. Opinion results from a kind of “appearance”, a surface-level grasp – essentially, a sensory image or impression (even taken dynamically). Such opinion does not yield truth and is not genuine knowledge. In the *Theaetetus*, Plato makes Socrates and his interlocutors examine in detail what knowledge is, and compels them to reject sensory perception, correct opinion, and even correct opinion with explanation as things that, though they may contain truth, still do not qualify as true knowledge. (Of course, at this point, one would expect us to finally declare what true knowledge is... But we have no such formula yet.)

In another dialogue – *Meno* – Plato also investigates closely how knowledge arises. Here Socrates asks a young slave boy, about fifteen years old and without any education, to solve a problem: to draw a square twice the size of the one already drawn. (For brevity, I simplify the reasoning somewhat.) The boy first doubles one side, but the square becomes four times larger, not two; then, with Socrates’ guidance, he understands that the desired square is equal to four times the area of one half of the original. He draws a square whose side is the diagonal of the initial one and gets the correct solution. The problem arises: how could a boy who has never studied geometry solve the problem correctly? At first he did not understand; then suddenly he understood – as if the solution had been hidden within him, only blurred with time, like a forgotten memory. Sometimes we suddenly remember something long forgotten, and we remember it instantly, all at once, not piece by piece – how is that possible?

Someone once compared the soul’s recollecting of ideas to the activation of archived files or programs in a computer. They were stored there, unused, inactive, and the computer “knew” nothing about them. But once the program is activated, it immediately unfolds itself, without anything new being added – only a code that, taken by itself, contains no information.

Plato found himself facing a difficult task: a person deals with concrete, changeable things, yet knows what is general and unchanging; moreover, one knows it as if through an effort, but suddenly and whole, like a recollection, not gradually. Plato saw only one possible solution: knowledge is always already within us. Our soul could not have drawn it from life in this world, because in this world nothing unchanging exists; therefore, the soul must have learned it before beginning life in the body – in some other world. That is why recollecting is always difficult. Thus, the soul must be immortal, it must have lived before our bodily life – how else? And it must be akin to the Ideas, since the two seem so perfectly suited to each other.

The theory of recollection (reminiscence) can, strangely enough, give a quite precise answer to the question of what caused Plato to introduce the notion of ideas for Plato himself. Admittedly, we will hardly be able to share this conviction with him, but that is another matter. If we take Plato’s texts seriously, there is every reason to suppose that Plato was convinced that he... remembered the ideas, strange as that sounds. More precisely: his soul remembered its previous existence in a world in which the contemplation of ideas was available – not, of course, with

the ordinary eyes of the body, but with the eyes of the soul, or the eyes of the intellect.

If this is so, Plato did not have to, and did not aim to, provide an exhaustive and fully articulated proof of the existence of ideas. What he needed was only to structure instruction so that his pupils (or the listeners of his lectures) would themselves activate their souls' capacity to recollect their former existence, in which immediate contemplation of ideas was available to them. No logically rigorous and consecutively argued justification could even remotely equal what today is usually called insight, an illumination. The task of the teacher, in this case, is merely to create the conditions and to activate in the pupil the capacity to discover the knowledge already lodged in his soul.

Judging by what we know about the Platonic Academy, Plato succeeded in this only partially. Plato's dialogues and other testimonies from his students contain a great many data showing that the problems of ideas were actively discussed in the Academy, arguments pro and contra were compared, and individual aspects of the theory were examined and contrasted. Today most scholars agree that almost every Platonic dialogue was written for a specific audience and on a specific occasion and is devoted to the discussion of a particular problem. It is equally true that there was no text that could be regarded as a systematic exposition of a Theory of Ideas for Plato.

Accordingly, this explains the fact that the process of cognizing ideas (what I have called the "upward gaze") is presented in Plato's legacy far more fully than the discussion of the ideas themselves (let us denote this other approach as the "horizontal view", though it would be more accurate to call it an "intrinsic perspective"). By the way, both approaches later find unexpected applications: the "upward gaze" will be actively employed by Western theologians, the Church Fathers – above all Augustine – while for Eastern Fathers of the Church, such as Basil the Great, Gregory of Nyssa, the pseudo-Dionysius the Areopagite, Maximus the Confessor and John of Damascus, the approach of the "horizontal view" will be more characteristic. This may be connected with the fact that it is more widely represented in the direction known as Neoplatonism, although I cannot assert this with certainty, since such a conclusion would require a special investigation and a specific count.

For our purposes it is important to note that this intrinsic or "horizontal" perspective appears only in the later dialogues of Plato, apparently beginning with the *Parmenides* – and then *Timaeus*, *Critias*, *Sophist*, *Statesman*, *Philebus*. Holger Thesleff even suggests that Plato may have had only indirect involvement in the writing of these dialogues [Thesleff 2009: 492 ff.]. Their characteristic feature is a monologic tone, in which the participation of an interlocutor is either conditional or formal. Some material supporting this view is provided by Plato's *Seventh Letter*, which is now almost universally accepted as genuine.

Moreover, we have external testimonies, primarily Aristotle's, but our attitude to them must remain cautious, because, first, it is not always clear what exactly Aristotle is talking about – Plato's own teaching or the interpretation of

that teaching by successors in the school such as Speusippus and Xenocrates; second, Aristotle's testimonies are not free of contradictions; and third, they are in a sense oriented, and quite possibly biased. Nevertheless, these testimonies form the basis of the so-called "unwritten" or "oral" doctrine of Plato. This is important for us here because a central part of that complex teaching is the concept of ideas-numbers. I will return to this briefly later, but without this teaching the picture cannot be complete.

It can be supposed that Plato himself was less inclined to investigate the internal relations of ideas than to consider their necessity for the cognition of things and the state of affairs in the "earthly" world. The theory of ideas became regarded as Plato's principal philosophical doctrine largely under the influence of Aristotle's criticism. It is Aristotle who presented it in that light. For Plato himself it was apparently only one aspect of his philosophical teaching. Thesleff – whom I partly follow here – also notes this and advances a very interesting hypothesis. According to him, Plato's theory of ideas arose from the very beginning of his activity, from the time of the early dialogues (the *Apology* of Socrates), but related only to the sphere of ethical norms: justice, courage, piety, and so on. At that time Plato did not yet have a fixed terminology to denote these entities, and he referred to them as "the something itself" (the very justice, the very piety, etc.). Later Plato was compelled to extend the realm of higher entities to what we today call genera and species of things; then he began to employ as special terms εἶδος and ἰδέα – *eidōs* (εἶδος) and *idea* (ἰδέα) – but not systematically. This is what English-language literature commonly denotes as the "theory of Forms", rather than of Ideas. Even here Plato did not immediately conclude the existence of "forms" for all phenomena; initially he posited them only for the exalted (traces of this are to be found in the *Parmenides*). In time, under the influence of his Academy students, Plato again began to revise his theory, acknowledging the presence of forms for practically all elements of the human world, while reserving "ideas" for positive moral qualities. As a result of this revision, he was also compelled to single out several "great kinds" (or genera), relatively universal and neutral, such as being, the one/many, the same/other, the moved/moving, as instruments for grouping and categorizing conceptual Forms. Thesleff observes that "The 'greatest kinds', ... are certainly no 'Ideas', and they are 'Forms' only in a very loose sense. In fact, they are often classed as 'Ideas' or 'Forms' merely because their character of belonging to a different system is not recognized" [Thesleff 2009: 462]. The application of the terms εἶδος and ἰδέα for their designation only confuses matters. Thesleff concludes: "Thus, whether or not Plato ever had a consistent theory of Forms of physical things and artifacts, it should be kept somewhat apart from his theory of Ideas" [Thesleff 2009: 462].

In other words, if there are Forms of practically everything, the range of Ideas is necessarily reduced to a comparatively limited group of entities characterized by the predominance of the "One" and the "Good". Thesleff justifies this with his theory of a two-level Plato. With all due respect to the Finnish scholar and to the depth of his textual analysis and other merits, I do not share his theory in its

entirety. It seems strange to me that a philosopher such as Plato, with his propensity to distinguish the subtlest nuances of reasoning and the cognitive process, could fail to note a fundamental division of all that exists into two levels in his own outlook. Even though Plato did not possess stable terminology (which, in fact, might have hindered his task of guiding students toward the discernment of the higher, toward the insight), Plato could hardly have neglected to mark in some way the presence in his philosophy of this defining feature: the coexistence of two levels.

In my view, a more important factor is the task Plato set for his philosophy. Like Socrates, he did not aim to create a universal philosophical picture of the world (as did Anaximander, Anaximenes, Anaxagoras, or even Empedocles). He strove to direct his fellow citizens toward a conscious path of moral renewal. As Werner Jaeger rightly says, the main orientation of Plato's teaching was politics, though not in the modern sense of the word [Jaeger [1933–1947] 1973: 787]. Thus, the *Republic* is the central work in which ideas reflected in his other dialogues find expression. But Plato's *Republic* is not a teaching about constitutional law or forms of government; governmental structures are considered by Plato as expressions of different dispositions of the soul – or, as came to be said after Aristotle, of the “parts of the soul.” Therefore, Plato's attention was primarily directed toward what contributed to the formation of the soul in an ethically proper direction.

If we accept this position, we are forced to understand Plato's ontology differently. Certainly, each thing, good and bad, has its “classes”, “sets”, or general concepts; in that sense Forms exist for practically everything. But in general, our world may be represented as something like a pyramid where levels are not sharply separated from one another: goodness and being stand at the top and converge there into the unified totality of the One, while multiplicity and diversity increase as we move downward. Only this explains Socrates' statement at the end of Book IV of the *Republic*: “Now it seems to me”, he says, “that there is only one *eidos* (εἶδος) of virtue (ἀρετή), but an infinite number (ἄπειρα) of vice (κακία)” (445c). And this finds its precise counterpart in cognition, where there is one truth but an innumerable multitude of errors.

Now we can attempt to look at the ideas themselves “from the inside”, with the horizontal or intrinsic perspective, as if we were among them. We must immediately note, however, that this will not be a frozen world of some special kind of entities as once imagined. Nor will it be the three-level hierarchy of the One, Intellect, and World-Soul as pictured by the Neoplatonists. It is a living pyramid of constant upward and downward movement, where levels are indicated conditionally in relation to one another, because there is no “sea level” serving as a fixed point of reference. This movement up and down is best represented as cognition, an ascent toward the unity of truth. (Hence Plato's great role in subsequent theology: the limit of that ascent will essentially be God as the indivisible union of truth, good and being.)

And this movement is affected by the soul; more than that – the soul, in a certain sense, is the embodiment of this movement. Thus it “falls down” into the multiplicity of the body and perceives cognition as a return home to its true nature.

Plato performed a kind of revolution: he was the first to create a doctrine of the soul. Whether we agree or disagree with it today, whether we seek facts to confirm or to refute it, we must also acknowledge as a historical fact that Plato’s teaching proved, first, immortal, and second, incredibly fruitful. Plato’s doctrine became the basis of Christian teaching about the soul, and in that sense we may speak of the immortality of Platonic thought itself.

Plato creates the doctrine of the soul as simultaneously an artistic teaching and, at the same time, philosophically rich. Above all, Plato sees in the soul a rational and moving principle – indeed, one and the same principle – and it moves not arbitrarily but toward the summit; therein lies its rationality.

It can be supposed that Plato did not strive to base his psychology on a single terminology or conceptual system. He oddly combines fantastic images with the most serious and profound reflections. In different dialogues Plato depicts the soul variously: as a team of horses (*Phaedrus* 246a), as a wax tablet (*Theaetetus* 191c–195b), as a dovecote (*Theaetetus* 197d–e), as a picture-book (*Philebus* 38e–40c). All these, of course, are metaphors, but they are something more as well, since each of them reveals one projection or one dimension of the soul. To represent all of this as a whole Plato does not wish – and it is not necessary, for everyone already has an idea of what the soul is in itself. The soul can move from level to level not like from floor to floor but like along a ramp; the one who learns something finds himself on “another level”. The higher the level, the more general and global the knowledge and principles become.

We can analogically compare this to a somewhat modified modern picture of the world. Suppose we need to represent the order of the world according to science today. Its basis consists of the totality of natural laws (both those already known and those not yet discovered). These laws do not exist in isolation; they form a kind of hierarchy in which there are more general laws and necessarily consequent particular laws (the classical example in physics is the relation of Kepler’s laws to Isaac Newton’s law of gravitation). These laws are immutable; they do not deform over time, do not increase or diminish; one cannot say that they are material, yet they exist. The material world at any point in space and time moves and changes only according to these laws. These laws pervade one another, and the discovery of a fundamental law leads to the discovery of many other laws that are in fact particular manifestations of that fundamental law. Thus, one can say that some laws govern others. The number of fundamental laws – whatever their true number may be, and we know rather few – will always be fewer than the number of particular laws. The levels of these laws can only be determined by their relation to one another. For example, the law of conservation of energy, as known, may have its own formulation for each kind of energy, differing from the universal statement (in classical mechanics there is the conservation of mechanical energy, in thermodynamics the first law, in electrodynamics the Poynting theorem). The

implementation of the motion of matter according to such natural laws is something very close to what Plato calls the soul.

It follows that the soul is the tendency of the whole physical world to actualize itself according to the eternal immutable order or Reason; one may say this both of the world as a whole and of an individual person, though not to the same extent. Consequently, the world is an endless striving to actualize itself as a rational principle. Here again we find the unity of immutability and reason. We are used to understanding reason as that which moves us; Plato in the *Republic*, however, distinguishes four cognitive capacities: intellect (nous (νοῦς)), discursive reason (dianoia (διάνοια)), belief (pistis (πίστις)), and image-thinking (eikasia (εἰκασία)) (511e). Remarkably, he relates these to four spheres of reality: first he opposes the visible and the intelligible, and then divides each of these spheres into two. Plato – or rather his character Socrates – illustrates this by the division of the line. Much has been written on this passage (509d–511e) of Book VI of the *Republic*, and many variants and interpretations have been proposed. I will not delve into them now; for us it is important only to note two aspects not always taken into account: first, Plato does not take four separate segments but divides a single line; and second, even then he does not attach a special technical term to each segment. He distinguishes them by the character of cognition (perception) and by the cognitive faculty that corresponds to each sphere. In other words, for Plato normal motion of the soul is movement from eikasia toward nous. And nous, in this respect, is the point of immobility, the limit of motion. Plants, animals, humans grow in order to more fully become what they are. Plants and animals have no possibility of achieving such a limit; man can become something greater through cognition. “Become such as you are”, as the Greek poet Pindar put it (*Pyth.* II 72); the same can be said of everything else. All things strive to bring themselves into full conformity with Reason, except for those which, according to Plato, are already in full harmony with it – for example, celestial bodies, the cosmos. The theory of motion properly appears with Aristotle, but Aristotle bases his understanding of motion on Plato’s picture.

Just as among natural laws, so among ideas there is a hierarchy. But it hardly lends itself to facile description, as Plato himself noted. Apparently more general ideas contain particular ideas and perhaps even consist of them, yet still do not reduce to them. Today it is unclear how Plato pictured this astonishing world of ideas in detail, but since multiplicity increases with descending levels, ideas must necessarily have a numerical dimension. The highest point, above all ideas and forms, is the One. As at the apex of a pyramid, it could be nothing else. Plato calls it the idea of the Good; it is immutable and immobile; it is above all, and all exists only thanks to it and only through participation in it.

And of course, since the One stands at the apex of this pyramid and multiplicity and concreteness increase as one descends, the world of ideas also has a numerical dimension. In the *Philebus* (16c) Plato refers to the “divine gift”, brought to mankind by Prometheus, namely the teaching of the One and the Many (or the limit and the infinite) as principles and elements of what eternally exists.

Yet it should be observed that this is not merely a principle but also the opposite poles of the pyramid of being: at one end is the summit – the One – while at the other is the manifold, which one might call matter, though that is not quite precise. It seems that what we call matter is already the result of a certain union. Below that, one cannot properly name anything: there are merely separate elements – letters, sounds, points, units. I must confess this is a reconstruction; Plato himself says almost nothing directly about this.

Now we turn to the final aspect: numbers, mathematics, and eros. Aristotle speaks about numbers, or rather about mathematical entities (τὰ μαθηματικά), which in Plato occupy an intermediate domain between ideas and sensibly perceived things. Moreover, he asserts in the *Metaphysics* I.6 (987b–988a16) that the ideas themselves have principles or elements: “the one” (τὸ ἓν) and “the great and the small” (τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν), the first functioning as the essence and form of ideas, the second as their matter. Like the Pythagoreans, Aristotle says, “the one” is connected with the Good, and the many with “evil”. These mathematical entities differ from sensible things in that they are eternal and immobile, and they differ from eidos (εἶδος) in that there are many identical ones. The Pythagoreans, according to Aristotle, considered the sensible things themselves to be numbers, while Plato separated numbers both from things and from ideas. Thus, according to Aristotle, Plato doubles or even triples the world – a position Aristotle did not accept.

Much here is difficult and many things unclear. The problem is compounded by Aristotle’s report in Book 13 of the *Metaphysics* (1080b14) that Plato recognized two kinds of numbers: ideal and mathematical. The distinction between them is substantial: mathematical numbers resemble ours – they are identical units that can be connected and combined to obtain other numbers. Ideal numbers are something else entirely: they are not so much numbers as beginnings, each unique. The unit, for example, is not an element of counting but a differentiation of an object from its surroundings – it is closer to the demonstrative “this”. In this sense the unit is the beginning of any knowledge, because the condition of cognition is the isolation of its object as something one. The two, however, is not two units but an opposite beginning to the unit – change taken in itself, for example, love, enmity, battle – considered independently of the particular objects between which they occur. Thus, the two is the origin of any multiplicity. The three is their conjunction, but it is a conjunction of what is incompatible or opposite; it creates volume and, in essence, is a kind of model of our material world. Each number up to ten has its peculiarities, because there are only ten ideal numbers. Hence scholars ask what numbers Aristotle means by “mathematical objects” – ideal or mathematical? Julius Stenzel, David Ross, and many others thought Plato meant ideal numbers; Conrad Geiser and other representatives of the Tübingen school argued for mathematical numbers. Both readings find support but also encounter difficulties.

I will confine myself to this much; for us it is important to note again that in the movement toward the Good multiplicity must decrease, while in the reverse

movement it increases. Thus, Plato describes the arising of matter in the late dialogues as a process of the numerical multiplication of entities: points begin to form lines, lines – planes, planes – solid bodies. It cannot be said that all this is expressed in a clear and consistent sequence, and this drives many scholars to puzzle over the matter. In general, it is unclear how mathematical bodies such as the triangles in his *Timaeus* generate the matter of our world. Plato himself hardly had a fully transparent picture of this. But the tendency remains: the further from the One toward matter and multiplicity, the further from Being; the movement to the One is movement to truth, Being, and the Good.

Approaching the Good is knowledge. Many authors who write about Plato lament that he does not give a description of the structure of the world in itself but offers only the structure of our knowledge of the world, as for example in the *Philebus*. In my view this is a misunderstanding and anachronism. For Plato there is no such separation. Knowledge as approximation to the Good is the attainment of one's own authentic being. That is why the Good appears as the object of ultimate desire, which only increases as one approaches it. Accordingly, the movement toward it, the ascent to the One, Plato calls love (ἔρως).

The theory of the *eros* is developed by Plato primarily in his dialogues *Symposium* and *Phaedrus*. The Greek word ἔρως meant “sexual desire”, as K. Dover has shown beautifully in his edition of the *Symposium* [Plato 1980: 1–2]⁸. But in fact, it's all a bit more complicated than that: originally, in Homer, for example, ἔρως (with a short “o”) referred equally to sexual desire (XIV 315) and the desire for food and drink (I 469), as well as other things; he even has the phrase “eros of sorrow” (γόου ἐξ ἔρου, XXIV 227). “Throughout the classical and Hellenistic periods, the connotation of this group of words is so regularly sexual that other uses of it can fairly be regarded as sexual metaphor” [Dover 1978: 43], but this is contradicted by the evidence they themselves provide. Let us limit ourselves to just one example: “Lawful eros is a noble pursuit of beauty,” says Democritus (DK B 73). And, of course, he is not talking about sexual desire. Plato was very sensitive to the nuances of meaning in words and skillfully played with them. In *Symposium* and *Phaedrus*, it was important for him to lead the reader or listener away from the usual meaning of eros to a deeper one, as if revealing the true meaning of the word (concept, phenomenon, state of affairs).

Plato's *eros* is not our modern notion of love, first and foremost an emotion or sentiment. That aspect of love became predominant only after the eighteenth century with its sentimentalism and cult of sensuality, although precursors can be found already in the late Middle Ages – in chivalric romances, troubadour poetry, and the cult of courtly love. Still, our modern sense of “love” preserves its ancient meaning, though it tends to conceal it. We love what allows us to be more fully ourselves. We “love” our work, if it makes us better; we love our life if it makes it fuller and more meaningful. In the same way we may “love” art, literature, sport, cars, many things. We can also “love” a society, a walk, or ice cream – strangely enough – and the structure remains the same: our life becomes fuller, and we ourselves become more ourselves when this “love” is fulfilled. There is also love

for relatives and the proper idea of “love” in the highest sense. In all these cases the emotions do not arise spontaneously but because through this love we become fully who we are; without it, we do not.

In other words, love is the human being in his authentic activity; love is the very core of human existence and its truth. He who loves science wholly alone can be called a scientist; he whose life’s meaning is love of another is a lover (Romeo and Juliet, Tristan and Isolde); he who “loves” money is a miser (Molière’s Harpagon); he who “loves” the bottle is a drunkard.

It should be noted that Plato – and rightly so – is credited with distinguishing between bodily love and spiritual love. But this distinction in Plato, as in other spheres of that unified world, is not absolute: spiritual love, he says, should begin from bodily love, and it must contain passion as a component – the concrete within the general, the mobile within the immobile.

Thus, love is a way of actualizing oneself in the world and is therefore connected with truth, because the most important thing is to actualize oneself correctly – not to err, not to fall into secondary matters, not to waste one’s life on trivialities. Hence the importance of finding truth – the kernel, the essence – and the striving toward it is love. That is why love may be genuine or illusory, a quickly burning infatuation or a stable and deeply rooted knowledge. The truth of love is at once the full essence of the lover. Since Truth is the Good, and the Good is Being, and all this is One, it follows that Plato regarded the object of true love as the Good itself. Plato’s ontology is, one might say, a unified process in which love, knowledge, and self-actualization are joined. Love proves to be an overcoming of the temporal world and an aspiration toward the world of eternity, perfection, the world of ideas and the Good. Sensual love leads to the lowest form of cognitive capacity, *eikasia*, that is, to procreation. The highest form of love is the contemplation with the intellect (*nous* (νοῦς)) of the One. Everything else occupies intermediate degrees and determines the order of the world and the rest, the whole world. All is ordered by love. “L’amor che move il sole e l’altre stelle.” – Dante characterizes it in a thoroughly Platonic manner (*Paradiso*, XXXIII, 145).

Notes

¹See [Press 1996; Press 2015].

²Stylometry is the quantitative analysis of text style using statistical methods to establish authorship, authenticity of documents, or text analysis. The first to apply stylometry to Plato’s works was Lewis Campbell [Campbell 1867]; later, Wincenty Lutosławski’s stylometric analysis gained significant popularity [Lutosławski 1897]; new principles of style research were used by Holger Thesleff [Thesleff 2009].

³Hans Joachim Krämer (1929–2015) [Krämer 1959] and Konrad Gaiser (1929–1988) [Konrad 1963].

⁴Leo Strauss (1899–1973). Strauss was not a classical scholar in the strict sense of the word, but he constantly referred to ancient philosophy in his lectures and written texts. Some of his books, however, are devoted to problems of ancient

philosophy. See, e. g., [Strauss 1959; Strauss 1970; Strauss 1972; Strauss 1975; Strauss 1983].

⁵The most consistent expression of this thought is: Wittgenstein 1978, §§ 109–133.

⁶Porphyry sets this forth in his Introduction (Εἰσαγωγή) to Aristotle's Categories. See [Porphyry's Introduction. 2003]. For the history of the concept, see, for example: [Franklin 1986].

⁷See [Tarski [1956] 1983]. First published in Polish in 1933: [Tarski 1933].

⁸See also Dover 1978, especially pp. 42–54. I will simplify my presentation somewhat, because in Plato, as the same K. Dover and other researchers show, ἔρωc is simply the initial stage of love.

References

- Campbell, L. (1867) *The Sophistes and Politicus of Plato*, Oxford, Clarendon Press. xc + 192 + lix + 191 p.
- Dover, K. J. (1978) *Greek Homosexuality*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 246 p.
- Foucault, M. (1966) *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 405 p.
- Franklin, J. (1986) *Aristotle on Species Variation*, in: *Philosophy*, 61 (236), pp. 245–252.
- Gaiser, K. (1963) *Platons ungeschriebene Lehre; Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart, Klett-Cotta, 573 S.
- Gigon, O. (1959) *Grundprobleme der Antiken Philosophie*, Bern und München, A. Francke AG Verlag, 336 S.
- Jaeger, W. ([1933–1947] 1973) *Paideia. Die Formung des Griechischen Menschen*, Bd. I–III. *Ungekürzter Photomechanischer Nachdruck in Einem Band*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1398 S.
- Krämer, H. J. (1959) *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg, Winter, 600 S.
- Lutosławski, W. (1897) *The Origin and Growth of Plato's Logic. With an Account of Plato's Style and of the Chronology of His Writings*, London, New York [etc.], Longmans, Green and co, 547 p.
- Müller, J. (1826) *Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes des Menschen und der Thiere nebst einem Versuch über die Bewegungen der Augen und über den menschlichen Blick*, Leipzig, 462 S.
- Porphyry's Introduction* (2003), transl. and comment. by Jonathan Barnes, Oxford, Oxford University Press, 415 p.
- Plato (1980) *Symposium*, ed. by K. J. Dover, Cambridge, Cambridge University Press, 185 p.
- Press, G. A. (1996) *The State of the Question in the Study of Plato*, in: *The Southern Journal of Philosophy*, 34, pp. 507–532.
- Press, G. A. (2015) *Changing Course in Plato Studies, Second Sailing: Alternative Perspectives on Plato*, edited by D. Nails and H. Tarrant, in: *Societas Scientiarum Fennica*, pp. 187–196.

- Strauss, L. (1959) *On Plato's Symposium*, Chicago, Chicago University Press, 294 p.
- Strauss, L. (1970) *Xenophon's Socratic Discourse: An Interpretation of the Oeconomicus*, Ithaca, Cornell University Press, 211 p.
- Strauss, L. (1972) *Xenophon's Socrates*, Ithaca, Cornell University Press, 182 p.
- Strauss, L. (1975) *The Argument and the Action of Plato's Laws*, Chicago, Chicago University Press, 186 p.
- Strauss, L. (1983) *Studies in Platonic Political Philosophy*, introd. by Thomas L. Pangle, Chicago, University of Chicago Press, 260 p.
- Tarski, A. ([1956] 1983) *The Concept of Truth in Formalized Languages*, in: Tarski, A. *Logic, Semantics, Metamathematics. Papers from 1923 to 1938*, transl. by J. H. Woodger, Indianapolis, Indiana, Hackett Publishing Company, Inc., pp. 152–278.
- Tarski, A. (1933) *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, Warszawa, Towarzystwo Naukowe Warszawskie, 116 c.
- Thesleff, H. (2009) *Platonic Patterns: collection of studies by Holger Thesleff*, Las Vegas, Zurich, Athens, Parmenides Publishing.
- Wittgenstein, L. (1978) *Philosophical Investigations*. tr. G. E. M. Anscombe, Oxford, Blackwell.

Сергій Шевцов

ПРО ОНТОЛОГІЮ ІДЕЙ ПЛАТОНА

Стаття є скороченим та переробленим викладом трьох лекцій з онтології Платонових ідей, прочитаних у рамках програми Еразмус+ в університеті Сієни. Автор пропонує ієрархічну модель онтології платонівських ідей, згідно з якою ідеї мають різний онтологічний статус залежно від своєї позиції. Ієрархія заснована на «великих родах» філософії Платона, але в цілому орієнтована за єдиним критерієм єдине–множинне. При підвищенні рівня відбувається поєднання та зменшення сутностей аж до Єдиного, яке одночасно може розглядатися як нероздільні Буття, Благо, Краса, Істина тощо; на протилежному кінці цього свого роду піраміди знаходиться нескінченна (або дуже велика) безліч окремих елементів (крапок, ліній, звуків тощо). Ідеї постають як принципи організації хаотичної множини в упорядковані єдності та рівень організації визначає онтологічний рівень ідеї. Принципами організації є інші елементи філософії Платона — ерос, діалектика, пригадування тощо. Автор розглядає також причини створення Платоном теорії ідей та її загальну характеристику.

Ключові слова: онтологія, ідея, форма, буття, платонівська філософія, модель, істина, благо, краса, порядок, ієрархія, ерос.

Список використаної літератури

- Campbell, L. (1867) *The Sophistes and Politicus of Plato*, Oxford, Clarendon Press. xc + 192 + lix + 191 p.

- Dover, K. J. (1978) *Greek Homosexuality*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 246 p.
- Foucault, M. (1966) *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 405 p.
- Franklin, J. (1986) *Aristotle on Species Variation*, in: *Philosophy*, 61 (236), pp. 245–252.
- Gaiser, K. (1963) *Platons ungeschriebene Lehre; Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart, Klett-Cotta, 573 S.
- Gigon, O. (1959) *Grundprobleme der Antiken Philosophie*, Bern und München, A. Francke AG Verlag, 336 S.
- Jaeger, W. ([1933–1947] 1973) *Paideia. Die Formung des Griechischen Menschen*, Bd. I–III. *Ungekürzter Photomechanischer Nachdruck in Einem Band*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1398 S.
- Krämer, H. J. (1959) *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg, Winter, 600 S.
- Lutosławski, W. (1897) *The Origin and Growth of Plato's Logic. With an Account of Plato's Style and of the Chronology of His Writings*, London, New York [etc.], Longmans, Green and co, 547 p.
- Müller, J. (1826) *Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes des Menschen und der Thiere nebst einem Versuch über die Bewegungen der Augen und über den menschlichen Blick*, Leipzig, 462 S.
- Porphyry's Introduction* (2003), transl. and comment. by Jonathan Barnes, Oxford, Oxford University Press, 415 p.
- Plato (1980) *Symposium*, ed. by K. J. Dover, Cambridge, Cambridge University Press, 185 p.
- Press, G. A. (1996) *The State of the Question in the Study of Plato*, in: *The Southern Journal of Philosophy*, 34, pp. 507–532.
- Press, G. A. (2015) *Changing Course in Plato Studies, Second Sailing: Alternative Perspectives on Plato*, edited by D. Nails and H. Tarrant, in: *Societas Scientiarum Fennica*, pp. 187–196.
- Strauss, L. (1959) *On Plato's Symposium*, Chicago, Chicago University Press, 294 p.
- Strauss, L. (1970) *Xenophon's Socratic Discourse: An Interpretation of the Oeconomicus*, Ithaca, Cornell University Press, 211 p.
- Strauss, L. (1972) *Xenophon's Socrates*, Ithaca, Cornell University Press, 182 p.
- Strauss, L. (1975) *The Argument and the Action of Plato's Laws*, Chicago, Chicago University Press, 186 p.
- Strauss, L. (1983) *Studies in Platonic Political Philosophy*, introd. by Thomas L. Pangle, Chicago, University of Chicago Press, 260 p.
- Tarski, A. ([1956] 1983) *The Concept of Truth in Formalized Languages*, in: *Tarski, A. Logic, Semantics, Metamathematics. Papers from 1923 to 1938*, transl. by J. H. Woodger, Indianapolis, Indiana, Hackett Publishing Company, Inc., pp. 152–278.

- Tarski, A. (1933) *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, Warszawa, Towarzystwo Naukowe Warszawskie, 116 с.
- Thesleff, H. (2009) *Platonic Patterns: collection of studies by Holger Thesleff*, Las Vegas, Zurich, Athens, Parmenides Publishing.
- Wittgenstein, L. (1978) *Philosophical Investigations*. tr. G. E. M. Anscombe, Oxford, Blackwell.

Стаття надійшла до редакції 24.05.2025

Стаття прийнята 11.06.2025

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.2\(44\).354274](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.2(44).354274)

УДК 929Чижевський:001.891

Валерій Левченко

ORCID: 0000-0001-6907-7768

Галина Левченко

ORCID: 0000-0003-4477-6364

ОДЕСЬКА ТРАЄКТОРІЯ ФОРМУВАННЯ НАУКОВИХ ІНТЕРЕСІВ Д. І. ЧИЖЕВСЬКОГО

У статті вперше подано документальні матеріали, які розкривають маловідомі сторінки одеського періоду життя Дмитра Івановича Чижевського (1894–1977) — видатного вченого, який проявив свої інтелектуальні здібності в різних галузях гуманітарного знання. Д. І. Чижевський був помітною фігурою серед українських емігрантів-інтелектуалів, де найповніше розкрилися різні сторони його творчої натури науковця-енциклопедиста. При реконструкції одеського періоду життя Чижевського вперше репрезентовано історичні джерела, які відкладено в одному з фондів Державного архіву Одеської області. Серед документів особової справи Чижевського зберігаються прохання на ім'я ректора Новоросійського університету від 20 жовтня 1915 р. про зарахування до контингенту студентів 3 курсу історико-філологічного факультету; квитанції про сплату за навчання та слухання лекцій; записи на лекції в осінньому і весняному півріччях 1915/1916 навчального року; прохання на ім'я ректора Новоросійського університету від 13 травня 1916 р. про дозвіл на переведення до Київського університету; листування адміністрації Київського та Новоросійського університетів щодо його переведення; особисте фото цього часу та інші матеріали. Репрезентовані різноманітні історичні документи дозволяють у певній мірі детально реконструювати одеський період життя Чижевського, уточнити та прояснити деякі факти, які недостатньо висвітлювалися чи по-різному інтерпретувалися дослідниками у попередніх дослідженнях. Нововиявлені історичні джерела сприяють ознайомленню з тематикою обраних Чижевським курсів лекцій, що дає можливість розуміти наукові уподобання молодого вченого, а його інтерес до лекцій знаних професорів та їх учнів може свідчити про обізнаність та продуманий науковий вибір.

Ключові слова: Д. І. Чижевський, Одеса, Новоросійський університет, наукові інтереси, інтелектуальна біографія.

Д. І. Чижевський належить до плеяди найвідоміших вчених-гуманітаріїв ХХ ст. Його по праву можна назвати людиною у вищому ступені непересічною. Він проявив свої інтелектуальні здібності в різних областях гуманітарного знання: філології, філософії, літературознавстві, теорії та історії літератури, релігієзнавстві, лінгвістиці, слов'язознавстві, культурології, історії культури, педагогіці, бібліографії усіх цих галузей, викладацькій та науково-організаційній практиці. Чижевський був помітною фігурою серед українських емігрантів-інтелектуалів, де найповніше

розкрилися різні сторони його творчої натури науковця-енциклопедиста. Враховуючи весь діапазон наукових пріоритетів Чижевського все ж таки більш найповніше він розкрив різні грані своєї творчої натури саме у дослідженні різних аспектів слов'язознавства та став полігістром німецької славістики.

Чижевський був людиною нової генерації, і хоча його вчителем був знаменитий вчений романтичного напрямку О. М. Гіляров, він сам був йому повною протилежністю як у теоретико-методологічних питаннях, так і за політичними поглядами. Однак, від свого вчителя Чижевський успадкував універсальність вченого-дослідника. Як і більшість славістів ХХ ст., Чижевський, як представник нової генерації, займався всіма галузями слов'язознавства: слов'янським і загальним мовознавством, слов'янськими старожитностями, історією слов'ян, слов'янськими літературами тощо та з усіх цих дисциплін залишив ґрунтовні праці. Втім, універсальність була зумовлена не лише традицією, а й переважно становимцем слов'язознавства в рамках гуманітарних наук. Диференційована за проблематикою, славістика була не диференційована як предмет навчання та підготовки кадрів. У всіх європейських університетах, де існували історико-філологічні факультети, курси слов'язознавства – мову, історію, літературу, культуру тощо – викладав один професор. Така практика передбачала широку ерудицію викладача та стимулювала його наукові дослідження у багатьох галузях славістики. Чижевський був ерудитом і універсалом, збагативши своїми працями багато розділів слов'язознавства.

Життя Чижевського припало на бурхливий історичний час, шлях якого до здійснення мрії виявився довгим та суворим через війни, революції, еміграцію та інші перипетії, які приводили до карколомних змін у долі. Одним із таких несподіваних поворотів в його житті став переїзд до Одеси восени 1915 р. внаслідок подій Першої світової війни.

Повернення спадщини Чижевського у всій його повноті почалося лише наприкінці 1980-х рр. Протягом трьох наступних десятиліть з'явився певний масив публікацій, у яких розглядалися різні аспекти його творчої діяльності. Незважаючи на потужний наочний історіографічний пласт щодо вивчення його біографії [Кравців 1974; Вільчинський 1994; Зленко, Мисечко 1995; Валявко 1998; Валявко 2004; Валявко 2005; Валявко 2006; Валявко 2010; Валявко 2011; Ясь 2013; Левченко 2022; Василенко 2023; Левченко 2024] досі не написана повна інтелектуальна біографія вченого. Не зроблено поки що й спроби написання монографічного дослідження, цілком присвяченого його життю та творчому доробку. Вчений не забутий науковою спільнотою, його ім'я зустрічається у багатьох енциклопедичних словниках і довідниках, в узагальнюючих працях. Він був багатограним дослідником. Щоб зрозуміти наукові задуми Чижевського, їх вплив на розвиток гуманітарної науки та свідомості, треба стояти врівень з ним за широтою знань. Можливо, тому немає монографічного дослідження, яке б аналізувало еволюцію його творчості та переконань, не розглянуто його наукову методичку, не з'ясовано

ступінь впливу його розшуків на формування наукових знань у галузі славістики.

Незважаючи на те, що до наукового обігу вводяться нові архівні документи, листи і мемуари, видаються збірники наукових праць тощо, однак досі не повністю вивчена біографія Чижевського. Як вже говорилося, що досі не було складено його повної біографії, в якій були б представлені та систематично вивчені всі етапи його життєвого та творчого шляхів. Одним із таких етапів є одеський період, який припадає на час від осені 1915 р. до весни 1916 р., коли він рахувався студентом 3 курсу історико-філологічного факультету Імператорського Новоросійського університету, але який поверхнево описано в науковій літературі [Зленко, Мисечко 1995; Левченко 2022; Левченко 2024]. Цей перший історіографічний досвід не мав продовження повноформатного дослідження з введенням до наукового обігу всієї фактологічної бази. Отже, предметом дослідження стає одеський період біографії Чижевського, який впливав на формування його наукових інтересів, а об'єктом – його інтелектуальна біографія.

При реконструкції одеського періоду життя Чижевського вперше репрезентовано історичні джерела, які відкладено в фонді Імператорського Новоросійського університету Державного архіву Одеської області (ДАОО), та які до цього було представлено частково [Зленко, Мисечко 1995; Левченко 2022; Левченко 2024]. Серед документів особової справи Чижевського зберігаються прохання на ім'я ректора Імператорського Новоросійського університету від 20 жовтня 1915 р. про зарахування до контингенту студентів 3 курсу історико-філологічного факультету Імператорського Новоросійського університету; квитанції про сплату за навчання та слухання лекцій; записи на лекції в осінньому і весняному півріччях 1915/1916 навчального року; прохання на ім'я ректора Імператорського Новоросійського університету від 13 травня 1916 р. про дозвіл на переведення до Київського університету; листування адміністрації Київського та Новоросійського університетів щодо його переведення з одного вишу до іншого; особисте фото цього часу (див. фото) та інші матеріали. Репрезентовані різноманітні історичні документи дозволяють у досить повному обсязі детально реконструювати одеський період життя Чижевського, уточнити та прояснити деякі факти, які недостатньо висвітлювалися чи по-різному інтерпретувалися дослідниками у попередніх дослідженнях. Загалом джерельну базу можна визнати цілком репрезентативною. Обсяг та різноманітність джерел дозволяють ставити та вирішувати значну кількість питань, якими традиційно задаються біографи.

Дана стаття – перше дослідження унікальної творчості історика-енциклопедиста в одеський період життя, що залишив багату спадщину, в якій питання щодо слов'янських відносин є одним із головних. Головною групою історичних джерел є матеріали про наукову, службову та громадську діяльність вченого, залучення яких сприяє більш об'єктивним уявленням

щодо його особистості, історії створення його праць, історичних і світоглядних поглядів науковця.



ДАОО. Ф.45. Оп.5. Спр.14570. Арк.8.

У результаті подій Першої світової війни Чижевський, який з вересня 1913 р. навчався на історико-філологічному факультеті університету Св. Володимира в Києві [ДАОО, ф. 45, оп. 5, спр. 14570, арк. 2], опинився в Одесі. 20 жовтня 1915 р. він написав прохання, з додаванням до нього лекційної книжки, на ім'я ректора Імператорського Новоросійського університету Д. П. Кишенського з проханням про зарахування його до контингенту

студентів 3 курсу історико-філологічного факультету даного університету. Підставою для цього Чижевський вказав свою неможливість слідувати разом із студентами і викладачами Київського університету Св. Володимира в евакуацію до Саратова [ДАОО, ф. 45, оп. 5, спр. 14570, арк. 4], куди їх вивезли за наказом міністра народної освіти. Справа в тому, що влітку 1915 р. після Горлицького прориву ситуація на фронті Першої світової війни погіршилася, російська армія почала відступ, а Київ почав жити у режимі воєнного часу.

Відстань від Києва до Саратова напряму складає $\approx 1\ 090$ км, тоді як від Києва до Одеси – ≈ 480 км. Отже, різниця у відстані між Києвом та двома цими містами припадає на користь Одеси, до якої від Києва відстань приблизно в два з половиною рази менше ніж до Саратова. У свою чергу від Одеси до Олександрії, звідки Чижевський був родом та де мешкала його мати, відстань була ≈ 400 км, а від Саратова до Олександрії – $\approx 1\ 300$ км. Отже, знаходження його матері в Олександрії та бажання бути ближче до неї, було ще одним аргументом того, що Чижевський місцем продовження навчання обрав Одесу. Дозволимо собі припустити, що скоріш за все саме цей факт став причиною того, що він вирішив продовжити навчання в Одесі, а не в Саратові. Ще одним фактором вибору на користь Одеси могло бути те, що Південна Пальмира мала краще розвинуту інфраструктуру та ближче знаходилася до європейських міст. Хоча, безумовно, могли бути й інші причини на користь вибору Одеси, як подальшого місця для навчання та життя.

Прохання на ім'я ректора Новоросійського університету Чижевський писав, перебуваючи вже в Одесі. Це підтверджує той факт, що прохання він підписав 20 жовтня 1915 р., а вже того ж дня воно було зареєстровано за № 8783 у канцелярії зі студентських справ [ДАОО, ф. 45, оп. 5, спр. 14570, арк. 4]. Цей факт характеризує молодого Чижевського як рішучу та наполегливу людину, яка ставила перед собою завдання та знаходила шляхи для їх реалізації. Через чотири дні після подання прохання – 24 жовтня 1915 р. згідно з постановою Правління Новоросійського університету його було зараховано до контингенту студентів 3 курсу (5 семестру) словесного відділення історико-філологічного факультету з відповідним внеском плати за навчання та гонорари викладачам [ДАОО, ф. 45, оп. 5, спр. 14570, арк. 4]. Приблизно через три тижні – 13 листопада 1915 р. Чижевський сплатив на користь університету за слухання лекцій в осінньому півріччі 1915 р. 25 руб [17, арк. 12], а ще через тиждень – 19 листопада того ж року сплатив 14 руб на користь викладачів за слухання 14 лекцій у тому ж півріччі [ДАОО, ф. 45, оп. 5, спр. 14570, арк. 10]. У цей же час Чижевського було поставлено на військовий облік у статусі ратника 2 розряду [ДАОО, ф. 45, оп. 22, спр. 102, арк. 3 зв.].

У Новоросійському університеті в осінньому півріччі 1915 р. Чижевський обрав 14 лекцій з шести дисциплін п'яти викладачів у такій пропорції: 3 лекції професора М. М. Ланге з «Історії давньої філософії», по 2

лекції професора В. Ф. Лазурського з «Середньовічної літератури» та «Західноєвропейської літератури XIV–XVII ст.», 3 лекції професора М. Г. Попруженка з «Історії слов'янських літератур», 1 лекцію приват-доцента І. М. Малініна з «Читання “Федона” Платона», 3 лекції професора О. І. Томсона з «Порівняльної граматики». Також Чижевський спочатку планував прослухати 4 лекції професора В. В. Зав'ялова з «Фізіології», але згодом прізвище викладача і назва дисципліни було закреслено в бланку «Запису на лекції студента» [ДАОО, ф. 45, оп. 5, спр. 14570, арк. 28]. Якою була причина того, що Чижевський передумав відвідувати лекції з фізіології на сьогодні встановити не вдалося.

Скоріш за все за 17 днів у період від 20 листопада до 6 грудня 1915 р. Чижевський прослухав усі обрані ним лекції, тому що з 7 грудня 1915 р. йому було дозволено виїхати у відпустку до Олександрії Херсонської губернії (з проживанням на вулиці Бульварній) терміном до 15 січня 1916 р., з якої він повернувся 16 січня 1916 р. [ДАОО, ф. 45, оп. 5, спр. 14570, арк. 25–26]. Як відомо в Олександрії проживала його мати, тому на зимові канікули він поїхав до неї.

Повернувшись 16 січня 1916 р. після канікул до Одеси 1 лютого 1916 р. Чижевський сплатив 25 руб на користь університету за слухання лекцій у весняному півріччі 1916 р. [ДАОО, ф. 45, оп. 5, спр. 14570, арк. 11], а 3 лютого того ж року сплатив 14 руб на користь викладачів за слухання 14 лекцій у тому ж півріччі [17, арк. 9]. На шостий семестр Чижевський обрав лекції тих самих п'яти викладачів, що й в попередньому семестрі – в осінньому півріччі [ДАОО, ф. 45, оп. 5, спр. 14570, арк. 29].

Вірогідно обрані 14 лекцій Чижевський прослухав у лютому 1916 р., бо відповідно довідки декана історико-філологічного факультету О. П. Доброклонського на підставі складених ним екзаменів в університеті св. Володимира у лютому 1916 р. йому було зараховано два семестри [ДАОО, ф. 45, оп. 5, спр. 14570, арк. 24]. Після цього ймовірно він поїхав додому в Олександрію, звідки 13 травня 1916 р. подав прохання на ім'я ректора Новоросійського університету Д. П. Кишенського щодо пересилки його документів до Київського університету, який на той час перебував у Саратові. Зміст тексту прохання не відповідав суті його питання. Замість прохання про юридичне переведення він наполягав на пересиланні документів, нібито факт переведення вже відбувся *de iure*: «Бажаючи перевестися на історико-філологічний факультет університету св. Володимира в Києві, честь маю покійно просити Ваше превосходительство розпорядитися щодо пересилання до канцелярії університету св. Володимира всіх моїх документів, які зараз знаходяться в канцелярії Новоросійського університету, а також довідки про прослухані мною в Новоросійському університеті курси лекцій». Цей факт характеризує Чижевського, м'яко кажучи, як непересічну особистість. 16 травня 1916 р. прохання було зареєстровано за № 320 у канцелярії зі студентських справ та підписано

проректором університету С. Г. Вілінським «До виконання» [ДАОО, ф. 45, оп. 5, спр. 14570, арк. 3].

24 травня 1916 р. декан історико-філологічного факультету Доброклонський повідомив проректора Вілінського, що за час перебування в Новоросійському університеті Чижевський не склав жодного екзамену та не отримав жодного заліку з практичних занять, а на підставі складених ним екзаменів в університеті св. Володимира у лютому 1916 р. йому було зараховано два семестри [ДАОО, ф. 45, оп. 5, спр. 14570, арк. 24]. 19 липня 1916 р. ректор Новоросійського університету Кишенський підписав супроводжуючий документ за № 1846 щодо передання документів Чижевського до канцелярії Київського університету [ДАОО, ф. 45, оп. 5, спр. 14570, арк. 2], але 1 серпня 1916 р. в. о. ректора Київського університету П. А. Тутковський не прийняв документи Чижевського та повернув їх до канцелярії студентських справ Новоросійського університету, де їх прийняли 10 серпня 1916 р., з повідомленням, що в проханні Чижевського щодо переведення до університету св. Володимира відмовлено на підставі циркуляра за № 6330 міністра народної освіти від 24 червня 1916 р. [ДАОО, ф. 45, оп. 5, спр. 14570, арк. 23]. Що стало причиною для відмови в його переведенні до Київського університету на сьогодні встановити не вдалося.

Починаючи з 10 серпня 1916 р. на два з половиною місяці – до 26 жовтня 1916 р. – епопею з переведенням Чижевського до Київського університету було призупинено. 26 жовтня 1916 р. історичну канитель зі своїм переведенням до університету св. Володимира, студенти і викладачі якого вже повернулися з Саратова до Києва, відновив сам Чижевський. Перебуваючи у Києві за адресою вул. Кузнечна, б. 14, кв. 9, 26 жовтня 1916 р. він написав прохання на ім'я ректора Новоросійського університету Кишенського з проханням щодо «...негайної висилки моїх паперів в канцелярію університету св. Володимира...». Важливими моментами у змісті прохання є вказування на те, що, перше, «Зі сторони університету св. Володимира перешкоджань до зарахування мене до числа студентів не зустрічається», а друге, використання слова «негайно», яке у зверненні до ректора відповідно ділового листування є неприпустимим, бо висулює терміновість, наполегливість чи навіть тиск, але саме по собі не несе яскраво вираженого емоційного забарвлення. Хоча безумовно демонструє емоційні нотки експресивного характеру молодого Чижевського. 31 жовтня 1916 р. прохання надійшло до Новоросійського університету, а 2 листопада того ж року воно було підписане до виконання проректором Вілінським та зареєстроване в канцелярії зі студентських справ [ДАОО, ф. 45, оп. 5, спр. 14570, арк. 1]. Отже, за період від початку серпня до кінця жовтня Чижевському якимось чином вдалося розв'язати питання щодо відмови міністра народної освіти від 24 червня 1916 р. [ДАОО, ф. 45, оп. 5, спр. 14570, арк. 23] про його переведення до Київського університету.

Не маючи терпіння чекати бюрократичної тяганини з боку клерків Новоросійського університету 4 листопада 1916 р. Чижевський надіслав з

Києва до Одеси телеграму, яку одеська пошта отримала 6 листопада 1916 р., а 8 листопада того ж року вона була підписана до виконання проректором Вілінським та зареєстрована в канцелярії зі студентських справ, в якій він «Просив негайно надіслати до канцелярії Київського університету папери філолога Дмитра Івановича Чижевського», перешкоджань до переводу якого немає [ДАОО, ф. 45, оп. 5, спр. 14570, арк. 6]. Необхідно відміти, що будучи студентом III курсу Чижевський вже позиціонував себе філологом. 10 листопада 1916 р. проректор Вілінський погодив відправку до Київського університету п'яти документів (атестат, метричне свідоцтво, свідоцтво про звання, свідоцтво щодо приписки до призовної ділянки, свідоцтво щодо явки до виконання військової повинності) Чижевського з додаванням, що «За час перебування в числі студентів Новоросійського університету Чижевського ні в чому компроментуючому замічено не було» [ДАОО, ф. 45, оп. 5, спр. 14570, арк. 7–7 зв.].

Через бюрократичні проволочки відправка документів Чижевського з Одеси затримувалася. Тоді вже ректор Київського університету 15 листопада 1916 р. надіслав «термінового» листа ректору Новоросійського університету Кишенському з проханням щодо надсилання йому особисто всіх документів студента Чижевського. 22 листопада 1916 р. цей лист було прийнято до виконання проректором Вілінським, а 23 листопада того ж року зареєстровано в канцелярії зі студентських справ Новоросійського університету [ДАОО, ф. 45, оп. 5, спр. 14570, арк. 5]. Як бачимо, що, незважаючи на особисте прохання ректора Київського університету, відправка документів Чижевського з Новоросійського університету затягувалася або через бюрократизм виконавців, або через якісь ще обставини, які нам на сьогодні невідомі. Фактом залишається те, що Чижевський все ж таки продовжив своє навчання в Київському університеті, який закінчив 1919 р.

Історичні джерела, що відкладено в ДАОО дають також уявлення щодо кола наукових уподобань двадцяти однорічного студента Чижевського під час перебування в Новоросійському університеті, який записався на 14 лекцій з шести дисциплін п'ятьох викладачів, серед яких троє були відомими вченими-гуманітаріями. Одним із одеських «аксакалів» у галузі філософії і психології був професор Микола Миколайович Ланге (1858–1921). До аналіз світової психології він увійшов як автор моторної теорії уваги, що поставив питання і систематично досліджував коливання уваги. Він став основоположником експериментального напрямку в психології та писав праці з філософії, логіки, педагогіки. Серед дисциплін, які викладав Ланге Чижевський включив до списку вибраних предметів «Історію давньої філософії» (6 лекцій) [ДАОО, ф. 45, оп. 5, спр. 14570, арк. 28–29].

Ще одним знаним вченим був фахівець у галузі слов'янознавства професор Михайло Георгійович Попруженко (1866–1943). Він суміщав викладацьку діяльність з роботою завідувача Публічної бібліотеки з 1896 р. Був секретарем Імператорського Одеського товариства історії і

старожитностей. Його наукові інтереси становили досить широкий діапазон: історія й археологія Північного Причорномор'я, мовознавство, слов'янське літературознавство, історіографія, бібліографія, біографістика, етнографія тощо. В університеті був учнем відомого дослідника слов'янських писемних, археологічних і етнографічних пам'яток – Ф. І. Успенського. Серед лекцій Попруженка Чижевський обрав для слухання курс з «Історії слов'янських літератур» (6 лекцій) [ДАОО, ф. 45, оп. 5, спр. 14570, арк. 28–29].

Серед дисциплін відомого мовознавця-фонетиста Олександра Івановича Томсона (1860–1935), у майбутньому члена-кореспондента АН СРСР, який розробляв проблеми походження слов'янських мов, смислового наповнення і функціонування відмінків, зокрема родового і знахідного, та відстоював позиції порівняльно-історичного мовознавства, Чижевського зацікавив курс «Порівняльної граматики» (6 лекцій) [ДАОО, ф. 45, оп. 5, спр. 14570, арк. 28–29].

Окрім лекцій знаних у науковому співтоваристві вчених Чижевський також обрав курси дисциплін двох молодих науковців. Літературознавця, фахівця у галузі західноєвропейської літератури професора Володимира Федоровича Лазурського (1869–1947), який у Новоросійському університеті читав лекції з усіх курсів західноєвропейських літератур. Публікації Лазурського були серед перших підручників з історії світової літератури. Серед його курсів Чижевський звернув увагу на дві дисципліни «Середньовічна література» (4 лекції) та «Західноєвропейська література XIV–XVII ст.» (4 лекції) [ДАОО, ф. 45, оп. 5, спр. 14570, арк. 28–29].

Самим молодим серед викладачів, лекції яких вибрав Чижевський, був приват-доцент Іван Михайлович Малінін (1883–1961). Він обрав дві лекції молодого викладача на тему «Читання “Федона” Платона» [ДАОО, ф. 45, оп. 5, спр. 14570, арк. 28–29]. Будучи учнем Ланге, Малінін читав курс вступу до філософії за Г. Корнеліусом, А. Мессером, М. Лоським, О. Кюльпе, Ф. Паульсенем, В. Вундтом, викладав логіку за творами Д. Мілля, Х. Зігварда, В. Джевонса. У своїх наукових поглядах, продовжуючи тенденцію Ланге, акцентував увагу на психологічних засадах логіки, користуючись працями Платона, Канта та ін. У 1920 р. Малінін емігрував.

Отже, за тематикою вибраних лекцій, можемо мати уявлення про наукові уподобання студента Чижевського в царинах філології, літературознавства, мовознавства, філософії тощо, а його інтерес до лекцій знаних професорів та їх учнів може свідчити про обізнаність та продуманий вибір молодого науковця.

Репрезентовані різноманітні історичні документи дозволяють у досить повному обсязі певним чином детально реконструювати одеський період життя Чижевського, уточнити та прояснити деякі факти, які недостатньо висвітлювалися чи по-різному інтерпретувалися дослідниками у попередніх дослідженнях. У першу чергу наголосимо, що безпосередньо в Одесі з двох семестрів (вересень-листопад і лютий-травень) Чижевський перебував тільки у період з 20 жовтня до 6 грудня 1915 р. та з 16 січня до кінця лютого 1916 р.

Тобто в буквальному сенсі життя в Одесі йому було зовсім не цікавим, Одеса його не приваблювала, а більшість часу, перебуваючи у статусі студента Новоросійського університету, він проводив в Олександрії (7 грудня 1915 р. – 15 січня 1916 р., березень-червень 1916 р.). Отже, одна з версій щодо переведення його з Київського університету до Новоросійського університету 1915 р. з метою приєднання до членів одеської організації РСДРП не має підтверджень, бо якщо Чижевський мав на меті приєднатися до цієї політичної сили, то тоді він більше би часу проводив в Одесі.

Підводячи підсумок, можна відзначити, що в результаті пошуку документів, пов'язаних з біографією енциклопедиста-гуманітарія Чижевського, у фондах ДАОО було виявлено матеріали, що відклалися за роки його навчання в Імператорському Новоросійському університеті. Попередній аналіз комплексу документів відображає основні фрагменти його перебування у цьому вищому навчальному закладі. На сьогодні нам не вдалося віднайти документальних матеріалів, які характеризували рефлексії вченого щодо перебування в Одесі. Документальна спадщина Чижевського, безумовно, має важливе наукове значення та заслуговує на докладніший аналіз фахівців цієї епохи, тим більше, що багато матеріалів досі не введено до наукового обігу та залишаються за межами наукових публікацій.

Головною особливістю даної роботи є те, що її предметом стало формування наукових інтересів ученого-енциклопедиста, славіста-універсала, яких було небагато в усі часи та й в усьому світовому слав'янознавстві. Ця обставина створила певні труднощі, особливо на стадії наукового синтезу, але й дозволила проєктувати хід і результати творчості Чижевського на багатогранні аспекти сучасної для нього науки щодо історії і культури слов'ян, на динаміку суспільно-політичного, соціально-економічного та культурного розвитку слов'янського світу, на тенденції розвитку славістики після смерті званого вченого.

Дана робота є першою спробою більш-менш фактологічної характеристики життя Чижевського в Одесі. Розсіяність джерельного матеріалу, можлива його невивченість та складна доступність не виключають деяких прогалин у висвітленні цього аспекту біографії вченого. Подальші дослідження можуть доповнити опис долі одного з найбільш відомих представників світового слов'янознавства ХХ ст.

Список використаної літератури

- Валявко, І. (2010) *Діалог крізь роки: листування Дмитра Чижевського та о. Георгія Флоровського*, у: *Філософська думка*, 6, сс. 79–129.
- Валявко, І. (2011) *До біографії двох мислителів: Дмитро Чижевський та Юрій Шевельов*, у: *Славістика*, II, сс. 227–266.
- Валявко, І. В. (2006) *До інтелектуальної біографії Дмитра Чижевського: галльський (1932–1945) та марбурзький (1945–1949) періоди*, у: *Матістеріум*, 23, сс. 70–77.

- Валявко, І. (2005) *Інтелектуальна біографія Дмитра Чижевського: Спроба наукової ретроспективи*, у: *Чижевський Д. І. Філософські твори: У 4 т.*, Київ, Смолоскип, 1, сс. X–XXX.
- Валявко, І. (2004) *Стан дослідження філософських студій Дмитра Чижевського в Україні*, у: *Філософська думка*, 6, сс. 119–133.
- Валявко, І. (1998) *Чижевський – фундатор поняття «філософія серця»*, у: *Слово і Час*, 8, сс. 83–89.
- Василенко, В. С. (2023) *Дослідження Дмитра Чижевського: культура, епоха, стиль*, у: *Вісник НАН України*, 9, сс. 42–61.
- Вільчинський, Ю. (1994) *Історик філософії слов'янства*, у: *Слово і Час*, 4–5, сс. 32–40.
- Зленко, Г., Мисечко, А. (1995) *Два семестри Дмитра Чижевського*, у: *Кур'єр Кривбасу*, 36, сс. 21–22.
- Кравців, Б. (1974) *80-річчя проф. Д. Чижевського*, у: *Сучасність*, 4, сс. 35–41.
- Левченко, В. В. (2024) *Одеса в житті Д. І. Чижевського*, у: *Філософія в сучасному світі* [Електронний ресурс]: матеріали 5-ї Міжнар. наук.-практ. конф., 22–24 листопада 2024 р. / ред. кол. О. О. Дольська, Я. В. Тараров, А. В. Кіпенський [та ін.], Харків, Нац. техн. ун-т «Харків. політехн. ін-т» [та ін.], сс. 199–203.
- Левченко, В. В. (2022) *Пріоритетні напрями наукових досліджень Г. В. Флоровського в «одеський» період життя: філософія, психологія, бібліографія, фізіологія*, у: *Бібліотечний Меркурій*, 2 (28), сс. 21–59.
- Ясь, О. В. (2013) *Чижевський Дмитро Іванович*, у: *Енциклопедія історії України: у 10 т.* / редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін.; Інститут історії України НАН України, Київ, Наукова думка, 10, сс. 548.

Valeriy Levchenko, Halyna Levchenko

ODESA TRAJECTORY OF THE FORMATION OF D. CHYZHEVSKYI'S SCHOLARLY INTERESTS

The article presents, for the first time, documentary materials that shed light on the little-known Odesa period in the life of Dmytro Ivanovych Chyzhevskiy (1894–1977) — an outstanding scholar whose intellectual abilities manifested themselves across various fields of the humanities. Chyzhevskiy was a prominent figure among Ukrainian émigré intellectuals, within whose milieu the diverse facets of his creative nature as an encyclopaedic researcher were most fully revealed. In reconstructing Chyzhevskiy's Odesa period, the article introduces previously unpublished historical sources preserved in one of the collections of the State Archive of the Odesa Region. The documents in Chyzhevskiy's personal file include: a petition addressed to the rector of Novorossiysk University dated 20 October 1915 requesting admission to the third-year cohort of the Faculty of History and Philology; receipts for tuition and attendance of lectures; lecture registrations for the autumn and spring semesters of the 1915/1916 academic year; a petition dated 13 May 1916 requesting permission to transfer to Kyiv

University; correspondence between the administrations of Kyiv and Novorossiysk universities concerning his transfer; a personal photograph from that period; and other materials. These diverse historical documents enable a detailed reconstruction of Chyzhevskiy's Odesa years and help clarify or refine facts that had previously been insufficiently covered or interpreted differently by researchers. The newly discovered sources also provide insight into the themes of the lectures he selected, offering a better understanding of the young scholar's academic preferences. His interest in the lectures of renowned professors and their students may testify to his awareness and well-considered scholarly choices.

Keywords: D. Chyzhevskiy, Odesa, Novorossiysk University, scholarly interests, intellectual biography.

References

- Valyavko, I. (2010) *Dialoh kriz roky: lystuvannia Dmytra Chyzhevskoho ta o. Heorhiia Florovskoho* [Dialogue through the years: correspondence between Dmitry Chyzhevsky and Father Georgy Florovsky], in: *Filosofska dumka*, 6, pp. 79–129.
- Valyavko, I. (2011) *Do biohrafiiv dvokh mysliteliv: Dmytro Chyzhevskiy ta Yurii Shevelov* [To the biographies of two thinkers: Dmitry Chyzhevsky and Yuriy Shevelev], in: *Slavistyka*, II, pp. 227–266.
- Valyavko, I. V. (2006) *Do intelektualnoi biohrafiiv Dmytra Chyzhevskoho: hallskyi (1932–1945) ta marburzkyi (1945–1949) periody* [To the intellectual biography of Dmytro Chyzhevsky: the Gallic (1932–1945) and Marburg (1945–1949) periods], in: *Magisterium*, 23, pp. 70–77.
- Valyavko, I. (2005) *Intelektualna biohrafiia Dmytra Chyzhevskoho: Sproba naukovoї retrospektyvy* [The Intellectual Biography of Dmitry Chyzhevsky: An Attempt at a Scientific Retrospective], in: *Chyzhevskiy D. I. Filofska tvory: U 4 t.*, Kyiv, Smoloskyp, 1, pp. X–XXX.
- Valyavko, I. (2004) *Stan doslidzhennia filofsoskykh studii Dmytra Chyzhevskoho v Ukraini* [The state of research on Dmytro Chyzhevsky's philosophical studies in Ukraine], in: *Filosofska dumka*, 6, pp. 119–133.
- Valyavko, I. (1998) *Chyzhevskiy – fundator poniattia «filofsia sertsia»* [Chizhevsky – founder of the concept “philosophy of the heart”], in: *Slovo i Chas*, 8, pp. 83–89.
- Vasylenko, V. S. (2023) *Doslidzhennia Dmytra Chyzhevskoho: kultura, epokha, styl* [Research by Dmitry Chyzhevsky: culture, era, style], in: *Visnyk NAN Ukrainy*, 9, pp. 42–61.
- Vilchynsky, Yu. (1994) *Istoryk filofsii slovianstva* [Historian of Slavic philosophy], in: *Slovo i Chas*, 4–5, pp. 32–40.
- Zlenko, H., Mysechko, A. (1995) *Dva semestry Dmytra Chyzhevskoho* [Two Semesters by Dmytro Chyzhevsky], in: *Kurier Kryvbasu*, 36, pp. 21–22.
- Kravtsiv, B. (1974) *80-richchia prof. D. Chyzhevskoho* [80th anniversary of Prof. D. Chyzhevsky], in: *Suchasnist*, 4, pp. 35–41.

- Levchenko, V. V. (2024) *Odesa v zhytti D. I. Chyzhevskoho* [Odesa in the life of D. I. Chizhevsky], in: *Filosofiiia v suchasnomu sviti*, Kharkiv, Nats. tekhn. un-t «Kharkiv. politekhn. in-t», pp. 199–203.
- Levchenko, V. V. (2022) *Priorytetni napriamy naukovykh doslidzhen H. V. Florovskoho v «odeskyi» period zhyttia: filosofiiia, psykholohiiia, bibliohrafiiia, fiziolohiiia* [Priority areas of scientific research of G. V. Florovsky during the «Odessa» period of his life: philosophy, psychology, bibliography, physiology], in: *Bibliotechnyi Merkurii*, 2 (28), pp. 21–59.
- Yas, O. V. (2013) *Chyzhevskiyi Dmytro Ivanovych* [Chyzhevsky Dmytro Ivanovich], in: *Entsyklopediiia istorii Ukrainy: u 10 t.*, Kyiv, Naukova dumka, 10, p. 548.

Стаття надійшла до редакції 4.06.2025

Стаття прийнята 21.07.2025

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.2\(44\).354275](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.2(44).354275)

UDC 111:801.732

Kostiantyn Raikhert

ORCID: 0000-0002-2929-9128

CLARIFYING THE GROUNDING

The study clarifies the concept of grounding. Metaphysical grounding is characterized as an explanation of constitutive relationships among facts (as well as entities, beings, substances, and other objects of metaphysical inquiry). It is distinct from causation, supervenience, logical entailment, and computability. Grounding functions as a metaphysical operation that explicates how a given fact (entity, being, substance, and another object of metaphysical inquiry) is constituted by other facts (entities, beings, substances, and other objects of metaphysical inquiry). These grounding facts (entities, beings, substances, and other objects of metaphysical inquiry) must include recognition of the existence of the relevant fact (entity, being, substance, or other object under consideration). Proper grounding, therefore, requires a complete account of all facts that determine the given fact. When this condition is not satisfied, the relation should be described not as grounding but as quasi-grounding.

Keywords: *fact, grounding, logic, metaphysics, philosophy of science.*

The concept of grounding has been developed within analytic philosophy, especially analytic metaphysics, over the last few decades [Bliss and Trogon 2021; Correia and Schnieder (ed.) 2012b; Raven (ed.) 2020; Thomasson 2025: 73–103]. This concept is not well-known in Ukraine. The only works I know of that use this concept are those of Dmitriy Lyashenko. However, Lyashenko uses this concept as something already comprehended, clear, and well defined [Ляшенко 2024; Lyashenko 2023]. Yet, I think it doesn't suit the current situation, despite the substantial amount of material that researchers studying grounding have obtained. I assume that «grounding» requires clarification, especially since researchers claim that it is distinct from causation, supervenience, and entailment. When attempting to grasp the concept of grounding, one encounters philosophical issues that are not obvious to researchers of grounding.

The **purpose** of this study is **to clarify the concept of grounding.**

The important point is that grounding is a metaphysical concept. The researchers of grounding start with the following: «Hume was mistaken. Causation is not the cement of the universe. There are other equally important metaphysical relations that structure the universe. Causation is just one species of the generic relation of determination. Besides causal determination, there are various species of non-causal determination, including necessitation. In addition to those two categories of relations, there are relations of supervenience (which itself has species), ontological dependence, and grounding» [Daly 2012: 81]. In other words, researchers studying grounding believe that different metaphysical relations are equally important for structuring the universe. These relations include causation, ontological dependence, supervenience, and grounding (and others).

Often, researchers of grounding begin their history of grounding with

Aristotle. For example, Jonathan Schaffer claims that, since Aristotle founded the philosophical discipline of metaphysics, it has focused on grounding. Below are two quotes from Schaffer's work: «Grounding is an unanalyzable but necessary notion – it is the fundamental structuring concept of metaphysics» [Schaffer 2009: 364]. «Central metaphysical questions are not about whether entities exist but how they do» [Schaffer 2009: 363]. Schaffer arrives at this understanding of metaphysics through his interpretation of fragments of Aristotle's «Metaphysics» that discuss the object of knowledge in Aristotle's first philosophy, namely: «We must inquire of what kind are the causes and the principles, the knowledge of which is wisdom» [Aristotle 1984b: 1553]; «It is the work of one science to examine being qua being, and the attributes which belong to it qua being, and the same science will examine not only substances but also their attributes, both those above named and what is prior and posterior, genus and species, whole and part, and the others of this sort» [Aristotle 1984b: 1587]; «Substance is the subject of our inquiry; for the principles and the causes we are seeking are those of substances. For if the universe is of the nature of a whole, substance is its first part...» [Aristotle 1984b: 1688].

Schaffer relies on the concept of substance and cites Aristotle's famous logical treatise, «Categories», which explains the concept of substance. First, «Categories» discusses two types of substance: primary and secondary (πρῶται οὐσίαι καὶ δεύτεραι οὐσίαι). Schaffer ignores secondary substance. What is important to him is what Aristotle says about primary substance: «So if the primary substances did not exist it would be impossible for any of the other things to exist» [Aristotle 1984a: 5]. This allows Schaffer to assert that «on Aristotle's view, metaphysics is the discipline that studies substances and their modes and kinds, by studying the fundamental entities and what depends on them» [Schaffer 2009: 351].

Secondly, «Categories» [Aristotle 1984a] discusses ten categories ((substance (οὐσία, essence or substance); quantity (ποσόν, how much); quality (ποιόν, of what kind or quality); relation (πρός τι, toward something, relative); time (πότε, when); place (πού, where); relative position, posture, attitude (κείσθαι, to lie); having or state, condition (ἔχειν, to have or be); doing or action (ποιεῖν, to make or do); being affected or affection (πάσχειν, to suffer or undergo)). Schaffer understands Aristotle's categories as «ways things depend on substances» [Schaffer 2009: 355]. According to Schaffer, it turns out that things can depend on substances in different ways – numerically, qualitatively, temporally, spatially, relatively, etc.

Based on the above, Schaffer argues that according to Aristotle, «the task of metaphysics is to say what grounds what» [Schaffer 2009: 351] and «the method of metaphysics is to deploy diagnostics for what is fundamental, together with diagnostics for grounding» [Schaffer 2009: 351].

This interpretation has an obvious problem: as grounding researchers claim, grounding is not causation. This calls Schaffer's interpretation of Aristotle's metaphysics into question. Schaffer quotes Aristotle's «Metaphysics», in which

Aristotle states that metaphysics (or first philosophy) investigates first causes, the knowledge of which constitutes wisdom [Aristotle 1984b: 1553] [Schaffer 2009: 350]. This contradicts the common understanding of grounding in contemporary analytical metaphysics as non-causation [Bernstein 2016]. One must either argue that what Aristotle understood as causes were actually grounding or admit that Schaffer substituted grounding for causes, perhaps unintentionally. In any case, defining the main task of Aristotle's metaphysics as «to say what grounds what» [Schaffer 2009: 351] contradicts what Aristotle said about first philosophy. Rather, the main task of Aristotle's metaphysics is to say what causes what, that is, to reveal causal relationships¹. Some researchers, such as Fabrice Correia and Benjamin Schnieder, address this issue by referencing Max Hocutt [Hocutt 1974], who interprets the four causes of Aristotle – the four *aitiai* – as four «because» [Correia and Schnieder 2012b: 2]. This is a bold interpretation because *αἰτία* is usually translated as «cause», «reason», or even simply «blaming». In light of this, the main task of Aristotle's metaphysics should be to explain what causes what, what reasons what, and what blames what.

Correia and Schnieder argue that referring to Aristotle's metaphysics as the first conception of grounding is controversial [Correia and Schnieder 2012b: 2]. That's why they address Plato and Gottfried Leibniz. Correia and Schnieder argue that Plato addresses grounding in his dialogue «Euthyphro», in which Socrates and Euthyphro use the word «because» in their reasoning. For example, the following sentence appears: «If something is loved by the gods, it is loved by them because it is pious» [Correia and Schnieder 2012b: 3]. However, the presence of «because» in a sentence does not necessarily mean that the sentence references grounding; it could refer to causation or entailment. Correia and Schnieder also consider Gottfried Leibniz's principle of sufficient reason to be a kind of grounding [Correia and Schnieder 2012b: 4–6]. However, the name of the principle suggests that it is concerned with reason, not grounding. Therefore, Correia and Schnieder must demonstrate that reason and grounding are synonymous.

The cases of Jonathan Schaffer, Fabrice Correia, and Benjamin Schnieder illustrate that the history of grounding as a metaphysical concept is open to interpretation. Tracing its history back to Plato, Aristotle, or Leibniz is likely an attempt to pass off desire as fact. *The concept of grounding is most likely relatively new, and attempts to find it in the history of philosophy are recent interpretations of old philosophical conceptions that do not provide insight into what these authors actually wanted to convey.*

Metaphysicians introduced the concept of grounding to constitute relationships between facts (and, in Jonathan Schaffer's case, entities). Grounding is considered the constitution of relationships between facts (or entities), which differs from the establishment of causal relationships (i.e., causation) [Bernstein 2016]. Grounding is a certain metaphysical operation [Fine 2012: 43] on facts (entities) that is different from the operation of concluding in logic (conclusion, consequence, implication, entailment, inference, implication, and sequence) and supervenience. (I would add computability to this list).

Fabrice Correia notes that there is a canonical notion of grounding and non-canonical notions of grounding [Correia 2024: 5–7]. I am primarily interested in the canonical notion, because it is the most common:

«The notion is often expressed by means of predicates of facts, as in the following sentence type:

(1) The fact that q , the fact that r , . . . ground the fact that p .

Alternatively, one may express the notion using sentential operators as in:

(2) p because q , r , . . .

(3) Its being the case that q , that r , . . . make it the case that p .

One also encounters hybrid expressions, partly operational and partly predicational, such as:

(4) p in virtue of the fact that q , the fact that r , . . . » [Correia 2024: 2].

It is paramount to acknowledge that grounding is an operation that constitutes metaphysical relationships of dependence between one fact (entity) and other facts (entities). These relationships must meet the following criteria: (1) (one or many)-to-one, what means «that grounding of the corresponding sort is always of one particular fact, and that when a fact is grounded, it may be grounded in one fact, or in several facts taken together without being grounded in each of these facts taken individually» [Correia 2024: 2]; (2) factive, what means «that grounding of the corresponding sort relates facts» [Correia 2024: 3]²; (3) metaphysical, what can mean either to be fundamental or to hold metaphysical necessitation [Correia 2024: 3]; (4) explanatory, what means either «grounding is a form of explanation» or «grounding is not a form of explanation but is rather, like causation, a determinative notion that backs explanations» [Correia 2024: 4].

Each feature of grounding, as an operation that constitutes a metaphysical relation of dependence between facts (or entities), raises its own issues. I will examine several issues related to grounding criteria using an example from Keith Fine, one of the leading researchers in the field. Here it is: «The fact that the ball is red and round obtains in virtue of the fact that it is red and the fact that it is round» [Fine 2012: 37].

Upon reading the above, one immediately notices that it refers to facts. For Fine, grounding is a metaphysical explanatory relationship between facts. Correia agrees with him. However, I had previously considered Schaffer's conception of grounding, in which it is primarily a metaphysical explanatory relationship between entities, even though he ultimately reduces entities to substances. In their article «Metaphysical Grounding» for the «Stanford Encyclopedia of Philosophy», Ricki Bliss and Kelly Trogon use two concepts to explain «metaphysical grounding»: «fact» and «entity». Apparently, when it comes to grounding, one can talk about either facts or entities.

Nevertheless, I believe it is impossible to replace a fact with an entity or *vice versa* because they are different concepts, even in general usage. For a quick example, «Cambridge Advanced Learners' Dictionary» defines «entity» as «something that exists apart from other things, having its own independent existence» [McIntosh (ed.) 2013: 506]. It also defines «fact» as «something that is

known to have happened or to exist, especially something for which proof exists, or about which there is information» [McIntosh (ed.) 2013: 541]. A fact requires information and/or justification, while an entity exists independently of other things. While an entity can support a fact (i.e., knowledge that the object being studied is independent of other objects), a fact does not always relate to an entity (because a fact does not always register knowledge that the object being studied is independent of other objects).

In the context of what has been said, the question concerns different types of grounding. The metaphysical grounding of facts explains the relationships between things that are known to have happened or exist, especially things for which proof exists or information is available. The metaphysical grounding of entities explains the relationships between things that exist independently. In the latter case, Fine's example should be rephrased: «The entity of ball is red and round in virtue of the entity of ball being red and the entity of ball being round».

Since there are two types of grounding, it can be inferred that there are others. Thus, Schaffer uses the concepts of being and substance to explain what grounding is within his conception. In common English usage, the words «being» and «substance» have meanings that distinguish them from «fact» and «entity». «Being» can mean «a person or thing that exists» or «the state of existing» [McIntosh (ed.) 2013: 130], while «substance» can mean «material with particular physical characteristics» [McIntosh (ed.) 2013: 1568]. Based on this, it can be suggested that the metaphysical explanation of the relationship between persons or things that exist, or the states of existing, is the grounding of beings, and the metaphysical explanation of the relationship between materials with particular physical characteristics is the grounding of substances. With this in mind, Kit Fain's example can be rewritten as follows:

«The being of ball is red and round obtains in virtue of the being of ball is red and the being of ball is round»;

«The substance of ball is red and round obtains in virtue of the substance of ball is red and the substance of ball is round».

Using the concepts of fact, entity, being, and substance to describe grounding involves investigating different metaphysical objects and types of grounding³.

Admitting that there are various objects and types of grounding means that the criterion of factivity should not be considered fundamental to grounding. Factive(ness) is only important when it comes to the grounding of facts. In the case of beings, entities, and substances, equivalents must be found for factivity, such as beingness, entitiveness, and substantiveness, respectively.

It should be noted that, although it is of a metaphysical nature, grounding is an explanation. This means that the same requirements and rules that generally apply to explanations, such as those formulated by Carl Hempel and Carl Hempel and Paul Oppenheim [Hempel & Oppenheim 1948], can be applied to grounding.

An explanation consists of an explanandum, or that which needs to be explained (the lesser known), and an explanans, or that by means of which it is explained (the better known). This explanatory structure was proposed by analogy

with the structure of a definition, which has a defined term (*definiendum*, the thing being defined, the lesser known) and a defining term (*definiens*, the thing used for defining, the more familiar).

The explanandum is grounded in the explanans. The explanans constitutes the explanandum. The explanans explains the explanandum. Without the explanans, there can be no explanandum. Without the explanans, there can be no explanandum. Here, the explanandum is what is grounded, and the explanans is the ground. According to the grounding criterion, the explanandum (what is grounded) must be singular, and the explanans (ground) must not be singular. This means that metaphysical grounding of the corresponding sort is always of one particular fact, entity, being, or substance. When a fact, entity, being, or substance is grounded, it may be grounded in one or several of these, without being grounded in each one individually (see: [Correia 2024: 2]).

Consider the example of a ball: explaining that the ball is red and round (the explanandum) is based on the facts that the ball is red and round (the explanans). More precisely, the fact that the ball is red and round is grounded in the facts that the ball is red and the ball is round.

When drawing a parallel between explanation and definition, note that in a definition, the *definiens* is what is known, and the *definiendum* is what is unknown. For example, consider the word «biology». It is not known what this word means. When defining the concept of biology, one draws upon what is known: that there is a natural science and a scientific study of life forms. Thus, one arrives at the definition, «Biology is a natural science that studies life forms». In practice, defining the concept of biology is not just a matter of providing a definition, but also of clarifying and explaining what biology is. In traditional formal logic, a definition is a logical operation performed on the content of a concept. It is a precise operation that reveals the content of a concept with the help of other concepts. By analogy, explaining something reveals its content. Similarly, grounding as a metaphysical explanation reveals the content of one fact using other facts.

In logic, a definition is presented as a judgment (statement or proposition) (cf., «Biology (*S*) is a natural science that studies life forms (*P*)»), in which the concepts of subject and predicate are taken in their entirety, i.e., distributed. In philosophy and the methodology of science, an explanation is presented as a judgment in which the explanandum and explanans must be taken in their entirety as concepts.

If grounding is an explanation, then the facts in that explanation can be treated as concepts. This means the initial fact must coincide completely with all the facts used to justify it. In this case, full grounding is possible (the fact that «the ball is red and round» is not fully grounded if it is justified only by the fact that «the ball is red»). In traditional formal logic, if the scopes of the *definiendum* and the *definiens* do not coincide completely, it is either an incorrectly made definition (in which case it is no longer a definition) or the use of another logical operation, such as characterization, to reveal the content of the concept instead of a definition..

In the context of grounding, if there is no absolute congruence of facts in terms of scope, it is more accurate to refer to quasi-grounding than grounding (e.g., the fact «the ball is red and round» is not equivalent to the fact «the ball is red»). A complete mismatch of facts indicates that the facts justifying another fact do not do so with metaphysical necessity. In this case, metaphysical necessity coincides with logical necessity through the coincidence of the scopes of concepts. In this context, Fine's [2012: 50] proposed distinction between partial and full grounding does not make sense. Real grounding is full grounding, which occurs when all facts that ground the target fact are identified without exception. Partial grounding is not real grounding but rather quasi-grounding, which can become real grounding.

The foregoing suggests that, in order to determine the grounding of a fact, entity, being, or substance, one must know the precise number of facts, entities, beings, or substances that constitute it by metaphysical necessity. In the example «the ball is red and round», by identifying the constitutive facts (entities, beings, or substances) – namely, «the ball is red» and «the ball is round» – have all the constitutive facts been identified? Without constituting the existence of the ball, it is impossible to study it or make any claims about it. Therefore, the fact that the ball is red must be in virtue of the fact that the ball exists, the fact that the ball is red, and the fact that the ball is round. In cases involving grounding, the existence of an entity, being, or substance must, in a sense, be constituted. Although this constitution is implied, it must be made explicit alongside the other facts that ground the target fact.

Conclusion. The concept of grounding, as discussed above, is substantively characterized as follows: metaphysical grounding is an explanation of the constituted relationships between facts (entities, beings, substances, and other objects of metaphysical inquiry), which differs from causation, supervenience, entailment, and computability. It functions as a metaphysical operation that explicates the constitutive relationship between a fact and other facts. Among these facts, there must be an acknowledgment of existence, either of an entity, being, substance, or other object of metaphysical inquiry. One can only speak of grounding by mentioning all the facts that determine the target fact, without exception. Otherwise, one is dealing with quasi-grounding, or what Keith Fine calls «partial grounding».

Notes

¹ Aristotle compiled a list of first causes, or principles. These include the formal cause («What is it?»), the material cause («What is it made of?»), the efficient cause («Who or what makes it?»), and the final cause («What is it for?»). By discovering these causes, one can learn about things. For example, a pot is a container made of clay by a potter for storing and transporting powdered and liquid substances. These are all the causes of the pot's existence and entelechy, or the realization of its potential existence through the realization of all four causes. If one accepts Aristotle's substitution of «causes» for «grounding», then one should say that Aristotle's «grounding» presupposes the use of his four «causes» as bases for grounding. In this case, one should speak of the pot as being grounded in the

fact that it is a container, the fact that it is made of clay, the fact that it is made by a potter, and the fact that it is made for storing powdered and liquid substances.

² «Facts, in this context, may be understood as obtaining states of affairs, or alternatively as true propositions» [Correia 2024: 3].

³ The list of types of metaphysical objects with which grounding can be concerned, and therefore the list of types of grounding, can be expanded further. For the sake of argument, consider grounding things, where a thing is understood as Avenir Uyemov defines it – anything that can be named. In this case, Fine's example would be reformulated as follows: «The ball as a thing is red and round obtains in virtue of the ball as a thing is red and the ball as a thing is round». Or, in greater detail: «The ball as a thing has redness as a property and roundness as a property obtains in virtue of the ball as a thing having redness as a property and the ball as a thing having roundness as a property».

References

- Lyashenko, D. (2024) *Metafizyka systemnosti u rekonstruktsii gilomorfizmu A. Uyomova* [The metaphysics of systemicity in the reconstruction of A. Uyomov's hylomorphism], in: *Doxa (Δόξα)*, 2 (42), pp. 83–100. DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.2\(42\).333060](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.2(42).333060).
- Aristotle (1984a) *Categories*, in: *Complete Works of Aristotle, Volume 1: The Revised Oxford Translation*, Princeton, Princeton University Press, pp. 3–24. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctt5vjv4w.6>.
- Aristotle (1984b) *Metaphysics*, in: *Complete Works of Aristotle, Volume 1: The Revised Oxford Translation*, Princeton, Princeton University Press, pp. 1552–1728. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctt6fwq12z.12>.
- Bernstein, S. (2016) *Grounding Is Not Causation*, in: *Philosophical Perspectives*, vol. 30, № 1, pp. 21–38. DOI: <https://doi.org/10.1111/phpe.12074>.
- Bliss, R. and Trogon, K. (2021) *Metaphysical Grounding*, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved May 10, 2025 from: <https://plato.stanford.edu/entries/grounding/>
- Correia, F. and Schnieder, B. (2012a) *Grounding: an Opinionated Introduction*, in: Correia, F. and Schnieder, B. (ed.) (2012) *Metaphysical Grounding: Understanding the Structure of Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1–36.
- Correia, F. and Schnieder, B. (ed.) (2012b) *Metaphysical Grounding: Understanding the Structure of Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 312 p.
- Correia, F. (2024) *The Logic of Grounding*, Cambridge, Cambridge University Press, 86 p. DOI: <https://doi.org/10.1017/9781009180504>.
- Daly, C. (2012) *Skepticism about grounding*, in: Correia, F. and Schnieder, B. (ed.) (2012b) *Metaphysical Grounding: Understanding the Structure of Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 81–100.
- Fine, K. (2012) *Guide to Ground*, in: Correia, F. and Schnieder, B. (ed.) (2012b) *Metaphysical Grounding: Understanding the Structure of Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 37–80.

- Hempel, C. G. & Oppenheim, P. (1948) *Studies in the Logic of Explanation*, in: *Philosophy of Science*, XV (2), pp. 135–175.
- Hocutt, M. (1974) *Aristotle's Four Becauses*, in: *Philosophy*, vol. 49, № 190, pp. 385–99.
- Lyashenko, D. (2023). *Some metaphysical problems concerning the subject matter of medical knowledge*, in: *Liudyna yak tsilislisnist: tradytsii ta innovatsii*, Odesa, pp. 52–64.
- McIntosh, C. (ed.) (2013) *Cambridge Advanced Learners' Dictionary*, 4th ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1856 p.
- Raven, M. J. (ed.) (2020) *The Routledge Handbook of Metaphysical Grounding*, New York, Routledge, 530 p.
- Schaffer, J. (2009) *On What Grounds What*, in: Chalmers, D., Manley, D. and Wasserman, R. (ed.) (2009) *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, Oxford, Oxford University Press, pp. 347–383. DOI: <https://doi.org/10.1093/oso/9780199546046.003.0012>.
- Thomasson, A. L. (2025) *Rethinking Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press, 256 p. DOI: <https://doi.org/10.1093/9780197787830.001.0001>.

Костянтин Райхерт

ПРОЯСНЮЮЧИ «ГРАУНДІНГ»

Метою статті є уточнення поняття граундінгу (*grounding*). Метафізичний граундінг розглядається як пояснення конститутивних відношень між фактами (а також сутностями, суццями, субстанціями та іншими об'єктами метафізичного дослідження). Воно відрізняється від таких відношень, як причинність, супервентність, логічне студіювання та обчислюваність. Граундінг функціонує як метафізична операція, що пояснює, яким чином певний факт (сутність, суще, субстанція або інший об'єкт метафізичного дослідження) конститується іншими фактами (сутностями, суццями, субстанціями та іншими об'єктами метафізичного дослідження). Факти, які виступають підставами такого обґрунтування (*ground*), повинні включати визнання існування відповідного факту (сутності, суццою, субстанції або іншого об'єкта, що розглядається). Отже, коректний граундінг передбачає повний опис усіх фактів, що з метафізичною необхідністю визначають відповідний факт. Якщо ця умова не виконується, відповідне відношення доцільно характеризувати не як граундінг, а як квазіграундінг.

Ключові слова: граундінг, логіка, метафізика, факт, філософія науки.

Список використаної літератури

- Ляшенко, Д. (2024) *Метафізика системності у реконструкції гіломорфізму А. Уймова*, у: *До́жа /Докса*, вип. 2 (42), сс. 83–100. DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.2\(42\).333060](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.2(42).333060).
- Aristotle (1984a) *Categories*, in: *Complete Works of Aristotle, Volume 1: The Revised Oxford Translation*, Princeton, Princeton University Press, pp. 3–24. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctt5vjv4w.6>.

- Aristotle (1984b) *Metaphysics*, in: *Complete Works of Aristotle, Volume 1: The Revised Oxford Translation*, Princeton, Princeton University Press, pp. 1552–1728. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctt6wq12z.12>.
- Bernstein, S. (2016) *Grounding Is Not Causation*, in: *Philosophical Perspectives*, vol. 30, № 1, pp. 21–38. DOI: <https://doi.org/10.1111/phpe.12074>.
- Bliss, R. and Trogdon, K. (2021) *Metaphysical Grounding*, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved May 10, 2025 from: <https://plato.stanford.edu/entries/grounding/>
- Correia, F. and Schnieder, B. (2012a) *Grounding: an Opinionated Introduction*, in: Correia, F. and Schnieder, B. (ed.) (2012) *Metaphysical Grounding: Understanding the Structure of Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1–36.
- Correia, F. and Schnieder, B. (ed.) (2012b) *Metaphysical Grounding: Understanding the Structure of Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 312 p.
- Correia, F. (2024) *The Logic of Grounding*, Cambridge, Cambridge University Press, 86 p. DOI: <https://doi.org/10.1017/9781009180504>.
- Daly, C. (2012) *Skepticism about grounding*, in: Correia, F. and Schnieder, B. (ed.) (2012b) *Metaphysical Grounding: Understanding the Structure of Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 81–100.
- Fine, K. (2012) *Guide to Ground*, in: Correia, F. and Schnieder, B. (ed.) (2012b) *Metaphysical Grounding: Understanding the Structure of Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 37–80.
- Hempel, C. G. & Oppenheim, P. (1948) *Studies in the Logic of Explanation*, in: *Philosophy of Science*, XV (2), pp. 135–175.
- Hocutt, M. (1974) *Aristotle's Four Because*s, in: *Philosophy*, vol. 49, № 190, pp. 385–99.
- Lyashenko, D. (2023). *Some metaphysical problems concerning the subject matter of medical knowledge*, in: *Liudyna yak tsilnist: tradytsii ta innovatsii*, Odesa, pp. 52–64.
- McIntosh, C. (ed.) (2013) *Cambridge Advanced Learners' Dictionary*, 4th ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1856 p.
- Raven, M. J. (ed.) (2020) *The Routledge Handbook of Metaphysical Grounding*, New York, Routledge, 530 p.
- Schaffer, J. (2009) *On What Grounds What*, in: Chalmers, D., Manley, D. and Wasserman, R. (ed.) (2009) *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, Oxford, Oxford University Press, pp. 347–383. DOI: <https://doi.org/10.1093/oso/9780199546046.003.0012>.
- Thomasson, A. L. (2025) *Rethinking Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press, 256 p. DOI: <https://doi.org/10.1093/9780197787830.001.0001>.

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.2\(44\).354276](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.2(44).354276)

UDC 111.1:165.8:61:001.8

Dmitriy Lyashenko

ORCID: 0000-0002-5043-6211

Viktoriia Lyashenko

ORCID: 0000-0002-1099-2512

TRUTHMAKERS AND ABOUTNESS IN MEDICAL KNOWLEDGE: LOGIC, SEMANTICS, AND ONTOLOGY

In this paper we propose a logical-metaphysical framework for analyzing the structure of medical knowledge. Medical research operates with models that represent a complex target system – the patient, whose biological, psychological, and socio-cultural dimensions resist reduction to a single explanatory level. To clarify this structure, we distinguish three complementary levels of analysis: structural, semantic, and ontological. At the structural level, relations between models and the target system are represented through morphisms that capture relevant correspondences between medical descriptions and the multifaceted reality of the target system. At the semantic level, the notion of aboutness explains how medical statements and models are directed toward particular aspects or variations of the target system. At the ontological level, truthmaker metaphysics is introduced in order to specify the grounding conditions under which medical statements are true in specific empirical or clinical contexts. The proposed framework makes it possible to interpret contemporary paradigms of medical research not as mutually exclusive approaches but as emphasizing different structural, semantic, or ontological dimensions of medical knowledge. In this way, the paper offers a preliminary philosophical account of how diverse medical paradigms can remain jointly about the same complex target system.

Keywords: *philosophy of science, philosophy of medicine, scientific modeling, aboutness, truthmakers, modal logic, ontological grounding, medical ontology, medical knowledge, medical paradigms, evidence-based medicine, relevance.*

Introduction. In contemporary philosophy of science, debates continue concerning the metaphysical, epistemological, and semantic status of scientific knowledge – debates closely connected with the problem of the relation between scientific models and reality (e.g., see: [Curd & Psillos 2014; Frigg 2022]). At the center of these discussions lies the standard distinction between the object and the subject matter of research, which functions as a way of representing reality through modeling, namely as a relation between a target system and its models, a framework discussed in various forms by philosophers ranging from early analytic philosophers such as Rudolf Carnap, or W. V. Quine, through such important figures as Hilary Putnam, Frederick Suppe, or Bas van Fraassen, to more recent thinkers including Nancy Cartwright, Roman Frigg, Steven French, James Ladyman, and Anjan Chakravartty among others.

A particular interest for these discussions should have such non-monotonic cases as represented by medical knowledge, which serves as a paradigmatic example of multi-level and pluralistic modeling. The object of medicine is

investigated through a plurality of models that are often methodologically and ontologically incompatible. The list of which includes biological, psychological, and socio-cultural models (see, e.g., [Solomon et al. 2017]). As a simple illustration compare the biochemical and the narrative models of disease (e.g. [Spencer 2017: 372–382]). Such models may be logically, methodologically, or even ontologically incompatible, while remaining directed toward the same target system, thereby creating a persistent possibility of tension or contradiction between different approaches and their subject matters.

Just as the working paradigm of mathematics is often one or another form of realism (e.g., Platonism), the typical physician tends to accept some version of realism with respect to disease. In everyday medical practice or biomedical research, an implicit ontological realism typically prevails: disease is conceived as an objective entity independent of the observer. This conception underwrites the very possibility of diagnosis, investigation, and treatment. If diseases were not stable, objective entities, the consistency of clinical judgments across practitioners and over time would be inexplicable. By contrast, philosophical and socio-cultural analyses of medicine typically adopt an ‘external’ standpoint, within which the categories of disease are treated as historically, socially, and normatively conditioned constructs. From an ‘internal’ standpoint (characteristic of clinical practice and biomedical research) these same categories are treated as tracking real features of patients and their pathologies. The tension between these perspectives motivates an ontological analysis of the grounds of truth of medical statements (e.g. [Simon 2017: 90–100]). This tension reinforces an already existing disciplinary tension within medical science itself, namely between theory (or meta-theory) and practice.

At the same time, clinical practice requires an integrated, or at least sufficiently comprehensive, understanding of the patient, such that can accommodate both biomedical facts and the lived experience of illness (see [Upshur & Chi-Yee 2017: 363–371]). Meeting this requirement calls for an analysis of what medical statements are about and what makes them true. In such cases, the philosophical task is not merely to determine whether a given model is true or false, but to clarify the semantic structure of its directedness (aboutness) toward the target system and the ontological conditions under which its claims may be grounded. Thus, there arises a need for a logical and ontological apparatus capable of integrating the structural correspondence of models to their targets, their counterfactual directedness (aboutness), and the ontological grounds of the truth of statements, while avoiding premature metaphysical commitments. In particular, the framework must allow models to be about the same target system even when they are not mutually reducible or jointly satisfiable, which is a common scenario in medical practice and research, where biochemical, phenomenological, and epidemiological models may coexist without consensus.

The *aim* of our paper is to conceptually clarify the conditions under which a set of partially incompatible models can be directed toward the same target system without requiring prior commitment to any particular substantive metaphysics

(nominalism, Platonism, Aristotelianism, etc.). Nevertheless, we outline an ontological perspective beginning with the notion of aboutness, which in our interpretation is not purely semantic but functions as a pre-ontological ‘filter’ that selects which aspects of the target system are relevant to the model’s representational content, without yet determining what kind of entities those aspects are. The distinction between aboutness and truthmakers allows tensions between models to be interpreted not as incompatibilities of truth but as differences in representational sensitivity to different aspects of the target system. In this sense, different models may track different structures or states of affairs within the same domain of investigation, even when their underlying ontological grounds (truthmakers) ultimately belong to the same target system. (Throughout this paper we occasionally speak of entities that ground the truth of propositions. The notion of grounding is used here in an informal explanatory sense, indicating that the truth of a statement is *accounted for* by certain features of the target system, without commitment to a full-fledged theory of metaphysical grounding. In this sense, truthmaking may be understood as a specific form of metaphysical grounding restricted to truths (cf. [Jago 2018]).)

The present paper continues a line of inquiry reported in our earlier conference paper and develops its formal and metaphysical framework in greater detail [Lyashenko & Lyashenko 2026].

Structural Representation of the Target System. The object of medical science may be represented as a target system T_s , containing a set of elements, relations, and functional dependencies that reflect different aspects of reality: natural processes, social and cultural contexts, and individual as well as collective subjective states. That is, the target system may correspond to different dimensions of medical investigation (organism, disease process, clinical situation, etc.).

At the first level of description, a model M_s is constructed that corresponds structurally to the target system T_s (usually not via strict isomorphism, but through weaker, partial forms of morphism). Formally, this correspondence is given by the morphism

$$(1) \quad f: T_s \rightarrow M_s$$

which establishes a mapping between the elements and relations of the target system and those of the model (intended or unintended) (see: [Frigg 2022: 54–63]). In the case of an isomorphism, the existence of $f: T_s \rightarrow M_s$ automatically guarantees the existence of the inverse $f^{-1}: M_s \rightarrow T_s$. However, this inverse is merely a mathematical artifact of the isomorphism; it does not by itself confer any particular representational significance. In scientific practice, models are not simply ‘read off’ from targets, nor do they merely ‘reflect’ a pre-given structure (as Platonic realism or certain versions of structural realism might suggest; cf. [Lyashenko 2023]). Rather, models are actively constructed instruments of representation (cf. [Frigg 2022: 393–420]). In real scientific modeling, a partial morphism is usually sufficient, preserving structure only with respect to relevant aspects and mapping only those elements and relations of the target system that are significant for the research aims (cf. [Bueno, French & Ladyman 2002] on partial structures). Such

structural correspondence allows the analysis of complex or directly unobservable aspects of the target system.

Crucially, however, structural mapping alone does not yet explain in what sense the model M_S is about the target system T_S . The morphism f functions as a ‘too-powerful filter’: it selects which elements of T_S correspond to elements of M_S , but it does not capture the semantic directedness that makes a model representational. Two models may be structurally isomorphic to the same target yet be about entirely different aspects of it, if their truth-values respond to different possible variations in T_S . Structural representation thus provides conditions for correspondence and adequacy, but not for aboutness.

This limitation motivates the need for a richer framework, one including the aboutness condition and truthmaker relation. Together, aboutness and truthmakers capture what structural mapping alone cannot: the directedness of models toward reality and the conditions under which their claims are made true.

The Problem of Aboutness of Medical Statements. Any scientific statement (including a medical one) does not merely claim structural correspondence with its object. Rather, it is directed toward the object independently of its truth value, that is, it is *about* some aspect of the target system. This relation of *being about* (aboutness) captures the semantic directedness of knowledge. In this sense, aboutness is compatible with both true and false representation; what it fixes is the topic or subject matter of a statement rather than its correctness. Following the semantic approach of Stephen Yablo [Yablo 2014], we treat aboutness not as a theory of truth but as a ‘filter’ for representational sensitivity. For Yablo, this filter is defined by the distinction between *truth simpliciter* and truth relative to a subject matter. In Yablo’s terms:

(i) A statement A is true with respect to a subject matter SM in a world w iff A is true in some world w' that is SM -equivalent to w , that is, a world that differs from w only in aspects unrelated to SM [Yablo 2014: 41].

That is, a statement is true about a given subject matter if it holds in any world that matches the actual world with respect to that subject matter, regardless of how else it differs. This allows a statement to be, strictly speaking, not true simpliciter, yet still partially true (or correct) with respect to a given subject matter. For scientific modeling this distinction is crucial: models are rarely true simpliciter, but they may nevertheless be true relative to the relevant aspects of the domain they are intended to represent.

Unlike Yablo’s application of aboutness to the analysis of “inclusive entailment”, where it determines containment relations between linguistic statements [Yablo 2014: 59], our framework assigns aboutness an ontological orientation. We use it not merely to analyze sentences, but to determine the domain of relevance within complex medical target systems prior to ontological grounding, as a pre-ontological filter that selects which aspects of the target are candidates for truthmaking. To operationalize this, we adapt Yablo’s definition to the relation between models and their targets:

(ii) A model M_s is about a target system T_s iff there exist possible variations of T_s such that the truth-values of the model's statements vary across those variations of T_s .

Whereas structural mapping ($f: T_s \rightarrow M_s$) establishes a correspondence between elements, the aboutness condition establishes a semantic sensitivity: the model is genuinely about the target only if changes in the target make a difference to what the model says.

Thus, the aboutness of a model cannot be reduced to its truth-conditions: a statement may be about a certain object or structure even when it is false, idealized, or fictional (cf. [Yablo 2014; Berto 2018]). The reason is that through aboutness we distinguish between truth simpliciter and truth relative to a subject matter. A model does not have to be strictly true in order to be scientifically relevant; it is sufficient that it be true with respect to subject matter, that is, correct with respect to the relevant aspects of the target system T_s . The semantic directedness of medical knowledge does not depend on the complete ontological specification of its object. We do not claim that the interpretation of aboutness we used here is the only possible one, but we consider it as a convenient minimal framework for analyzing semantic directedness prior to ontological commitments, one that corresponds to our aim of providing a preliminary metaphysically neutral analysis of medical knowledge. At this level, the morphism provides structural correspondence, while aboutness provides semantic directedness. Together they form a basic representation of the object of medical science.

Let us illustrate this with a simple example. The same object (e.g., the heart) may be the subject of different aboutness relations depending on which variations of the target system T_s are considered relevant. In a physiological model, the statement 'The heart increases cardiac output during physical exertion' is about the heart as a pump: variations in hemodynamic parameters change its truth-value, whereas morphological features unrelated to pumping function remain semantically irrelevant. In a clinical context, the statement 'The patient's heart exhibits signs of ischemia' is about the heart as bearer of pathological states; its truth is sensitive to variations in coronary blood supply, but not, for instance, to changes in physical exertion in the preceding cases (provided these do not affect the pathology). Alongside such non-fictional cases, consider the statement 'Harry Potter's heart accelerated when he approached Voldemort.' This sentence is likewise semantically about the heart as a physiological object, despite the fictional status of the agent. In the corresponding fictional world, variations in physiological aspects of the target system would affect the truth of this statement, whereas irrelevant variations would not. Thus, even in fiction, the aboutness condition (ii) is satisfied: there exist possible variations (within the fiction) that change the statement's truth-value. This demonstrates that aboutness captures directedness toward an aspect of an object rather than its natural-ontological status.

In all three cases, the morphism secures the structural correlation between the model and the target system, whereas aboutness determines the domain of relevance within which this correlation acquires semantic significance. Aboutness

fixes the semantic directedness of a model toward a particular aspect of a target system independently of whether the corresponding statements are strictly true simpliciter or even ontologically grounded.

In contrast to the classical referential approaches associated with Bertrand Russell and Willard van Orman Quine, where being 'about something' would primarily mean standing in a relation of denotation to an existing object, aboutness allows directedness toward idealized, partial, or even fictional objects, provided that variations in the target system are reflected in the truth-values of the relevant statements. Of course, within the referential tradition many strategies have been developed to circumvent these limitations: from free logics and substitutional quantification to Meinongianism, modal realism, ontological pluralism, and fictionalism, but they address the problem by refining or complicating ontological and logical-semantic commitments (see: [Berto & Plebani 2015]).

By contrast, the apparatus of aboutness, in our view, allows the analysis of semantic directedness to be placed at a prior, methodologically and ontologically neutral level. This level aligns with the structural ontology and is crucial for the conceptual analysis of medical knowledge prior to the application of specific research strategies with their explicit or implicit ontological commitments. In this way, morphism and aboutness together provide a representational framework that remains neutral with respect to deeper metaphysical questions about the ontological commitments of medical statements.

The Problem of Intentional States and Logic. The analysis of aboutness has shown that medical statements can be directed toward objects independently of their truth or ontological status. But statements do not float free in the air; they are produced and entertained by cognitive agents. This brings us to the next question: how is this directedness realized through the intentional states of particular agents of medical knowledge? Answering this requires examining intensional contexts and the limits of the applicability of classical logic. Intentional states generate intensional contexts in which classical extensional principles fail.

Medical knowledge involves the epistemic states of physicians, researchers, or clinical communities, which have an intentional character and therefore require a specialized logical apparatus. Epistemic relations of this kind describe not only states of the world but also states of consciousness directed toward certain contents. For illustration, let us consider the following proposition:

(2) Alice believes that over-the-counter drugs are safe.

If we want to model how mental states (thinking, believing, wanting, etc.) are directed toward intentional content, then such relations are almost impossible to express within the framework of classical propositional logic. To clarify this difficulty, it is useful to introduce the distinction between a statement and a quasi-statement. A statement is a proposition about objects or states of affairs that has an unambiguous and precise content; such statements can be evaluated as either true or false. By contrast, quasi-statements are sentences, whose logical form is not adequately captured by the resources of classical logic, typically because they embed other sentences in ways that create intensional contexts. In everyday

reasoning, it may seem natural that the truth of the statement ‘Over-the-counter drugs are safe’ follows from the truth of the statement ‘Alice believes that over-the-counter drugs are safe.’ However, when attempting to formalize such a situation within classical propositional logic, serious problems arise.

Let us introduce the following statements: A – ‘Alice believes that over-the-counter drugs are safe.’ B – ‘Over-the-counter drugs are safe.’ A natural attempt at a formalization might involve the implication $A \rightarrow B$, which would read: ‘If Alice believes that over-the-counter drugs are safe, then over-the-counter drugs are safe.’ In classical propositional logic, an implication is false if and only if the antecedent is true while the consequent is false. However, our antecedent A does not simply assert a fact about the world; it reports a relation between an agent and a proposition. Classical logic, which treats all atomic propositions as simple truth-bearers, has no way to represent this internal structure. The problem is not merely the possible falsity of B ; it is that the logical form of A is misrepresented when treated as an atomic proposition.

A further difficulty becomes evident when we consider *substitutio salva veritate* principle. An extensional context can be characterized by the principle of substitution of identicals preserving truth.

Let $C(A)$ denote a linguistic context containing the expression A .

(iii) The context is extensional iff for every expression B such that $A = B$, then $C(A) = C(A/B)$.

That is, if A and B refer to the same entity, replacing A with B in the context C does not change the truth value of the statement. By contrast, a context is intensional if such substitution may fail.

(iv) The context $C(A)$ is intensional iff there exists an expression B such that $A = B$ and $C(A) \neq C(A/B)$.

In other words, even when A and B refer to the same object, substituting one for the other within the context may change the truth value of the whole statement. Suppose we introduce the statement:

(3) Over-the-counter drugs are non-prescription medications.

Even if the expressions ‘over-the-counter drugs’ and ‘non-prescription medications’ refer to the same class of objects, from (2) and (3) it does not follow that

(4) Alice believes that non-prescription medications are safe.

Though expressions ‘over-the-counter drugs’ and ‘non-prescription medications’ may have the same extension, their intensions may differ, especially from the perspective of the believing subject. Alice may associate different meanings, background knowledge, or connotations with these expressions. This example demonstrates a fundamental difference between statements about the world and statements about mental states. Classical logic operates with extensional contexts, in which the truth of complex formulas is determined entirely by the truth values of their components. Intentional relations, such as belief contexts, are intensional and therefore violate this principle. But maybe the problem is just with the expressive abilities of the classic propositional logic?

Using a more expressive classical system such as first-order logic does not solve the problem either. Let us define a structure $S = \langle D, \Sigma \rangle$, where D is a domain containing at least Alice and objects that belong to the class of over-the-counter drugs. The signature Σ includes the unary predicates $OTC(x)$ – ‘ x is an over-the-counter drug’, $Safe(x)$ – ‘ x is safe’, as well as the binary predicate $Believ(x, y)$ – ‘ x believes that y ’. Using this vocabulary, one might attempt to represent the content of statement (2) by the formula:

$$(5) \exists x (OTC(x) \wedge Safe(x) \wedge Believ(Alice, x)).$$

However, this formula still fails to represent the content of (2). The reason is that (5) models Alice's belief as directed toward an individual object x , rather than toward the propositional content B (‘over-the-counter drugs are safe’). This reduction fails because believing that all over-the-counter drugs are safe is not equivalent to believing of some particular over-the-counter drug that it is safe. Alice might believe the general proposition without having any specific drug in mind. Moreover, and more importantly, classical first-order logic does not treat propositions as objects in the domain toward which cognitive attitudes may be directed. The intentional relation expressed in (2) thus remains unmodeled.

For this reason, the logical analysis of epistemic relations in medical knowledge requires more expressive frameworks, such as epistemic or intensional logics, which explicitly represent the relation between an agent and the propositional content of their beliefs. In what follows, we introduce some resources of epistemic and doxastic logic as a first step toward such a framework.

Its semantics can be defined using Kripke models $M = \langle W, Ra, \Vdash \rangle$ where: W is a set of possible worlds; $Ra \subseteq W \times W$ is an accessibility relation representing the epistemic alternatives compatible with the beliefs of agent a ; and \Vdash is the satisfaction relation between worlds and formulas. Within this framework we introduce the belief operator $Ba(\varphi)$, which reads: ‘agent a believes that φ .’ Using this notation, statement (2) can be represented as:

$$(6) \quad Ba(p)$$

where p is the proposition expressed by ‘over-the-counter drugs are safe’. Here the operator Ba explicitly represents the intentional relation between the agent (Alice) and the propositional content p , thereby preserving the internal structure of the original statement.

The semantics of belief is defined as follows.

For a model M with frame $\langle W, Ra \rangle$:

$$(7) M, w \Vdash Ba(\varphi) \Leftrightarrow \text{for all } w' \text{ such that } \langle w, w' \rangle \in Ra, M, w' \Vdash \varphi.$$

In other words, if agent a believes that φ is true in world w , then φ is true in all worlds w' compatible with a 's beliefs. This shows that, at the epistemic level, medical reasoning can be captured using a standard modal logic of belief, such as KD45, which is the normal modal logic characterized by seriality, transitivity, and Euclideanity of the accessibility relation, corresponding to consistent belief and positive/negative introspection (see: [Fitting & Mendelson 2023: 99]).

However, a well-known limitation of standard possible-worlds semantics is the problem of *logical omniscience*. In this framework, propositions are identified

with sets of possible worlds. Consequently, if φ and ψ are logically equivalent, they are true in exactly the same worlds and therefore denote the same proposition. For example:

(8) Over-the-counter drugs are safe.

(9) Over-the-counter drugs are safe and first-order logic is not negation-complete.

Since the second conjunct in (9) is a logical truth, (8) and (9) are logically equivalent and thus express the same proposition in possible-worlds semantics. Yet cognitively, Alice may believe (8) without believing (9). Possible-worlds semantics therefore collapses distinctions that may be cognitively relevant; this is the problem of logical omniscience. Hyperintensional frameworks address this difficulty by allowing logically equivalent propositions to remain distinct objects of belief (see: [Jago 2014] for a detailed treatment).

Nevertheless, for the purposes of the present analysis a standard epistemic modal framework is sufficient. A KD45 formalization allows us to distinguish between the truth of propositions and the intentional stance of clinicians or researchers, thereby representing the aboutness of medical statements without presupposing their actual truth. Within this framework, the truth of statements such as (2) or (6) depends not on the actual safety of over-the-counter drugs but on the structure of epistemic possibilities accessible to the agent.

This example illustrates how modal logic allows us to distinguish between the truth of a proposition and an agent's epistemic attitude toward it. However, even a KD45-style formalization does not exhaust the notion of aboutness. In the logical representation, the object of belief is modeled as a proposition φ , whereas the intentional content of belief is not fully reducible to its truth conditions. As noted earlier, an agent may stand in an intentional relation to idealized, false, or fictional objects independently of whether the corresponding states of affairs obtain. This indicates that the modeling of intentional states logically precedes the question of the ontological grounds of truth: we must first understand what agents believe (including false or fictional contents) before asking what in the world makes those beliefs true when they are true. It follows that the logical representation captures the epistemic stance of the agent, but it does not yet explain what in reality makes the corresponding propositions true.

Truthmakers as the Ontological Grounds of Truth. While the KD45-style modal logic formalizes the epistemic and intentional stance of agents, it remains largely indifferent to the truth of medical statements. At certain stages of analysis, research, or clinical practice this may suffice. However, when the aim is to explain why a medical statement is true, rather than merely believed or asserted, a further ontological layer becomes necessary. This layer is provided by the notion of truthmakers.

For the purposes of this analysis, we adopt a working distinction between truthmaking and grounding. Truthmaking is a relation between an entity and a proposition, whereas grounding is a relation between entities expressing metaphysical dependence or explanation (cf. [Lyashenko 2023; Lyashenko 2024]). Truthmaking connects the world to what our statements assert, while grounding

concerns the internal structure of reality. Here we focus primarily on truthmaking in the relation between medical models and the target systems they represent; grounding per se becomes relevant when analyzing the internal structure of those systems. As noted earlier, we interpret truthmaking as a particular type of metaphysical grounding that is truth-related. For a detailed analysis of the relations between grounding and truthmaking, see [Jago 2018: 184–206].

Up to this point, our analysis has relied on ontologically neutral tools. However, a distinctive feature of medicine is that it also operates at an empirical level of modeling, which necessarily relies on specific ontological commitments. Thus, in addition to structural correlations, intentional states, and aboutness, medical statements also possess ontological grounds of truth, or truthmakers, that is, specific entities or states of affairs within the complex target system T_s of medical knowledge that determine the truth of medical statements (for discussion of truthmakers, see, e.g., [Armstrong 2004; Yablo 2014; Jago 2018; Asay 2023]).

Aboutness determines which aspects of the target system a model is sensitive to, whereas truthmakers specify the portions of reality that must obtain for the corresponding medical statements to be true. While our approach adopts (broadly) the “vertical” necessitarian relation that Yablo critiques as purely metaphysical [Yablo 2014: 55], we address this concern by layering aboutness over that relation. By layering aboutness over the necessitarian truthmaking relation, we ensure that truthmakers are only sought for aspects of the target system that the model is genuinely about. This prevents the ontological apparatus from overreaching while preserving its explanatory power. Thus, we achieve ontological rigor, where truthmakers necessitate truth, while retaining the semantic and ontological flexibility of Yablo’s “horizontal” approach [Yablo 2014: 54–76].

In a certain sense, our framework proceeds in the direction opposite to Yablo’s strategy: from semantics to metaphysics. Yablo starts with aboutness as a semantic notion and uses it to analyze linguistic phenomena; we start with aboutness as a pre-ontological filter. This filter determines which aspects of the target system are relevant before ontological commitments are specified (it orients aboutness toward reality, not language), and only then do we ask about truthmakers for those aspects. (The modeling of the target system is always partial and selective.)

That being said, we do not presuppose that truthmakers must be natural (physical) rather than, for example, social or abstract (cf. [Asay 2023]). We mean only that such grounds must exist, or become available, at some stage of medical research or clinical practice. As Jamin Asay says: “[L]iterally everything in the universe is a truthmaker. For any object φ , it is a truthmaker for at least one sentence, namely, ‘ φ exists’. Truthmakers, then, are not a distinctive subset of what there is. One advantage of this perspective is that it demonstrates that the notion of a truthmaker is ontologically neutral. Regardless of what kinds of objects you have in your ontology, you have an ontology filled with truthmakers. Truthmaking can thus be utilized regardless of one’s antecedent ontological views. All are invited to the truthmaking table: realists and anti-realists, nominalists and Platonists,

rationalists and empiricists. Signing up for truthmaking is not signing up for distinctive, theoretically optional entities called ‘truthmakers’” [Asay 2023: 3–4].

In the following, we adopt a *maximalist* and *necessitarian* conception of the truthmaking relation, according to which every true statement has an ontological ground whose existence necessitates its truth. Maximalism and necessitarianism in truthmaking are conceptually simpler than many alternative approaches, and for the purposes of ontological grounding in medical modeling this simplicity makes them a convenient framework to adopt. By “conceptually simpler” we mean the following. First, maximalism provides a uniform treatment of all truths without requiring exception principles. Second, necessitarianism captures truthmaking as a relation of modal necessitation, thereby avoiding the introduction of unexplained or ‘brute facts’. This simplicity is methodological rather than metaphysical. We adopt maximalism and necessitarianism as a working framework for analyzing medical models, not as a thesis about the ultimate structure of reality. For detailed discussions of these positions see [Armstrong 2004], [Jago 2018], and [Asay 2023].

In order to define a truthmaking relation we now introduce a minimal formal apparatus.

Let $M = \langle W, R, D, I, E, Tm, Pr, \Vdash \rangle$ be a model structure, where:

W – a set of possible worlds;

$R \subseteq W \times W$ – an accessibility relation between worlds (metaphysical possibility);

D – a domain of individuals;

I – an interpretation function for constants, where $I(t) \in D$;

$E: W \rightarrow 2^D$ – an existence function, where $E(w)$ is the set of entities that exist in world w ;

Exist: existence predicate. The expression $Exist(t)$ is an atomic formula that is true in world w iff $I(t) \in E(w)$; (we treat existence without committing to any specific metaphysical interpretation);

Pr – the set of propositions expressible in the language;

$Tm: W \rightarrow 2^{(D \times Pr)}$ – a truthmaker function; in particular, $\langle I(t), p \rangle \in Tm(w)$ means that in world w the entity $I(t)$ is a truthmaker for proposition p ;

$\Vdash \subseteq W \times Pr$ – the truth relation.

The semantics of necessity is defined in the standard way:

$M, w \Vdash \Box \phi \Leftrightarrow$ for all $v: \langle w, v \rangle \in R, M, v \Vdash \phi$.

Thus, we say that t is a truthmaker for proposition p in world w iff the following conditions are satisfied.

1. $I(t) \in E(w)$.
2. $\langle I(t), p \rangle \in Tm(w)$.
3. $\forall v (\langle w, v \rangle \in R \wedge I(t) \in E(v) \rightarrow M, v \Vdash p)$.
4. $M, w \Vdash p$.

In other words,

(v) In every possible world in which the entity $I(t)$ exists, the proposition p is true.

The condition $I(t) \in E(v)$ in clause (3) tells us that truthmaking is evaluated only in worlds where the entity exists; but if we were dealing with a constant-domain semantics, this condition would be redundant. Thus, we obtain not merely a correlation but a modally necessary dependence between the entity and the truth of the proposition, which is essential for analyzing the ontological grounds of medical statements. For example, the statement

(10) The patient has died
has as its truthmaker a complex state of affairs (not necessarily Armstrongian), which includes both a structured physiological configuration of the patient's bodily state and the corresponding legal act of its certification. The formal schema does not predetermine whether this state is to be described purely biologically, legally, or narratively; it requires only that some structure or state of affairs exists that necessitates the truth of (10). Thus, aboutness determines the intentional target of a statement, whereas truthmakers determine the ontological grounds of its truth. These distinctions allow coherent modeling of risks, syndromes, and functional states without requiring their reduction, for example, to the molecular level.

Though the proposed definition captures a necessitarian conception of truthmaking broadly related to the approach developed by David Armstrong, we do not adopt the specific metaphysical commitments of Armstrongian truthmaking, in particular its physicalist ontology. Instead, our framework presupposes a maximalist but ontologically neutral conception of truthmaking (cf. [Asay 2023]), according to which any entity within the ontology of the target system may serve as a truthmaker, provided that it grounds the truth of the relevant proposition. In a certain sense, our framework develops a hybrid Yablo-Armstrongian approach articulated across different layers of analysis. Yablo provides the semantic tools for analyzing aboutness; Armstrong provides the metaphysical template for truthmaking as necessitation. Our framework combines these by using aboutness to determine relevance at the semantic level and truthmakers to ground truth at the ontological level, all within a neutral modal framework. Accordingly, the notion of existence employed here is structural-ontological rather than metaphysically substantive: the function E specifies which entities of the domain exist in a given world while leaving open their ontological nature. The formal schema therefore does not replace possible-world semantics with a truthmaker semantics but introduces a truthmaker relation within a standard modal framework.

Naturalism and Normativism as Strategies of Ontological Grounding.

At the level of structural representation, the morphism $f: Ts \rightarrow Ms$ establishes correspondence between model and target. At the level of aboutness, definition (ii) determines the semantic directedness of statements toward specific aspects of Ts . It is only at the level of truthmakers that the ontological grounds of medical statements are specified as the entities or states of affairs that make them true.

In contemporary philosophy of medicine, different theoretical approaches identify these grounds in different ways. Let's consider such approaches as naturalism and normativism (for these and related approaches see: [Kazem Sadegh-Zadeh 2015: 165–212]). By 'naturalism' we mean the view that medical

truthmakers are ultimately biological or physiological facts. By ‘normativism’ we mean the view that social, evaluative, and functional conditions may also serve as truthmakers, independently of or in addition to biological facts.

Consider the statement:

(11) The patient has not eaten for six days.

Within a naturalistic framework, its truth is grounded in physiological conditions such as dehydration, metabolic disturbances, or muscular weakness. Within a normativist framework, by contrast, the assessment may also incorporate social circumstances, practices of care, and behavioral expectations.

To illustrate this contrast, consider an anecdotal situation from the post-Soviet context of the 1990s. Two former classmates meet about twenty years after finishing school. One of them is living on the street, while the other has become a successful businessman. When asked how he is doing, the former replies: “I have not eaten for six days”. After a pause, the businessman responds: “You shouldn’t do that – listen, you have to pull yourself together!”

Despite the identical linguistic form of the statement, the situation involves different ontological configurations of truthmakers. In the first interpretation, the statement refers to a condition of physiological vulnerability and lack of access to resources; its truth is grounded in bodily states largely beyond the subject’s control. The truthmaker is a complex of physiological states: dehydration, metabolic disturbance, muscular weakness, that satisfy condition (v) – wherever such states exist, the proposition is true. In the second interpretation, the same statement is implicitly reframed in normative terms, shifting attention from biological condition to agency, self-control, and social expectations. Here the truthmaker includes not only physiological states but also social facts about agency, expectations, and the absence of caring intervention.

This contrast illustrates the difference between naturalistic and normativist strategies of ontological grounding. Naturalism locates the truthmakers of the statement (11) in biological facts that are independent of social interpretation, whereas normativism allows that the truthmaking base of a medical statement may also include social conditions and normative expectations. More generally, the example shows that the same sentence, even when tokened by the same words, may rely on different configurations of truthmakers depending on the theoretical framework and context of interpretation. Such pluralism about truthmaking is particularly relevant for complex, multilayered target systems such as medicine, where different levels may each provide distinct ontological grounds for the same proposition.

Comparison of Some Contemporary Paradigms in Medical Research.

The multilevel framework developed above allows us to specify similarities and differences among several contemporary paradigms of medical research (see [Tompson & Upshur 2017: 170–174] for discussion of these models).

The *biomedical model* focuses primarily on what we have called structural correspondence between the target system and the model of the organism. In terms of our framework, it operates at the level of morphism, emphasizing accurate

structural mapping of biological reality. At this level, research evaluates how the functional dependencies and anatomical and physiological correlations represented in the model match those of the target system. The relevant truthmakers are explicitly identified with concrete biochemical states, tissue damage, disruptions of regulatory mechanisms, and so forth. Thus, the biomedical model is not reducible merely to morphism; however, structural correspondence to biological reality functions here as the dominant and fundamental level of justification. For example, in the case of a patient who has not eaten for six days, the key indicators would be physiological: muscular weakness, dehydration, and metabolic disturbances, etc.

Precision medicine, by contrast, emphasizes the semantic directedness of knowledge (aboutness), focusing on individual variations within the target system – the patient. Genetic, biochemical, epidemiological, and metabolic factors, as well as the condition of organs and even predispositions to stress responses, become central elements of the model. The model *Ms* here captures an individualized configuration of *Ts*, and medical conclusions are drawn with these variations in view. Precision medicine treats the patient not as an instance of a universal class but as a unique configuration of variables; hence the aboutness of medical statements must be sensitive to individual variations in *Ts*. In this sense, the relevant truthmakers are determined relative to the specific profile of the individual patient rather than as a single universal class.

Evidence-based medicine places emphasis on empirically confirmed data as a form of epistemic access to the truthmakers of medical statements. Statistical studies, clinical observations, and standardized protocols are therefore central, together with the social and behavioral conditions under which medical statements are evaluated. This approach makes it possible to integrate physiological facts with the context of clinical practice, treating truthmakers as intersubjectively verifiable grounds of medical conclusions. EBM does not itself specify what the truthmakers are (biological, social, or otherwise); it provides methods for reliably identifying them across contexts.

Appendix: Evidence-Based Medicine and the Ontology of Evidence. A natural question arises: what is the ontological status of the ‘evidence’ used in evidence-based medicine (EBM)? Are the truthmakers of EBM statements the empirical data themselves: the results of randomized controlled trials and statistical analyses, or rather the biological mechanisms underlying these data? The latter interpretation would treat evidential data merely as epistemic indicators of deeper biological truthmakers.

To test this, consider a thought experiment that holds evidential data fixed while varying the underlying ontology of the patients. Imagine three patients who present exactly the same clinical profile and whose cases generate identical clinical data within a randomized controlled trial. The first patient has the ordinary biological constitution assumed in medicine: an organism composed of cells, molecules, and biochemical processes. The second patient, however, is not biological at all but consists entirely of digital structure, for example, a simulated

organism that is a “pure sim” in the sense of David Chalmers’ Reality+, i.e., an entity existing entirely within a computational simulation [Chalmers 2022: 30–31]. The third patient is even more exotic: suppose the ‘patient’ exists only as a complex mental construct in the consciousness of a meditating ascetic in a state of deep samādhi, whose experiences generate a detailed phenomenological structure corresponding to the same clinical description, including all the sensations and behaviors that would produce identical data.

Despite the radically different ontological constitutions of these three ‘patients’ (biochemical, digital, and purely mental) they generate the same diagnostic and statistical profile within a clinical trial. From the perspective of evidence-based medicine, the resulting medical statement, for example, ‘Treatment *T* reduces symptom *S* in patients with condition *C*’, would be equally supported in all three cases, provided that the same evidential configuration is obtained.

This thought experiment suggests that the truthmakers of statements in evidence-based medicine are not the underlying substances from which patients are composed (molecules, bits of information, or mental structures) but rather the structured configuration of empirical evidence produced by standardized methods of observation and comparison – including randomization, blinding, statistical hypothesis testing, and replication by independent investigators. In other words, what grounds the truth of such statements is the pattern of data obtained through controlled experimental procedures.

In this sense, evidence-based medicine operates with a distinctive level of ontological grounding. Its truthmakers are not biological states themselves but empirically established evidential states of affairs, constituted by reproducible data patterns within a regulated epistemic framework. Biological mechanisms may explain these patterns, but they are not required for the evidential statements themselves to be justified or true within the methodological framework of EBM.

Thus, the metaphysical grounding of evidence-based medicine cannot simply be reduced to biological ontology. While *biomedical* and *precision* approaches ultimately interpret medical statements as grounded in biological processes, evidence-based medicine shifts the level of grounding toward evidential structures produced by controlled experimental procedures. A possible way to see this difference is to consider the role of background scientific knowledge. *Biomedical* and *precision* models evaluate their claims in light of established theories of biological mechanisms and laws of nature. Evidence-based medicine, by contrast, treats systematically generated evidence as the primary criterion of validation.

In this sense, EBM operates with a distinctive form of truthmaking: the relevant truthmakers are configurations of empirical evidence established within a regulated methodological framework. These evidential structures remain largely indifferent to the deeper metaphysical constitution of the entities that generate the data. Biological mechanisms may explain the observed patterns, but the evidential claims themselves are grounded primarily in the reproducible structure of the data.

Conclusion. Medical knowledge constitutes a complex multidimensional system that resists linear reduction to purely biological, social, cultural, or individual-psychological aspects. The logical-metaphysical analysis proposed in our paper performs a preliminary integrative function in which each aspect of analysis (structural, semantic, and ontological) is directed toward a coherent understanding of the object.

The structural level grasps the relation between models and the target system through morphisms that represent relevant correlations between descriptions and the multifaceted reality of the patient – biological, social, psychological, and other relevant aspects. At the semantic level, aboutness determines the directedness of medical statements and models toward particular aspects or variations of the target system. At the ontological level, truthmakers provide the grounding conditions that make such statements true within specific empirical and clinical contexts.

This multilevel framework makes it possible to overcome the apparent fragmentation of medical models by interpreting them not as mutually contradictory descriptions but as complementary perspectives on the same complex target system. In this way, diverse paradigms of medical research can remain jointly directed toward the patient while emphasizing different structural, semantic, or ontological aspects of medical knowledge.

Such an approach also provides a conceptual foundation for the further application of specialized methodologies, such as systems theory or other approaches designed for the analysis of complex systems, which are particularly suited to the domain of medical knowledge.

References

- Armstrong, D. (2004) *Truth and Truthmakers*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Asay, J. (2023) *Truthmaking*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Berto, F. (2018) *Aboutness in imagination*, in: *Philos Stud* 175:1871–1886. <https://doi.org/10.1007/s11098-017-0937-y>.
- Berto, F., and Plebani, M. (2015) *Ontology and Metaontology: A Contemporary Guide*, London, Bloomsbury Academic.
- Bueno, O., French, S., Ladyman, J. (2002) *On Representing the Relationship Between the Mathematical and the Empirical*, in: *Philosophy of Science*, vol. 69, № 3, pp. 497–518.
- Chalmers, D. (2022) *Reality+: Virtual Worlds and the Problems of Philosophy*, London, Allen Lane.
- Curd, M., Psillos, S. (ed.) (2014) *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, 2nd ed., New York, Routledge.
- Fitting, M., Mendelsohn, L. (2023) *First-Order Modal Logic*, 2nd ed., Cham, Springer.
- Frigg, R. (2022) *Models and Theories: A Philosophical Inquiry*, New York, Routledge.

- Jago, M. (2014) *The Impossible: An Essay on Hyperintensionality*, Oxford, Oxford University Press.
- Jago, M. (2018) *What Truth Is*, Oxford, Oxford University Press.
- Lyashenko, D. (2023) *Some Metaphysical Problems Concerning the Subject Matter of Medical Knowledge*, in: *Liudyna yak tsilisnist: tradytsii ta innovatsii*, Odesa, Odesa National Medical University, pp. 52–64.
- Lyashenko, D. (2024) *Metafizyka systemnosti u rekonstruktsii hylomorfizmu A. Uyomova [The Metaphysics of Systemicity in the Reconstruction of A. Uyomov's Hylomorphism]*, in: *Дóґа / Doxa. Zbirnyk naukovykh prats z filosofii ta filolohii*, вип. 2(42), pp. 83–100.
- Lyashenko, D., Lyashenko, V. (2026) *Aboutness and Truthmakers in Medical Knowledge*, in: *Lyudyna yak tsilisnist: filosofiya, nauka i mystetstvo zsilennya*, Odesa, Odesa National Medical University. – *Forthcoming*
- Sadegh-Zadeh, K. (2015) *Handbook of Analytic Philosophy of Medicine*, 2nd ed., Berlin, Springer.
- Simon, J (2017) *Realism and Constructivism in Medicine*, in: *The Routledge Companion to Philosophy of Medicine*, New York, Routledge, 90–100.
- Solomon, M, Simon, J, Kincaid, H. (ed.) (2017) *The Routledge Companion to Philosophy of Medicine*, New York, Routledge.
- Spencer, D. (2017) *Narrative Medicine*, in: *The Routledge Companion to Philosophy of Medicine*, New York, Routledge, pp. 372–382.
- Thompson, P., Upshur, R. (2017) *Philosophy of Medicine: An Introduction*, London, UK, Taylor & Francis.
- Upshut, R., Chi-Yee, B. (2017) *Clinical Judgement*, in: *The Routledge Companion to Philosophy of Medicine*, New York, Routledge, pp. 363–371.
- Yablo, S. (2014) *Aboutness*, Princeton, Princeton University Press.

**Дмитро Ляшенко,
Вікторія Ляшенко**

ТРУСМЕЙКЕРИ ТА НАПРЯМЛЕНІСТЬ МЕДИЧНОГО ЗНАННЯ: ЛОГІКА, СЕМАНТИКА ТА ОНТОЛОГІЯ

У цій статті ми пропонуємо логіко-метафізичний апарат для аналізу структури медичного знання. Медичні дослідження оперують моделями, які репрезентують складну цільову систему — пацієнта, чії біологічні, психологічні та соціокультурні аспекти не піддаються редукції до одного рівня пояснення. Для уточнення цієї структури ми виділяємо три взаємодоповнюючі рівні аналізу: структурний, семантичний та онтологічний.

На структурному рівні відносини між моделями та цільовою системою репрезентуються через морфізми, що фіксують релевантні відповідності між медичними описами та багатогранною реальністю цільової системи. На семантичному рівні поняття напрямленості (*aboutness*) пояснює, як медичні твердження та моделі спрямовані на певні аспекти або варіації цільової системи. На онтологічному рівні вводиться метафізика

трусмейкерів (*truthmakers*), щоб уточнити умови, за яких медичні твердження є істинними в конкретних емпіричних або клінічних контекстах. Запропонований апарат дозволяє інтерпретувати сучасні парадигми медичних досліджень (біомедичну модель, точну медицину та доказову медицину) не як взаємовиключні підходи, а як такі, що акцентують різні структурні, семантичні або онтологічні аспекти медичного знання. Таким чином, пропонується попереднє філософське осмислення того, як різноманітні медичні парадигми моделюють ту ж саму складну цільову систему.

Ключові слова: філософія науки, філософія медицини, моделювання, напрямленість (*aboutness*), трусмейкери (*truthmakers*), модальна логіка, онтологічне підґрунтування (*grounding*), медична онтологія, медичне знання, медичні парадигми, доказова медицина, релевантність.

Список використаної літератури

- Armstrong, D. (2004) *Truth and Truthmakers*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Asay, J. (2023) *Truthmaking*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Berto, F. (2018) *Aboutness in imagination*, in: *Philos Stud* 175:1871–1886. <https://doi.org/10.1007/s11098-017-0937-y>.
- Berto, F., and Plebani, M. (2015) *Ontology and Metaontology: A Contemporary Guide*, London, Bloomsbury Academic.
- Bueno, O., French, S., Ladyman, J. (2002) *On Representing the Relationship Between the Mathematical and the Empirical*, in: *Philosophy of Science*, vol. 69, № 3, pp. 497–518.
- Chalmers, D. (2022) *Reality+: Virtual Worlds and the Problems of Philosophy*, London, Allen Lane.
- Curd, M., Psillos, S. (ed.) (2014) *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, 2nd ed., New York, Routledge.
- Fitting, M., Mendelsohn, L. (2023) *First-Order Modal Logic*, 2nd ed., Cham, Springer.
- Frigg, R. (2022) *Models and Theories: A Philosophical Inquiry*, New York, Routledge.
- Jago, M. (2014) *The Impossible: An Essay on Hyperintensionality*, Oxford, Oxford University Press.
- Jago, M. (2018) *What Truth Is*, Oxford, Oxford University Press.
- Lyashenko, D. (2023) *Some Metaphysical Problems Concerning the Subject Matter of Medical Knowledge*, у: *Людина як цілісність: традиції та інновації*, ред. В. Б. Ханжі, Одеса, Одеський національний медичний університет, сс. 52–64.
- Lyashenko, D. (2024) *Metafizyka systemnosti u rekonstruktsii hilomorfizmu A. Ujomova* [The Metaphysics of Systemicity in the Reconstruction of A. Ujomov's Hylomorphism], in: *Дóжca / Докca. Збірник наукових праць з філософії та філології*, вип. 2(42), сс. 83–100.

- Lyashenko, D., Lyashenko, V. (2026) *Aboutness and Truthmakers in Medical Knowledge* в: *Людина як цілісність: філософія, наука та мистецтво зцілення*, Одеса, Одеський національний медичний університет. – Подано до друку.
- Sadegh-Zadeh, K. (2015) *Handbook of Analytic Philosophy of Medicine*, 2nd ed., Berlin, Springer.
- Simon, J (2017) *Realism and Constructivism in Medicine*, in: *The Routledge Companion to Philosophy of Medicine*, New York, Routledge, 90–100.
- Solomon, M, Simon, J, Kincaid, H. (ed.) (2017) *The Routledge Companion to Philosophy of Medicine*, New York, Routledge.
- Spencer, D. (2017) *Narrative Medicine*, in: *The Routledge Companion to Philosophy of Medicine*, New York, Routledge, pp. 372–382.
- Thompson, P., Upshur, R. (2017) *Philosophy of Medicine: An Introduction*, London, UK, Taylor & Francis.
- Upshur, R., Chi-Yee, B. (2017) *Clinical Judgement*, in: *The Routledge Companion to Philosophy of Medicine*, New York, Routledge, pp. 363–371.
- Yablo, S. (2014) *Aboutness*, Princeton, Princeton University Press.

Стаття надійшла до редакції 20.06.2025

Стаття прийнята 14.07.2025

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.2\(44\).354277](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.2(44).354277)

УДК 001.895+004.853+1

Олександр Кирилюк

ORCID: 0000-0001-8676-5159

ІННОВАЦІЙНА ТРАНСФОРМАЦІЯ ВУЗІВСЬКОГО КУРСУ ФІЛОСОФІЇ

Робота над цією статтею була розпочата в 2004 році. Однак багато у чому основні викладені у ній оцінки та ідеї не втратили, як на думку автора, своєї актуальності, хоча становлять собою певний «філософський архів», цікавий з точки зору як оцінки ситуації з викладанням філософії в Україні, так і проєкту з її покращання. Вказана ситуація характеризується певною розгубленістю викладачів філософії після скасування централізованих програм радянського гатунку, що вилилось у різні спроби заміни старих віджилих стандартів викладання філософії, котрі, тим не менш, багато у чому зберігали старий зміст курсу з наступним поверненням до централізованих міністерських програм. При цьому спільним для всіх програм філософського курсу були, як і раніше, їхня непроблемність, фрагментарність, несистемність, неісторичність та відсутність концептуальної цілісності, а також ігнорування національної специфіки українського типу філософствування. Задля усунення вказаних недоліків у статті пропонується побудова вузівського курсу на підставі фундаментальних світоглядних засад Київської школи філософії з її ключовими поняттями «людина» та «віт» на основі авторської концепції категорій граничних підстав як універсальї культури із заміною абстрактно зрозумілої людини людиною, що живе у світі, переживаючи екзистенційні пограничні ситуації.

Ключові слова: філософія, людина та світ, екзистенціалі, світогляд, викладання філософії, концептуальні основи філософського курсу.

Зміни потрібні. Наприкінці 1980-х років значна кількість вузівських викладачів філософії в СРСР нарешті відважилися відкрито заявити про необхідність радикальної заміни не тільки окремих тем, змісту та структури даного курсу, але й трансформації усієї концепції філософської освіти. Це визначалось усвідомленням догматичності, консервативності та формалістичності офіційної програми з цієї дисципліни. З іншого боку, комуністичне керівництво у своїх програмних документах відзначало, що залежні від нього філософи Радянського Союзу зайняті нічим іншим, як «схоластичним теоретизуванням», але ця критика визначалась «недостатнім», як на думку цього керівництва, обслуговуванням філософами комуністичній доктрині та політики партії.

Безлад на роздоріжжі. У перші роки незалежності України у викладанні філософії у вищих навчальних закладах спостерігалась дещо хаотична картина. Одні викладачі, відчувши дух свободи та відсутність ідеологічного тиску, впроваджували авторські курси, які, як правило, обмежувались аудиторією цих викладачів. Інші, не маючи власної концепції

трансформації викладання філософії, наситили свої курси переважно історико-філософським змістом. Треті зводили філософію до викладання біографії раніше заборонених або підданих марксистсько-ленінській обструкції західних філософів, знайомлячи студентів з їх раніше невідомими у нас працями, перетворивши свій курс на своєрідне філософське «джерелознавство». Деякі викладачі зберегли стару структуру курсу, вилучивши з нього всі більш-менш одіозні ідеологічні нашарування. Були й такі, хто взагалі нічого не міняв, а продовжував викладати старий курс, перевантажуючи студентів завданнями з конспектування праць Маркса, Енгельса та Леніна.

Формалізм повернувся. Найбільш перспективним з точки зору подальшої інноваційної трансформації викладання філософії є перший варіант розв'язання проблеми оновлення викладання курсу філософії. До його недоліків слід віднести те, що широкий філософській громадськості не були відомі найбільш вдалі варіанти запропонованих новаторами курсів, що подекуди ці курси мали ознаки «саморобності» та дріб'язковості, а також те, що студенти, які здобували однакові спеціальності, отримували різні за змістом та за рівнем глибини філософські знання. Вочевидь, з цих міркувань методичні служби Міністерства освіти та науки при затвердженні фахових стандартів навчання та відповідного їх учбово-методичного супроводження ввели обов'язкові для читання уніфіковані курси філософії для різних спеціальностей. Внаслідок цього склалась ситуація, коли новаторські налаштовані викладачі знову зазнали чиновницьких обмежень своїх творчих пошуків, тим більше, що ці неодмінні курси вводилися без принаймні консультацій з провідними викладачами (хоча краще було б провести широке обговорення цих програм) і мали такий важливий недолік, як відсутність концептуальності. Через це важливі творчі інноваційні наробки, здобуті при апробації авторських курсів у попередні роки, було проігноровано, а досвіди втрачено. До цього додався формальний підхід до складання навчальних програм відповідними міністерськими підрозділами, які, не обтяжуючи себе зайвими турботами, затвердили такі обов'язкові програми, що були простою копією структури окремих підручників, часто ще й не вітчизняних. Зокрема, програма філософського курсу культурології для студентів економічних спеціальностей становить собою точну кальку московського підручника П. Гуревича.

Близнюки-браття. Попри всі розрізнення у побудові програм та робочих планів курсу філософії для студентів різних спеціальностей разом із відомим ігноруванням деякими викладачами обов'язкового характеру деяких тем та їхньої послідовності та удаванням різноманітним підручників у цілому всі вони мали напрочуд ідентичний зміст. За малим виключенням ми бачимо тут наступний розділ із визначенням сутності та функцій філософії, її співвідношення із світоглядом, аналіз рівнів та типів світогляду, розділ з онтології та феноменології (що це таке, навіть деякі автори не завжди знають), історико-філософський огляд основних світових

філософських систем, матеріали з теорії пізнання та науки, рідше – розділи про категорії й закони діалектики та діалектику як таку, та, нарешті, глави з соціальної філософії, включно із філософськими аспектами національного питання, філософією історії та цивілізаційного процесу. Відмінності між різними підручниками та курсами визначались лише наявністю або відсутністю деяких тем, обсягом окремих розділів та їх комбінацією. Інколи мимоволі виникало питання – навіщо взагалі було видавати новий підручник, якщо він відрізняється від попередніх лише тим, що історико-філософський розділ в ньому стоїть не перед, а після теми про свідомість, а історія української філософії взагалі відсутня. Що стосується змісту рекомбінованих за примхою авторів підрозділів, то він від книги до книги майже не міняється.

Головні недоліки. Утім, більшість підручників та навчальних посібників з філософії схожі одне на одне не тільки через це, але й через спільні принципові недоліки. Вони добре відомі і не раз при нагоді про них говорилось, однак зрушень на краще ми ще й досі не спостерігаємо. Однією з головних вад підручників та посібників з філософії, а відповідно, й програм та лекційних курсів, є їх *непроблемність*. На це в свій час звертав увагу академік В. І. Шинкарук. Дійсно, філософія – найбільшою мірою проблемна за своєю суттю форма самоусвідомлення людини, що весь час знаходиться під прицілом самокритики та постійно переглядає запропоновані рішення, часто викладається як набір раз і назавжди вивірених істин, яких неприпустимо ставити під сумнів. Але специфіка філософії полягає як раз у тому, що після засвоєння тієї чи іншої теми мають виникнути нові питання, більш глибокі та широкі, ніж стояли до цього, якщо взагалі вони у студентів до цього існували. В останньому випадку відкритість проблеми та її невирішеність і повинна слугувати стимулятором пошуку відповідей. Ясно, що при цьому не можна обійтись без ґрунтовного засвоєння як відповідного категоріально-понятійного апарату, так і без опанування достатньо складного матеріалу. У зворотному випадку студенти подовжуватимуть аналізувати ту чи іншу проблему на рівні буденної свідомості, що часто й відбувається, і тоді вони заслужено отримують зауваження, що таку відповідь може дати й така собі бабуся, котра ніколи не вивчала філософію.

Ще один недолік – *ігнорування національного аспекту філософії*. Цей момент для наших курсів особливо показовий, оскільки за змістом лекції, підручника чи навчального посібника часто неможливо визначити в якій країні і для кого їх прочитано або написано. Я маю на увазі не специфічні розділи з історії української філософії або історії філософії в Україні; тут національний момент наявний за визначенням. Йдеться про те, щоб і всі інші тематичні підрозділи також були українськими. Хто, як не українці, у темі з філософських питань екології мають говорити про Чорнобиль – катастрофу планетарного масштабу? Ніхто, окрім нас, не наситить курси філософії ідеями, що містяться у творах Г. Сковороди, К.

Транквіліона-Ставровецького, Г. Щербацького, І. Франка, В. Липинського, Д. Донцова, М. Грушевського, в працях представників Київської школи філософії. Повторюю, мова тут йде не про окремі історико-філософські розділи, а про інтенсивне використання нашого філософського теоретичного спадку при розкритті всіх без винятку тем.

До важливих вад викладання філософії слід віднести *неісторичність*. Попри те, що філософський принцип історизму ствердив себе навіть у викладанні анатомії, де описання органу розпочинається з того, з чого він виник на ембріональному стані розвитку організму і як потім розвивався, самі філософи цей принцип вперто ігнорують. З цього випливають і такі суттєві недоліки, як *несистематичність* та *фрагментарність* філософського курсу, де окремі теми ніяк не пов'язані між собою, а їхній зміст розкривається зовсім не в контексті історичного розгортання сутності того чи іншого явища. Внаслідок цього декларування здатності філософії реально впливати на формування цілісного світогляду виглядає цілком голослівним, оскільки цілісності бракує як раз самій філософії. Нездатна така філософія допомогти особистості й у її самовизначенні в світі та у набутті нею здатності надалі самостійно проводити самокорекцію власних світоглядних установок та давати філософсько-світоглядну оцінку новим явищам та подіям. Вказані мінуси курсів філософії є похідними від головного їх недоліку – *відсутності концептуальності*. Іншими словами, викладання змісту курсу не ґрунтується на певному принципі, тобто, ідеї, яка забезпечує розгортання вихідних положень у всебічну систему.

Не можна сказати, що концептуальний пошук в нашій філософській думці взагалі був відсутній. Більш того, всі нечасті спроби концептуалізації курсу філософії сходились у тому, що ключовими категоріями, на підставі яких має бути побудований весь курс, є категорії *людини* та *світу*. У цьому плані серед усіх інших на краще виділяється навчальний посібник для студентів вузів В. Г. Нестеренка «Вступ до філософії: онтологія людини» (Київ, 1995), надрукований коштом Міжнародного Фонду «Відродження» за підсумками конкурсу МФВ та Міносвіти України «Трансформація гуманітарної освіти в Україні». Про те, що зміст курсу в ньому викладено як раз у проблемному ключі, свідчать самі назви розділів – «Філософія як проблема для самої себе», «Як можлива філософія?», «Чи є філософія наукою?», «Проблемність людського буття», «Людина як проблема проблем» тощо. Спираючись на засадничі категорії «людини» та «світу», автор включив до посібника не тільки окремий великий розділ «Людина і світ», а розглянув під цим кутом зору всі інші реалії людського оточення як своєрідні «світи» – світ природи, історії та культури.

На жаль, неохопленим цим підходом залишилось суспільство, хоча, власно кажучи, «світ» (слов'янське *мыр* = громада) за своїм первісним смислом означає саме *суспільство* (як от у виразі «*вищий світ*», «*дама світу*»). Виключивши тему про матерію, цей автор буття, простір, час, рух та розвиток представив як «Граничні засади буття людини в світі», а

свідомість заломив крізь призму аналізу «Духовних вимірів людського буття». Щодо недоліків цієї роботи, то серед них можна назвати відсутність розгляду того, як саме, з яких вихідних пунктів буття людини в світі виникають всі названі вище «світи».

Ті ж спроби розглянути філософські проблеми під кутом зору глобальної дихотомії «людина-світ» простежується у підручнику для середніх шкіл та професійно-технічних навчальних закладів «Людина і світ» (Київ, 1999) під редакцією Л. В. Губернського та А. О. Приятельчука, але й тут останнє з вказаних зауважень залишається в силі.

Начала концептуалізації. Між тим «підказка», де шукати шляхи подолання вказаного недоліку, а саме, побудови курсу філософії, спираючись на ідею про те, що людський світ є продуктом розвитку певних фундаментальних рис самої людини, існує. Це – праця П. Куусі «Цей людський світ» (1982), англійське видання якої побачило світ у 1985 році [Kuusi, 1985]. У ній фінський вчений накреслив широку картину виникнення «світу людини» як наслідок реалізації суто людського способу задоволення базисних життєвих потреб в енергії, подовженні роду, захисті й нападі для усунення загрози та інформаційному обміні. Запозичивши цю ідею та доповнивши її, я використав її при вирішенні питання про глибинну інваріантну структуру текстів культури. Одначе з тим самим успіхом її можна жити і для трансформації курсу філософії.

Виділені П. Куусі функції в їхній олюденості можна назвати *аліментарним, еротичним, агресивним* та *інформаційним* кодами світовідношення, зрозумілими у край широкому смислі, коли аліментарний код, скажімо, маркує всі види та наслідки господарської діяльності, включно з її перетвореними формами у вигляді скарбів та грошей, а еротичний код розуміється як такий, що пов'язаним з усіма проявами репродуктивної функції, включно із духовними почуттями, формами поведінки, соціальними інститутами сім'ї та шлюбу тощо. Проте ними структура світу людини не обмежується. Людина – це єдина жива істота, котра усвідомлює свою скінченність, і тому вона осмислює своє буття в світі за допомогою категорій граничних підстав (КГП) «народження», «життя», «смерть» та «безсмертя». Комбінація кодів та КГП дає стійкий культурно-світоглядний семіотичний інваріант, наявний у будь-якому «світі людини» – духовному, природному, історичному чи культурному.

Відношення людини до світу являє собою багатовимірне явище, тому процеси перетворення природних проявів життя на специфічно людське буття в світі реалізуються у різних формах і залежать від рівня відношення «людина – світ». На мій погляд, основними з них є *предметно-практичний, ритуально-обрядовий, практичний-духовний* та *духовно-теоретичний* рівні світовідношення. Це перетворення, що відбувається на різноманітних рівнях світовідношення, де в залежності від цих рівнів культурні феномени отримують відмінний один від одного предметний

зміст, не є однозначним та лінійно спрямованим процесом. Культурний поступ людства як створення ним власного, неприродного, «другого», олюдненого світу людини має своїм вмістом структуризацію та інституціоналізацію «людських світів», що виникли внаслідок соціального розвитку базових життєвих функцій людини. Ці функції у процесі їхнього окультурення зазнають певних перетворень, головні з яких полягають у їх трансформації, культивуванні, табуванні та каналізуванні.

У процесі соціально-культурного перетворення базисних життєвих функцій людство утворює своєрідний багатоплановий об'єктивний людський світ, який можна назвати *світом культури*. Саме завдяки йому людина знаходить своє неприродне укорінення у світі, оскільки замісне природне «підґрунтя» свого існування штучним підмурком власної життєдіяльності. Виникають принципово відмінні від природних феноменів «шари» реальності, до яких входять всі багатоманітні прояви культурного буття людини в світі. За своїм змістом і суттю вони є витвором людини, опредмеченням її власного тіла, здібностей, духовних сил. З цього видно, що філософський курс, який будуватиметься на принципі розгортання відношення «людина-світ» має бути тісно пов'язаний із культурологією як філософською дисципліною. Запропонований мною підхід до розуміння культури у світлі її структурування певними універсалами, що сходять до фундаментальних базисних функцій людини та є результатом культурного перетворення цих функцій, які «пронизують» усе смислове поле «універсуму культури», дозволяє, як на мене, створити широке концептуальне підґрунтя для інноваційної трансформації структури курсу філософії.

Інноваційна пропозиція. Враховуючи сказане, пропонується наступна інноваційна трансформація вузівського курсу філософії.

Вступний розділ «Філософія, світогляд, культура» розкриє тему «Людина та світ як фундаментальні філософські категорії». Після розгляду сутності філософського знання, його ролі та функцій окрім власно теми «Людина та світ» будуть висвітлені універсальні виміри відношення «людина – світ» в системі культури. Основним філософським напрямком тут є філософська *антропологія та екзистенціалізм*.

Наступний, другий розділ «Філософсько-світоглядні та соціологічні проблеми цивілізування людини та формування олюдненого світу культури на різних рівнях її світовідношення» є концептуально ключовим. Саме в ньому розглядатимуться процеси становлення та розвитку світу людини у відповідності до окреслених вище рівнів світовідношення.

Перший підрозділ «Людина у предметно-практичному світовідношенні» включатиме філософсько-соціологічні питання культурного розвитку базисних життєвих функцій людини. Тут предметом вивчення стануть 1) трансформація аліментарної функції людини у розгортанні суспільного процесу енергоспоживання та енергообміну; 2) соціалізація та олюднення репродуктивної функції людини; 3)

соціокультурні зміни агресивної функції людини в суспільній діяльності. Основними філософськими напрямками тут є *глобальні проблеми сучасності, прагматизм, теорія соціальної дії, філософія техніки, економіки та екології, філософські питання демографії, філософія війни та миру*.

Надалі вивчатимуться процеси структуризації суспільства внаслідок соціокультурного розвитку базисних життєвих функцій та їхньої інституціоналізації. Зокрема, передбачено висвітлення структуризації суспільства внаслідок розвитку розподілу праці (класи, верстви, теорія еліт тощо), структуризації суспільства внаслідок розвитку репродуктивної функції (рід, плем'я, нація), а також розгляд інституціоналізації майнових, правових та владних суспільних комунікацій в державі. Основними напрямками у даному розділі мають стати *філософія політики, держави та права*.

Аналізу символічного світу обрядів та ритуалів має бути присвячено другий підрозділ «Людина у обрядово-ритуальному рівні світовідношення», де будуть розкриті філософсько-світоглядний та універсально-культурний зміст обрядово-ритуальної діяльності людини. Передбачається вивчення обрядів життєвого циклу (хрестини, ініціація, весілля, похорон) та календарні обряди весняного, літнього та зимового циклів. Основні напрямки, що репрезентовано в цьому розділі – *семіотика, структуралізм, філософські питання етнології*.

Третій підрозділ «Людина у духовно-практичному світовідношення» передбачає виклад філософсько-світоглядної сутності та універсально-культурного змісту міфології, релігії, художньо-літературної свідомості та етики. Це ті теми, які мають звичну назву «*Філософія міфу*», «*Філософія релігій*», «*Неосхоластика*», «*Неотомізм*», «*Філософія мистецтва*», «*Філософія моралі*». Оскільки філософія становить теоретичну складову світоглядної свідомості, то в цьому ж підрозділі мають вивчатися основні філософські системи, які відповідають пануючому на відповідний час типу світогляду. Так, міфологічний свідомості відповідає тема «*Історія античної філософії, філософії Індії та Китаю*», а релігійний – тема, котра зазвичай називається «*Історія філософії середніх віків та Відродження*». До останньої теми має примикати розділ з історії вітчизняної філософії відповідного періоду з її схоластичними, ренесансними та просвітницькими складовими.

Четвертий підрозділ «Людина у духовно-теоретичному світовідношення» розкриває особливості об'єктивно-теоретичного осягнення людиною світу. Тема «*Філософське осягнення універсальних вимірів світу та людини*» передбачатиме аналіз категоріального апарату філософського знання, вчення про категорії як універсальні форми осягнення світу та як засоби світоперетворення та світорозуміння. Для ознайомлення студентів з процесом розвитку філософського вчення про категорії вважається за необхідне вивчення етапів «кристалізації» категорій

у філософській рефлексії – праць Аристотеля «Метафізика» (категорії як основа природної мови), Канта «Критика чистого розуму» (категорії як основа формальних структур мислення) та Гегеля «Наука логіки» (категорії як змістовний інваріант логічних структур мислення). Не можна обминути й питання про об'єктивний, соціально-історичний та культурно-світглядний аспекти філософських категорій, особливо акцентувавши на відмінностях між поняттями та категоріями.

Тут же надаватимуться відомості про специфіку філософсько-категоріального аналізу світу в його онтологічному зрізі. До таких категорій, які постають як форми осягнення загальних параметрів світу, відносяться категорії «Буття та Ніщо», «Одного» та «множини». Наступні теми – «Матерія та свідомість» і «Простір та час» в цьому плані постають як філософсько-категоріальне відображення дихотомії «людина – світ» в просторово-часових вимірах світовідношення. Тут же слід розглянути проблему екзистенціальних вимірів буття людини в світі. Як складові елементи філософської мови, за допомогою якої пояснюються та описуються світ та людина в світі, у подальшому категорії перервного і неперервного, скінченого та нескінченого, можливості та дійсності, необхідності та випадковості; якості, кількості та міри; тотожності, єдності, відмінності, протилежності, суперечності; покладання та заперечення, причини та дії, сутності та явища. Основним філософським напрямком тут є *онтологія, феноменологія та діалектика*.

Вказані розділи з онтологічної проблематики певним чином не уникають стереотипної будови традиційного курсу філософії, проте філософська освіта має бути філософською, тобто, вона повинна давати принаймні початкові знання про специфіку філософського мислення, яке рухається у чистих визначеннях думки. Інстинктивне функціонування категорій, притаманне всім без винятку людям, має змінитись їхнім свідомим застосуванням. Важливо також відмітити відмінності між живою, природною мовами та штучними мовами опису об'єктів наукового пізнання. Мова та мовлення, знак та значення, символ та образ, концепт та денотат – ось ті ключові поняття, які мають знайти своє місце в цьому розділі. Наступними темами цього підрозділу є теми «Сутність та основні проблеми розвитку пізнавальної діяльності людини», «Філософія науки», «Філософсько-методологічні питання наукового пізнання». Основними філософськими напрямками, представленими тут, є *гносеологія, епістемологія, логіка та методологія наукового пізнання, герменевтика, філософія науки, семантика, позитивізм, постпозитивізм, неопозитивізм, філософія мови* тощо.

Завершальною темою курсу пропонується зробити ту тему, котра тривалий час мала назву «Суспільство як цілісна система». Йдеться про те, що в ньому свій підсумковий синтез отримують всі попередні соціальні розділи курсу як в статичі (*філософська соціологія*), так і в динаміці

(*філософія історії*). Тут, власно кажучи, має бути довершена загальна картина «людина-світ».

Мірою розгортання вказаних тем мають висвітлюватися різноманітні моделі світу – міфологічна, релігійна, наукова. Матеріали з історії філософії, як і найбільш відомі праці видатних філософів пропонується розглядати не окремо, а у прив'язці до відповідних тем. Робити так змушує та обставина, що, наприклад, історія філософії Нового часу дала нам багато ідей як стосовно теорії пізнання, так і філософії політики. Виклад її окремим розділом дає певну мішанину цих ідей, котрі потім рідко згадуються при вивченні та закріпленні тем власно гносеологічних або політичних.

Так само розподіленими по всіх темах мають бути історико-філософські матеріали вітчизняних філософів. Впровадження національної української насиченості філософського курсу шляхом залучення до нього праць вітчизняних філософів конкретизується у наступні пропозиції. До теми «Філософія як самосвідомість людини та суспільства» можна рекомендувати до вивчення роботу Г. Щербацького «Інтелектуальному цвітові молоді...», або П. Лодія «Короткий вступ до метафізики». До теми «Людина та світ» доречно рекомендувати вивчення роботи К. Транквіліона-Ставровцевого «О сотворенню неба і землі відомого сего мира...» та «О сотворенню чоловіка, котрий малим миром нарицається», а з сучасних філософів Київської школи – книги Б. Головка «Філософська антропологія» (1997) чи С. Кримського та В. Кузнецова «Світоглядні категорії у сучасному природознавстві» (1983), розділ Є. Андроса «Криза людської самоідентифікації і проблема смислоутворення» та Г. Шалашенка «Світ людини: проблемність чи проблематичність?» у колективній монографії «Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми» (2000). До теми «Філософія екології» слушно рекомендувати до вивчення, окрім, ясна річ, книг В. Вернадського, праці представників тієї ж школи, зокрема, М. Булатова, К. Малєєва, В. Загороднюка, Л. Солонько «Філософія ноосфери» (1995), або М. Кисельова «Світогляд та екологія» (2003) чи В. Крисаченка «Екологічна культура» (1996) тощо. У такий спосіб підручник або навчальний посібник, де використовуватимуться твори наших авторів, матиме чітку національну приналежність, і його не можна буде сплутати з будь-яким іншим. До цього ж, і це головне, студенти ознайомлюватимуться із творчими досягненнями наших професійних філософів, праці яких часто-густо до масової аудиторії просто не доходять, через що вони втрачають один із стимулів до творчості.

Ясно, що певно мірою ті чи інші тематичні напрямки по ходу викладання курсу будуть повторюватись, але аспект їх розгляду мінятиметься. Особливо ясно це можна побачити на прикладі запропонованого плану розкриття теми «Час та простір»:

1. Онтологічне розуміння простору та часу. Астрономічні, фізичні, геологічні, географічні, біологічні, діяльнісні, економічні, політичні часи та

простори. Абсолютистські концепції часу і простору. Час і простір в релятивістській картині світу.

2. Прагматичне розуміння часу та простору. Час і простір як форми діяльного світовідношення людини. Соціальний час та предметно-перетворювальна діяльність людини. Час і простір в економіці та соціальному бутті людини. Час як еквівалент економічної вартості. Опредмечення часу: «Час – гроші, гроші – час».

3. Соціально-історичні аспекти часу та простору. Час і простір як категорії розвитку суспільства в його історичному поступі. Історичний час і простір. Формаційні та цивілізаційні часові виміри історії. Якісна визначеність історичних часів та епох. Співвідношення фізичного та історичного часу та простору. Час і простір як форми соціальної структури: владні вертикалі, правові «поля», час дії повноважень державних органів управління тощо.

4. Духовно-практичні аспекти часу та простору. Особливості міфологічного та релігійного розуміння часу та простору. Час і простір в обрядах та святах. Карнавалізація часу та простору. Просторові образи часу: круговий час, лінійний час. Сакральні, священні та профанні час та простір.

5. Час і простір як категорії світовідчуття людини в екзистенціальних вимірах її існування. Екзистенціальна онтологія та часова структурізація буття. Час індивідуального життя як над-цінність. Час як час народження, життя та смерті. Категорії кінцевих підстав у часовому аспекті. Час та простір та зміна генерацій людей (наші – не наші часи).

6. Психологічні аспекти часово-просторового світосприймання. Залежність психологічного сприйняття часу та простору від змістовної насиченості життя людини. Медитація й транс як вихід поза межі звичайного часу та простору. Час та простір у трансперсональній психології. Час і простір у психотропних та змінених формах свідомості.

7. Час і простір як категорії культури. Еон, есхатон, хронон. «Рухомий образ вічності» (Платон). «Острівний» час. Якісні та кількісні виміри часу. Час і простір в архітектурі, театрі, літературі, мистецтві.

Проблемність викладу матеріалу становить чи не найголовнішу умову інноваційної трансформації курсу. Так, розкриваючи методологічні проблеми людського самовизначення, слід вказати на вади визначення людини через перелік її суттєвих ознак або через підведення під більш широке поняття, а також на неприпустимість розуміння людини як подвійної, біосоціальної істоти, на самодостатність людини та її «через-себе-буття», на історичну визначеність сутності людини, та, нарешті, на те, що людина постає як творець самої себе та як «співавтор» Бога. Не ігноруючи як «застарілу» тему «Категорії “матерія” і “свідомість”»: проблема первинності, пропонується давати онтологічний, природничо-науковий та соціально-історичний докази вторинності свідомості та протилежні погляди, які наводять зворотні аргументи на користь первинності свідомості. Всі ці погляди представлено у матеріалістичному,

вульгарно-матеріалістичному, об'єктивно-ідеалістичному, суб'єктивно-ідеалістичному та дуалістичному рішеннях даної проблеми, і всі їх студент чи аспірант має право знати.

Між стандартом та творчістю. На завершення, роблячи *основні підсумки*, необхідно зробити ще декілька важливих зауважень, оскільки ця стаття має, на перший погляд, деякі внутрішні суперечності. Дійсно, говорячи про необхідність надання вузівському курсу з філософії певної стрункості та логічної послідовності я тим самим начебто пропоную ввести новий, хай і не міністерський стандарт, якого мають дотримуватись всі інші викладачі. Насправді це не так. Мова йде про певні принципи – *логічну узгодженість, проблемність, насиченість національним змістом, систематичність* та, нарешті, *концептуальність* даного курсу. В цих межах, при дотриманні вказаних умов, викладачам слід надати повну свободу у обранні засобів для досягнення даної мети. Пропоную дозволяти викладачам самим визначати зміст їх курсів, централізованим чином затвердивши лише основні філософські проблеми, яких має засвоїти студент. Як поставлену навчально-методичну задачу вирішуватиме викладач, повинно залежати від нього самого. Водночас не можна ігнорувати і тієї обставини, що вузівські викладачі мають всі підстави сподіватись на організовану допомогу. Тому пропонується провести всеукраїнський конкурс не на підручник, а на розкриття тієї чи іншої теми, зібравши потім найкращі тексти лекцій у систематизовану збірку. Досвід у цій справі є – МФВ вже проводив таку методичну конференцію (м. Харків) з обговоренням найкращого варіанту вузівського курсу з філософії, проте її рекомендації відсутніх зрушень у стан справ не внесли. Було б непогано, якби такий конкурс оголосило Міністерство освіти та науки, видавши за його підсумками *базовий універсальний підручник* для студентів всіх спеціальностей. До нього у якості другого тому слід видати *історико-філософський додаток* (універсальну класичну хрестоматію), а також *фаховий додаток*, де окремі теми курсу з філософії буде викладено більш докладно та у відповідності до спеціальності, що її здобуває студент (філософські питання медицини, філософія економіки, філософія техніки, філософія мистецтва тощо). Для висвітлювання новітніх методик викладання та швидкого та ефективного впровадження у викладання нових першоджерел слід видавати *періодичний обновлюваний бюлетень* з текстами нових філософських праць та кращих лекцій. Така робота міністерства могла б бути й рентабельною, якщо вузи обов'язково робили на вказані методичні матеріали річну передплату.

Філософська ситуація в Україні з погляду сьогодення. З моменту написання цих міркувань минуло майже двадцять років. Теперішній стан філософії у вишах іншим, ніж жахливим, назвати важко. Зникли колись звичайні курси логіки, культурології, релігієзнавства тощо, а курс власне філософії як для студентів, так і для аспірантів через мізерну кількість годин просто унеможливило реалізацію запропонованих вище реформаторських

підходів. Справа вже дійшла до ліквідації філософських кафедр у деяких вузах та до відмови колись обов'язкового кандидатського іспиту з філософії. І це при тому, що теперішні кандидати наук по захисту дисертацій отримують вчена звання докторів філософії.

Коротко кажучи, філософія в Україні, та й у світі в цілому, переживає не кращі свої часи. Єдине, що залишає проблиск надії, це те, що подібне ставлення до філософії в історії не є унікальним, її то виводили з навчальних програм та закривали філософські факультети, то знову вводили і філософські кадри, котрі мали б професійну підготовку для її викладання, треба було починати готувати з нуля.

Причини такого ставлення до філософії у нашій країні можна пояснити (і це можна зрозуміти) прагненням позбутись тієї «єдино вірної наукової філософії», котра виконувала суто ідеологічну роль, котра їй нав'язувалась за часів тоталітаризму. Але виходить так, що у свій час справжня філософія мала якось захищати себе від такої чужої для неї ролі, а тепер вона потерпає від тих, хто її обмежує чи елімінує при ігноруванні всіх її спроб такої ролі уникнути.

Проте подібні обмеження філософії її як таку не знищують. Прагнення до теоретичного або світоглядного узагальнення наукових знань, котрими володіють представники конкретних наук, час від часу, але постійно про себе заявляють. Проте наскільки безпомічними, якщо не вбогими вони без глибокої філософської бази виглядають! Мені доводилось чути подібні виступи, зокрема, однієї докторки хімічних наук з академічного інституту.

Окрім заміни автентичного філософського піддручтя саморобними кустарним конструкціями науковці від відходу від філософії зазнають ще одного негативного впливу – наука, принаймні, фундаментальна наука, без філософії деградує. Так вважають не філософи, котрих можна було звинуватити у цеховому егоїзмі, а самі науковці, причому всесвітньо відомі.

Так, на думку Ервіна Шредінгера, наука без філософського контексту приречена на деградацію. Наука поза філософією втрачає свою справжню цінність і стає обмеженою [Schrödinger, 1951: 4–5]. У передмові до більш ранньої своєї відомої праці «Що таке життя?» цей вчений стверджує, що за умов, коли науки розвиваються у бік їхньої вузької спеціалізації, філософія в її уможлидній іпостасі (метафізиці) виконує роль загального орієнтира, котрий об'єднує конкретне знання. Вона є дороговказом для науки, «невидима рука» якої має вести дослідників на шляху пізнання [Schrödinger, 1944: 1–3].

Що я зробив на виконання цих інновацій? За роки, що минули, я прагнув мірою своїх скромних сил реалізувати запропонований проект під час читання лекційного курсу для аспірантів НАН України та студентів одеських вишів, де я працював за сумісництвом. Наскільки мені це вдалося, не мені судити, проте післяекзаменційні відгуки аспірантів з оцінкою прочитаного курсу та пропозиціями щодо його покращання були виключно

позитивними, хоча і не без деяких зауважень, наприклад, про складність опанування філософською термінологією.

Оскільки концептуальним стрижнем курсу були ідея буття людини у світі, то головним своїм завданням я вважав подолання механічного розгляду цієї проблеми, коли навіть у главах, що мали назву «Буття людини у світі» у деяких підручниках справа показана так, що є десь якийсь світ, і десь – людина. Насправді, як на мене, необхідно було показати слухачам, що той світ, в якій вони прийшли, є їхнім світом. У певному сенсі цей світ насправді постає як дещо зовнішнє до людини, але – тільки до моменту соціалізації та культуризації. Під час цього процесу відбувається інтеріоризація тих чи інших культурно-світоглядних смислів, настанов, принципів. Однак яких? Їх треба розглядати не як ригористичні принципи, а як запрошення до роздумів і прийняття на основі отриманих висновків певних особистих рішень. На відміну від колишнього стану справ, коли студентам та аспірантам треба було засвоїти теоретичну частину лише одного типу світогляду, діалектико-матеріалістичного, за сучасних умов у слухачів курсу філософії є вибір, коли вони бачать перед собою проблему, знайомляться з варіантами її вирішення, усвідомлюють її, але у підсумку остаточно її розв'язання мають зробити самостійно. Внаслідок цього слухач формує свою власну позицію, котрою керується в своєму житті. Таким чином ідея В. І. Шинкарука про те, що світогляд не можна зводити лише до раціонально-теоретичних знань, отримує своє дидактичне втілення.

Втілення другої ідеї Шинкарука стосовно того, що світогляд є формою ставлення людини до світу, відбувається при визначенні позиції слухача з альтернативних рішень тієї чи іншої проблеми. Свій вибір він має активно відстоювати та діяти у відповідність до нього; так само він має активно заперечувати протилежну позицію. Тим самим формуються смисли, принципи та значення, котрі для нової генерації виступають як такі, що існують об'єктивно, і так, як я часто повторюю, все відбувається синусоїдально. Приміром, народившись у суспільстві, де панував державно-ідеологічний «войовничий» атеїзм, громадянин цієї держави зі зміною соціального ладу може змінити такий свій сформований за попередніх соціальних умов світогляд на релігійний. У суспільстві, де релігійні свята є офіційними, нова генерація, соціалізуючись, набуває світоглядних переконань якщо не релігійного, то, принаймні, толерантного характеру.

Відповідно до вироблення особистістю свого ставлення до світу та творення цього світу як світу оновленого через вчинки, оцінки, трансформації тощо відбувається самовизначення цієї особистості у системі соціально-культурних комунікацій. Таким чином реалізація зазнає третя ідея Шинкарука про світогляд як засіб визначення людиною свого місця у світі. Тут сливає ще одна важлива проблема, котра полягає у запитанні «Навіщо, чи з якою метою філософський курс для здобувачів вищої та вищої спеціальної освіти потрібен?».

Звичні відповіді на це питання, висловлені у доволі значній кількості статей, зводяться до необхідності навчитись правильно мислити та давати вірні дефініції, чи отримати ознайомчі знання з історії філософії, чи набути навичок знаходження відповідей на моральні виклики тощо. Олександр Кулик, порівнюючи цілі вивчення філософії у США та Україні, зазначає, що «від «Філософії» як навчального предмету в Україні не чекають, що вона в якості одного з основних своїх завдань буде вчити студентів обгрунтованому та логічному мисленню. В Україні вважають, що це завдання предмету «Логіка»» [Кулик, 2017: 344]. Так само проблеми моралі відносяться до компетенції етики. Що стосується знання історії філософії, то обізнаність з основами розвитку філософії у часі у різних цивілізаційних регіонах становить необхідний елемент культури будь-якої освіченої людини, але все ж таки сам нормативний курс є курсом філософії, а не її історії.

Головне, що мені хотілось би особливо підкреслити – це необхідність відмовлення від прагнення до «підтягування» студентів чи аспірантів до рівня професійних філософів. Такими вони все одно не стануть – навіть студенти останнього року навчання філософських факультетів тільки стоять на порозі перетворення їх на професіоналів. Для нефілософів же як головне завдання читання курсу філософії має вбачатися у тому, щоб зробити його цікавим, особистісним та близьким до тих екзистенціальних запитань, котрі рано чи пізно, але завжди постають перед людиною.

Цілком вірний напрямок у реалізації цього завдання (у контексті значення категорій) окреслює Володимир Рижко, котрий зазначає, що «іменування категорій екзистенціалами не є метафорою, оскільки філософські категорії репрезентують зріз мислення, який виражає буття людини у світі, її екзистенцію. Причому екзистенцію в її сутнісному стані, тобто, у мережі тих прикмет, які виступають як межі екзистенції [Рижко, 2007: 248–249]. У крайньому своєму явленні мова йде не просто про категорії, а про категорії граничних, або межових підстав, або, ширше, про гранично-підставові аспекти буття людини у світі, про що йшлося вище.

Для активзації пошуку студентами та аспірантами шляхів їхнього самовизначення у світі я під час читання курсу пропонував їм пошукати відповіді на певні запитання, причому, задля забезпечення поважливого ставлення до доволі особистісного характеру можливих відповідей на них пошук цей пропонувалось здійснювати без їхнього публічного обговорення, а, так би мовити, «для себе». Приміром, якщо взяти наведений вище план лекції про час та простір, питання можуть бути поставлені такі: «Як я ставлюсь до свого життєвого часу?», «В яких модусах часу – минулого, теперішнього чи майбутнього я переважним чином перебуваю у своїй свідомості?», «Чи відчуваю я специфіку сучасного історичного часу України?», «Де я за власною оцінкою знаходжусь у вертикальних та горизонтальних структурах соціального простору?». У тих запитаннях я прагнув не обминути жодної теми курсу.

Внаслідок цього, як на мою думку, актуалізувалась проблемність, альтернативність, самовизначення, прагматичність (у сенсі дієвості особистісної позиції) усього курсу «Філософія». Значною мірою ці намагання запросити слухачів курсу до активної артикуляції (нехай тільки «для себе») власної точки зору на проблему впритул наближаються до практичної філософії, у тому колі до етичної проблематики, а саме, до морального вибору, моральних оцінок та моральних життєвих принципів. Разом з тим у такий спосіб знаходить своє живе подовження традиційний український тип філософствування з його апеляцією не стільки до розуму, скільки до душі з головним телосом пізнання самого себе, досягнення досконалості та набуття душевного миру.

Список використаних джерел

- Кулик, О. В. (2017) *Цілі навчання філософії в США та Україні*, у: *Гілея: науковий вісник*, вип. 126, сс. 341–346.
- Рижко, В. А. (2007) *Навчальна програма з філософії та філософська рефлексія*, у: *Філософія освіти*, № 1 (6), сс. 246–251.
- Kuusi, P. (1985) *This Human World*, Oxford; New York: Pergamon Press, 412 p.
- Schrödinger, E. (1951) *Science and Humanism: Physics in Our Time*, Cambridge University Press, 6.p.
- Schrödinger, E. (1944) *What is Life? The Physical Aspect of the Living Cell*, Cambridge University Press, 91 p.

Oleksandr Kyrylyuk

INNOVATIVE TRANSFORMATION OF THE UNIVERSITY COURSE IN PHILOSOPHY

This article was written in 2004, but it was not made public. Nevertheless, in many respects, the core assessments and ideas presented therein have not lost their significance, in the author's view, even though they constitute a certain "philosophical archive" that is of interest both for evaluating the situation of philosophy teaching in Ukraine and for the project of its improvement. This article breaks down the situation which described as a certain confusion among philosophy instructors following the abolition of Soviet-style centralized curricula. This led to various attempts to replace obsolete teaching standards, which, nonetheless, largely retained the old course content, eventually resulting in a return to centralized ministerial programs. We became aged, but little has changed over time. Common to all philosophy course curricula remained, as before, their unproblematic nature, fragmentariness, lack of system, ahistoricism, and absence of conceptual integrity, as well as the neglect of the national specificity of the Ukrainian type of philosophizing. To address these shortcomings, the article proposes a university course framework based on the fundamental worldview principles of the Kyiv School of Philosophy, centred around the key concepts of "human" and "world". This approach is grounded in the author's concept of "categories of ultimate bases" as cultural universals, replacing the abstractly

conceived human being with a human who exists within the world and experiences existential boundary situations.

Keywords: *philosophy, the human being and the world, existentials, Weltanschauung, philosophy pedagogy, conceptual framework of a philosophy course.*

References

Kulyk, O. V. (2017) *Tsili navchannia filosofii v SShA ta Ukraini [The Goals of Teaching Philosophy in the USA and Ukraine]* u: *Hileia: naukovyi visnyk*, vyp. 126, pp. 341–346.

Ryzhko, V. A. (2007) *Navchalna prohrama z filosofii ta filosofska refleksiiia [Philosophy Curriculum and Philosophical Reflection]*, u: *Filosofiiia osvity*, № 1 (6), pp. 246–251.

Kuusi, P. (1985) *This Human World*, Oxford; New York: Pergamon Press, 412 p.

Schrödinger, E. (1951) *Science and Humanism: Physics in Our Time*, Cambridge University Press, 6.p.

Schrödinger, E. (1944) *What is Life? The Physical Aspect of the Living Cell*, Cambridge University Press, 91 p.

Стаття надійшла до редакції 20.05.2025

Стаття прийнята 14.06.2025

**Розділ 2.
ІНТЕРПРЕТАЦІЇ КУЛЬТУРИ
В ІСТОРИЧНОМУ КОНТЕКСТІ**

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.2\(44\).354278](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.2(44).354278)

УДК 009:168.522

Олександр Афанасьєв

ORCID: 0009-0006-3605-3931

ЕКЛЕКТИКА ЯК РІЗНОВИД ГАРМОНІЇ В КУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРІ

Еклектика має позитивну конотацію, коли стає гармонійною. В еклектиці гармонія реалізується через узгодженість, ритм, баланс елементів, спільну ідею, концепт, який об'єднує різні елементи в єдину систему, завдяки чому впорядковується різноманіття і попри зовнішню суперечливість, еклектичні поєднання можуть виглядати цілісно і природно.

Ключові слова: еклектика, гармонія, концепт, цілісність

Термін «еклектика» завжди викликав суперечливі реакції. Для одних він був синонімом нерозвиненого, невибагливого смаку, уособленням хаосу, безсистемним, неупорядкованим поєднанням різнорідних стилів, ідей і форм, що розумілось як відсутність гармонії. Для інших він асоціювався зі свободою творчості, креативністю, сміливістю художнього мислення, тонким смаком, специфічною упорядкованістю і своєрідною гармонією. Тому в одних випадках еклектика рівнозначна недогляду, помилці, яку бажано виправити [Сніжко 2014], зокрема, щоб уникнути плутанини, хаосу. В інших випадках вона асоціюється з надмірною хаотичністю, дисгармонією, дисбалансом, що є викликом, епатажністю, нерідко для того, щоб привернути увагу [Журба 2014; Волкова 2022], що не має тривалого характеру. В третій – з особливим художнім стилем, стилістичним напрямком, наприклад в архітектурі [Давідіч 2019; Мардер 1995], коли еклектика рівнозначна гармонії. Очевидно, що у самій природі еклектики закладений певний внутрішній конфлікт, особливо стосовно її відношення до гармонії. Тут виникає досить багато питань відносно позитивних чи негативних конотацій, різновидів, співвідношення порядку і хаосу, розуміння системності тощо, головне з яких: чи може бути еклектика гармонійною? Пошук відповіді на нього і є метою статті.

Термін «еклектика» походить від грецького слова «eklegein» – обирати і означає підхід, за якого митець або мислитель не дотримується одного стилю або системи, а вибирає елементи з різних стилів або учень, певним чином їх поєднуючи. У мистецтві, архітектурі, дизайні, моді еклектика проявляється як змішування стилів, епох, форм, матеріалів, ідей. Це може бути поєднання класики з модерном, мінімалізму з бароко, етнічних мотивів з технологічною естетикою. Вікіпедія, як і різноманітні словники [Сучасний тлумачний словник української мови 2017], визначає еклектику як «механічне поєднання в одному вченні різнорідних, органічно несумісних елементів, які запозичуються з протилежних концепцій» [Еклектизм 2025], що створює недвозначну негативну конотацію. Проте у багатьох випадках еклектика має позитивну конотацію, особливо в живописі та архітектурі. Скажімо, видатні архітектори Фердинанд Фельнер і Герман Гельмер, які

спроєктували багато театрів в Європі, зокрема в Україні, особливо неперевершений оперний театр в Одесі, були свідомими прихильниками еkleктизму.

Зовні еkleктика часто виглядає як різноманіття, інколи навіть перевантаження. Останнє особливо помітно у живописі метамодекна [Афанасьєв 2022]. Але чи обов'язково таке різноманіття і перенасиченість є ознакою дисгармонії?

Слід підкреслити, що ключовим у визначенні еkleктики є слово «обирати». Навіть у своєму первинному значенні еkleктика не означає безладного змішування, хоча це іноді трапляється, а скоріше передбачає свідомий, вибірковий підхід. Це принцип, за яким із різних ідей, систем, стилів береться те, що є цінним і доречним і часто створюється нова ідея, нова система, новий стиль, нова гармонія.

Зазвичай вважають, що гармонія – це порядок, системність, симетрія та єдність стилю. Використання певного стилю потребує відтворення, повтору, однаковості елементів та їхніх зв'язків, які систематизовані даним стилем. Відсутність такої однаковості означає відхід від стилю, що часто асоціюється з дисбалансом, безсистемністю, дисгармонією. Тому у масовій свідомості панує спрощене розуміння гармонії: інтер'єр повинен бути в одному стилі, людині треба мати «цілісний» характер без протиріч, мистецтво має вкладається в межі чітких канонів.

Проте гармонія не обов'язково означає однаковість. Справжня гармонія рідко буває абсолютно рівною й гладкою. Вона швидше нагадує музику, де різні ноти, тембри й ритми творять єдине звучання. Якби всі звуки в мелодії були однаковими, ми б отримали не гармонію, а монотонність. У природі людина знаходить гармонію у різноманітті форм життя, кольорів, ритмів, процесів. Так й у візуальному мистецтві, дизайні, літературі або людському характері гармонія народжується не з тотожності, а з узгодженості різного.

Дуже багато залежить від вихідного принципу споглядання. Наприклад, системність, яку часто пов'язують з гармонією, залежить від системоутворюючого елементу, концепту. Це означає, що будь-яке поєднання елементів може бути системним, якщо вдається створити або виявити певний концепт, який і робить дану сукупність системою, а отже гармонійною.

Таким чином, еkleктика може бути гармонійною, якщо між її складовими існує певний внутрішній зв'язок, який може бути прихованим, або не відразу впадати в очі, оскільки домінує очікування знайомого стилю, порядку, знайомої, звичної системи. Гармонія тут виникає не через подібність елементів, а через їхню узгодженість, ритм, баланс, спільну ідею, концепт.

Не всяка еkleктика є вдалою. Без чіткого задуму, смаку та відчуття міри змішування стилів легко перетворюється на хаотичне нагромодження. У таких випадках різні елементи не підсилюють одне одного, а вступають у візуальний, смисловий чи емоційний конфлікт. Наприклад, інтер'єр, де поруч опиняються масивні класичні меблі, ультрасучасні пластикові форми та яскравий етнічний декор без жодної об'єднаної логіки, може викликати

втому й роздратування. Людське око шукає структуру, систему, концепт як своєрідну опору, і коли цього не знаходить, виникає відчуття безладу, хаосу, дисгармонії. Отже, головною загрозою еклектики є не різноманіття як таке, а відсутність концепту, або ширше – концепції. Тобто, невдалою еклектика стає тоді, коли втрачає свою осмисленість. Якщо елементи поєднуються не за внутрішньою логікою, а випадково, вона справді перетворюється на хаос. Але коли за змішуванням стоїть ідея, концепція, відчуття міри й смаку, то еклектика здатна стати формою гармонії нового типу.

Це може стосуватись навіть такого радикального різновиду еклектики як ф'южн, який з'єднує абсолютно різні мотиви, стилі, напрямки, технології. Він знаходить свої прояви у дизайні, коли змішуються різні технології, в архітектурі, коли поєднуються різні стилі, у музиці, коли зливаються різні жанри, навіть у кулінарії, коли у ф'южн-кухні поєднуються різні кулінарні традиції. Деякі стилі, особливо в архітектурі, самі по собі є еклектичними, особливо в перехідні історичні періоди. Перш за все це стосується стилю модерн, зокрема на початку його становлення. Але, все ж таки, він зберігає певну гармонію, бо в ньому існують межі еклектичного поєднання. Стиль ф'южн іноді переходить ці межі. Своєрідним проявом ф'южн можна вважати заднім числом, оскільки цей термін тоді не уживався, прибутковий будинок Заблудовського в Одесі на вулиці Гоголя 14, так званий будинок-калейдоскоп, побудований у 1890 році. Величезна перенасиченість фасаду досі є предметом суперечок фахівців стосовно правомірності такого еклектичного поєднання. Деякий час він вважався навіть взірцем відсутності смаку, хоча вірогідному автору цієї архітектурної будови Павлу Клейну аж ніяк у смаку не відмовиш. Можливо, споглядач просто не бачить того системоутворюючого концепту, який відповідає за гармонію?

Загалом, еклектика здобула своє право на почесне місце перш за все саме у архітектурі, хоча і не відразу і не без супротиву. Вона реалізувалась як художній засіб, що ґрунтується на поєднанні елементів різних історичних стилів у межах однієї споруди або ансамблю. Еклектика набула розповсюдження у XIX столітті як негативна реакція на строгі канони класицизму та як наслідок активного розвитку науки, техніки й зростання інтересу до історичної спадщини. Архітектори отримали можливість вільно інтерпретувати минулі епохи, створюючи нові, оригінальні образи.

Основною рисою еклектики в архітектурі є свідоме змішування форм, декоративних мотивів і конструктивних рішень, запозичених з різних стилів, а саме з готики, ренесансу, бароко, рококо, класицизму та інших. Важливо підкреслити, що таке поєднання не було хаотичним: архітектори прагнули гармонії, добираючи елементи відповідно до функції будівлі та її художнього задуму. Завдяки цьому еклектичні споруди часто відзначаються пишністю, багатством декору й виразною індивідуальністю.

Важливу роль у поширенні еклектики відіграв розвиток нових будівельних матеріалів і технологій, зокрема металу та скла, що розширило архітектурні можливості. Це дозволяло створювати складні конструкції,

великі простори та фасади з багатим оздобленням, використовуючи надбання минулого. Еклектика активно застосовувалася при зведенні театрів, вокзалів, банків, прибуткових будинків і палаців, адже саме ці споруди мали справляти враження престижу та могутності. На території України прикладами еклектики є багато будівель кінця XIX – початку XX століття у Києві, Львові, Одесі, Харкові. Вони поєднують європейські стилістичні традиції з місцевими особливостями, що надає їм неповторного характеру та культурної цінності.

Отже, еклектика в архітектурі стала важливим етапом розвитку мистецтва будівництва. Вона навчила архітекторів творчо працювати з історичною спадщиною, поєднувати різні стилі та шукати нові художні рішення. Незважаючи на критику за відсутність «чистоти стилю», за відсутність смаку, і навіть незважаючи на поширення принизливого терміну «жалюгідна еклектика», еклектика залишила по собі значну кількість унікальних споруд, які й сьогодні формують архітектурне обличчя багатьох міст. Мабуть, з розвитком і урізноманітненням будь якої діяльності еклектика, як поєднання різноманітних форм і підходів, виникає закономірно і втрачає негативні конотації.

Як реакцію на негативне визначення еклектики, деякі її поборники навіть назвали її особливим новим стилем в архітектурі. Дехто і зараз так вважає, хоча еклектика не має єдиної формальної мови на відміну, скажімо, від готики чи ренесансу. Інші, щоб уникнути небажаних конотацій, почали використовувати поняття «історизм» [Лінда 2013], підкреслюючи свідоме звернення до стилів минулих епох і їхнього відтворення в нових умовах, що все одно без еклектики було неможливо. Так з'явилися неоготика, неоренесанс, необароко тощо, де еклектика вочевидь присутня. Проте історизм зазвичай орієнтувався на один обраний стиль, а еклектика дозволяла поєднання кількох історичних стилів в одній споруді. Тобто, еклектика надавала ширші можливості для вільного комбінування минулого та й сучасного.

Своєрідним розквітом еклектики став модерн (ар-нуво), який виник наприкінці XIX століття зокрема як своєрідна реакція на історизм. Архітектори модерну вважали історизм надто залежним від історичних стилів і прагнули створити новий, сучасний стиль. Вони відмовлялися від прямого цитування минулих епох і зверталися до природних форм, асиметрії, плавних ліній та нових матеріалів, хоча й використовували мотиви різноманітних стилів в різних комбінаціях. Явним проявом еклектики в модерні стало вільне комбінування стильових форм та експериментування з композицією.

В багатьох світових архітектурних шедеврах панує еклектика. Можна згадати Оперу Гарньє в Парижі, де поєднуються бароко, ренесанс та класицизм, Рейхстаг у Берліні, де вбачаються риси неоренесансу, бароко та класицизму, Віденську Рінгштрассе, що є цілим ансамблем еклектичних будівель. Значне місце посідає еклектика в архітектурі України. Це і

Володимирський собор в Києві, де поєднані візантійські, романські і неоруські мотиви. Це і будинок з химерами в Києві, де співіснує модерн з елементами необароко і символізму, оперний театр у Львові як синтез ренесансу, бароко та класицизму.

Особливе місце тут займає Одеса як, мабуть, найбільш еkleктичне місто України, особливо в забудові кінця XIX – початку XX століття. Перш за все це Одеський національний академічний театр опери та балету, де поєдналися необароко, ренесанс і класицизм, будинок Русова, в якому поєдналися бароко, ренесанс та модерн, Пасаж з італійським ренесансом і бароко, прибуткові будинки на Дерибасівській і Рішельєвській з поєднанням класицизму, неоготики, неоренесансу і варіативністю фасадів у межах одного кварталу та багато інших.

Одеська еkleктика проявилась не лише в архітектурі. Вона втілилась у специфічному одеському мові, де поєдналися не тільки слова різних мов, але й інтонації і наголоси, навіть у специфічній одеській кухні, де гармонійно співіснують борщі і фарширована риба, вареники і плацинди, і звичайно у особливому одеському гуморі. Саме еkleктика дала специфічну культурну одиницю – Одесу.

Гармонійна еkleктика не заперечує різноманіття, вона його впорядковує. Гармонійна еkleктика починається саме з концепту, або, іншими словами, тієї ідеї, яка об'єднує різні елементи в єдину систему. Такими концептами можуть бути: спільна кольорова гама, єдиний ритм або пропорції, повторювані мотиви, домінування одного стилю над іншими, загальний настрій, функціональна мета тощо. Попри зовнішню суперечливість, такі поєднання можуть виглядати цілісно й навіть природно, якщо в них збережено баланс.

У мистецтві еkleктична гармонія проявляється у здатності синтезувати різні епохи, культурні коди та стилістичні рішення. В архітектурі гармонійна еkleктика часто постає як синтез традицій і новаторства. У дизайні вона проявляється як спосіб створити унікальний, «живий» простір, що відображає багатогранність особистості. У дизайні інтер'єрів класика вбачається поруч із лофтом, антикваріат поруч із мінімалізмом. У моді вона відображає сміливе поєднання текстур, культурних кодів і часових пластів, уживання етнічних мотивів разом із високими технологіями. У культурі загалом еkleктика стала мовою постмодерну, де немає єдиної істини, зате є безліч інтерпретацій. В свою чергу метамодерн, відхилиючи крайнощі постмодерну, зберігає еkleктику, надаючи їй нових цікавих форм [Афанасьєв 2022].

Цей своєрідний дух гармонійної еkleктики у сучасній культурі проковує митців на використання у творчості міфологічних образів і сюжетів, що стало частим прийомом у художній творчості представників метамодерну. Саме тут вбачається один із варіантів проголошеної ним осциляції як коливання між крайнощами, наприклад, романтизму та реалізму або почуттями та розумом. Міфічні образи вміщують у зображення реальних

сцен як реальні об'єкти. Такий прийом, з одного боку не новий в живопису. Можна згадати «Концерт» («Музиканти») Караваджіо або «Пейзаж з Поліфемом» чи «Танок під музику часу» Пуссена, коли зображуються реальні сцени чи пейзажі з присутністю міфологічних персонажів. Але там вони мали символічне значення, їх реально як би не було, вони є знаком, символом, алегорією якоїсь ідеї. На відміну від цього сучасне зображення міфологічних персонажів є новим явищем в живописі, бо вбудовано в сюжет художнього полотна саме як частина реальності [Афанасьєв 2022]. Об'єднуючим концептом такого еклектичного поєднання є символ, алегорія не окремого персонажу, а всього художнього твору. Його і треба читати як цілісність. В такому випадку інтерпретацій твору стає досить багато, і однозначному трактуванню він вже не підлягає. Саме тому на перший план виходить осциляція як метамодерністський метод розуміння живописного твору [Афанасьєв 2022].

Осциляція в такому випадку це постійне розгойдування між модерністською однозначністю і постмодерністською іронією, між серйозністю та сміхом, між ступором і активною дією, між страхом та ентузіазмом [Vermeulen, van den Akker 2010], між об'єктивністю і суб'єктивністю і взагалі між різноманітними інтерпретаціями.

Потреба в осциляції доповнюється ще й перенасиченістю живописного твору зайвими, на перший погляд, деталями, які посилюють еклектичне враження. В живописних полотнах Адама Міллера або Біллі Норрбі спостерігаємо надскладне, явно надлишкове поєднання фігур, композицій, смислів, міфологічних, фантастичних і реалістичних образів. Саме ця еклектичність провокує різноманітність інтерпретацій. А надмірність сюжетних побудов, як і еклектичне поєднання реальних і міфологічних персонажів, дає змогу реалізувати проголошувану осциляцію і вибудувати різні інтерпретації, які, в свою чергу, зумовлюють діалог, дискурс, артикуляцію і уточнення певного знання. Згадана еклектичність, що проявляється в міфологізованості і перенасиченості і реалізуються в осциляції, потребує пояснювальних текстів. Це є однією з вагомих причин того, що сучасні художники все більшою мірою публікують різноманітні літературні і навіть наукові тексти про свої полотна і твори колег [Афанасьєв 2024]. В полотнах і текстах метамодерну немає абсолютного реалізму, як і абсолютної вигадки, нещадної критики чи повного схвалення. Іронія, як і нова щирість на всьому шляху осциляції грає багатьма відтінками неоднозначності, тут і прямий алегоричний вислів, і завуальоване алегоричне висловлювання, через що еклектично змішано і глузування, і його відсутність, і глузування над глузуванням. Однак, важливо підкреслити, що у творах метамодерну не знайти виключно однозначного сарказму, злісного глузування, цинічного висміювання. Не знайти не лише через відсутність однозначності, а й завдяки об'єднуючому концепту гуманності та загальнолюдських цінностей. Це робить еклектику метамодерну гармонійною.

Людська особистість теж рідко буває «чистою» у стилістичному сенсі. У кожному з нас поєднуються раціональність і емоційність, традиції та прагнення до новизни, суперечливі бажання, страхи й мрії. Ми одночасно можемо бути сильними й вразливими, консервативними й відкритими до змін. Внутрішня гармонія при цьому не означає відсутність протилежностей. Вона означає здатність прийняти їх і знайти між ними рівновагу. У цьому сенсі людина є прикладом еkleктичної гармонії за своєю природою.

Наш час сам по собі є еkleктичним, це доба глобального змішування. Культури взаємодіють, стилі перетікають один в одного, інформаційні потоки переплітаються. Ми існуємо одночасно в локальних традиціях і глобальних тенденціях. Сучасне людство живе одночасно в реальному та цифровому просторах, споживає інформацію з різних культур, мислить фрагментарно, проявом чого є кліпове мислення. Не є рідкістю, коли сучасна людина поєднує християнську віру з язичними віруваннями, займаючись при цьому східними психопрактиками і медитаціями. І якщо раніше гармонію шукали в чистоті стилів, то сьогодні її дедалі частіше знаходять у складних, багатопшарових поєднаннях. Гармонія перестає бути «стерильною» й стає живою, динамічною, наповненою напругою та рухом. У цьому сенсі еkleктика – не просто художній прийом, а спосіб світосприйняття сучасного культурного простору.

Слід зауважити, що абсолютної гармонії, ймовірно, не існує ні в еkleктиці, ні в будь-якому іншому явищі людської культури. Гармонія завжди відносна, залежна від контексту, смаків, досвіду та очікувань спостерігача. Те, що для однієї людини є витонченим поєднанням, для іншої може здаватися несумісним. Проте саме в цій відносності й полягає цінність еkleктики: вона відкриває простір для діалогу, експерименту та самовираження.

В якості висновку зазначимо, що еkleктика може бути як хаотичною, так і цілісною. Усе залежить від задуму, балансу, внутрішньої логіки поєднання, системоутворюючого концепту. Гармонійна еkleктика – це не випадкове змішування, а свідоме мистецтво узгодження різного.

Список використаної літератури

- Афанасьєв, О., Василенко, І. (2022) *Метамодернові мандри: від іронії до метаіронії*, у: *Діа́га / Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології*, вип. 2(38). Сковородіана: мандри філософування – 2, Одеса, Акваторія, сс. 28–38.
- Афанасьєв, О. (2024) *Художня творчість і наукове дослідження*, у: *Діа́га / Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології*, вип. 1(41). *Креативні індустрії в сучасній культурі*, Одеса, Акваторія, сс. 8–16.
- Волкова, С. В. (2022) *Лінгвопоетичний еkleктизм у лінгвокультурологічній та лінгвосеміотичній перспективах*, у: *Вчені записки ТНУ імені В. І. Вернадського*, сер. *Філологія. Журналістика*, т. 33 (72), № 2, Ч. 1, сс.100–105.

- Давідіч, Т. (2019) *Еклектика в архітектурі. Культурно-художні витоки та сучасне осмислення*. URL: [https://chtyvo.org.ua/authors/Davidich Tetiana/Eklektyka_v_arhitekturi_Kulturno-khudozhni_vytyky_ta_suchasne_osmyslennia/](https://chtyvo.org.ua/authors/Davidich_Tetiana/Eklektyka_v_arhitekturi_Kulturno-khudozhni_vytyky_ta_suchasne_osmyslennia/)
- Еклектизм (2025), у: *Вікіпедія*. URL: <https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%95%D0%BA%D0%BB%D0%B5%D0%BA%D1%82%D0%B8%D0%B7%D0%BC>.
- Журба, С. С. (2014) *Жанровий еклектизм українського авангардного роману*, у: *Науковий вісник Миколаївського державного університету імені В. О. Сухомлинського, сер. Філологічні науки (літературознавство)*, вип. 4.13, сс. 82–85.
- Лінда, С. М. (2013) *Історизм в архітектурі як форма художньої репрезентації категорії минулого*, у: *Сучасні проблеми архітектури та містобудування*, Київ, КНУБА, вип. 34, сс. 69–82.
- Мардер, А. П., Євреїнов, Ю. М., Вечерський, В. В. та ін. (1995) *Архітектура: короткий словник-довідник*, Київ, Будівельник, 336 с.
- Сніжко, О. (2014) *Методологічний еклектизм у трактуванні сутності фінансової системи*, у: *Міжнародна економічна політика*, № 2, сс. 99–119.
- Сучасний тлумачний словник української мови* (2017) Львів, Навчальна література, 672 с.
- Vermeulen, T., van den Akker, R. (2010) *Notes on Metamodernism*, in: *Journal of Aesthetics & Culture*, vol. 2, pp. 1–14.

Oleksandr Afanasiev

ECLECTICISM AS A TYPE OF HARMONY IN THE CULTURAL SPACE

The term “eclecticism” refers to an approach in which an artist or thinker does not adhere to a single style or system, but selects elements from different styles or schools of thought, combining them in a certain way. In art, architecture, design, and fashion, eclecticism manifests itself as a mixture of styles, eras, forms, materials, and ideas. But eclecticism does not mean a disorderly mixture, although this sometimes happens, but rather implies a conscious, selective approach. It is a principle whereby what is valuable and appropriate is taken from different ideas, systems, and styles, and often a new idea, a new system, a new style, and a new harmony are created.

Eclecticism can be harmonious if there is a certain internal connection between its components, which may be hidden or not immediately obvious, since the expectation of a familiar style, order, and familiar, habitual system dominates. Harmony here arises not because of the similarity of elements, but because of their coordination, rhythm, balance, common idea, concept.

Harmonious eclecticism does not deny diversity; it organizes it. Harmonious eclecticism begins with a concept, an idea that unites different elements into a single system. Such concepts can be: a common color scheme, a single rhythm or proportions, repeated motifs, the dominance of one style over others, a general

mood, a functional purpose, etc. Despite their apparent inconsistency, such combinations can look coherent and natural if they are balanced.

Eclecticism takes on a negative connotation when it loses its meaning, when elements are combined not according to internal logic but randomly, turning into chaos. But if there is an idea, a concept, a sense of proportion and taste behind the mixing, then eclecticism can become a new form of harmony.

Eclecticism has earned its place of honor primarily in architecture, although not immediately and not without resistance. It was realized as an artistic means based on the combination of elements of different historical styles within a single building or ensemble.

In culture in general, eclecticism has become the language of postmodernism, where there is no single truth, but there are many interpretations. In turn, metamodernism, rejecting the extremes of postmodernism, preserves eclecticism, giving it new and interesting forms.

Harmonious eclecticism is not a random mixture, but a conscious art of harmonizing different things.

Keywords: eclecticism, harmony, concept, integrity.

References

- Afanasiev, O., Vasylenko, I. (2022) *Metamodernovi mandry: vid ironii do metaironii* [Metamodern wanderings: from irony to meta-irony], in: *Дόξα / Doxa. Zbirnyk naukovykh prats z filosofii ta filolohii*, vyp. 2(38). Skovorodiana: mandry filosofivannia – 2, Odesa, Akvatoriia, pp. 28–38.
- Afanasiev, O. (2024) *Khudozhnia tvorchist i naukove doslidzhennia* [Artistic creativity and scientific research], in: *Дόξα / Doxa. Zbirnyk naukovykh prats z filosofii ta filolohii*, vyp. 1(41). *Kreatyvni industrii v suchasni kulturi*, Odesa, Akvatoriia, pp. 8–16.
- Volkova, S. V. (2022) *Linhvopoetychnyi eklektyzm u linhvokulturolohichnii ta linhvosemiotychnyi perspektyvakh* [Linguistic and poetic eclecticism from linguistic, cultural, and semiotic perspectives], in: *Vcheni zapysky TNU imeni V. I. Vernadskoho*, ser. *Filolohiia. Zhurnalistyka*, t. 33 (72), № 2, Ch. 1, pp. 100–105.
- Davidich, T. (2019) *Eklektyka v arkhitekturi. Kulturno-khudozhni vytyky ta suchasne osmyslennia* [Eclecticism in architecture. Cultural and artistic origins and contemporary interpretation]. URL: https://chtyvo.org.ua/authors/Davidich_Tetiana/Eklektyka_v_arhitekturi_Kulturno-khudozhni_vytyky_ta_suchasne_osmyslennia/
- Eklektyzm* (2025) [Eclecticism]. Wikipedia. URL: <https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%95%D0%BA%D0%BB%D0%B5%D0%BA%D1%82%D0%B8%D0%B7%D0%BC>
- Zhurba, S. S. (2014) *Zhanrovyi eklektyzm ukrainskoho avanhardnoho romanu* [Genre eclecticism in Ukrainian avant-garde novels], in: *Naukovyi visnyk Mykolaivskoho derzhavnoho universytetu imeni V. O.*

- Sukhomlynskoho*, ser. *Filolohichni nauky (literaturoznavstvo)*, vyp. 4.13, pp. 82–85.
- Linda, S. M. (2013) *Istoryzm v arkhitekturi yak forma khudozhnoi reprezentatsii katehorii mynuloho* [Historicism in architecture as a form of artistic representation of the category of the past], in: *Suchasni problemy arkhitektury ta mistobuduvannia*, Kyiv, KNUBA, vyp. 34, pp. 69–82.
- Marder, A. P., Yevreinov, Yu. M., Vecherskyi, V. V. ta in. (1995) *Arkhitektura: korotkyi slovnyk-dovidnyk* [Architecture: A Short Dictionary-Reference Book], Kyiv, Budivelnyk, 336 p.
- Snizhko, O. (2014) *Metodolohichniy eklektyzm u traktuvanni sutnosti finansovoi systemy* [Methodological eclecticism in interpreting the essence of the financial system], in: *Mizhnarodna ekonomichna polityka*, № 2, pp. 99–119.
- Suchasnyi tlmachnyi slovnyk ukrainskoi movy* (2017) [Modern Explanatory Dictionary of the Ukrainian Language], Lviv, Navchalna literatura, 672 p.
- Vermeulen, T., van den Akker, R. (2010) *Notes on Metamodernism*, in: *Journal of Aesthetics & Culture*, vol. 2, pp. 1–14.

Стаття надійшла до редакції 1.08.2025

Стаття прийнята 1.09.2025

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.2\(44\).354279](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.2(44).354279)

UDC 130.2+730+242

Kristina Zolotarova

ORCID: 0000-0001-5680-1809

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

This comprehensive research advances a fundamental reconceptualization of the Korean Buddhist iconometric tradition, systematically transitioning the academic discourse away from purely art-historical or aesthetic interpretations. Rather than interpreting this rich textual and material corpus as a mere compilation of artisanal heuristics or stylistic guidelines, this study posits it as an advanced, highly codified mechanism of soteriological engineering and ontological stabilization applied to sacred materiality. By tracing the historical arc from the heterogeneous proto-Tantric practices of the Unified Silla era (676–935 CE) to the highly systematized ritual orthopraxy of the late Joseon period (1392–1910 CE), the analysis investigates the dialectical relationship between the textual codification of the divine form and its physical instantiation in resistant media. Through a rigorous synthesis of philological analysis and material culture methodologies – focusing specifically on the codicology of the Josang gyeong (造像經, Sutras on the Production of Images) and the consecratory bokjang (腹藏) rituals – this paper argues that Korean sacred statuary operates as meticulously organized matter. The numinous efficacy of these objects is entirely contingent upon their mathematical subjugation to canonical dictates. Ultimately, this work decodes the generative matrix of the Korean sacred image, illustrating how iconometry functions as the critical juncture where theological imperatives, metallurgical technologies, and actualized divine presence intersect.

Keywords: Korean iconometry, Seokguram Grotto, Tuoluoni ji jing (陀羅尼集經), Josang gyeong (造像經), consecration rituals (Bokjang), Huryeongtong (喉鈴筒), material religion, ontological instantiation, Fenben (粉本).

Introduction: Historiographical Context and the Material Turn. The academic investigation of Korean Buddhist sculpture has historically been dominated by formalist and stylistic methodologies. Foundational scholars in the early to mid-twentieth century primarily occupied themselves with taxonomic classifications, the establishment of dating chronologies, and the tracing of morphological lineages back to Tang and Song dynasty China, or further west to Gupta-era India. However, this aesthetic-centric approach routinely neglected the most fundamental ontological question regarding these artifacts: their *agency*. How did these statues function not as static artworks, but as active participants within their specific liturgical, spatial, and soteriological contexts?

Recently, a crucial “material turn” in Korean Buddhist studies, pioneered by native scholars such as Kang Woobang (강우방) and Moon Myung-dae (문명대), has prompted a radical re-evaluation of the sacred image. Kang’s theoretical framework of “spiritual vitalization” emphasizes that without the correct internal

architecture and proportional geometry, a statue remains secular, inert matter [Kang 1990]. Building upon this domestic historiography and integrating broader theories of material religion, this paper argues that the iconometric manuals of Korea were never intended as simple artistic sketchbooks. They were the operative algorithms of a religious technology designed to bind the absolute to the empirical.

The Epistemological Paradox of Iconometry: Quantifying the Boundless. The foundational paradox animating Buddhist visual theology across East Asia is the ambitious endeavor to confine the infinite within tangible limits – to enforce absolute geometric metrics (*māna* / *liang*, 量) upon an entity that is inherently immeasurable and conceptually void (*ananta* / *wuliang*, 無量). According to Mahayana ontology, specifically within the complex Hwaeom (Huayan, 華嚴) traditions that were heavily favored by the Silla and Goryeo aristocracy, the *Dharmakāya* (the ultimate truth body of the Buddha) is formless, all-pervading, and entirely beyond the grasp of sensory perception.

How, then, does a civilization construct a vessel capable of housing this formless absolute? Within the intellectual landscape of medieval Korea, the fabrication of sacred imagery transcended any localized aesthetic pursuit or mimetic representation; it constituted a critical soteriological procedure with vast karmic implications. A properly measured and consecutively consecrated sculpture did not merely symbolize a deity in a semiotic sense but served as the actualized locus of divine agency – a matrix of artificially structured matter possessing immense metaphysical potency.

Consequently, the iconometric directives governing its assembly functioned as algorithmic prerequisites for manifesting the transcendent within three-dimensional space. Translating abstract textual dictates into concrete volumetric reality presents significant ontological friction. Texts are inherently conceptual and linear; a sculpture commands physical space, displaces mass, and is constantly subjected to the entropic forces of the material world. This study employs a *longue durée* perspective to scrutinize the Korean iconometric corpus, tracking the evolution of the “quantified divine body” and investigating how Korean artisans negotiated the material resistance of granite, wood, and bronze to achieve canonical geometry.

The Proto-Tantric Paradigm: Semiotic Collapse in the Tuoluoni ji jing. The systematization of Korean iconometry did not emerge in a vacuum but was catalyzed during the mid-seventh century amid the dynamic cultural syncretism of the Silla unification (668 CE). During this era, Silla monks frequently traveled to Tang China and India, bringing back a plethora of esoteric texts. The foundational text for this early tradition is the *Tuoluoni ji jing* (K. *Daraniḥip gyeong*, 陀羅尼集經, *Dhāraṇī-saṃgraha*, T. 901), translated by the Indian monk Atikūṭa in Chang’an around 654 CE.



Fig. 1. Illustrations and texts from the Buddhist Great Dharani Sutra of Immaculate and Pure Light (*Mugujeonggwang daedarani*)

Predating the highly structured, mathematically rigorous Yoga Tantras that would characterize later esoteric Buddhism, this compendium functions as a vast, somewhat heterogeneous repository of esoteric technologies, including complex mudras, incantations, and ritual procedures. Crucially, the text contains the *Huaxiang fa* (画像法, Method of Image Production). This specific section initiates a profound semiotic convergence within Korean religious practice: the absolute ontological equation of the visual icon (*xiang*) with the phonetic incantation (*dhāraṇī*).

The manual explicitly details the fabrication of “spell-seals” (*zhouyin*, 呪印), establishing those sonic vibrations and physical forms are interchangeable conduits of spiritual authority. In the Korean paradigm, this dictated that sculptures were not merely superficially adorned with text or symbols, but rather ontologically animated by them. The image was a frozen mantra; the mantra was a vocalized image.



Fig. 2. The image of Gwanseum-bosal in 1915 during repairs on the Seokguram Grotto. (Picture courtesy of the National Museum of Korea)

Material Evidence in Early Silla: The eighth-century monumental granite reliefs at the Seokguram Grotto in Gyeongju – specifically the depictions of the guardian deities Brahmā (Beomcheon) and Indra (Jeseokcheon) – exemplify strict adherence to these esoteric textual blueprints. Deviating from standard secular

Chinese iconographic norms of the period, the Seokguram Brahmā bears a double-spouted *kuṇḍīkā* (water vessel) and wears highly specific monastic robes. These physical attributes are directly lifted from the *Bore huaxiang fa* subsection of the *Tuoluoni ji jing*. As Korean art historian Choe Seongeun (최성은) has astutely noted, this confirms the manual’s function not as a loose artistic suggestion, but as a rigid, legally binding control mechanism for state-sponsored sculptors [Choe 2012].

Spatial Rationalism and Hwaeom Cosmology: The Seokguram Matrix.

While imported esoteric texts like the *Tuoluoni ji jing* supplied the iconographic “software”, the physical environment of monumental sites like Seokguram provided the mathematical “hardware”. For decades, early twentieth-century historiography imposed a mystical “geometric paradigm” upon Seokguram, with scholars searching for complex irrational numbers within its architecture to prove its transcendent nature.

However, contemporary revisionist analyses, particularly those combining 3D architectural modeling with historical Silla metrology, reveal that the grotto actually adheres to a highly rational, terrestrial proportional logic. This spatial logic is strictly grounded in integer modules and the traditional East Asian Gougu rule [Park 2022].



Fig. 3. View the Seokguram Main Buddha

The spatial configuration of the Seokguram main rotunda was dictated by a foundational module measuring 12 cheok (approximately 3.5 meters). Rather than relying on spontaneous aesthetic intuition or purely emotional expression, the

architecture was systematically derived from the physical dimensions of the primary Buddha statue. The physical arm span of the Buddha dictated both the dome's precise curvature and the circular hall's diameter.

This precise granite execution – where, for instance, the deity's shoulder width perfectly mirrors the exact distance between the antechamber's octagonal columns – guarantees flawless gaze alignment for the practitioner entering the sacred space. By mathematically locking the viewer, the architecture, and the statue into a single, unified proportional grid, the Silla architects effectively preserved the purity of the theological signal. This structural harmony creates a physical manifestation of Indra's Net, a core conceptual pillar in Hwaeom Buddhism where every element of the cosmos reflects and depends upon every other element.

Internalizing the Canon: The Somatic Animation of Bokjang. Following the external, architectural codifications of the Unified Silla, the subsequent Goryeo (918–1392) and Joseon (1392–1910) dynasties redirected their soteriological focus toward the interior, hidden architecture of the sacred image through the bokjang (腹藏) consecration ritual. Translating roughly to “abdominal cache” or “womb hoard”, this procedural mechanism entailed depositing highly specific assemblages of sacred artifacts into the hollow core of a newly cast or carved statue. Without this ritual, the object was considered merely a beautifully crafted piece of wood or bronze; with it, it became a vitalized locus of worship, a living entity.



Fig.4. Bokjang artifacts (Dedication materials found inside the head and body of the sculpture)

The textual and procedural authority for this animation was the Josangyeong (造像經, Sutras on the Production of Images), a distinctly Korean manual finalized and widely printed during the Joseon era, but heavily rooted in Goryeo esoteric practices and Liao/Yuan dynasty esoteric influences. The text strictly mandates the material installation of the “Three Mysteries” (Body, Speech, and Mind) through physical proxies.

At the very center of this complex internal cosmos is the Huryeongtong (喉鈴筒), a specialized, often silver or bronze throat-bell container acting as the

cardiovascular and respiratory center of the deity. Surrounding this central axis are the Obobyeong (五寶瓶): five treasure vessels corresponding to the five cosmic elements, the five cardinal directions (including the center), and the esoteric Dhyani Buddhas. Inside these vessels, monks meticulously placed five types of grains, five types of medicinal herbs, and five distinct colors of silk.

As Korean scholar Moon Myung-dae (문명대) has extensively researched, this interior architecture was not merely a symbolic offering to a distant god; it represented a sophisticated technological adaptation of the abhiṣeka (consecration/coronation) rite – traditionally reserved for human initiates or royalty – now projected directly onto the plasticity of the divine form [Moon 1984]. The bokjang transformed the statue from a representation of the cosmos into a functioning, vibrating microcosm itself.

Haptic Epistemology: The Workshop Matrix, Fenben, and Mechanical Reproduction. To fully grasp how these high-level theological and iconometric prescriptions were instantiated on the dusty floors of the artisanal workshop, it is absolutely necessary to examine the operational mechanics of the sculptors' guilds. The successful translation of sacred proportions relied heavily on the fenben (K. bunbon, 粉本) – the preparatory stencil, pouncing pattern, or schematic grid.

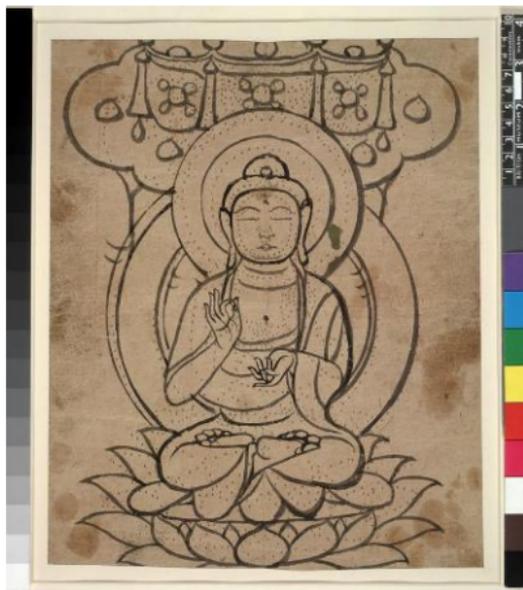


Fig.5. Fenben

These perforated diagrams facilitated the haptic (touch-based) transmission of sacred proportions. By placing a finely pricked paper stencil over a wooden

block or a clay core and dusting it with colored powder or charcoal, artisans could mechanically reproduce the exact dimensions dictated by the canon. This ensured the successful transfer of karmic merit without relying on the subjective, and therefore fallible, “artistic eye” of the individual craftsman.

As meticulously detailed in the extensive research of Sarah E. Fraser regarding the Dunhuang workshops, the use of fenben was an indispensable, highly standardized technology across the Buddhist Silk Road, providing a reliable mechanism for strictly “performing the visual” [Fraser 2004: 89]. This exact methodology was seamlessly adopted, refined, and heavily utilized in the Korean peninsula. The fenben allowed wood, stone, and clay sculptors to consistently verify precise somatic ratios – such as the exact mathematical distance from the hairline to the chin, or the width of the *ūrṇā* (the tuft of hair between the eyebrows) – ensuring that the visual syntax of the deity remained uncorrupted across generations, political upheavals, and vast geographical distances.



Fig.6. Gilt-bronze Seated Amitayus Buddha and Excavated Relics of Daeseungsa Temple, Mungyeong

By the mid-fourteenth century, as evidenced by heavily endowed gilt-bronze artifacts like the Amitayus Buddha of Munsusa Temple (dated 1346 CE), this

generative matrix was entirely standardized. The mathematical ratio had evolved into the ultimate, undeniable metric of doctrinal fidelity. The transition from the fluid ink of the sketch to the rigid permanence of the final material represented the literal calcification of Buddhist theology into a stable, physical interface for the worshipper.

Metallurgical Orthopraxy: Iconometry as Structural Imperative. The most rigorous, unforgiving validation of iconometric theory occurred not in the quiet halls of textual exegesis, but within the fiery, unpredictable confines of the foundry. Transmuting a textual decree into a monumental cast bronze statue was an extraordinary exercise in high-risk structural engineering. During the critical wax-model phase of the *cire perdue* (lost-wax) casting process, iconometric guidelines dictated much more than mere visual harmony; they governed precise limb thicknesses, the exact curvature of the structural arches forming the shoulders, and the mathematical depth of the drapery folds.



Fig.7. A late Goryeo-era Buddhist bronze bell housed in Naeso Temple in Buan, North Jeolla Province

These highly specific measurements were fundamentally structural imperatives camouflaged as religious law. If a wax matrix was excessively thin, or

if the proportional weight distribution was flawed, the molten bronze alloy would fail to circulate properly through the sprues and vents. This would result in catastrophic casting flaws, blowholes, or structural collapse – yielding a flawed, ritually impotent, and economically devastating icon. Consequently, the iconometric canon essentially codified metallurgical best practices under a strict theological veneer.

In this rigorous tradition, orthopraxy (correct ritual application) and orthotechnics (correct mechanical engineering) were fundamentally indivisible. A statue could only be spiritually perfect and capable of housing the Dharmakāya if it was, first and foremost, metallurgically viable. The Josang gyeong and its predecessor texts, therefore, functioned as an interdisciplinary nexus where soteriology directly informed metallurgy, ensuring that the physical tensile strength of the artifact matched its promised metaphysical durability.

The Imperial Panopticon: Bureaucratization of the Sacred in Late Joseon. The historical trajectory of Korean iconometry reaches its zenith – and its most rigid codification – during the late Joseon era (17th–19th centuries) with the mass proliferation of woodblock-printed Josang gyeong manuals. Following the devastating Imjin War (Japanese invasions of 1592–1598) and the subsequent Manchu invasions, the Korean peninsula required massive socio-cultural and architectural reconstruction. Hundreds of major temples had been burned to the ground, and thousands of sacred statues destroyed.

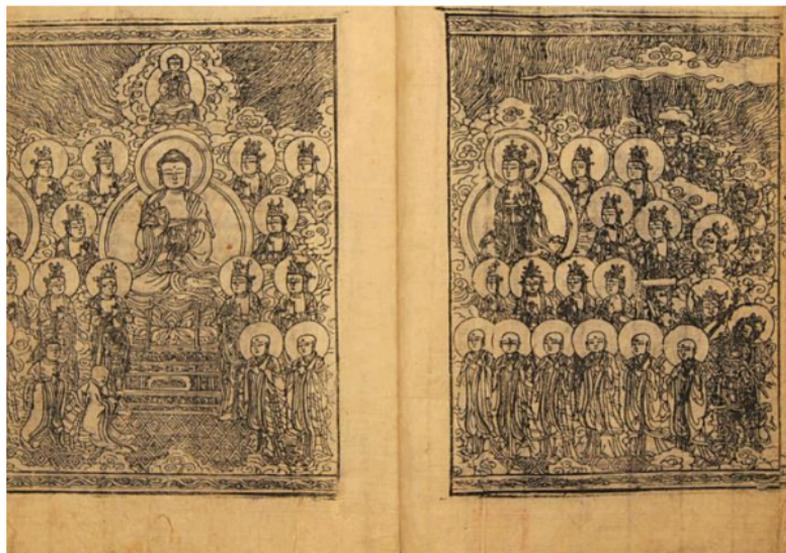


Fig.8. Illustration from the Shurangama Sutra, printed in 1547

This era of frantic post-war recovery marked a profound bureaucratization of sacred production to meet the immense, state-tolerated demand for new merit-making objects. The printed diagrams in the late Joseon manuals imposed an uncompromising, explicit grid upon the divine anatomy. This grid established the *talamana* (the specific ratio of the face relative to the total body length) as the immutable, legally binding metric of correctness. For the late Joseon sculptor, this manual was absolute law; deviating from its proportions was not viewed as artistic innovation, but as a severe karmic transgression and a failure of ritual duty.

The use of these standardized grids ensured that in a workshop tasked with producing hundreds of images simultaneously, the “theological signal” remained absolutely pure. Production was entirely monopolized by highly organized, specialized monk-sculptor guilds (*yupa*, 流派), such as the historically dominant Eungyeon or Saeknan lineages [Song 2023]. Operating under a strict, proto-industrial division of labor led by a master monk-sculptor (*sujogakseung*), individual artistic expression was systematically suppressed.

Assistant monks were assigned highly specific, modular tasks – one carving the lotus pedestal, another shaping the *mudras* (hand gestures), and another finishing the facial features. By subordinating the individual artistic hand to the textual “operating system”, the Joseon monastic institutions guaranteed absolute uniformity in the divine countenance. This mechanical reproduction of the sacred validated the socio-religious economy of the state, ensuring that even hastily produced statues retained their full soteriological efficacy.

The Political Economy of Divine Proportions. To fully understand the weight of the Korean iconometric corpus, one must also address the massive economic mechanisms driving its application. The creation of a canonically perfect image was an extraordinarily expensive endeavor, requiring the mobilization of vast resources: rare metals, imported pigments (such as lapis lazuli and cinnabar), exotic woods, and the labor of dozens of highly specialized monks over several months or years.



Fig.9. Seated Wooden Sakyamuni Buddha Triad at Jeondeungsa temple in Ganghwa

The iconometric text served as a contractual guarantee between the patron (often royal family members, aristocrats, or wealthy merchants) and the monastic workshop. By rigidly adhering to the *Josang gyeong*, the master sculptor provided verifiable proof that the vast sums of capital invested by the patron were successfully converted into uncorrupted, geometrically perfect karmic merit. The text mathematically insured the investment. Therefore, the measurements of the Buddha were not just theological coordinates; they were the currency of a complex religious economy where exact proportions dictated the scale of salvation.

Conclusion: Mediating the Absolute. The diachronic analysis of the Korean iconometric corpus uncovers a profound ontological shift in how the sacred image was conceptualized and manufactured over a millennium. The tradition progressed from the magical frequency-tuning of Unified Silla “spell-seals”, where image and sound were conflated; through the mathematically precise spatial and architectural environments of the Seokguram Grotto; and ultimately arrived at the hyper-standardized, grid-based, and bureaucratized protocols of the late Joseon ritual manuals.

This study conclusively demonstrates that these texts and matrices were never merely art manuals or stylistic suggestions. They were the foundational source code for a civilization’s attempt to negotiate the terrifying boundary between the visible empirical world and the invisible absolute. To measure the Buddha was, essentially, to measure the cosmos.

In the transition from the fluid, haptic transmission of the *fenben* stencil to the rigid, imposing granite of Seokguram, and down to the vibrating, vitalized cache of the *bokjang* consecration rituals, we witness the literal solidification of

Buddhist theology into matter. The iconometric text serves as the ultimate bridge – a meticulously engineered interface – between the silent, formless void of the Dharmakāya and the tangible, heavy, and strictly measured reality of Korean material religion.

References

- Berger, P. (2003) *Empire of Emptiness: Buddhist Art and Political Authority in Qing China*, Honolulu, University of Hawaii Press.
- Choe, S. E. (최성은) (2012) *Goryeo sidae bulgyo jogak yeongu* [A Study of Buddhist Sculpture of the Goryeo Dynasty], Seoul, Iljisa.
- Fraser, S. E. (2004) *Performing the Visual: The Practice of Buddhist Wall Painting in China and Central Asia*, Stanford, Stanford University Press.
- Huh, H. (2016) *Iconography of Brahmā and Indra in Seokguram Grotto: Its Origins and Formation*, in: *Journal of Korean Art and Archaeology*, 10, pp. 46–60.
- Jeong, E. W. (정은우) (2016) *Joseon hugi bulgyo jogak* [Buddhist Sculpture of the Late Joseon Period], Seoul, Munsung.
- Kang, W. B. (강우방) (1990) *Perfection and Harmony: The Principle of Korean Buddhist Sculpture*, Seoul, Youl Hwa Dang.
- Kim, L. (2007) *Buddhist Sculpture of Korea*, Seoul, Hollym.
- Lee, S. (2020) *Consecrating the Buddha: The Formation of the Bokjang Ritual during the Goryeo Period*, in: *Journal of Korean Art and Archaeology*, 14, pp. 59–71.
- McBride, R. D. (2018) *Wish-Fulfilling Spells and Talismans: The Mahāpratisarā-dhāraṇī in Joseon Buddhism*, in: *Pacific World*, 3(20), pp. 55–87.
- Moon, M. D. (문명대) (1984) *Hanguk bulgyo misulsa* [History of Korean Buddhist Art], Seoul, Dongguk University Press.
- Park, J. H. (2022) *The Seokguram Grotto in Korea and the Gougou Rule*, in: *Nexus Network Journal*, 24(4), pp. 825–842.
- Song, U. (2023) *Monk Artisans and Buddhist Art of the Joseon Dynasty: Schools, Lineages, and Ghost-Sculpting*, in: *Journal of Korean Art and Archaeology*, 17, pp. 12–50.

Крістіна Золотарьова

САКРАЛЬНІ ТЕКСТИ

ЯК ДЖЕРЕЛО БУДДИСТСЬКОЇ ЗОБРАЖАЛЬНОЇ ТРАДИЦІЇ: КОРЕЙСЬКИЙ ІКОНОМЕТРИЧНИЙ КОРПУС

Це комплексне дослідження пропонує фундаментальне переосмислення корейської буддистської іконометричної традиції, системно зміщуючи академічний дискурс від суто мистецтвознавчих або естетичних інтерпретацій. Замість того, щоб трактувати цей багатий текстовий та матеріальний корпус як просту компіляцію ремісничих евристик чи стилістичних настанов, у цьому дослідженні він розглядається як складний,

висококодифікований механізм сотеріологічної інженерії та онтологічної стабілізації, застосований до сакральної матеріальності.

Простежуючи історичну траєкторію від гетерогенних прототантричних практик епохи Об'єднаної Сілли (676–935 рр. н. е.) до жорстко систематизованої ритуальної ортопраксії пізнього періоду Чосон (1392–1910 рр. н. е.), аналіз розкриває діалектичний зв'язок між текстовою кодифікацією божественної форми та її фізичним втіленням у резистентних матеріалах (камені, металі, дереві). Завдяки ретельному синтезу філологічного аналізу та методологій вивчення матеріальної релігії — із особливим фокусом на кодикології «Чосан кьон» (造像經, Сутри про створення зображень) та ритуалах внутрішнього освячення покчан (腹藏) — у статті доводиться, що корейська сакральна скульптура функціонує як ретельно організована матерія.

Нуміозна ефективність та дієвість цих об'єктів повністю залежить від їхнього беззаперечного математичного підпорядкування канонічним приписам. Зрештою, ця робота деконструює генеративну матрицю корейського сакрального зображення, ілюструючи, як іконометрія слугує критичною точкою перетину теологічних імперативів, інженерно-металургійних технологій та актуалізованої божественної присутності.

Ключові слова: корейська іконометрія, грот Соккурам, Толоні чіп кьон (陀羅尼集經), Чосан кьон (造像經), ритуали освячення (Покчан, 腹藏), Хурйонтон (喉鈴筒), матеріальна релігія, онтологічне втілення, матриця феньбенъ (粉本).

Список використаної літератури

- Berger, P. (2003) *Empire of Emptiness: Buddhist Art and Political Authority in Qing China*, Honolulu, University of Hawaii Press.
- Choe, S. E. (최성은) (2012) *Goryeo sidae bulgyo jogak yeongu* [A Study of Buddhist Sculpture of the Goryeo Dynasty], Seoul, Iljisa.
- Fraser, S. E. (2004) *Performing the Visual: The Practice of Buddhist Wall Painting in China and Central Asia*, Stanford, Stanford University Press.
- Huh, H. (2016) *Iconography of Brahmā and Indra in Seokguram Grotto: Its Origins and Formation*, in: *Journal of Korean Art and Archaeology*, 10, pp. 46–60.
- Jeong, E. W. (정은우) (2016) *Joseon hugi bulgyo jogak* [Buddhist Sculpture of the Late Joseon Period], Seoul, Munsung.
- Kang, W. B. (강우방) (1990) *Perfection and Harmony: The Principle of Korean Buddhist Sculpture*, Seoul, Youl Hwa Dang.
- Kim, L. (2007) *Buddhist Sculpture of Korea*, Seoul, Hollym.
- Lee, S. (2020) *Consecrating the Buddha: The Formation of the Bokjang Ritual during the Goryeo Period*, in: *Journal of Korean Art and Archaeology*, 14, pp. 59–71.

- McBride, R. D. (2018) *Wish-Fulfilling Spells and Talismans: The Mahāpratisarā-dhāraṇī in Joseon Buddhism*, in: *Pacific World*, 3(20), pp. 55–87.
- Moon, M. D. (문명래) (1984) *Hanguk bulgyo misulsa* [History of Korean Buddhist Art], Seoul, Dongguk University Press.
- Park, J. H. (2022) *The Seokguram Grotto in Korea and the Gougu Rule*, in: *Nexus Network Journal*, 24(4), pp. 825–842.
- Song, U. (2023) *Monk Artisans and Buddhist Art of the Joseon Dynasty: Schools, Lineages, and Ghost-Sculpting*, in: *Journal of Korean Art and Archaeology*, 17, pp. 12–50.

Стаття надійшла до редакції 11.08.2025

Стаття прийнята 1.09.2025

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.2\(44\).354280](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.2(44).354280)

УДК 1(091):130.2:14

Віктор Левченко

ORCID: 0000-0002-3457-9677

БАГАТОЗНАЧНІСТЬ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ТА СИМВОЛІЧНЕ МИСЛЕННЯ ЯК ЕЛЕМЕНТИ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

У статті розглядаються особливості світогляду та інтелектуальної культури середньовічної Європи, а також їх роль у формуванні передумов розвитку європейської науки. Підкреслюється, що традиційне уявлення про Середньовіччя як про період інтелектуального застою між античністю та Новим часом є спрощеним і не відображає реальної складності культурних процесів цієї епохи. Сучасні дослідження доводять, що саме в середньовічній культурі сформувалися важливі світоглядні установки, які підготували ґрунт для становлення раціонального наукового мислення. Однією з таких установок стало переконання в тому, що світ має внутрішній порядок, створений божественним розумом, а отже може бути пізнаний людиною.

У статті аналізується теоцентричний характер середньовічного світогляду, у межах якого Бог розглядався як першопричина буття, джерело істини, порядку та гармонії. Особлива увага приділяється символічному сприйняттю реальності, властивому культурі того часу. Світ трактувався як система знаків і символів, через які людина могла досягти божественний задум. У цьому контексті розглядається роль сакральної арифметики, у якій числа мали не лише математичне, а й глибоке символічне значення, а також значення універсалій у середньовічному мисленні.

Окремо висвітлюється концепція потрійного членування буття («буття до речей», «у речах» і «після речей»), що дозволяла поєднати християнське вчення про створення світу з філософським поясненням його структури та пізнаваності.

Значну увагу приділено взаємодії античної філософської спадщини та християнської теології. Показано, що середньовічні мислителі активно використовували ідеї античних авторів, зокрема Платона й Арістотеля, інтерпретуючи їх у світлі християнського світогляду. Аналізується також роль авторитету традиції, який визначав інтелектуальне життя того часу, а також особливості середньовічної культури коментування та тлумачення текстів.

У підсумку робиться висновок, що середньовічна культура створила особливу інтелектуальну традицію, у якій поєднувалися віра, символічне мислення та раціональний аналіз. Саме ця взаємодія сприяла формуванню нових уявлень про світ і людину, збереженню та переосмисленню античної спадщини, а також підготовці передумов для подальшого розвитку європейської філософії та науки.

Ключові слова: середньовічна культура; середньовічний світогляд; стратегії інтерпретації; теоцентризм; символічне мислення; інтелектуальна традиція Середньовіччя; образотворче мистецтво

Середньовіччя; раціональність; сакральна арифметика; універсалії; антична спадщина; християнська філософія; розвиток європейської науки; середньовічна філософія.

Одним із важливих напрямів сучасних досліджень у галузі історії та філософії науки є твердження про те, що середньовічна культура і мислення відіграли значно більшу роль у формуванні основ європейської науки, ніж це тривалий час вважалося. Довгий час середньовіччя розглядали як період інтелектуального застою між античністю та Новим часом. Проте сучасні дослідники дедалі частіше підкреслюють, що саме в середньовічну епоху сформувалися важливі світоглядні та інтелектуальні передумови, без яких подальший розвиток наукового мислення був би неможливим (див.: [Marenbon 2012; Овре-Ассея та інш. 2009; Macdonald, Kretzmann 2005]). Виявилось, що у період середньовіччя поступово утверджувалося переконання, що світ має певний порядок і підпорядковується закономірностям, а отже може бути зрозумілий і досліджений людським розумом. Саме така віра у раціональну структуру світу згодом стала однією з фундаментальних основ новоєвропейської науки.

Середньовічна епоха характеризувалася особливою системою світоглядних уявлень, у центрі яких перебувала ідея Бога як абсолютного начала всього існуючого. Такий тип світогляду називають теоцентричним, адже саме Бог розглядався як головна причина буття світу, джерело істини, порядку, гармонії та сенсу людського життя. У свідомості людей того часу світ не обмежувався лише матеріальною реальністю, доступною чуттєвому сприйняттю. Він сприймався як складна і багаторівнева система символів, знаків і образів, у яких прихований глибокий духовний зміст. Кожне явище природи, кожен предмет або подія могли розглядатися як своєрідний знак, що вказує на вищу, божественну реальність. У цьому сенсі природа сприймалася як своєрідна «мова», через яку Бог відкриває людині свою волю та мудрість (див.: [Klima 2012]).

Важливе місце в культурі середньовіччя займала також так звана сакральна арифметика. Числа у середньовічному світогляді мали не лише математичне значення, а й глибокий символічний зміст. Вони розглядалися як носії певних духовних і космічних смислів. Наприклад, число три пов'язувалося з ідеєю Трійці, число сім символізувало повноту і завершеність, а число дванадцять асоціювалося з апостолами або з космічним порядком. Таке символічне тлумачення чисел було характерним не лише для богослов'я, а й для мистецтва, архітектури та літератури середньовіччя.

У межах цієї картини світу особливого значення набували загальні й універсальні сутності. Вважалося, що саме вони мають вищу цінність порівняно з окремими предметами чи індивідуальними явищами. Окремі речі сприймалися лише як прояви або відображення загальних принципів, закладених у самій структурі світобудови [Cameron 2012].

Тому мислення середньовічної людини було спрямоване не тільки на спостереження за конкретними явищами, а передусім на пошук їхнього глибшого змісту та місця в загальному божественному порядку. Філософи і богослови намагалися зрозуміти, які універсальні закони і смисли стоять за видимою різноманітністю світу.

Особливим було й уявлення про простір. У середньовічному світогляді він не розглядався як однорідний або нейтральний. Навпаки, простір сприймався як ієрархічно організований і якісно неоднорідний. Він поділявся на сакральний і профанний. Сакральний простір був пов'язаний із божественною присутністю і духовним життям. До нього належали церкви, монастирі, місця паломництва, святині та інші простори, де, за уявленнями людей, особливо відчувалася присутність Бога. Профанний простір, навпаки, охоплював повсякденне життя людини, її побут, працю та соціальні відносини. Проте навіть у цьому звичайному просторі люди намагалися побачити відображення божественного порядку.

Таке уявлення про світ формувало особливий тип мислення, у якому релігійні, символічні та раціональні елементи були тісно переплетені. Середньовічна людина прагнула зрозуміти світ як гармонійну систему, створену божественним розумом. Саме тому пізнання природи та пошук істини поступово почали розглядатися не лише як практична діяльність, а й як духовне завдання. У цьому сенсі середньовічна раціональність стала важливим етапом у формуванні тієї інтелектуальної традиції, яка пізніше привела до виникнення сучасної науки.

Однією з важливих філософських схем, за допомогою яких середньовічні мислителі намагалися пояснити будову реальності, була модель потрійного членування буття. Вона передбачала існування трьох взаємопов'язаних рівнів: «буття до речей» (*ante res*), «буття у речах» (*in res*) і «буття після речей» (*post res*). Ця концепція дозволяла поєднати релігійні уявлення про створення світу з філософським прагненням пояснити його внутрішню логіку та впорядкованість.

Найвищим і першопочатковим у цій системі вважалося «буття до речей». Воно означало існування божественного задуму ще до виникнення матеріального світу. Іншими словами, усі речі та явища спочатку існують у божественному розумі як певні ідеї або досконалі прообрази. Бог у такому розумінні постає як абсолютне джерело всього сущого – вічна, розумна і вольова істота, яка створює світ відповідно до власного мудрого плану. Таким чином, матеріальна реальність не виникає випадково або хаотично: вона є результатом свідомого божественного творіння, що має внутрішній порядок і сенс.

Другий рівень – «буття у речах» – означає присутність цього божественного задуму безпосередньо в самій природі. Усі речі та явища містять у собі певну форму або сутність, яка відображає первісну ідею, закладену Творцем. Це означає, що структура світу не є довільною: кожен елемент природи має своє місце і свою роль у загальному космічному

порядку. У цьому сенсі світ можна розглядати як своєрідне відображення божественної мудрості, де матеріальні форми є втіленням вищих духовних принципів.

Третій рівень – «буття після речей» – пов'язувався з діяльністю людського розуму. Йдеться про те, що людина, спостерігаючи за речами та явищами світу, здатна виділяти їхні загальні властивості, формувати поняття і створювати уявлення про їхню сутність. Таким чином, загальні ідеї існують не лише в божественному розумі або у самих речах, а й у людському мисленні. Завдяки цьому людина може осмислювати світ, відкривати його закономірності та поступово наближатися до розуміння порядку творіння.

Для середньовічної культури ця модель мала надзвичайно важливе значення, оскільки вона пояснювала не лише походження світу, а й можливість його пізнання. Якщо світ створений Богом відповідно до певного розумного плану, то він не може бути хаотичним або безладним. Навпаки, у ньому повинні існувати закономірності, які піддаються осмисленню. Отже, пізнання природи не суперечить релігійній вірі, а навпаки – підтверджує мудрість Творця.

Особливу роль у цьому світогляді відіграло переконання, що людина створена «за образом і подобою Бога». Ця ідея означала, що людський розум певною мірою подібний до розуму Бога. Саме тому людина здатна мислити, встановлювати логічні зв'язки, розуміти закономірності світу та прагнути до істини. Завдяки цій подібності між божественним і людським розумом виникала впевненість у тому, що людина може зрозуміти структуру створеного світу.

Таким чином середньовічні мислителі намагалися подолати можливий розрив між природою та людським мисленням. Вони вважали, що природа і розум людини підкоряються тим самим логічним законам, які закладені Богом у саму структуру буття. Через це дослідження світу не розглядалося як загроза для віри. Навпаки, воно сприймалося як шлях до глибшого розуміння задуму Бога.

Саме тому природу часто уявляли як своєрідного посередника між Богом і людиною. У середньовічній культурі існувало популярне порівняння природи з «книгою», написаною Богом. Людина, спостерігаючи за явищами навколишнього світу, ніби читає цю книгу і поступово розкриває закладені в ній смисли. Вивчення природних процесів, законів руху, будови живих істот або космічного порядку сприймалося не лише як практична діяльність, а й як духовне завдання.

Отже, пізнання світу у середньовічному світогляді мало подвійний характер. З одного боку, воно сприяло розвитку знань про природу, а з іншого – допомагало людині наблизитися до розуміння божественної мудрості. Саме тому дослідження природи розглядалося як важлива частина духовного життя, адже через нього людина могла відкрити гармонію створеного світу і побачити відображення божественного порядку у всьому існуючому.

У середньовічній культурі поступово сформувався особливий підхід до знання і діяльності людини, який суттєво відрізнявся від античних уявлень [Marenbon 2012]. У давньогрецькій філософії існувало чітке розмежування між різними видами знання. Теоретичне знання, яке називали епістеме, було спрямоване на пізнання сутності речей, їхніх причин і загальних закономірностей. Воно вважалося найвищою формою пізнання, оскільки давало можливість зрозуміти істину про світ. Натомість техне – ремесло або практична діяльність – сприймалося як уміння створювати або змінювати речі, тобто як сфера практичного досвіду. У межах античної традиції ці дві сфери чітко відрізнялися одна від одної: філософія і теоретичне мислення займали вищу позицію, тоді як ремесла та практичні навички вважалися менш значущими.

У середньовічну епоху таке різке протиставлення поступово втрачало свою силу. Мислителі того часу почали розглядати практичну діяльність людини не лише як спосіб створення корисних речей, а й як можливість глибше зрозуміти закони природи. Вважалося, що через ремесла, технічні винаходи та різні види практичних знань людина може поступово проникати у приховані закономірності світу. Оскільки світ сприймався як створений Богом і впорядкований божественною мудрістю, то будь-яке пізнання природи розглядалося як шлях до розуміння божественного задуму.

Подібні погляди почали формуватися вже на ранніх етапах середньовічної культури. Одним із мислителів, які висловлювали такі ідеї, був Кассіодор – філософ і вчений VI століття. Він вважав, що людина здатна відкривати приховані Богом таємниці світобудови не лише через роздуми і богословські міркування, а й через опанування так званих механічних мистецтв. На його думку, технічні знання і механіка мають особливу силу: вони дозволяють відтворювати дії природних сил, поєднувати різні стихії та створювати незвичайні явища.

Кассіодор описував приклади механічних пристроїв, які могли дивувати людей того часу. За допомогою різних механізмів можна було змусити нерухомі предмети рухатися, створювати звуки там, де панує тиша, або робити так, що неживі речі здавалися живими. Подібні технічні винаходи справляли на сучасників сильне враження і часто виглядали майже як чудо. Однак Кассіодор підкреслював, що в основі таких явищ лежить не магія, а знання природних закономірностей.

Саме тому він вважав, що механік або майстер-винахідник у певному сенсі стає «товаришем природи». Людина, яка створює механізми, не суперечить природі, а навпаки – допомагає розкрити її можливості. Використовуючи знання про властивості речей і сили природи, вона відкриває нові способи їх застосування. Таким чином практична діяльність починає розглядатися як важливий шлях до пізнання світу, а ремесло і техніка набувають не лише утилітарного, а й пізнавального значення.

Ідея того, що світ має раціональний і впорядкований характер, знаходила свій яскравий вираз не лише у філософських міркуваннях

середньовічних мислителів, але й у матеріальній культурі цієї епохи. Особливо наочно вона проявлялася в архітектурі середньовічних храмів і соборів. Будівництво таких величних споруд вимагало значних знань, точних розрахунків і ретельно продуманого поєднання різних архітектурних елементів. Майстри повинні були враховувати пропорції, рівновагу форм, особливості освітлення та конструкції будівлі, щоб створити гармонійний і стійкий простір.

Однак середньовічний собор розглядався не лише як функціональна або декоративна споруда. Для людей того часу він мав глибокий символічний зміст. Храм сприймався як своєрідна модель всесвіту, у якій відображається порядок, закладений Богом у світобудові. Архітектори прагнули створити таку структуру, де кожен елемент був би логічно пов'язаний з іншими частинами будівлі і водночас мав власну завершеність і значення. У результаті собор ставав гармонійною системою, де все підпорядковувалося єдиному задуму.

Така архітектурна гармонія символізувала космічний порядок. Вважалося, що всесвіт створений божественним розумом і тому має чітку, раціональну структуру. Відповідно і храм, присвячений Богові, повинен був відображати цей порядок у своїй матеріальній формі. Саме тому в середньовічній архітектурі велике значення надавалося пропорціям, симетрії, ритму та взаємозв'язку різних частин будівлі (див.: [Alexander 1993]).

Оскільки Бог у середньовічному світогляді розглядався як абсолютний розум і творець усього існуючого, то собор певною мірою сприймався як матеріальне втілення божественної мудрості та раціональності. Його структура повинна була відображати гармонію й логічну впорядкованість космосу (див.: [Rudolph 2016; Rudolph 2019]). У такій будівлі поєднувалися дві важливі якості: з одного боку – композиційна цілісність усього архітектурного ансамблю, а з іншого – самодостатність і завершеність окремих деталей.

Величні башти, стрімкі склепіння, складна система арок, барвисті вітражі та інші архітектурні елементи створювали єдину художню і символічну систему. Разом вони формували простір, який не лише вражав своєю красою та величиною, але й передавав ідею впорядкованого та гармонійного космосу. Саме тому середньовічні собори часто називають своєрідними «морфологічними центрами» середньовічного світу, адже вони були не тільки релігійними спорудами, а й культурними та духовними осередками суспільства.

У такому контексті формувався особливий ідеал світу, характерний для середньовічної свідомості. Реальність уявлялася як гармонійна ієрархія символів і форм, де кожен елемент займає своє визначене місце. Усі речі розглядалися як частини єдиного порядку, встановленого Богом. Середньовічна людина сприймала світ як систему досконалих і незмінних форм, які повторюються і відображають божественний задум.

Такий світ здавався завершеним і впорядкованим раз і назавжди. Він підпорядковувався вічним законам, що не залежать від часу і людської волі. Уявлялося, що цей космос спрямований до Бога як до своєї найвищої мети і водночас перебуває у стані духовної гармонії та стабільності. Саме тому середньовічна культура часто створювала образ реальності, яка ніби застигла у своїй досконалої, відображаючи незмінний божественний порядок.

Аналізуючи середньовічну культуру через її символічну мову та систему образів, можна краще зрозуміти особливості мислення людей цієї історичної епохи. Для середньовічної людини світ не був просто сукупністю матеріальних речей або природних явищ. Він сприймався як складна символічна система, в якій кожен предмет, подія або явище могли мати прихований духовний зміст. Саме тому мова культури, мистецтва, філософії та богослов'я була насичена символами, алегоріями та знаками, що відсилали до вищого, божественного порядку.

У такому світоглядному контексті особливим чином розумілося й саме мислення людини. Розум, який у середньовічній традиції позначався латинським словом *intellectus*, не розглядався як щось, що постійно змінюється, еволюціонує або створює принципово нові форми пізнання. Навпаки, вважалося, що розум діє в межах уже існуючих, усталених форм мислення. Ці форми сприймалися як стабільні та майже незмінні структури, які забезпечують правильне розуміння світу. Їх іноді описували як своєрідні «образи нерухомості», тобто стали схеми, через які людина може досягти реальність.

Такий підхід був тісно пов'язаний із загальним уявленням про впорядкованість і гармонію світобудови. Якщо світ створений Богом і відображає його мудрий задум, то основні принципи цього світу повинні бути постійними й незмінними. Тому й мислення людини, яке намагається зрозуміти цей світ, повинно спиратися на стабільні форми та правила. Звідси походить характерна для середньовічної культури повага до традиції, авторитету та усталених способів тлумачення знань.

Навіть тоді, коли певні традиції минулого втрачали своє значення або піддавалися переосмисленню, нові ідеї дуже швидко перетворювалися на нові норми та авторитети. Іншими словами, культурний розвиток все ж відбувався, однак він часто мав форму не радикальних змін, а поступового оновлення традиції. Нові концепції включалися до вже існуючої системи знань і з часом також починали сприйматися як усталені та авторитетні.

Таким чином, середньовічна культура поєднувала два, на перший погляд, суперечливі процеси: з одного боку, вона розвивалася і породжувала нові ідеї, а з іншого – зберігала сильну віру у сталість і незмінність істини. Ця віра значною мірою випливала із символічного розуміння реальності. Якщо світ розглядався як відображення божественного порядку, то вважалося, що його основні принципи існують незалежно від часу і людських змін.

Саме тому середньовічне мислення прагнуло не стільки створювати нові істини, скільки відкривати, пояснювати та осмислювати ті істини, які, на переконання людей того часу, вже були закладені Богом у самій структурі світу. У цьому полягала одна з найважливіших особливостей інтелектуальної культури Середньовіччя.

Середньовічний світогляд сформувався як складна система уявлень, у якій поєднувалися релігійна віра, символічне сприйняття світу та прагнення до логічного впорядкування знань. Люди тієї епохи розглядали світ насамперед крізь призму християнського віровчення, однак водночас намагалися зрозуміти його за допомогою розуму та раціонального мислення. У результаті виникла особлива інтелектуальна традиція, де віра і розум не протиставлялися, а взаємодоповнювали один одного. Саме така система поглядів поступово створила підґрунтя для подальшого розвитку європейської культури, філософії та науки.

Однією з важливих ідей середньовічного мислення було переконання в тому, що світ має внутрішній порядок і гармонійну структуру. Оскільки, за християнським ученням, світ створений Богом – істотою розумною і мудрою, – то й сама природа розглядалася як впорядкована і логічно організована система. Звідси виникала думка, що людина здатна пізнавати світ за допомогою розуму, адже людський розум також вважається даром Творця [Cameron 2012]. Таким чином, переконання у раціональності світобудови стало важливою передумовою розвитку наукового мислення в Європі.

У середньовічну епоху наукові уявлення та способи їхнього мовного вираження були тісно пов'язані з міфологічними, символічними й алегоричними формами мислення. Коли мислителі намагалися пояснити походження людини, природи чи всесвіту, вони часто використовували образні описи, символи та міфологічні сюжети. Такі форми викладу дозволяли передавати складні ідеї про будову світу, взаємодію духовного і матеріального та роль людини у космосі. Тому в середньовічних текстах можна зустріти поєднання філософських міркувань із символічними образами та алегоричними персонажами.

Це свідчить про те, що наука і філософія того часу ще не були відокремлені від релігійної традиції. Навпаки, вони розвивалися в її межах і спиралися на богословські уявлення про світ. Релігійні тексти, насамперед Біблія, відігравали роль головного джерела знань і орієнтира для мислителів. Саме через них люди намагалися зрозуміти сенс існування світу, природу людини та порядок космосу.

У такому світогляді світ сприймався як творіння Бога, наповнене прихованими смислами та символами. Кожне природне явище могло розглядатися не лише як фізичний процес, а й як знак або відображення божественного задуму (див.: [Cameron 2012]). Природа вважалася своєрідною книгою, у якій Бог залишив сліди своєї мудрості. Тому вивчення

природи мало не лише пізнавальне, а й духовне значення: досліджуючи світ, людина могла наблизитися до розуміння божественного порядку.

Таким чином, середньовічне мислення поєднувало символічне бачення реальності з прагненням до раціонального пояснення світу. Саме ця особлива взаємодія віри, символів і логічного аналізу стала важливим етапом у розвитку європейської інтелектуальної традиції та підготувала ґрунт для подальшого формування наукового світогляду Нового часу.

Попри те що середньовічна культура формувалася переважно в межах християнського світогляду, її представники не відмовлялися від інтелектуальної та культурної спадщини античного світу. Навпаки, багато середньовічних учених і філософів уважно вивчали праці давньогрецьких і римських мислителів та активно використовували їхні ідеї у своїх роздумах (див.: [Marenbon 2012]). Антична філософія, література, наукові знання і навіть художні образи залишалися важливою складовою інтелектуального життя середньовічної Європи.

Середньовічні автори намагалися поєднати античну філософську традицію з християнським віровченням. У їхніх працях можна побачити спробу узгодити раціональні ідеї античних мислителів із богословським розумінням світу. Саме тому твори давніх філософів часто використовувалися як інструмент для пояснення складних питань, пов'язаних із природою людини, будовою світу, походженням знання та місцем людини у всесвіті. Особливо великий вплив на середньовічну думку мали ідеї таких античних мислителів, як Платон і Арістотель. Їхні концепції використовувалися для формування філософських систем, які намагалися поєднати логічне мислення з християнською теологією.

Завдяки цьому антична спадщина не зникла після падіння античного світу, а продовжувала існувати і розвиватися в новому культурному середовищі. Середньовічні мислителі не просто повторювали давні ідеї, а інтерпретували їх у світлі нових духовних і релігійних уявлень. У результаті виникала своєрідна синтеза античної філософії та християнської теології, яка стала основою інтелектуального розвитку європейського Середньовіччя.

Яскравим символом такого ставлення до культурної традиції минулого став відомий афоризм Бернарда Шартрського, в якому він порівнював людей свого часу з карликами, що сидять на плечах велетнів. Цей образ мав глибокий символічний зміст. Він означав, що сучасні мислителі можуть бачити далі й розуміти більше не тому, що вони самі перевершують своїх попередників, а тому, що спираються на величезний інтелектуальний досвід і знання, накопичені попередніми поколіннями. Саме завдяки працям великих мислителів минулого нові покоління отримують можливість розширювати горизонти пізнання.

Таким чином, цей афоризм підкреслював ідею безперервності розвитку знання. Інтелектуальний прогрес розглядався не як повне заперечення попереднього досвіду, а як процес поступового накопичення і переосмислення знань. Кожне нове покоління мислителів використовує ідеї

своїх попередників, доповнює їх новими міркуваннями та розвиває у відповідності до потреб свого часу. Саме тому середньовічна культура, попри свою орієнтацію на традицію і авторитети, відіграла важливу роль у збереженні античної спадщини та підготувала ґрунт для подальшого розвитку європейської науки і філософії.

Цю світоглядну установку, характерну для середньовічної культури, можна чітко простежити у працях багатьох авторів того часу. Середньовічні мислителі часто зверталися до спадщини античності, використовуючи її образи, символи та філософські ідеї для пояснення християнського бачення світу. Одним із яскравих прикладів такого підходу є трактат з космографії Бернарда Сильвестра Турського, створений приблизно у XII столітті. У цьому творі автор активно використовує античні міфологічні образи та алегорії, поєднуючи їх із середньовічними філософськими й богословськими уявленнями.

Описуючи процес створення людини, Бернард Сильвестр подає його не просто як природний або біологічний процес, а як складну символічну драму. У його трактуванні світ постає як величезна сцена, на якій розгортається космічна дія. У цій символічній картині беруть участь різні алегоричні персонажі, які уособлюють фундаментальні сили та принципи світобудови. Серед них особливу роль відіграють такі постаті, як Натура, Нус і Ентелехія.

Нус у цьому контексті означає божественний розум або провидіння. Він символізує вищу мудрість, що керує всесвітом і визначає порядок розвитку всіх речей. Саме Нус спрямовує процес творення, надаючи йому гармонії та цілеспрямованості. Ентелехія, у свою чергу, виступає як світлова душа – принцип, який оживляє всесвіт і надає йому внутрішньої єдності. Завдяки їй космос постає не як хаотичне поєднання елементів, а як живий, організований і гармонійний організм.

Важливе місце у цій системі займає також Натура, тобто природа. У символічній моделі Бернарда Сильвестра вона виступає посередницею між божественним світом і матеріальною реальністю. Саме через природу божественний задум поступово втілюється у матеріальному всесвіті. Натура ніби передає волю Творця матеріальному світові, забезпечуючи гармонійний зв'язок між духовним і фізичним вимірами буття.

У такому алегоричному описі процес створення людини розглядається як подія космічного масштабу. Людина постає не просто як жива істота, а як своєрідний міст між різними рівнями світобудови. Вона поєднує у собі матеріальне і духовне, мікрокосм і макрокосм. Саме тому створення людини у творі Бернарда Сильвестра описується як результат складної взаємодії різних космічних сил і принципів.

Особливе значення в цій системі має образ Натури. У середньовічній філософській традиції природа часто розглядалася як сила, що реалізує божественний задум у видимому світі. Вважалося, що через природні процеси Бог розкриває свою мудрість, порядок і гармонію. Тому вивчення

природи мало не лише практичне або наукове значення, а й глибокий духовний зміст.

Середньовічні мислителі вважали, що людина, досліджуючи природні явища, може поступово наближатися до розуміння божественного порядку. Природа виступала своєрідною книгою, у якій закладені знаки та символи божественної мудрості. Вивчаючи її, людина могла проникати у таємниці світобудови, відкривати гармонію космосу і тим самим наближатися до пізнання самого Творця. Саме тому у середньовічній культурі дослідження природи часто поєднувалося з філософськими та богословськими роздумами про сенс існування світу і місце людини в ньому.

Середньовічна інтелектуальна культура формувалася в особливих умовах, коли велике значення надавалося духовній та культурній спадщині попередніх епох. Однією з найхарактерніших рис цієї традиції було те, що більшість філософських і наукових роздумів залишалися в межах античної та біблійної спадщини. Давні тексти – як твори античних філософів, так і Святе Письмо – вважалися головними джерелами істини та знання. Тому середньовічні мислителі рідко прагнули створювати абсолютно нові теорії або радикально змінювати усталені уявлення про світ. Натомість їхня діяльність була спрямована передусім на пояснення, коментування та систематизацію вже відомих і авторитетних знань.

Більшість інтелектуальних проблем формулювалася саме на основі цих авторитетних текстів. Філософи і богослови уважно вивчали праці античних мислителів, таких як Платон чи Арістотель, а також твори отців Церкви. Вони намагалися узгодити античну філософію з християнським віровченням і пояснити складні питання буття, природи людини та світобудови через призму вже існуючих авторитетних ідей. Таким чином, середньовічне мислення значною мірою будувалося на традиції тлумачення та коментування, а не на радикальному новаторстві.

Цю особливість дуже точно передає вислів філософа Гійома з Конша. Він зазначав, що мислителі його часу не створюють нових ідей, а лише передають, пояснюють і переосмислюють думки давніх авторів. За його словами, давні мислителі вважалися мудрішими за сучасників, тому саме їхні праці були головним джерелом істини. Такий підхід підкреслював глибоку повагу до традиції, яка була однією з основних рис середньовічної культури. Авторитет попередніх поколінь сприймався як надійний орієнтир у пошуку істини.

Разом із тим подібне ставлення до авторитетів іноді призводило до певних крайнощів. У середньовічному суспільстві авторитет античних і східних учених був настільки великим, що нові ідеї часто потребували підтвердження з боку давніх джерел. Через це деякі мислителі, висловлюючи власні міркування, намагалися пов'язати їх із іменами відомих філософів минулого. Такий підхід допомагав зробити нові думки більш переконливими та прийнятними для наукового і богословського середовища.

Прикладом цього може слугувати діяльність філософа і вченого Аделарда Батського. Він активно вивчав античну та арабську наукову традицію і був одним із тих мислителів, які сприяли поширенню нових знань у середньовічній Європі. Водночас іноді свої власні ідеї він подавав як запозичені у грецьких або арабських вчених. Таким чином, він ніби підкріплював свої міркування авторитетом давніх мислителів, що робило їх більш вагомими для сучасників.

Ця ситуація показує, наскільки великим був вплив традиції в середньовічній культурі. Нові ідеї не відкидалися повністю, але часто подавалися як продовження або пояснення давніх учень. Саме тому середньовічна наука і філософія розвивалися у формі діалогу з минулим, у якому авторитет античних і біблійних текстів залишався надзвичайно важливим. Такий підхід не тільки зберігав інтелектуальну спадщину попередніх епох, але й поступово підготовлював ґрунт для подальшого розвитку європейської науки та філософії.

У середньовічну епоху розвиток філософської думки супроводжувався створенням складних інтелектуальних систем, у яких поєднувалися елементи античної філософії, християнської теології та власні міркування мислителів того часу. Однак саме ця складність поступово приводила до усвідомлення важливої ідеї: людський розум має свої межі і не здатний повністю осягнути божественну мудрість. Багато середньовічних філософів і богословів наголошували, що між людським пізнанням і знанням Творця існує величезна різниця. Бог розглядався як абсолютне джерело істини, тоді як людина могла лише частково наблизитися до розуміння цієї істини (див.: [Macdonald, Kretzmann 2005]).

У порівнянні з досконалим божественним знанням людський розум здавався обмеженим, недосконалим і залежним від власного досвіду та умов існування. Саме тому деякі середньовічні мислителі почали поступово відходити від класичного аристотелівського ідеалу мислення, який вимагав суворой логічної послідовності та повної відсутності суперечностей. Вони усвідомлювали, що реальність, особливо духовна та божественна, є набагато складнішою, ніж будь-яка логічна схема, створена людиною.

Особливу роль у формуванні такого погляду відігравали священні тексти, насамперед Біблія, а також численні праці отців Церкви. У цих текстах часто можна було знайти висловлювання, які на перший погляд здавалися суперечливими або такими, що допускають різні тлумачення. Проте середньовічні мислителі не завжди розглядали цю суперечливість як недолік чи проблему. Навпаки, вони бачили в ній важливу особливість священного слова. Багатозначність тексту вважалася своєрідним знаком його глибини та духовного багатства [Cameron 2012].

Згідно з таким підходом, різні значення одного й того самого тексту могли не заперечувати одне одного, а взаємно доповнюватися. Кожне тлумачення відкривало новий аспект божественної істини і допомагало глибше зрозуміти духовну реальність. Таким чином, процес пізнання

розглядався не як пошук єдиної й остаточної відповіді, а як поступове наближення до істини через роздуми, дискусії та інтерпретації.

З часом у середньовічній культурі утвердилася думка про те, що духовний досвід людини безпосередньо впливає на її здатність мислити і розуміти істину. Людина, яка має глибший духовний досвід, може бачити у священному тексті більше смислів, ніж та, чий духовний розвиток є менш глибоким. Тому різні люди можуть по-різному сприймати одні й ті самі слова, і це не обов'язково означає, що хтось із них помиляється.

У цьому контексті різноманітність тлумачень почала розглядатися не як ознака хаосу або непорозуміння, а як свідчення багатства і глибини священного змісту. Священні тексти сприймалися як джерело безмежної мудрості, яке може відкривати нові смисли залежно від духовного стану людини та її здатності до розуміння. Саме таке ставлення до тексту стало важливою рисою середньовічної інтелектуальної культури і сприяло розвитку традиції багаторівневого тлумачення, що відіграло значну роль у формуванні європейської філософської та богословської думки.

Цю ідею багатозначності та глибини священного тексту дуже яскраво висловив видатний християнський мислитель Аврелій Августин у своїй знаменитій праці «Сповідь» [Святий Августин 1999]. У цьому творі він не лише описує власний духовний шлях і становлення віри, але й розмірковує над природою істини, значенням Святого Письма та можливостями людського пізнання. Августин звертає увагу на те, що тексти Біблії мають надзвичайно глибокий і багатий зміст, який не може бути вичерпаний одним-єдиним тлумаченням.

Мислитель підкреслював, що люди, читаючи священні тексти, можуть знаходити в них різні смисли й інтерпретації. Якщо ці значення не суперечать істині та основним принципам християнської віри, то немає підстав вважати, що лише одне з них є правильним, а всі інші – помилковими. Навпаки, Августин допускав можливість того, що автор священного тексту міг вкладати у свої слова кілька змістових рівнів одночасно [Matthews 2005: 73–75]. У такому випадку різні тлумачення не суперечать одне одному, а радше доповнюють і розширюють розуміння божественного одкровення.

Таким чином, Августин фактично захищав ідею багатозначності священного тексту та підкреслював його відкритість для різних інтерпретацій. Він вважав, що глибина Божого слова настільки велика, що кожна людина, залежно від свого духовного досвіду, знань і рівня внутрішнього розвитку, може відкривати у ньому нові смисли. З цієї точки зору процес читання і тлумачення Біблії стає не просто інтелектуальною діяльністю, а важливим духовним шляхом, який допомагає людині поступово наближатися до розуміння Бога та істини.

Саме на основі таких поглядів поступово сформувалася середньовічна герменевтика – спеціальна галузь знань, що займалася тлумаченням священних і авторитетних текстів. У середньовічній культурі вважалося, що біблійні тексти мають кілька рівнів значення, і кожен із них відкриває новий

аспект духовної істини. Такий підхід дозволяв поєднати буквальне розуміння тексту з його символічним, моральним і духовним змістом.

Традиційно середньовічні богослови виділяли чотири основні рівні інтерпретації Святого Письма. Перший рівень – буквальний або історичний. Він передає прямий зміст тексту, описує події, факти та історичні обставини, про які йдеться у Святому Письмі. Саме цей рівень становить основу для подальших тлумачень, оскільки без розуміння прямого змісту неможливо перейти до глибших духовних значень.

Другий рівень – алегоричний. На цьому рівні події та образи, описані в Біблії, розглядаються як символи певних духовних істин. Наприклад, історичні події Старого Заповіту можуть тлумачитися як передвістя подій Нового Заповіту або як символи спасіння людства. Завдяки такому підходу біблійний текст набуває більш універсального і філософського значення.

Третій рівень інтерпретації – моральний або тропологічний. Він пов'язаний із практичним життям людини. На цьому рівні біблійні тексти пояснюють, яким повинно бути моральне життя людини, які чесноти вона повинна розвивати і яких вчинків уникати. Таким чином Святе Письмо виступає не лише джерелом знань, але й дороговказом для правильного способу життя.

Четвертий рівень – анагогічний, тобто найвищий духовний рівень тлумачення. Він спрямовує думку людини до вищих духовних істин, до розуміння вічності, спасіння і пізнання Бога. На цьому рівні біблійні тексти розглядаються як вказівка на майбутнє життя, небесну реальність і остату чну мету людського існування.

Таким чином, багаторівневе тлумачення текстів стало важливою особливістю середньовічної інтелектуальної культури. Воно дозволяло поєднувати історичне, символічне, моральне та духовне розуміння тексту і відкривало перед мислителями широкі можливості для філософського та богословського осмислення світу. Саме завдяки такому підходу середньовічна герменевтика стала одним із ключових інструментів розвитку філософії, теології та культури Середньовіччя.

У такому складному та насиченому інтелектуальному середовищі середньовічної культури сформувалися нові підходи до осмислення текстів, авторитетів і самого процесу пізнання. Одним із найяскравіших проявів цієї інтелектуальної традиції стала знаменита праця П'єра Абеляра – «Так і Ні». Цей твір став своєрідним символом середньовічної схоластичної методології та показав, яким чином мислителі того часу прагнули поєднати повагу до авторитетів із раціональним аналізом.

У своїй праці Абеляр зібрав велику кількість висловлювань християнських богословів і церковних авторитетів, присвячених одним і тим самим теологічним і філософським питанням. Однак ці висловлювання нерідко суперечили одне одному. На перший погляд така структура твору могла здатися хаотичною або навіть проблематичною, адже автор навмисно не пропонував готових відповідей чи остаточного вирішення поставлених

питань. Проте справжній задум Абеяра полягав не в створенні плутанини, а в тому, щоб продемонструвати важливість критичного мислення і раціонального дослідження. Він прагнув показати, що суперечності між авторитетами не обов'язково означають помилку, а можуть бути стимулом до більш глибокого аналізу, який дозволяє поступово наблизитися до істини.

Метод, який отримав назву «так і ні» (лат. *sic et non*), став важливим інструментом розвитку середньовічної науки і філософії. Його сутність полягала в зіставленні різних думок, аргументів і авторитетних тверджень з метою виявлення прихованих смислів та уточнення понять. Такий підхід змушував мислителів не просто механічно приймати авторитетні висловлювання, а уважно їх досліджувати, аналізувати контекст, ставити уточнювальні запитання та логічно зіставляти різні позиції.

Особливо важливою рисою цього методу було те, що він сприяв формуванню культури дискусії та аргументації. Учні та вчені в університетах і школах вчилися аналізувати тексти, виявляти суперечності, шукати їх пояснення і пропонувати власні інтерпретації. У такий спосіб поступово формувалася раціональний стиль мислення, який у майбутньому став однією з основ європейської наукової традиції.

Крім того, метод Абеяра допомагав усвідомити багатозначність і складність реальності [Tweedale 2005]. Розглядаючи одну й ту саму проблему з різних точок зору, середньовічні мислителі приходили до розуміння того, що світ не можна пояснити за допомогою лише одного простого твердження. Навпаки, істина часто розкривається поступово, через зіставлення різних інтерпретацій і поглядів.

Таким чином, підхід Абеяра сприяв формуванню більш глибокого і багатовимірного уявлення про світ (його самооцінку власного внеску в пізнання Бога та буття див.: [Святий Августин 1999]). У межах такого підходу різні смисли та інтерпретації не знищували один одного, а могли взаємодоповнюватися, створюючи складну, але цілісну систему знання. Саме тому метод «так і ні» став одним із важливих кроків у розвитку середньовічної інтелектуальної культури та підготував ґрунт для подальшого розвитку логічного аналізу, університетської науки і європейської філософської традиції.

Таким чином, середньовічна інтелектуальна культура поєднувала в собі кілька важливих рис: глибоку повагу до традиції, символічне бачення світу, прагнення до думачення текстів і пошук гармонії між вірою та розумом. Мислителі цієї епохи розглядали світ як багатшарову реальність, у якій кожне явище має кілька рівнів значення. Саме такий підхід допомагав створювати цілісну картину всесвіту і демонстрував силу людського мислення у прагненні зрозуміти божественний порядок світу.

Допустимість різних думачень текстів у середньовічній культурі пояснювалася не лише особливостями богословської традиції або символічним характером мислення, але також реальною мовною ситуацією, що склалася в інтелектуальному житті того часу. Середньовічна культура

фактично існувала в умовах своєрідної двомовності. З одного боку, основною мовою науки, освіти, філософії та богослов'я була латина. Саме латинською мовою створювалися наукові трактати, богословські коментарі, філософські праці та юридичні тексти. Вона також використовувалася в університетах під час викладання та наукових дискусій. Завдяки цьому латина виконувала роль універсального інструменту інтелектуального спілкування, який дозволяв ученим із різних регіонів Європи обмінюватися знаннями, вести наукові суперечки та поширювати свої ідеї.

Однак водночас латина для більшості мислителів не була рідною мовою. У повсякденному житті люди користувалися різними народними мовами – французькою, італійською, німецькою, англійською та іншими місцевими діалектами. Тому латина залишалася передусім мовою освіти, книжної культури та інтелектуальної діяльності. Через це виникала певна дистанція між внутрішнім мисленням людини та мовою, якою вона змушена була формулювати свої думки. Ідеї, що виникали у свідомості, часто було складно передати латинською мовою з повною точністю. Мислителі нерідко змушені були користуватися складними формулюваннями, символічними образами, метафорами та алегоріями, щоб передати глибокі та складні філософські чи богословські смисли.

Така мовна ситуація сприяла тому, що одні й ті самі тексти могли сприйматися і тлумачитися по-різному. Неточність або приблизність мовного вираження відкривала можливість для різних інтерпретацій. Тому середньовічні мислителі, розмірковуючи над співвідношенням мислення, мови та реальності, усвідомлювали обмеженість мовних засобів. Вони розуміли, що будь-яка думка, висловлена словами, не може повністю передати весь зміст людського мислення або глибину божественної істини. У зв'язку з цим у середньовічній філософії виникали різні концепції та теоретичні моделі, покликані пояснити цю епістемологічну проблему – тобто проблему співвідношення знання, мовного вираження та реальної дійсності. Такі підходи допомагали пояснити, чому священні та філософські тексти можуть мати кілька смислових рівнів і чому різні тлумачення не обов'язково суперечать одне одному.

Наприкінці середньовічної епохи в інтелектуальному житті Європи почали відбуватися суттєві зміни. Поступово зростав інтерес до емпіричного пізнання, тобто до знання, яке ґрунтується не лише на логічних міркуваннях або авторитеті текстів, а й на спостереженні, досвіді та дослідженні природних явищ. Учені дедалі більше звертали увагу на реальні процеси в природі, намагалися описувати їх, аналізувати та знаходити закономірності, що лежать в їх основі. У зв'язку з цим поступово зменшувався вплив складних метафізичних систем, які раніше займали центральне місце у філософських і богословських роздумах.

Ці зміни частково були пов'язані з внутрішніми потребами самої теології. Богослови прагнули захистити християнське вчення від тих філософських систем, які могли вступати у суперечність зі змістом Святого

Письма. Тому деякі з них надавали перевагу більш обережному та практичному підходу до пізнання світу. Такий підхід спирався на досвід, спостереження та аналіз конкретних фактів, що дозволяло уникати надто сміливих метафізичних побудов, здатних викликати богословські суперечки.

Особливо помітно емпірична тенденція проявилася в діяльності мислителів так званої Оксфордської школи. Представники цього інтелектуального напрямку прагнули поєднати богословські уявлення з дослідженням природи. Вони активно використовували спостереження, математичні розрахунки та логічний аналіз для пояснення природних явищ. При цьому їхні праці зберігали характерні риси середньовічної культури – символізм, алегоричність та прагнення побачити у природі прояв божественного порядку. Таким чином дослідження природи не суперечило релігійному світогляду, а, навпаки, розглядалося як один зі способів пізнання гармонії створеного світу.

Паралельно з розвитком емпіричних досліджень у середньовічній схоластиці активно розвивалися логіка та логічна семантика. Філософи дедалі більше цікавилися не лише змістом знання, а й формою мислення. Вони аналізували правила побудови міркувань, структуру логічних доведень і значення слів, що використовуються у філософських і богословських текстах (див.: [Самсон 2012]). У результаті мислення почало розглядатися як окремий предмет дослідження. Логічні структури поступово почали розуміти як формальні системи, що мають власні правила функціонування. Це означало, що логіка може досліджуватися незалежно від конкретних уявлень про будову світу. Таким чином мислення поступово звільнялося від повної залежності від онтології – тобто від філософських уявлень про структуру буття.

Такий підхід означав певний відхід від традиційних теологічних уявлень, що домінували в попередні століття. Раніше вважалося, що природа створена Богом відповідно до логічних законів божественного розуму. Згідно з цією ідеєю, світ виник через божественне Слово, а тому логічні закони мислення безпосередньо відображають структуру реальності. Логіка розглядалася як необхідна й достатня умова існування світу та його пізнаваності.

Проте поступово мислителі почали усвідомлювати, що закони мислення і структура реального світу не завжди повністю збігаються. Це відкривало нові можливості для дослідження природи та розвитку наукового знання. Вчені дедалі більше зверталися до спостереження, досвіду та аналізу фактів. Саме ці інтелектуальні зміни, що відбувалися наприкінці Середньовіччя, стали важливою передумовою формування нового типу наукового мислення, який згодом розвинувся в епоху Відродження та Нового часу.

Список використаної літератури

- Абеляр, П. (2004) *Історія моїх страждань*, Львів, Літопис, 136 с.
- Овре-Ассея, К., Берне Х., Кассен Б. та інші. (2009) *Перекладати, у: Європейський словник філософії: Лексикон неперекладностей*, т. 1, К., Дух і літера, сс. 254–271.
- Святий Августин (1999) *Сповідь*, перекл. з латини Юрія Мушака, видання третє, К., Основи, 319 с.
- Alexander, J. J. G. (1993) *Iconography and Ideology: Uncovering Social Meanings in Western Medieval Christian Art*, in: *Studies in Iconography*, 15, pp. 1–44.
- Cameron, M. (2012) *Meaning: Foundational and Semantic Theories*, in: *The Oxford handbook of medieval philosophy*, ed. John Marenbon, Oxford, NY, Oxford University Press, pp. 342–362.
- Klima, G. (2012) *Being*, in: *The Oxford handbook of medieval philosophy*, ed. John Marenbon, Oxford, NY, Oxford University Press, pp. 403–420.
- Macdonald, S., Kretzmann, N. (2005) *Medieval philosophy*, in: *The shorter Routledge encyclopedia of philosophy*, London, NY, Routledge, pp. 647–653.
- Marenbon, J. (2012) *The late ancient background to medieval philosophy*, in: *The Oxford handbook of medieval philosophy*, ed. John Marenbon, Oxford, NY, Oxford University Press, pp. 17–28.
- Matthews, G. S. (2005) *Augustine*, in: *The shorter Routledge encyclopedia of philosophy*, London, NY, Routledge, pp. 73–75.
- Rudolph, C. (2016) *The Architectural Metaphor in Western Medieval Artistic Culture: From the Cornerstone to The Mystic Ark*, in Eltin, R. A. et al. (eds) *The Cambridge guide to the architecture of Christianity*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 380–390.
- Rudolph, C. (2019) *Medieval Architectural Theory, the Sacred Economy, and the Public Presentation of Monastic Architecture: The Classic Cistercian Plan*, in: *Journal of the Society of Architectural Historians*, 78, pp. 259–275.
- Tweedale, M. M. (2005) *Abelard*, in: *The short-r Routledge encyclopedia of philosophy*, London, NY, Routledge, pp. 1–2.

Viktor Levchenko**MULTIPLICITY OF INTERPRETATION AND SYMBOLIC THINKING****AS ELEMENTS OF THE INTELLECTUAL CULTURE OF THE MIDDLE AGES**

The article examines the peculiarities of the worldview and intellectual culture of medieval Europe and their role in shaping the prerequisites for the development of European science. It is emphasized that the traditional perception of the Middle Ages as a period of intellectual stagnation between Antiquity and the Modern era is overly simplified and does not reflect the real complexity of the cultural processes of this epoch. Contemporary research demonstrates that it was precisely within medieval culture that important worldview attitudes emerged, preparing the ground for the formation of rational scientific thinking. One of these attitudes was

the belief that the world possesses an internal order created by the divine intellect and therefore can be comprehended by human beings.

The article analyzes the theocentric character of the medieval worldview, within which God was regarded as the first cause of existence and the ultimate source of truth, order, and harmony. Particular attention is paid to the symbolic perception of reality characteristic of the culture of that time. The world was interpreted as a system of signs and symbols through which humans could understand the divine plan. In this context, the role of sacred arithmetic is considered, where numbers possessed not only mathematical meaning but also deep symbolic significance, as well as the importance of universals in medieval thinking.

Special attention is given to the concept of the triple division of being (“before things”, “in things,” and “after things”), which made it possible to combine the Christian doctrine of the creation of the world with a philosophical explanation of its structure and intelligibility. The article also demonstrates how medieval culture formed the idea of nature as a kind of “book” containing the signs of divine wisdom, the study of which was regarded not only as a practical activity but also as a spiritual path to the knowledge of truth.

Considerable attention is devoted to the interaction between the philosophical heritage of Antiquity and Christian theology. It is shown that medieval thinkers actively employed the ideas of ancient authors, particularly Plato and Aristotle, interpreting them in the light of the Christian worldview. The article also analyzes the role of the authority of tradition, which largely determined the intellectual life of the period, as well as the distinctive features of the medieval culture of commentary and interpretation of texts.

Another aspect of the study concerns attitudes toward practical knowledge and crafts. It is shown that during the medieval period the opposition between theoretical knowledge and practical activity, characteristic of the ancient tradition, gradually weakened. Practical arts, technology, and mechanics began to be viewed as important means of understanding the laws of nature.

The article concludes that medieval culture created a distinctive intellectual tradition in which faith, symbolic thinking, and rational analysis were closely interconnected. This interaction contributed to the formation of new ideas about the world and humanity, the preservation and reinterpretation of the ancient heritage, and the preparation of the foundations for the further development of European philosophy and science.

Keywords: *medieval culture; medieval worldview; strategies of interpretation; theocentrism; symbolic thinking; medieval intellectual tradition; medieval art; rationality; sacred arithmetic; universals; nature as the “Book of God”; knowledge of nature; interaction of faith and reason; ancient heritage; Christian philosophy; development of European science; medieval philosophy.*

References

- Abeliar, P. (2004) *Istoriia moikh strazhdan* [The History of My Calamities], Lviv, Litopys, 136 p.
- Ovre-Asseia, K., Berne Kh., Kassen B. ta insh. (2009) *Perekladaty* [Translating], in: *Yevropeiskyi slovnyk filosofii: Leksykon neperekladnostei*, t. 1, K., Dukh i litera, pp. 254–271.
- Sviaty Avhustyn (1999) *Spovid* [Confession], perekl. z latyny Yuriiia Mushaka, vydannia tretie, K., Osnovy, 319 p.
- Alexander, J. J. G. (1993) *Iconography and Ideology: Uncovering Social Meanings in Western Medieval Christian Art*, in: *Studies in Iconography*, 15, pp. 1–44.
- Cameron, M. (2012) *Meaning: Foundational and Semantic Theories*, in: *The Oxford handbook of medieval philosophy*, ed. John Marenbon, Oxford, NY, Oxford University Press, pp. 342–362.
- Klima, G. (2012) *Being*, in: *The Oxford handbook of medieval philosophy*, ed. John Marenbon, Oxford, NY, Oxford University Press, pp. 403–420.
- Macdonald, S., Kretzmann, N. (2005) *Medieval philosophy*, in: *The shorter Routledge encyclopedia of philosophy*, London, NY, Routledge, pp. 647–653.
- Marenbon, J. (2012) *The late ancient background to medieval philosophy*, in: *The Oxford handbook of medieval philosophy*, ed. John Marenbon, Oxford, NY, Oxford University Press, pp. 17–28.
- Matthews, G. S. (2005) *Augustine*, in: *The shorter Routledge encyclopedia of philosophy*, London, NY, Routledge, pp. 73–75.
- Rudolph, C. (2016) *The Architectural Metaphor in Western Medieval Artistic Culture: From the Cornerstone to The Mystic Ark*, in Eltin, R. A. et al. (eds) *The Cambridge guide to the architecture of Christianity*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 380–390.
- Rudolph, C. (2019) *Medieval Architectural Theory, the Sacred Economy, and the Public Presentation of Monastic Architecture: The Classic Cistercian Plan*, in: *Journal of the Society of Architectural Historians*, 78, pp. 259–275.
- Tweedale, M. M. (2005) *Abelard*, in: *The shorter Routledge encyclopedia of philosophy*, London, NY, Routledge, pp. 1–2.

Стаття надійшла до редакції 17.07.2025

Стаття прийнята 17.08.2025

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.2\(44\).354281](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.2(44).354281)

УДК 111.85

Олександр Єременко

ORCID: 0000-0002-2922-0643

Сергій Саранов

ORCID: 0000-0002-7574-0260

МОЖЛИВІСТЬ ПЕРЕМОГИ ПОНТІЯ ПІЛАТА НАД ІСУСОМ ХРИСТОМ. РОЗДУМИ ЩОДО ІСТОРИЧНОГО ШЛЯХУ ІУДАЇЗМУ ТА ХРИСТІЯНСТВА

У статті здійснюється аналіз окремих аспектів образу Понтія Пілата та розвитку християнської традиції на основі оповідання Анатолія Франса «Прокуратор Юдеї», фільму Джана Паоло Калегарі та Ірвінга Раннера «Понтій Пілат». Розгляд зазначеної тематики здійснюється шляхом аналізу глави однієї з частин дослідження британського історика А. Дж. Тойнбі «Дослідження історії» під назвою «Історія та перспективи єврейства». Автори статті підходять до викладу християнської традиції у критичному ключі. Констатується на основі залучення робіт представників німецької історіографії початку ХХ ст., що становлення християнської традиції суперечило основним космополітичним аспектам античної цивілізації, що мають прогресивне історичне значення. У той же час імперський дискурс диктував, як відомо, Стародавньому Риму спочатку боротьбу з представниками християнства, а потім їх включення до управлінських імперських практик. Зазначені практики мали інший зовнішній вираз у порівнянні з подальшою історичною долею християнства.

З опорою на методологічні напрацювання Я. Буркхардта критично оцінюються спроби реанімації соціальних позицій християнства раннього Нового часу. Як ілюстративну модель вірності зазначеного підходу використовується теза А. Тойнбі, який скептично оцінював історичний шлях Ізраїлю в ХХ столітті. Частково оцінки християнства Буркхардта і Тойнбі перегукуються, але лише у загальному вигляді. Констатується, що звернення до тойнбіанської системи методологічних координат дає змогу побачити справедливий характер оцінки А. Тойнбі «долі єврейства». Британський історик звертав увагу на негативний характер спроби застосувати практично християнську (йудейську) традицію для обґрунтування відокремленої поведінки Ізраїлю (сіонізм). Це призводить до відмови від «універсальної місії».

Як загальний висновок представленої статті висувається теза у відповідність до якої одним із небагатьох прогресивних досягнень християнської традиції є її здатність досягати значних історичних результатів у моменти, «коли Історія починає рухатися» (А. Тойнбі). В цілому ж, такі моменти швидше відбивають ситуацію повномасштабної історичної кризи (Я. Буркхардт), з якої те чи інше суспільство самостійно вийти не може. Тому критичний погляд на християнство має підстави для існування, у сенсі кінцевої «перемоги» Понтія Пілата (космополітизму) над ексклюзивістськими тенденціями у християнстві.

Ключові слова: *християнство, космополітизм, Понтії Пілат, Христос, античність, іудаїзм, ранній Новий час, А. Франс, Я. Буркхардт, А. Тойнбі.*

Постановка проблеми. Масштаб християнської традиції справляє значний вплив під час спроби її осмислення. Християнство підхоплює позиції Римської імперії, що слабшає, і, як прийнято вважати, тим самим продовжує її існування. Сталося це ціною, зокрема, знищення античних показників культури. Йдеться про складні процеси, пов'язані зі станом «занепаду» римської імперської традиції як такої. Приблизно з такою ситуацією кризи зіткнулося давньогрецьке суспільство в період початку, умовно кажучи, «грецького середньовіччя» (XV–X ст. до н. е.) (Ф. Поланд). У разі древніх греків йшлося про вторгнення доричних племен, колонізації та ряд інших аспектів. Як слушно зазначав німецький історик античності на початку XX ст. Поланд, доричне переселення народів поставило крапку в мікенській культурі. Доричне переселення «затвердило за основним племенем греків – дорійцями – переважне становище у Греції поруч із іонійцями... розподілило інші племена по місцевостям в яких вони жили там згодом» [Baumgarten 1908: 45].

Однак можна констатувати, що доричні переселення не призвели до занепаду грецької цивілізації в цілому.

Для обґрунтування нашої оцінки становлення та значення християнської традиції необхідно уважніше придивитися до аргументації німецьких істориків-античників початку XX століття. Представників німецької історіографії цікавило, серед іншого, питання можливості порівняння доричного переселення народів з німецьким переселенням народів на територію пізньої Римської імперії. Отже, з одного боку, «доричне переселення і племінні пересування, що супроводжували його, були обмежені порівняно невеликою областю; якщо його не можна порівняти з німецьким переселенням народів та його могутнім хвилебоєм народних мас, – проте це переселення стоїть вище за німецьку простоту і ясність історичної подібності» [Baumgarten 1908: 46–47].

Стародавня Греція успішно оговтується від доричної навали племен і навіть «перетравлює» її. Як це виявилось можливим? Безпосередньо представники німецької історіографії так питання не ставлять, але для нас важливим є їхня констатація показників грецької культури на рівні її ставлення до релігії в пізніший період. Ніколи «релігія не доходила до вироблення догматів і богословської систематизації строкатих вірувань народу», цим займалася філософія. Зрозуміло, існували релігійні культури, але «греки не знали жодної ієрархії у духовному стані, яка б могла би привласнити собі відому владу» [Baumgarten 1908: 108]. Можна констатувати, що зазначені риси грецької релігії призвели до того, що доричне переселення племен не виявилось для древніх греків смертельним. У той же час криза Римської імперії, як відомо, супроводжувалася посиленням позицій християнства. У поєднанні із зовнішньою небезпекою

(варварські навали) та внутрішньою кризою, доповненою викликом християнства, це призвело до краху античної цивілізації в цілому.

На наш погляд зазначені риси дають підстави для звернення уваги на образ Понтія Пілата саме як «служителя» Римської імперії. Можна також говорити про подальшу «перемогу» Пілата над Христом у контексті подальшого розвитку світської держави, індивідуалізму, західних цінностей. Понтій Пілат мав усі підстави «не помітити» Христа. Підстави як імперські, зокрема бюрократичні, так і соціокультурні. Ми маємо справу у світлі цього з кількома проблемними напрямками дослідження: 1) становлення християнської традиції в історичному контексті; 2) образ Понтія Пілата як служителя Римської імперії у художній літературі (А. Франс); 3) долі єврейства та християнської традиції у науковій спадщині А.Тойнбі; 4) розуміння Понтієм Пілатом своїх «заслуг» перед імперією; 5) образ Христа як непоміченого Пілатом і «поміченого» всією наступною традицією історичного розвитку; 6) «перемога» Понтія Пілата над Христом: *pro et contra* (А. Тойнбі, Я. Буркхардт, М. Вебер).

Аналіз досліджень і публікацій. Другий том «Історії занепаду та руйнування Римської імперії» Е. Гіббона відбиває критичний погляд британського історика на християнство. Будучи результатом історичної думки епохи Просвітництва XVIII ст., робота Е. Гіббона стала важливою віхою у становленні критичного підходу до історії християнства. Надалі розвиток світського суспільства, процеси секуляризації та прогрес наукових досліджень призвели до поживлення уваги цієї проблематики. До нашого завдання не входить розгляд усіх аспектів історіографічної традиції. Вона надто велика. Один із томів французької версії «Загальної історії» під редакцією Е. Лавісса та А. Рамбо «Середньовіччя» був опублікований наприкінці XIX ст. У цьому класичному дослідженні помітне відображення реалій історичного розвитку французького суспільства другої половини XIX–поч. XX ст. Вплив, наприклад, представників паризької богословської традиції на освітній процес у паризьких школах до заснування університету оцінюється негативно. Відзначаються також відмінності в «науковій діяльності» в Італії та («у Франції на південь від Луари» (вивчення римського права) порівняно з французькою територією «на північ від Луари та в країнах, які слідували її вказівкам, як Англія, Нідерланди, Німеччина та Скандинавські держави» (схоластична традиція). Все це лише окремі штрихи, але вони дають змогу побачити загальний напрямок аргументації французьких істориків зазначеного періоду щодо історичного впливу християнства.

Наукові роботи швейцарського історика культури Я. Буркхардта займають суттєве місце в контексті цікавої для нас тематики. Під час написання статті було використано лекції швейцарського вченого, зокрема, матеріали, пов'язані з його оцінкою християнства. Я. Буркхардт звертав увагу до перетворення християнства «в релігію мучеників, будучи повною протилежністю релігіям Стародавнього світу, які були прославлювані своїми

адептами і виявляли початкових поборників свого поширення лише у міфологічних оповідях» [Burckhardt 1965: 281]. Саме «однорідна форма» існування християнства на всій величезній території Римської імперії зумовила використання його як «опори імперії, що розвалюється».

Швейцарський історик, серед іншого, констатує особливий характер «християнського пориву», зокрема прагнення витіснити всі інші релігії. Звідси слова Тацита щодо християнства («*odium generis humani*» – «ненависть до роду людського») і «зростаюча ненависть мас». Однак за імператора Костянтина римська держава, підсумовує Буркхардт, була змушена включити цю могутню організацію до своєї структури.

У відомій роботі «Протестантська етика та дух капіталізму» німецький соціолог М. Вебер наголошує на значенні протестантської етики для розвитку капіталізму. По суті, використовується інша, відмінна від розглянутої вище позиції німецької та французької історіографії, посилка про безпосередній зв'язок протестантизму, як гілки християнства, та генези капіталізму.

У новелі французького письменника А. Франса «Прокуратор Іудеї» 1891 р. [France 1919] обігрується малозначущість зустрічі з Ісусом для Пілата як представника римської управлінської адміністрації. Як продукт художнього осмислення історичної реальності, робота А. Франса цінна точністю розуміння соціокультурного контексту епохи.

Таким чином, розгляд окремих аспектів історіографічної традиції дозволяє побачити наявність широкого спектра досліджень, присвячених цікавій для нас проблематиці. Водночас у сучасній українській історіографії проблема становлення християнства, сприйняття християнської традиції представниками римської адміністрації як соціокультурного явища розглядалася досить фрагментарно. Це дає підстави звернутися до цієї тематики в рамках цієї статті.

Постановка завдання. Завданням представленої статті є аналіз окремих аспектів образу Понтія Пілата та розвитку християнської традиції на основі оповідання Анатолія Франса «Прокуратор Іудеї», фільму Джана Паоло Калегарі та Ірвінга Раппера «Понтій Пілат». Крім цього, розгляд зазначеної тематики здійснюється шляхом аналізу глави однієї з частин роботи британського історика А. Дж. Тойнбі «Дослідження історії» під назвою «Історія та перспективи єврейства». Спираючись на методологічні напрацювання Я. Буркхардта про релігію у її обумовленості державою, автори статті підходять до викладу християнської традиції у критичному ключі. У процесі викладу матеріалу автори з урахуванням залучення робіт представників німецької історіографії початку ХХ в. відстоюють тезу, що становлення християнської традиції суперечило основним показникам античної цивілізації, що мають прогресивне історичне значення.

Розгляд зазначених аспектів на комплексному рівні має надати можливість розглянути імперський дискурс Стародавнього Риму на тлі

концепту «не поміченості» Ісуса Христа Понтієм Пілатом (А. Франс) у глобальному історичному ключі.

Виклад основного матеріалу. Привабливий образ перших двох століть існування Римської імперії є досить стійким в історіографії (Е. Гіббон, Т. Моммзен та ін.). Йдеться про космополітичний продукт імперського розвитку, що поєднав в одне ціле країни грецької цивілізації, Італію, Африку, Близький Схід. Як відомо, це було не просто штучне утворення, а природний, гармонійний продукт у створенні якого брала участь велика кількість народів. Внутрішні військові конфлікти припинилися, з'явилися досить сприятливі умови для прогресу цивілізації. Можна погодитися з проникливою оцінкою Буркхардта, який зазначав, що Римська імперія «не відповідає за всю спадщину стародавнього світу, за нестачу прав людини, збереження рабства», якого було не менше ніж у Греції. До того ж прихід римського управління врятував греків «від взаємної ненависті та знищення». Тому, незважаючи на зникнення «Астреї (богині справедливості)... в небі вже у грецького поета Астрата в III ст. до Різдва Христового» [Burckhardt 1965: 261] навіть образ потойбічного римського світу дуже контрастує з християнським.

У Римській імперії у перші два століття нашої ери ми бачимо передумови оформлення гуманного законодавства. Раби починають набувати певних прав. Спостерігаються тенденції відновлення територіального єдності імперії. Запроваджуються прямі податки, полісна структура та різні аспекти місцевого самоврядування зберігають свої позиції. Особиста свобода людини (громадянина) була дуже широкою, оскільки відсутній поліцейський контроль над приватним життям (Буркхардт). Ситуація «грабунку» із боку цезарів поширювалася переважно на забезпечених громадян. Існуючі консервативні принципи не потребували обґрунтування з боку держави. Рівень бюрократії був значно менше, ніж у Європі Нового часу. Відсутня також політична партія, здатна кинути виклик, наприклад, правлячій партії. Це призводило до ситуації гармонії та імперської рівноваги. Стає зрозумілим чому представники місцевої адміністрації, до яких належав Пілат, мали всі підстави для відстоювання позицій Римської імперії, якій вони служили.

Образ Понтія Пілата неоднозначний як у християнстві, так і у європейській культурі взагалі. Поряд із культовим романом Михайла Булгакова «Майстер і Маргарита» можна вказати на безліч літературних та живописних творів та на безліч художніх фільмів, персонажем яких є прокуратор Іудеї. Аналіз і навіть огляд цього різноманіття не входить до наших планів. Ми зупинимося, причому коротко на оповіданні Франса «Прокуратор Іудеї» та на фільмі Калегарі та Раппера «Понтій Пілат». У кожному з цих творів образ прокуратора Іудеї багатомірний, його авторські трактування досить несподівані.

Оповідання Франса далеко не таке відоме, як роман Булгакова, але, мабуть, не поступиться останньому як у смисловій глибині, так і в художній

виразності. Знатного римлянина Елія Ламію було вигнано з Риму в покарання за розпусну поведінку. Кілька років він провів в Іудеї. Саме тоді прокуратором був Понтій Пілат. Через багато років Ламія зустрічає Пілата на курорті у Байях. Приятелі вдаються до спогадів. Пілат згадує роки управління провінцією, свої заслуги перед імперією. Він зациклений на своїй відставці, яку вважає кричущо несправедливою. Христос незримо присутній на другому плані оповідання. Прокуратор згадує то про якогось безумця, який вигнав торговців із храму, то про конфлікт рабинів із якимось пророком у стані просвітлення, то про якогось підсудного, якого він намагався вирвати з рук обвинувачів. Гедоніст Ламія згадує, головним чином, про іудейських жінок, які дарували йому насолоду. Особливо запала йому в душу одна танцівниця. Він не може забути її затуманений погляд, її хтиві танці. На жаль, вона кудись зникла, захопившись якимсь проповідником – Ісусом Назореєм. Ламія нагадує прокуратору, що той розп'яв проповідника за якийсь злочин. Пілат: «Ісус? Назорей? Не пам'ятаю» [France 1919: 30]. Крапка. Кінець оповідання. На нашу думку, геніально.

У фільмі Калегарі та Раппера «Понтій Пілат» з Жаном Маре в заголовній ролі Христос також присутній на задньому плані. Цікаво, що у всіх епізодах його знято зі спини, крім одного, в якому крупним планом показані очі Христа. Тут виявляється тонка переключка з оповіданням Анатолія Франса: за сюжетом і оповідання, і фільму Христос проходить невпізнаним. Мирська влада впритул не бачить містичного Спасителя.

Історія, показана у фільмі, досить достовірна, в основному вона слідує джерелам. Тут і обурення іудеїв наказом прокуратора внести до Єрусалиму штандарти легіонів із зображенням імператора, і гострий конфлікт навколо будівництва акведука для постачання Єрусалиму водою. Як і в оповіданні Франса, освіченого римського чиновника дивує релігійний фанатизм іудеїв, їхня зацикленість на релігії, зневага до явних мирських зручностей. У першій та останній сцені фільму Пілат мовчить перед Калігулою під час судового процесу за звинуваченням у зловживаннях. Його мовчання нагадує мовчання Спасителя перед прокуратором у день фатального звинувачення. Подібно до прокуратора, імператор розгніваний. Він каже: «Чи ти розумієш, що я єдиний, хто має владу засудити тебе чи звільнити?». Пілат відповідає: «Я готовий вислухати твій вирок. Але мій суддя не з цього світу. Я хочу, щоб мене судив той, кого я розп'яв».

Якщо ця кінцівка здасться зухвалою, то нагадаємо: не тільки дружина прокуратора Клавдія Прокула канонізована в грецькій і коптській церквах, але поряд з нею навіть Понтій Пілат канонізований в ефіопській церкві.

Але ми хотіли б звернути увагу на ще більш незвичайний аспект протистояння Спасителя з римським чиновником. Тойбі показує глибоке протиріччя у серцевині іудаїзму. В образі Яхве збереглися архаїчні риси племінного Бога, але на них наклалися універсалістські риси Всевишнього як творця та володаря Всесвіту. Але Бог як творець Всесвіту не може бути національним Богом «обраного народу».

Тойнбі мислить вільно і неупереджено. Він досить переконливо показує історичне коріння зазначеного протиріччя. Можливо, спочатку культ Яхве перегукується з богом-покровителем землеробства і родючості, можливо, з покровителем ковальства. Приблизно до XIII в. до н. е. Яхве виходить на арену як політичний бог; найвища цінність цього бога полягає у військовій зв'язі [Toynbee 1987: 165].

Язичницькі боги є покровителями тієї чи іншої племінної спільності того чи іншого етносу. На думку Тойнбі, війна між Ізраїлем та Ассирією в той же час була як би війною Яхве та Ашшура, і коли Ассирія перемогла, це означало, що Ашшур скинув Яхве [Toynbee 1987: 168]. Але шанувальники Яхве в жодному разі не хотіли змиритися з поразкою свого бога. Вихід був у тому, щоб надати йому більшої могутності, ніж могутності будь-якого язичницького бога, щоб зробити його єдиним «справжнім» Богом [Toynbee 1987: 168–169]. Ця концепція посилилася з часів Вавилонського полону [Toynbee 1987: 167].

Якщо погодитися з трактуванням видатного англійського історика, необхідно усвідомити, що виникнення іудаїстського монотеїзму є наслідком надзвичайно сильного ресентимента. Насправді єдиний всемогутній Бог, творець і цар Всесвіту, історичний. «Всемогутність Яхве “зімкнулася з теологією історії”» [Toynbee 1987: 169].

В архаїчному розумінні Яхве примхливий, імпульсивний, мстивий, багато його дій довільні та небезпечні для людського життя [Toynbee 1987: 166]. З властивою йому дотепністю, Тойнбі зауважує: «Якби цей Яхве раптово кинувся з гори Сінай на гору Олімп, він провів би там гарний матч, виступаючи проти всього бойового загону гомерівських богів» [Toynbee 1987: 166].

Нове розуміння Бога приписує йому як всемогутність, так і справедливість, милосердя. «Яхве мав покарати свій народ не для свого задоволення, але для його блага. Він повинен був покарати їх, щоб дати їм шанс покаятися; і, якщо вони покаються, він, звичайно, відмовиться від покарання та відновить їхню колишню державу відносного благополуччя. Згідно з цим тлумаченням мотивів Яхве, він не тільки справедливий, а й милостивий, крім того, що всемогутній» [Toynbee 1987: 170]. Таким чином, зріла єврейська картина Всевишнього «антонімічна примітивній ізраелітській картині дикого примхливого, мстивого Яхве» [Toynbee 1987: 170].

Якщо від історії перейти до теології, то ми виявимо ресентиментне коріння проблеми теодицеї. Питання про те, як поєднати всемогутність і всеблагість Бога з емпірично безперечними численними фактами зла і страждань виникло з протиріччя між ірраціонально-примхливим архаїчним Яхве і справедливим і всемилостивим Небесним Отцем, творцем і повелителем Всесвіту. Принагідно зазначимо, що проблема теодицеї актуальна тільки для монотеїзму, та й то не для всякого, але лише для такого монотеїзму, в якому Бог всемогутній і всеблагий.

Тойнбі підкреслює і яскраво загострює фундаментальне протиріччя іудаїзму: «У своїй єврейській зміненій концепції Бог надто великий, надто справедливий, надто гордий, надто милостивий, щоб приковувати Його до традиційного обов'язку служити національним богом “обраного народу”. Він – творець і володар Всесвіту, і всі Його створіння мають бути Його турботою. Якщо Він такий щедрий, як і всемогутній, Він не може обмежувати Свою турботу крихітною меншістю людських створінь і повертатися спиною до інших. Якщо весь світ – Його і Він охоплений його планами, то головною метою Бога не може бути відтворення єврейської держави на Палестинській землі. [...] Єдиний Істинний Бог, в якого перетворився бог Ізраїлю та Іудеї, міг за бажанням відновити обидва царства в одну мить, і, без сумніву, він відновить їх, коли вважатиме за потрібне. Але здійснення цього місцевого акту справедливості та милості буде епізодом здійснення Всесвітнього плану, в якому такі дрібниці будуть несуттєвими» [Toynbee 1987: 171].

Якщо прийняти думку англійського історика, слід визнати, що світовою релігією іудаїзм зробило християнство. Очевидно, це сталося завдяки надзвичайному значенню Біблії у християнській культурі. Вирішальним чинником виявилось те, що християни визнали Старий Завіт богонатхненням. Внаслідок цього історія євреїв стала частиною священної історії християнського світу. Протиріччя між давньоєврейським примхливим Яхве та християнським Небесним Отцем породило теодицею. Воно ж сприяло виникненню гностичних ересей. Як з раціонально-логічної, так і з морально-етичної точки зору Маркіон має рацію: Бог Нового Завіту не має нічого спільного з Богом Старого.

Виявлене протиріччя спонукає А. Тойнбі зробити висновок про необхідність «перетворення закритої національної спільноти у відкритую релігійну» [Toynbee 1987: 172–173]. Драматизм такого вирішення проблеми загострюється необхідністю відмови від національної ідентичності, яка була найвищою метою протягом історії євреїв [Toynbee 1987: 172]. «Єдиний спосіб, за допомогою якого євреї могли зберегти свого національного бога, полягав у тому, щоб позбутися своєї національної монополії на нього та зробити вибір між наступними двома протилежними шляхами. Або євреї самі беруть ініціативу, добровільно поділяючись своїм новонабутим духовним скарбом, або вони надають решті людства вихопити цей скарб із їхніх рук і втекти з ним» [Toynbee 1987: 172].

Тойнбі означає два шляхи вирішення протиріччя між релігійно-етнічним та універсалістським розумінням біблійного Бога: 1) шлях євреїв – наполягати на національно-етнічній ексклюзивності стосунків з Богом; 2) шлях римлян – відмова від первісної общинної ідентичності та включення до імперської спільноти всіх підкорених народів та їх вірувань. «Десять колін втратили свою національну ідентичність, асимілювавшись із народами, до чийх країн вони були депортовані; римляни відмовилися від своєї ідентичності, включивши до своєї спільноти народи, чий країни вони

включали до своєї імперії. Ці два шляхи антитетичні у кількох сенсах. Шлях десяти колін – пасивний, мимовільний та безславний, і природно, євреї мають бути насторожі, побоюючись повторити долю своїх загублених родичів. З іншого боку, римський шлях – активний, діяльний і шляхетний, і він показує, що відкидання обшинної ідентичності не тягне за собою втрату ідентичності спільноти самої по собі» [Тоунбі 1987: 197].

Щоб зберегти ідентичність, євреї підкреслювали свої особливі стосунки з Яхве, свою богообраність. Вселенський характер Всевишнього не вписується в таку ексклюзивність: «З того моменту, як євреї усвідомили, що їхній Бог – Отець всіх людей, звернення неєвреїв мало стати їхньою місією. Але цей самий Бог, будучи в їхніх очах тільки їхнім богом, любить Ізраїль; і якщо неєвреї хотіли розділити його любов, то отримували від євреїв постійну відповідь: «Ви в цьому не берете участі!»» [Тоунбі 1987: 192].

Взагалі-то, Тойнбі намічає і третій шлях: «Асиміляція єврейської діаспори навколишньою неєврейською більшістю існує, а отже, імміграція до Ізраїлю – не єдина альтернатива. Інша можливість для діаспори – це звернення до денационалізованого та дефосилізованого іудаїзму неєврейської більшості, всередині якої вона живе. Те, що римляни зробили у політичній сфері, євреї могли б зробити у релігійній» [Тоунбі 1987: 198]. Ця можливість виявляється хіба що варіантом римського шляху.

Треба сказати, що англійський історик мав буйну фантазію, яка, з одного боку, сприяла висловленню цікавих і самостійних думок про світову історію, але з іншого, нерідко породжувала прогнози «з точністю до навпаки». Так, Тойнбі вважає, що світ вже «дві з половиною тисячі років» чекає на пророка, який міг би «включити неєвреїв до єврейської релігійної спільноти» [Тоунбі 1987: 198]. Ну що ж, чекати, як кажуть, не шкідливо.

Все ж таки, раціоналізм перемагає: «У наш час сіоністський рух розвивається в прямо протилежному напрямку», – констатує Тойнбі [Тоунбі 1987: 195].

Християнство знаменує перемогу універсалізму над етноцентризмом. Порівн.: «Немає ні елліна, ні юдея...» (Колос., 3: 11). Але ж, по суті, це шлях римлян. Він навіть більш «імперський», ніж імперськість римлян: він передбачає спасіння усіх, хто звернувся до нової віри, це, так би мовити, вселюдська духовна імперія.

Зрозуміло, це не шлях Пілата у строгому значенні слова. Неможливо точно знати, яким насправді був прокуратор Іудеї. Ми можемо лише інтерпретувати смислові конотації його образу у Святому Письмі, в історичних джерелах, у художній літературі та мистецтві. Здається, що загальним смисловим ядром всіх інтерпретацій буде таке: поза сумнівом, Понтій Пілат був римським державником до мозку кісток. У його світогляді релігія була підпорядкована політиці, тобто головною функцією релігії було зміцнення Римської держави. Справжньою цінністю є не віра у того чи іншого бога, а римське громадянство. На горизонті історії вже маячить едикт

Каракалли, який, у певному сенсі, можна зрозуміти як світський аналог проповіді апостола Павла.

У контексті нашої гіпотези це дуже важлива конотація.

На думку Тойнбі, якщо у наш час можливе виникнення нової великої віри, то вона може бути лише космополітичною.

Назву нашої статті слід розуміти *cum grano salis*. Перемогу Понтія Пілата над Ісусом Христом, по-перше, слід розуміти як перемогу релігійного універсалізму над релігійно-націоналістичним ексклюзивізмом іудаїзму.

Але саме християнство з величезною силою та яскравістю здійснює цю перемогу. Не поспішатимемо. У Святому Письмі ми виявляємо сліди позначеного англійським істориком внутрішнього конфлікту в іудаїзмі. З одного боку, «немає ні елліна, ні юдея...». З іншого боку, Спаситель заявляє: «Я посланий лише до загинувших вітців Ізраїлевого дому» (Мф., 15: 24–26). Можливо, це буде неприємним, але ми змушені констатувати, що у вченні Ісуса зберігаються мотиви іудейської винятковості. Тому, по-друге, перемога Понтія Пілата означає перемогу універсалізму над ексклюзивізмом у самому християнстві.

Але справа не лише у протиставленні націоналізму та універсалізму. Згадаймо, що у фільмі Калегарі та Рапера чи не основною причиною конфлікту між прокуратором та іудейськими священиками виявляється прагнення Пілата побудувати акведук для постачання Єрусалиму водою. У цьому аспекті протистояння синадріону та Пілата набуває рис протистояння ірраціональної духовності світському науково-технічному раціоналізму.

Висновки. Отже, можлива перемога Пілата у перспективі світової історії може мати два аспекти: по-перше, це перемога універсалістського екуменізму над етнічно-національним та суто релігійним ексклюзивізмом; по-друге, це перемога науково-технічного раціоналізму над містичним сотеріологізмом.

Як би там не було, питання Понтія Пілата: «Що є істина?» – залишається відкритим.

Список використаної літератури

- Вебер, М. (1994) *Протестантська етика і дух капіталізму*, пер. з нім. О. Погорілий, Київ, Основи, 273 с.
- Cover, F., Baumgarten, F. (1908) *Die hellenische Kultur Teubner, Art, Greek*, 527 p.
- Burckhardt, J. (2001) *Considérations sur l'histoire universelle*, traduit de l'allemand par Sven Stelling-Michaud, Paris, Edition Allia, 59 p.
- Burckhardt, J. (1965) *Fragments historiques*, traduit de l'allemand par Maurice Chevallier, Geneve, Librairie Droz, 272 p.
- Burckhardt, J. (1906) *La civilisation en Italie au temps de la Renaissance*, t. I, trad. de M. Schmitt, Paris, Librairie Plon, 388 p.
- Gibbon, E. (1828) *Histoire de la décadence et de la chute de l'Empire romain*, t. 1, Paris, Ledentu Libraire, 454 p.

- Cox, H. G. (1965) *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, Collier Books, 365 p.
- France, A. (1919) *Le procureur de Judée*, Paris, Edition A. Ferroud, 37 p.
- Meinecke, F. (1906) *Jacob Burckhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen. Rezension*, in: *Historische Zeitschrift*, № 97, pp. 557–562.
- Toynbee, A. (1987) *A study of history*, Oxford University Press, 432 p.

Oleksandr Yeremenko, Sergiy Saranov

THE POSSIBILITY OF PONTIUS PILATE'S VICTORY OVER JESUS CHRIST. REFLECTIONS ON THE HISTORICAL PATH OF JUDAISM AND CHRISTIANITY

The article analyzes certain aspects of the image of Pontius Pilate and the development of the Christian tradition based on the story by Anatole France "Procurator of Judea", the film by Gian Paolo Calegari and Irving Rapper "Pontius Pilate". Consideration of this topic is carried out by analyzing the chapter of one of the parts of the study by the British historian A. J. Toynbee "Comprehension of History" entitled "The History and Prospects of Jewry". The authors of the article approach the presentation of the Christian tradition in a critical manner. It is stated, based on the involvement of works by representatives of German historiography of the early 20th century, that the formation of the Christian tradition contradicted the main cosmopolitan aspects of ancient civilization, which have progressive historical significance. At the same time, the imperial discourse dictated, as is known, that Ancient Rome first fought against representatives of Christianity, and then included them in administrative imperial practices. These practices had a different external expression compared to the subsequent historical fate of Christianity.

Based on the methodological developments of J. Burckhardt, attempts to revive the social positions of early modern Christianity are critically assessed. As an illustrative model of the correctness of this approach, we use the thesis of A. Toynbee, who skeptically assessed the historical path of Israel in the 20th century. Burckhardt's and Toynbee's assessments of Christianity partially overlap, but only in the most general form. It is stated that turning to the Toynbean system of methodological coordinates allows us to see the fair nature of A. Toynbee's assessment of the "fate of the Jews". The British historian drew attention to the negative nature of the attempt to put into practice the Christian (Jewish) tradition to justify the isolated behavior of Israel (Zionism). This leads to the abandonment of the "universal mission".

As a general conclusion of the presented article, a thesis is put forward according to which one of the few progressive achievements of the Christian tradition is its ability to achieve significant historical results at the moments "when History comes into motion" (A. Toynbee). In general, such moments rather reflect a situation of a full-scale historical crisis (J. Burckhardt), from which this or that society cannot independently emerge. Therefore, a critical view of Christianity has

grounds for existence, in the sense of the ultimate “victory” of Pontius Pilate (cosmopolitanism) over exclusivist tendencies in Christianity.

Keywords: Christianity, cosmopolitanism, Pontius Pilate, Christ, antiquity, Judaism, early modern, A. France, J. Burckhardt, A. Toynbee.

References

- Veber, M. (1994) *Protestantska etika i duh kapitalizmu* [Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism], per. z nim. O. Pogorilij, Kiyiv, Osnovi, 273 p.
- Cover, F., Baumgarten, F. (1908) *Die hellenische Kultur* Teubner, Art, Greek, 527 S.
- Burckhardt, J. (2001) *Considérations sur l'histoire universelle*, traduit de l'allemand par Sven Stelling-Michaud, Paris, Edition Allia, 59 p.
- Burckhardt, J. (1965) *Fragments historiques*, traduit de l'allemand par Maurice Chevallier, Geneve, Librairie Droz, 272 p.
- Burckhardt, J. (1906) *La civilisation en Italie au temps de la Renaissance*, t. I, trad. de M. Schmitt, Paris, Librairie Plon, 388 p.
- Gibbon, E. (1828) *Histoire de la décadence et de la chute de l'Empire romain*, t. I, Paris, Ledentu Libraire, 454 p.
- Cox, H. G. (1965) *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, Collier Books, 365 p.
- France, A. (1919) *Le procureur de Judée*, Paris, Edition A. Ferroud, 37 p.
- Meinecke, F. (1906) *Jacob Burckhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen. Rezenie*, in: *Historische Zeitschrift*, № 97, Ss. 557–562.
- Toynbee, A. (1987) *A study of history*, Oxford University Press, 432 p.

Стаття надійшла до редакції 27.07.2025

Стаття прийнята 7.08.2025

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.2\(44\).354282](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.2(44).354282)

УДК 008:27-188.5:28(5-15)

Ірина Сумченко

ORCID: 0009-0006-6423-908X

Віталія Готинян-Журавльова

ORCID: 0000-0003-0830-3893

ТАНАТОЛОГІЧНИЙ ДИСКУРС В АРАБО-МУСУЛЬМАНСЬКІЙ КУЛЬТУРІ

У статті досліджується еволюція та структура уявлень про смерть в арабо-мусульманській традиції. Авторки аналізують перехід від доісламської парадигми сліпого року до ісламської концепції смерті як раціонально осмисленого переходу. Особлива увага приділяється лімінальному стану «Барзах» та суфійській метафізиці «смерті Его» як шляху до духовного єднання з Абсолютом. Розглядається вплив танатологічних догм на формування етичних норм, обрядової практики та візуальної культури некрополів. Обґрунтовано, що розуміння ісламської моделі смерті є ключовим для деконструкції культурних стереотипів.

Ключові слова: арабо-мусульманська культура, танатологія, філософія культури, міф, культура регіонів, культурна ідентичність.

Для арабо-мусульманської цивілізації концепт смерті є осевим смисловим конструктом, що визначає етику та соціальну поведінку. В умовах сучасного міжкультурного діалогу звернення до ісламського досвіду переживання скінченності життя дозволяє виявити стійкі механізми збереження культурної ідентичності. Зрештою, розгляд смерті як універсального людського досвіду в конкретному географічному та релігійному ареалі виступає дієвим інструментом для налагодження глибинного гуманітарного діалогу між Україною та державами Близького Сходу.

Мета запропонованої статті полягає у цілісному культурологічному аналізі танатологічного дискурсу в арабо-мусульманській традиції як складної системи, що об'єднує релігійні догми, філософську рефлексію та соціокультурні практики. Важливим аспектом мети є деконструкція сучасних соціокультурних міфів про ісламську танатологію, висвітливши її гуманістичний та екзистенційний потенціал у контексті загальносвітової культури. Методологія дослідження базується на аналізі як канонічних першоджерел, так і класичної ісламської екзегетики, компаративістському підході (зіставлення різних періодів арабо-мусульманської культури) та культурно-антропологічному аналізі лімінальних станів.

Доісламський період в історії Аравії, відомий як *Джагілія* (*Jahiliyya*), характеризувався трагічним та матеріалістичним сприйняттям людського існування. Смерть у свідомості давніх арабів була не переходом до іншого світу, а остаточним знищенням, спричиненим дією сліпої, неперсоніфікованої сили часу. Ключовим поняттям був *Дахр* (*al-Dahr*) – нескінченний час або фатум, що був причиною старіння та смерті без волі чи

мети. Т. Цуцу зазначає, що *Дахр* був «найвищою тиранічною силою... сліпою необхідністю, що приносить смерть без есхатологічної надії» [Izutsu, 2002: 124]. Це підтверджується текстом самого Корану, який фіксує тогочасні переконання: «І сказали вони: “Є лише наше земне життя. Ми помираємо і живемо, і нас вигублює лише час”» [Коран 2017: 343].

У цьому контексті смерть сприймалася як ангіліяція. Давні араби не вірили у воскресіння тіл, що відображено у численних поетичних пам'ятках того часу. Наприклад, поет Зухайр ібн Абї Сульма у своїй «Муаллаці» порівнював долю з «сліпою верблюдицею», яка блукає в темряві: кого вона вдарить – той помирає, а кого омине – той доживе до глибокої старості й все одно звітріє, як камінь (див.: [Поема Зухайра 1998]).

Окрім загального поняття про час, існувало уявлення про *Манійа* (*al-Mana'a*) – персонафіковані «стріли смерті». Смерть уявлялася як пастка або як борг, який кожен мусить сплатити. Для бедуїна, підкреслює А.-М. Шиммель, смерть була єдиною реальністю, що стоїть «за ефемерним життям пустелі. Слово «манійа» (доля) походить від кореня, що означає «відмірювати» – смерть була суворо відміряною порцією часу, після якої наступала вічна темрява» [Schimmel 1994: 202].

Відсутність віри в потойбічне життя породила специфічний кодекс честі – *Мурувва* (*Muruwwa*). Оскільки після смерті від людини не залишалось нічого, єдиним способом досягти «безсмертя» було збереження пам'яті у нащадків через героїчні вчинки, щедрість та поезію. Л. Галеві з цього приводу дає такі пояснення: «Доісламська культура була культурою пам'яті, а не надії. Смерть була абсолютною, тому сенс життя концентрувався у миттєвій славі роду та особистій доблесті» [Halevi 2007: 18].

Відсутність віри в потойбічне життя породила специфічний кодекс честі – *Мурувва* (*Muruwwa*). Оскільки після смерті від людини не залишалось нічого, єдиним способом досягти «безсмертя» було збереження пам'яті у нащадків через героїчні вчинки, щедрість та поезію.

Коранічне одкровення здійснило справжню «метафізичну революцію», трансформувавши хаотичне та песимістичне сприйняття смерті в чітку, телеологічно спрямовану систему. Іслам замінив уявлення про сліпий фатум (*Дахр*, *Dahr*) концепцією персоналізованої божественної волі, де кожен аспект завершення життя має свій етичний та часовий вимір.

Центральним елементом ісламського танатологічного перевороту є поняття *Аджалъ* (*Al-Ajal*) – це зумовлений, незмінний термін життя, встановлений Богом для кожної істоти. На відміну від доісламської «сліпої верблюдиці» долі, *Аджалъ* є виявом божественної справедливості та знання.

Як зазначає В. Чіттік: «В ісламському світогляді смерть перестає бути випадковістю. Концепція *Аджалъ* стверджує, що кожна людина має свій «термін», який не може бути прискорений або затриманий навіть на мить. Це перетворює страх перед раптовою смертю на духовну дисципліну прийняття» [Chittick 1994: 112].

Коран підкріплює цю думку в багатьох аятах, зокрема: «Для кожної громади є свій термін. І коли цей термін настане, вони не зможуть затримати його ні на годину, ні прискорити» [Коран 2017: 104]. Це позбавляє смерть її «тиранічного» статусу, роблячи її частиною впорядкованого космосу.

У коранічному дискурсі слово «смерть» (*Мавт, Al-mawt*) часто трактується як *Істірджа (Istirja)*, тобто повернення до Джерела.

А. Арістова підкреслює, що «для ісламу смерть не є антонімом життя у значенні небуття. Це перехідний етап» [Арістова 2011: 24]. Ця семантична зміна радикально відрізняється від джагілійського уявлення про смерть як про «пожирання» людини часом. В ісламі людина «куштує» смерть як гіркий або солодкий напій (залежно від праведності), але залишається суб'єктом досвіду.

Іслам ввів у танатологічний дискурс категорію відповідальності. Смерть стала межею, за якою починається «рахунок» (*Хісаб, Hisab*). Це докорінно змінило соціальну поведінку людини: якщо бедуїн боявся забуття, то мусульманин почав боятися суду. Д. Сміт та І. Хаддад зазначають: «Коранічний переворот полягав у тому, що смерть була вирвана з лап беззмстовної природи та інтегрована в етичну структуру Всесвіту. Тепер смерть – це не кінець історії особистості, а момент істини, коли «завіса піднімається», і людина бачить реальність своїх вчинків» [Smith, Haddad, 2002: 34].

Коран активно полемізує з доісламськими уявленнями про неможливість воскресіння тіл. У відповідь на запитання скептиків «Хто оживить кістки, які зітліли?», Коран відповідає: «Оживить їх Той, Хто створив їх вперше» [Коран 2017: 205]. Таким чином, смерть перестала бути «зачиненими дверима», перетворившись на «лімінальний поріг».

Перехід від фізичної смерті до воскресіння описується категорією *Барзах (Barzakh)*. Це лімінальний стан, де душа відокремлена від земного світу, але ще не досягла вічності. *Барзах* згадується в Корані тричі, найважливішим – у значенні бар'єра між життям і смертю: «...а за ними – перешкода до того дня, коли вони будуть воскресеними» [Коран 2017: 184].

Д. Сміт та І. Хаддад визначають *Барзах* як «активний стан свідомості. дзеркальний світ, де духовні сутності набувають форми, а земні вчинки стають видимими об'єктами, що оточують душу» [Smith, Haddad 2002: 54].

Згідно з мусульманською традицією, смерть починається з виходу душі через горло. Ангел смерті (Азраїл) витягує душу праведника легко, «як краплю з горлячка глека», тоді як душа грішника виривається болісно.

Далі відбувається візит двох ангелів – Мункара і Накіра. Вони ставлять померлому три фундаментальні питання: «Хто твій Господь? Яка твоя релігія? Хто твій пророк?». Здатність відповісти на них залежить не від пам'яті, а від широти прожитого життя. Якщо відповіді вірні, могила розширюється «до горизонту» і наповнюється світлом; якщо ні – вона стискається, починаються так звані «муки могили».

Л. Галеві аналізує соціальний вплив цієї концепції: «Віра в розмову в могилі перетворила поховальний простір на зону високої моральної напруги. Могила в мусульманській культурі – це не просто місце поховання тіла, це перша судова зала, де людина залишається наодинці зі своєю совістю та вірою» [Halevi, 2007: 210].

В арабо-мусульманській культурі існує стійке уявлення, що душі в *Барзаху* можуть чути кроки тих, хто відвідує їхні могили, і отримувати користь від молитов (*Дуа, Dua*) та милостині (*Садака, Sadaqa*), розданої від їхнього імені. Ось чому лімінальність *Барзаху* забезпечує нерозривність мусульманської спільноти (*Умми, Ummah*). Живі допомагають померлим своїми вчинками, а померлі очікують на заступництво (*Шафа'а, Shafa'a*). Пророк Мухаммад та інші праведники мають право просити Бога за грішних мусульман у день Суду. Це робить смерть не актом відчуження, а частиною безперервного соціального та духовного зв'язку.

Всупереч стереотипам про ісламське пасивне сприйняття неминучості долі, усвідомлення близькості смерті виконує функцію екзистенціального інтенсифікатора. Видатний мислитель Абу Хамід аль-Газалі наголошує, що пам'ять про смерть дарує енергійність у служінні (див.: [Арістова 2018]).

Ісламська антропологія базується на активній позиції вірянина, де кожен вчинок має есхатологічну вагу. Смерть постає як «дзеркало», що відображає якість земного шляху крізь призму концепції *Амана (Amana)*, в якій життя тлумачиться як майно Бога, довірене на зберігання. Таким чином, фаталізм трансформується у вищу форму відповідальності за кожен мить життя.

Західна рецепція ісламської танатології тривалий час була обмежена рамками орієнталізму [Саїд 2001: 315]. Дослідники часто трактували готовність мусульман до смерті як «фаталізм».

Проте інша частина науковців, зокрема, Л. Массіньон, деконструювала цей міф, вказуючи на те, що прийняття смерті в ісламі – це не пасивна покора, а вищий акт вірності: «смерть для мусульманина – це не абсурдне переривання життя, а завершення акту свідчення. Це повернення до первинної угоди між Богом і душею, укладеної ще у передвічності» [Massignon Essays 1997: 142].

Культурфілософ А. Корбен, аналізуючи ісламську есхатологію, підкреслює, що смерть у цій традиції виступає не як біологічний факт, а як подія свідомості. Він вводить категорію «проміжного світу», де смерть стає початком нової індивідуальності (див.: [Corbin 1993: 210]).

Таким чином, західні дослідники пройшли складний шлях від спрощеного сприйняття мусульманського етосу як пасивного фаталізму до глибокого онтологічного розуміння ісламської танатології.

У суфійській метафізиці танатологічний дискурс сягає свого апогею, перетворюючись із есхатологічного страху на містичну еротіку та інструмент пізнання Бога. Якщо для пересічного вірянина смерть є завершенням іспиту, то для суфія вона – довгоочікуване зняття завіси, що

відділяє коханого від Бога. Суфії розрізняють «чорну смерть» (терпіння образ від людей), «червону смерть» (боротьбу з пристрастями) та «білу смерть» (голодування та духовну чистоту).

А.-М. Шиммель зазначає: «Для суфія справжня смерть – це не розлучення душі з тілом, а розлучення душі з її егоїстичними бажаннями. Коли Его помирає, людина починає жити в Бозі. Це стан *Фана (fana)* – розчинення індивідуальності в Божественній присутності» [Schimmel 1975: 142].

Цікавою є суфійська концепція смерті як «весільної ночі». Найбільш яскраво ця ідея втілена у творчості видатного поета Д. Румі. Він радикально змінив конотацію смерті, назвавши день своєї кончини «весільною ніччю». Смерть у поезії Румі – це звільнення птаха з клітки тіла або повернення краплі в океан (див.: [Румі 1973: 87]). Аналізуючи творчість цього видатного поета, В. Чіттік підкреслює, що для Румі смерть – це не кінець, а «вилуплення» з яйця матеріального світу. «Смерть є найвищим актом любові, де форма поступається місцем смислу» [Chittick 1983: 182].

Суфійська практика часто включала медитацію на смерть. Мюрід (учень) мав уявляти свій похорон, обмивання та перебування в могилі. Це слугувало «шоковою терапією» для пробудження серця. Одяг суфія – часто груба шерстяна накидка – символічно ототожнювався із саваном, нагадуючи, що містик уже «мертвий для світу».

Таким чином, в ісламському містицизмі танатологія стає гносеологією. Смерть – це інструмент пізнання реальності. Лише «мертва» для пристрастей людина здатна бачити світ таким, яким він є насправді, без викривлень власного «Я». За станом розчинення (*Фана, Fana*) слідує стан перебування в Бозі (*Бака, Baqa*). Це парадокс суфійської танатології: людина помирає як обмежена істота, щоб воскреснути як дзеркало Божественних імен. Смерть тут виступає не як зникнення, а як трансмутація.

Соціокультурна репрезентація танатологічного дискурсу в арабо-мусульманському світі є матеріальним втіленням метафізичних ідей про процес переходу в потойбіччя та його результат – перебування у вічності. Вона знаходить своє відображення у розмаїтті форм: від архітектоніки некрополів та сакральної епіграфіки до трансформацій танатологічної етики в сучасних політичних умовах.

В арабо-мусульманській культурі цвинтар не є відчуженим простором; це місце соціальної комунікації. Найяскравішим прикладом є Каїрський некрополь («Місто мертвих»), де житлові будинки століттями сусідять із мавзолеями. Це відображає концепцію *Барзаху* як простору, що не розриває зв'язок із земним світом. Л. Галеві зазначає: «Мусульманський некрополь – це не місце забуття, а тоπος пам'яті. Архітектура мамлюцьких гробниць із їхніми високими куполами та мінаретами демонструє ідею вертикального зльоту душі, де камінь стає застиглою молитвою за померлим» [Halevi 2007: 245].

Символізм купола в ісламській архітектурі безпосередньо пов'язаний із танатологією: він репрезентує небесне склепіння, під яким спочиває тіло в очікуванні Воскресіння. Прикладами елітарної танатологічної архітектури є Мавзолей Мухаммеда V у Рабаті та Саадські гробниці в Марракеші, де поєднання витонченої арабески та суворих епітафій підкреслює велич смерті як божественного акту.

Написи на надгробках в арабському світі виконують функцію останньої проповіді. Найчастіше це цитати з Корану, *Шахада (Shahada)* або нагадування про марність світу. А.-М. Шиммель звертає увагу на естетику цих написів: «Арабська каліграфія на могилах – це візуалізація вічності. Напис «Хай живе Той, Хто не вмирає» (*Ya Haуuі ya Qayyūm*) на надгробку смертної людини створює потужний смисловий контраст, підкреслюючи онтологічну дистанцію між Творцем і творінням» [Schimmel 1994: 215].

Незважаючи на розкіш мавзолеїв правителів, народна традиція зберігає строгість поховальної практики: тіло загортають у простий білий саван (*Кафан, Kafan*) і кладуть у землю без труни, повернувши обличчям до Мекки. Це підкреслює ідею абсолютної рівності перед смертю, яка нівелює соціальні ранги.

У XX–XXI століттях поняття *Шахада* зазнало політизації, трансформувавшись в інструмент ідеологічного протистояння. М. Аркун зауважує, що смерть «за ідею» часом витісняє традиційне споглядальне приготування до зустрічі з Богом (див.: [Arkoun 1994: 88]).

У багатьох арабських містах (наприклад, у Бейруті чи Багдаді) з'явилися «стіни мучеників» – графіті та плакати з портретами загиблих, що створює новий візуальний код, де смерть стає публічним актом ствердження ідентичності.

З цього приводу Д. Сміт та І. Хаддад наголошують на тому, що: «Ритуал поховання в ісламі – це акт радикального спрощення. Відсутність пишних прикрас у масовій поховальній практиці нагадує вірянам про те, що в *Барзах* людина бере лише свої вчинки, а не майно» [Smith, Haddad 2002: 67].

Таким чином, танатологічний дискурс в арабо-мусульманській культурі пройшов шлях від матеріалістичного песимізму до етики божественної визначеності, де категорія *Барзах* забезпечує неперервність буття особистості. Традиційні уявлення про смерть як «повернення до витоку» залишаються стабільним регулятором, що допомагає соціуму зберігати цілісність перед обличчям глобальних трансформацій. Досвід ісламської культури доводить, що усвідомлення смерті є не вченням про кінець, а потужним чинником етичного оновлення суспільства.

Список використаної літератури

- Арістова, А. В. (2018) *Газалі Абу Хамід аль, у: Велика українська енциклопедія*. URL: https://vue.gov.ua/Газалі_Абу_Хамід_аль.
- Арістова, А. (2011) *Мусульманська цивілізація: цілісність і гетерогенність, у: Ісламські процеси у світі та в Україні: реалії та прогнози*.

- Коллективна монографія, у: *Українське релігієзнавство*, № 57, К., Гельветика, сс. 5–31.
- Коран (2017) Переклад смислів українською мовою, переклад з арабської Михайла Якубовича, К., ДУМУ «УММА», 608 с.
- Поема *Зухайра* (1998) URL: <https://sourcebooks.fordham.edu/source/640hangedpoems.asp#The%20Poem%20of%20Zuhair>.
- Румі (1983) *Поезії*, з фарси, упорядкування, переклад, передмова Миколи Ільницького та Яреми Полотнюка, Київ, Дніпро, 111 с.
- Саїд, Е. В. (2011) *Орієнталізм*, пер. з англ. В. Шовкуна, К., Основи, 511 с.
- Arkoun, M. (1994) *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, Boulder, Westview Press, 157 p.
- Chittick, W. C. (1983) *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, Albany, SUNY Press, 433 p.
- Corbin, H. (1993) *History Of Islamic Philosophy*, London, New York City, Kegan Paul International Ltd., 445 p.
- Halevi, L. (2007) *Muhammad's Grave: Death Rites and the Making of Islamic Society*, New York, Columbia University Press, 392 p.
- Izutsu, T. (2002) *God and Man in the Koran*, Princeton, Darwin Press, 256 p.
- Massignon *Essays on the Origins of Technical Language of Islamic Mysticism* (1997), Indiana, University of Notre Dame press, 253 p.
- Schimmel, A. (1994) *Deciphering the Signs of God*, Albany, SUNY Press, 314 p.
- Smith, J. I., Haddad, Y. Y. (2002) *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, Oxford, Oxford University Press, 280 p.

**Iryna Sumchenko,
Vitaliia Hotynian-Zhuravlova**

THANATOLOGICAL DISCOURSE IN ARAB-MUSLIM CULTURE

The article provides a comprehensive academic inquiry into the thanatological discourse within Arab-Muslim culture, positioning it as a sophisticated socio-cultural, religious, and philosophical phenomenon. The authors meticulously trace the conceptual evolution of death, marking the profound transition from pre-Islamic fatalistic perceptions of time as a destructive force to the Koranic paradigm of death as a divinely ordained trial and eschatological threshold. A significant portion of the study is dedicated to the ontological exploration of the liminal state known as «Barzakh», functioning as a metaphysical bridge between earthly existence and the afterlife. Furthermore, the research delves into Sufi metaphysics, specifically the concept of «dying before death», interpreted not as biological cessation but as the spiritual annihilation of the ego in pursuit of divine union. By examining the impact of these thanatological dogmas on the formation of ethical frameworks, funeral rites, and the visual aesthetics of Islamic necropolises, the paper illustrates how death serves as a primary regulator of social and moral life. The study concludes that deciphering the Islamic model of death is essential for deconstructing contemporary cultural stereotypes,

countering the politicization of martyrdom, and fostering a genuine trans-civilizational dialogue in an increasingly globalized world.

Keywords: Arab-Muslim culture, thanatology, philosophy of culture, myth, regional culture, cultural identity.

References

- Aristova, A. V. (2018) *Hazali Abu Khamid al* [Ghazali Abu Hamid al], in: Velyka ukrainska entsyklopediia, from https://vue.gov.ua/Газали,_Абу_Хамід_аль.
- Aristova, A. V. (2011) *Musulmanska tsyvilizatsiia: tsilisnist i heterohennist* [Muslim civilization: integrity and heterogeneity], in: *Islamski protsesy u sviti ta v Ukraini: realiti ta prohnozy*, Kyiv, Helvetika, pp. 5–31.
- Koran: Pereklad smysliv ukrainskoiu novoiu* [The Quran: Translation of meanings into Ukrainian] (2017), Kyiv, DUMU «UMMA». 608 p.
- Poema Zuhaira* [The Poem of Zuhair] (1998), from <https://sourcebooks.fordham.edu/source/640hangedpoems.asp>.
- Rumi (1983). *Poezii* [Poems], z farsi, uporiadkuvannia, pereklad, peredmova Mykoly Ilnytskoho ta Yaremy Polotniuka, Kyiv, Dnipro, 111 p.
- Said, E. V. (2011) *Orientalizm* [Orientalism], per. z anh. V. Shovkuna (V. Shovkun, Trans.), Kyiv, Osnovy, 511 p.
- Arkoun, M. (1994) *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, Boulder, Westview Press, 157 p.
- Chittick, W. C. (1983) *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, Albany, SUNY Press, 433 p.
- Corbin, H. (1993) *History Of Islamic Philosophy*, London, New York City, Kegan Paul International Ltd., 445 p.
- Halevi, L. (2007) *Muhammad's Grave: Death Rites and the Making of Islamic Society*, New York, Columbia University Press, 392 p.
- Izutsu, T. (2002) *God and Man in the Koran*, Princeton, Darwin Press, 256 p.
- Massignon Essays on the Origins of Technical Language of Islamic Mysticism* (1997), Indiana, University of Notre Dame press, 253 p.
- Schimmel, A. (1994) *Deciphering the Signs of God*, Albany, SUNY Press, 314 p.
- Smith, J. I., Haddad, Y. Y. (2002) *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, Oxford, Oxford University Press, 280 p.

Стаття надійшла до редакції 13.06.2025

Стаття прийнята 27.07.2025

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.2\(44\).354283](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.2(44).354283)

УДК 1(091)477

Юлія Грiбкова

ORCID: 0009-0000-8007-2685

МОТИВИ ПIСЕНЬ ВАГАНТIВ У ТВОРЧОСТI УКРАЇНСЬКИХ МАНДРIВНИХ ДЯКIВ

Порівнюються основні мотиви пісенної лірики вагантів — мандрівних співців у країнах Європи XII–XIII ст. і тематика творчості українських мандрівних дяків XVII – першої половини XVIII ст. Ваганти найбільше цінували свободу, їхня пісенна лірика сповнена прославлянням вільного життя, природної жіночої краси, скаргами на нужду й критикою байдужого до страждань людини церковного кліру. Подібні мотиви знаходимо у творчості українських мандрівних дяків, хоча в них переважають скарги на нужденне життя й критика кліру, особливо його жадібності, охоти до дармових скарбів.

Ключові слова: ваганти, пісенна лірика, свобода, українські мандрівні дяки, критика кліру.

Актуальність теми можна пояснити потребою глибшого й ширшого висвітлення проблем українського світовідчуття й світорозуміння, зафіксованого в літературних творах, які належали до низового бароко, тому довго замовчувались як непопулярні й безідейні, або нецікаві суспільству. Спільні мотиви пісенної лірики вагантів і українських мандрівних співців підкреслюють європейськість української літератури.

Першу спробу порівняти мотиви пісенної лірики вагантів і творчості мандрівних дяків, хоча ці феномени розділяє п'ять століть, зробив відомий дослідник української літератури академік Михайло Возняк [Возняк 1994: П], вказавши на соціальну й літературну спорідненість їх творчості. Він опублікував кілька зразків пісень вагантів, зауваживши, зокрема, таке: «Своїм тривожним життям нагадують наші мандрівні студенти й дячки західноєвропейських вагантів і мандрівних кліриків, таких самих мандрівних співаків і віршарів, якими були й українські мандрівні школярі. Подібне життя давало привід і для подібної літературної творчості, тим більше, що крім подібності життя була й подібність освіти. І саме подібність освіти, знайомство із західними школами, їх наукою й поезією не могла не лишитися без впливу на літературну творчість наших віршарів. Таким чином можна шукати в творчості наших мандрівних школярів і дячків двоякої подібності з творчістю західних вагантів: впливу однакових умов життя та впливу літературних взаємин. Однак була й різниця між літературною творчістю західних вагантів і наших мандрівних школярів і дяків, а саме та, що західні шкільні віршарі писали свої пісні переважно латинською мовою (Carmina Vulgata), а у віршах і піснях наших віршотворців має перевагу рідна мова. Все-таки на загал виказують пісні й вірші західних і наших віршарів дивну мішанину поважних і жартівливих, побожних і протилежних їм мотивів, тому й спільно зустрінеться і в нас, і на заході улюблений мотив опису весни

чи історія якої нездоволеної любові, повторена за одною з багатьох новел на такі теми» [Возняк 1994: II, 28].

Сучасний україномовний переклад вибраної поезії вагантів зроблений Мироном Борецьким та Андрієм Содоморою, опублікований видавництвом «Світ». Особливо цінним це видання робить той факт, що в книжці розміщені оригінали латинською мовою та переклади українською 80 пісень, які виражають основні мотиви поезії мандрівних співців Європи XII–XIII ст. [Поезія вагантів 2007]. Твори мандрівних дяків, що ширилися в основному в рукописах, чи не вперше зібрані й опубліковані у двох книгах серії «Бібліотека української літератури» [Українська література XVII ст. 1987: 330–374; Українська література XVIII ст. 1983: 89–237], знайомлять з основною тематикою поетичної творчості досить потужного суспільного прошарку, який з'явився в Україні внаслідок розширення мережі братських та парафіяльних шкіл, особливо ж з появою Києво-Могилянської академії. Завдяки запровадженню викладання латинською мовою в цьому закладі слухачі отримували освіту рівня європейських університетів. І ваганти, і мандрівних дяків об'єднує те, що вони були чи не найосвіченішими людьми свого часу, виділялися в суспільстві як окрема група, що високо цінувала свободу і гостре слово.

Сатиричні мотиви поетичної творчості мандрівних дяків стали основним об'єктом дослідження Геннадія Ноги [Нога 2001], який окремо виділив і дослідив у їхній творчості український святий бурлеск. Цей автор також наголосив, що вагомим предтечою бурлескної творчості мандрівних віршарів в Україні у XVII–XVIII ст. була творчість вагантів, або голіардів, як їх ще іноді називали [Нога 2001: 52]. Отже, маємо і переклади українською мовою пісенної лірики вагантів, і зразки творчості мандрівних дяків. Спробуємо порівняти їхню основну тематику, або мотиви пісень. Значно полегшують справу перекладачі поезії вагантів, поділивши їх пісенну творчість на розділи, серед яких є, зокрема, «життя та звичаї вагантів», «радоші життя й пиття», а особливо «життя та клір» – серед інших саме ті теми й мотиви, які згодом розвивали українські мандрівні дяки [Поезія вагантів 2007: зміст].

Перекладач більшості поезій вагантів і автор передмови до видання Мирон Борецький наголосив, зокрема, що «ваганти й українські співці ще й тим між собою подібні, що їх поезія переважно анонімна, оскільки всі вони відчували себе своєрідною родиною, школярською спільнотою; їх об'єднувала освіченість та школярська доля і у своїй рівності вони не потребували виокремлюватись та називати свої імена» [Поезія вагантів 2007: 27]. Можна назвати хіба що серед вагантів імена Архіпіїта Кельнського, критика кліру й Риму Вальтера Шатильонського, а серед українських мандрівних співців імена двох – Петра Поповича-Гученського та Климентія Зиновіїва, які в молодості часто подорожували та записували свої твори на різну тематику, і їхні рукописи збереглися. Вірші, навіть уривок драми та інтермедія Гученського, засвідчують, що твори українських мандрівців

писалися й проголошувалися розмовною українською мовою, часто супроводжуються проханнями про подарунки чи милостиню, адже мали вони, як правило, визначену мету – сподобатися слухачам і при цьому заробити на хліб і до хліба. Виголошували свої вірші мандрівні дяки перед публікою здебільшого з нагоди Різдва, чи Великодня, тому в них переважають біблійні мотиви. Різдвяні й великодні вірші були іронічними чи сатиричними, «спрямовані проти церковної верхівки та ченців; пісні про життя спудеїв невід’ємні від скарг на труднощі навчання, роздуми про долю, її мінливість – від скарг на швидкоплинність життя. У низці пісень оспівуються земні блага, вино й винопиття, відкидаються аскетичні ідеали тощо» [Поезія вагантів 2007: 28].

Варто зауважити також, що оскільки поезія мандрівних дяків звернута до простого селянина чи міщанина, то автори не зловживали вченістю, тут немає античних героїв, образів, мотивів, які часто помічаємо у творчості європейських вагантів. Рідше вживаються парафрази з Біблії, а частіше – сюжети з українського фольклору, у піснях звучать народнопісенні образи, мотиви, пестливі слова, позначені українською національною самобутністю, на зразок: «Дівчиночко, не горди мною / Біднесеньким сиротою» [Поезія вагантів 2007: 28].

Самобутність творчості українських мандрівних дяків пояснюється не тільки значною віддаленістю від західноєвропейських вагантів у часі, а й своєрідністю української школи й освіти, реаліями дійсності та ментальністю українців. Однак не може не вражати типологічна подібність порушуваних тем і мотивів у їхніх піснях, вплив вагантів і їх традицій на українських віршарів, що породило основні мотиви творчості, виділені в розділах поезії вагантів.

Вагомим спільним мотивом перекладачі виділили життя й звичаї вагантів і мандрівних дяків. Цю тему в поезії вагантів може проілюструвати «Сповідь» Архипіта Кельнського, який називає свої основні гріхи. Всі вони зумовлені тим, що живе поет за покликом природи: «Йду, як звикла юнь іти – не проти природи, / до негідних дій хилюсь, не до благородних, / тож понад спасіння я прагну насолоди, /душу хіть умертвлює, зате плоті годить» [Поезія вагантів 2007: 41].

Поряд із догодженням плоті, навіть «блудом», поет називає важкими гріхами також забави та вчашання до шинку, що означало любов до свободи, до вільного проведення часу та пиття вина й пива. В українських віршарів «гріхи» приземленіші, вони воліють оспівувати своє нужденне життя та об’їдатися хіба подаваним м’ясним, ковбасами, ніж оспівують «блуд». З дівчатами дяки спілкуються з острахом, як про це свідчить пісня: «А сюда но ти, сюда, що стоїш у куточку, / А ци тямиш, коли брала на Великдень сорочку, / Бо я тебе на той час приспів / І тебеж голую уздрів на запічку / І не щобим мав, панове, з хати утікати, / Алем ся почав зо страху до неї брати» [Нога 2001: 156].

Острах перед жінками вселяв своїми спостереженнями над життям

Климентій Зиновійв, відомий як один із «волочащихся ченців», що обійшов усю Україну й багато сусідніх країн, бачив реальне життя, про що залишив книжечку рукописних віршів. Він не тільки зауважив, що є багато жінок сварливих і «злозяичних», а й застерігав чоловіків від спілкування з такими: «Сварлива жона і днесь – згибель чоловіку, / яко же і негдець бі-ста в стародавнім віку. / Многії убо тогда през жон погибоша / мужіе, что себе ім в область дадоша» [Українська література XVII ст. 1987: 353].

Зате у віршах дяків першої половини XVIII ст., таких як «Пісня світська» чи «Великодня вірша», відтворений український побут – жінки не тільки сидять за столами й бенкетують разом з чоловіками, навіть святими, а й прислужують їм, споюють, подаючи випивку, весело танцюють і співають, спокушають до любовців: «Соломона-князя / Підпоїла Пазя – алілуя! / Юрій теж з Сонею, / Тамував серце єю – господи помилуй!» [Українська література XVIII ст. 1983: 162]. Мирне життя чоловіка з жінкою проілюстроване у «Різдвяній вірші», де Адам з Євою домовляються про те, як збрехати Богові про п'ятику Адама з чортом та втрачену сорочку. Бог все бачить і таки їх карає, але Єва тут виглядає так, що більше провинилася, бо не пильнувала Адама: «А ти іди, небого, прясти! Адам тебе щоб наглядав! / А щоб не сміла яблук красти, / Адаму я нагайку дав» [Українська література XVIII ст. 1983: 155]. У цих віршах помітні тогочасні й традиційні українські селянські сімейні стосунки, віршарі намагалися сподобатися слухачам, відтворивши реальність, щоб заслужити більшу милостиню.

Відтворені у віршах спостереження поета про нужденне життя школярів, які змушені красти дрова, щоб зігрітися, адже їхня школа – це «церковний угол», вона навчає дітей «церковних набоженств». Проте ніхто з селян і міщан не купують дрова для їхньої бурси, а церковні слуги, які мають вдосталь заготовлених дров, забороняють школярам ними користуватися, хоча могли б це робити як милостиню. «Приповість же в школярів: не вкрав, але достав, / а ти, боже, за дрова гріха ім не постав» [Українська література XVII ст. 1987: 359].

Серед вагантських віршів найбільше скарг знаходимо на поношений одяг, який варто би змінити, проте на це немає коштів, вони страждають в непогоду, мерзнуть на холоді та мокнуть під дощем, вимушені просити одяг і як подавання. Ще гіршим виглядає той, хто лицеє, перефарбовує, чи перешиває свій одяг («Скарги ваганта»). Однак цей факт жодним чином не впливає на їхню веселість, відчуття свободи, насолоду молодим життям і пригодами. Свій час ваганти проводять у шинках, за грою, за чашею вина, чи пива, насолоджуючись свободою від тяжкої праці над книгою, як у цій «Канікулярній пісні»: «Нумо веселімося, / днем свободи тішмося – / голосами юними / і дзвінками струнами! / Радістю сповняймося, / В танцях повправляймося!» [Поезія вагантів 2007: 49].

«Нищенські вірші» українських мандрівних дяків сповнені смішних історій про бідних і завжди голодних школярів, які змушені воювати то з вошами, чи блохами, то з квашнею, яка зайняла всю школу й, розповзаючись,

давить все на своєму шляху – всі ці історії спрямовані на те, щоб не тільки розмішати слухачів, а й розжалобити, випросити побільше подаяння, чи милостиню. Автор таких віршів, а це Петро Попович-Гуценський, вдається до балагурства, вживає різні порівняння, епітети, щоб розмішати слухачів вигаданими пригодами, схилити їх до милосердя над бідним подорожнім-миркачем (це ще одне прізвисько мандрівних віршарів, поряд із бакалярем, спудеєм, вандрованим пахолком, пиворізом, «волочащимся чернцем», бурсаком та ін.). Вошей у бурсі в одязі спудеїв так багато, що вони готові ними торгувати, але при цьому віршарі не цураються й шинку, часто навіть потрапляють у бійки: «Правда, питятиками не раз ся я бавлю, / Где вижу повен куфель, то там ся я ставлю. / То уж мя там вітають за лоб і чуприну, / Не раз мою отую деруть сукманину» [Українська література XVII ст. 1987: 336].

Мотиви радощів життя вагантів і мандрівних дяків споріднюють їхню творчість навіть більше, ніж скарги про нужденне життя, брак одягу, тепла, чи їжі. До радощів життя й пиття охочі і ваганти, і мандрівні дяки, які ще мали не без підстав прізвисько «пиворізи». Своім богом ваганти охоче називають Епікура, вважаючи його співцем плотських насолод, насамперед їжі й пиття: «Про такого бога мрію, / з ним я з голоду не млію, / він охоче при сніданку / ллє п'янке вино в горлянку, / його страви, його чаші / частям повнять душі наші» [Поезія вагантів 2007: 69]. Серед поезій можна зустріти пісні «Засмажений лебідь», «Славень Вакхові», «Корчемну пісню», «Застольну пісню» в кількох варіантах. Так само в кількох варіантах є «Похвала вину», а обширний «Спір води з вином» завершується преремагою вина й осудом тих, хто наважується змішувати вино з водою. Є й похвала пиву як напою значно легшому, але прийнятному для молодій людини.

Натомість серед віршів мандрівних дяків зустрічаємо випивку частіше як гостину на свята, а горілку як своєрідний хабар чи плату за послугу, наприклад, у випадку з Йосифом, що у дорогу до Єрусалиму взяв з собою горілку на випадок нагальної потреби в допомозі. Мандрівні дяки воліють переважно писати не про гулянки в корчмі, чи шинку, а про частування на свята, з гостями, яких господарі щедро пригощають спиртним у власній хаті. Наприклад, у «Різдвяній вірші» біблійний Йосип названий Їськом, радо приймає гостинці від трьох царів «з Востока», які прийшли привітати народженого Ісуса. Він, наче простий сільський господар, вітає гостей: «Сідайте в нас, / почастуем вас, / Чим бог нам дав!» / По кухлику варенухи, / По каганцю сивухи / зараз їм підсулив; / Як хлиснули, / Сидячи й заснули, / А Їсько й свічку погасив» [Українська література XVIII ст. 1983: 150–151]. Народження Христа, його Різдво є нагодою веселитися, випити «варенухи», поїсти м'ясного, поспівати, поколядувати й навіть потанцювати з дівчатами та чужими жінками. Про це свідчить і «Пісня світська», де прості селяни сидять поряд зі священниками, панами, царями й навіть святими, тут і жінки – прості селянки й дівчата, випивають, веселяться, святкують народження Христа. А «Великодня вірша» поглиблює цю тему, тут оспівані веселощі з

нагоди воскресіння Христа, але пісня скоріше зображає український побут, сільське життя, де панує щодня нелегка селянська праця, а на свято – гулянка з вином, пивом та піснями й обіймами: «І піп казав: «Обнімайте / Хлопців, дівок, молодиць, / Тільки ж,– казав,– не минайте / Старців, сирот і вдовиць». / Щоб хто встряне – то й цілуйся, / Чи погонич, чи панич, / Чи там Феська, чи Маруся, / Чи багатий, чи вдович» [Українська література XVIII ст. 1983: 162]. Українського колориту додає не тільки розмова «стариків», які посідали в круг і згадували «старину, в Січі як колись гуляли», а й прохання танцюристів «грати запорозькою», коли Давид на гусях «козацької дернув». Парубки «брали навприсядки, били трепака, а дівчата забивали підковками гопака». Молодиці ж танцювали так завзято, що «погубили спідниці», їх зупинила Сара, щоб відпочили й заспівали «неньку», що вони й відразу завели гуртом, а хлопці «якусь гарненьку, либонь козацькою, гули» [Українська література XVIII ст. 1983: 164].

Отже, подібна тема веселощів і пиятики потрактована по-різному: у поезії вагантів пиття пов'язане з веселим проведенням часу, є звичайним заняттям молодих людей у вільний від навчання період, а в українських віршарів це пов'язане зі святами, адже випала нагода зібратися вдома, погостювати гостей, або погуляти у святкові дні, згадати старовину в веселій компанії. Мандрівні дяки особливо наголошують на участі жінок – у їхніх піснях українські селянки розважаються поряд з чоловіками, вони нічим не відрізняються від біблійних персонажів Старого й Нового Заповітів – Сари, Лії, Ревекки, Есфіри, Сусанни, Рахілі, Єви, Марії та інших. У таких сценах не виділяються святі й світські люди, бідні чи багаті, всі разом прославляють народження чи воскресіння Христа. Щоправда, в сатиричних віршах горілка виступає як ліки від приниження, а це означає слабкість, дає коротку втіху й недовге забуття: «Пішов я до корчми позбутися туги / Лягнув-ем горівки кубок і другий. / Мислю си: «Горівка моя потіха, / Як вип'ю з квартиру – позбудусь лиха» [Українська література XVIII ст. 1983: 185]. Частують козаків горілкою чорти і в вірші «Пекельний Марко», щоб вони забулися й перестали прохати спасення, проте хитрий Марко споює чортів і рятує козаків.

Однак є в українських мандрівних дяків особливий мотив, який відповідає тогочасним суспільним умовам. Ця тема досить помітна у поезії вагантів, але вона звучить переважно іронічно, критика наче приглушена, пов'язана з насмішкою, іронією: «Клірики багаті – / Занадто пихаті, / а їхні матусі, / а їхні матусі / шльондрами зовуться» [Поезія вагантів 2007: 115]. Натомість у віршах мандрівних дяків тема набуває гострого гумористичного, саркастичного й навіть викривального звучання. Йдеться про життя ченців, кліриків і священників, їх ненаситність, лінощі, жадобу наживи і навіть схильність до обману й брехні. Прикладом може бути сатиричний вірш про попа Федора Лісовського, який прагнув слави й багатства, всіх обманював у прагненні кар'єри: «Воровство в тобі зіло ся вплодило, / Заздрість очію в погибель водило, / Блуду бо еси і лжи ісполнився, / Ах, нахопився»

[Українська література XVIII ст. 1983: 182]. Так само описується жадібність попів у вірші «Сатирична коляда», де попи поряд з панами, які принижують і безсоромно грабують селян і козаків за будь-яку провину, навіть вигадану. Але попи цього не зауважують, адже ласі лише до грошей, бо кожен з них: «Кадить, молитву дієт, маєт взор набожний / А мислить, как би винесть карман не порожній! / Одним глазом в параклис умильно взираєт, / Другим – в блюде, где деньги, бисто поглядаєт! / Как у попа к серебру жар воспламениться – / Ні кутею, ні ситою вовік не втолиться!» [Українська література XVIII ст. 1983: 196].

Кульмінацією сатиричного зображення попа можна вважати «Віршу про Кирика» та «Про Кирика і жадного попа». У «Вірші» селянин просить похоронити померлу дитину й почекати до осені з платнею, оскільки тепер не може ні заплатити попові, ні відпрацювати на його полі, бо повинен робити панщину і також своє зібрати, щоб не померти з голоду. За ці правдиві слова він дістав стусанів від попа і звинувачення в ледарстві, супроводжувані категоричною відмовою в послугі похорону. Так само йому відмовив пан, і селянин у розпачі вирішив поховати дитину сам. При копанні могили він при допомозі доброго старця знайшов великий скарб з грішми, за які влаштував і пишний похорон дитини, і поминки. Жадібний піп вирішив залякати селянина, спровокував сповідь, випитав про знайдений скарб і захотів його присвоїти. Селянин відмовився добровільно скарб віддати, то піп вирішив відібрати насильно й обманом, залякавши карами чортом і пеклом протакуватого селянина. Однак пришита жінкою волова шкура приросла до попа так, що ніхто не міг її ні віддерти, ні відмолити його від гріха. Відібрані гроші також вони не могли використати разом із такою ж жадібною жінкою, адже руки попа приросли до глечика зі скарбом. Водили його по селах і містах, демонстрували його вигляд як Божу кару за гріх жадібності, навіть як вола запрягали в ярмо. Після місяця покарання попа звільнив від шкури мудрий старець і наказав «не роби більше прикрості народу». Ця «Вірша» ілюструє відносини попів і селян, викриває жадібність і лицемірство попів, вигадливість у залякуванні довірливих простих людей. Сюжет був повторений кілька разів, у різних варіантах, що свідчить про його популярність, бо жадоба грошей всюди переважає християнські цінності й чесноти попів. Так само у пісні «Про Кирика та жадного попа», де бідний Кирик погодився зняти з попа шкуру, коли той віддасть йому гроші: «Шкода йому тих грошей, але нема що робити, / Лучче гроші оддати, чим з рогами ходити» [Українська література XVIII ст. 1983: 211].

Не менш сатирично й викривально зображені у віршах мандрівних дяків і ченці, продемонстровані їх лінощі, розбещеність, прагнення до розкоші, обжерливість, жадібність, навіть пияцтво. У вже згаданий «Сатиричний коляді» ченці зображені дуже непристобливо, їх збірний образ змальований як вороже налаштований до простого люду клан, позбавлений християнських чеснот. Раніше ченці жили в підземних печерах, – пише автор, – а тепер бракують, нехтуючи, і кам'яні палаци. Часи змінилися, і ченці

вже явно не гребують плотськими насолодами: «Как заморить себе, бідний, да вийдет із кельї, / Всилу, мертвець, за брюхом дойдет до вечерні, / Не розсуджають плотськи, но мислять по духу, / На скріпленіє стомаха п'ють добре сивуху!» [Українська література XVIII ст. 1983: 195], від них, далі пише автор, «на три сажні смердить горілкою».

Мотив негативного ставлення до ченців, кліриків, священників споріднює вагантів і мандрівних дяків не випадково – вони всі мали відношення до стану духівництва, хоча й в різний час і в різних країнах, навіть конфесіях, знали стан духівництва зсередини. Ваганти були католиками, тому в їхніх поезіях зображене негативне ставлення до кліриків, змушених постійно постити монахів, навіть кардиналів і самого папи Римського. Вражає опис сну, коли Піфагор розкрив перед вагантом таємниці небожителів: «Я прочитав на небі слово правдомовне / про кліру звичай ліхї й життя гріховне, / який, о горе! Все на світі заплямує / і навіть Богом за денарї торгує» [Поезія вагантів 2007: 239]. Більше того, на небі знають, що клірик поводитись ганебно навіть на службі Божій, бо «випивши вина, він відправляти може та дихає на Бога перегаром винним», а після служби «без вагань йде у дїм розпусти погуляти». Гнівний осуд викликає у авторів сатиричних віршів феномен симонїї – торгівлі святими місцями й приходами, які здійснюють високопосадовці в католицькій церкві: «Алтарі пречистїї, / тайни Євхаристїї / за гроші нечистїї / продають відкрито!» [Поезія вагантів 2007: 243], а «Кардинали, як пірати, / можуть світ весь обібрати», «Кардинали без ваганя/ Божї продають надбаня – спадщини Христову» [Поезія вагантів 2007: 247, 249]. Сатира тим гостріша, що вона викриває ганебні вчинки католицького кліру зсередини, автор віршів про симонію Вальтер Шатильонський, мабуть, знає про ганебне життя сановників католицької церкви з власного досвіду – розкриває всі деталі й тонкощі їхніх злочинів як пережиті у власному житті. Найганебнішим тут виглядає Рим – центр управління всіма злочинами церкви. Саме від нього шириться весь негатив, переконаний автор вірша: «Рим грабує кожного / ладен всіх обдерти. / Стала римська курія / ярмарком одвертим. / Тут права сенаторів / продають, купують / тут дорогу всі собі / гаманцем торують» [Поезія вагантів 2007: 255]. Є у віршах прямиї натяк і на торгівлю папською посадою: «Симон тим дає тіари, / хто достойний тільки кари» [Поезія вагантів 2007: 263]. В таких умовах не викликає подиву сатиричне зображення відносин у католицькій церкві в поезіях вагантів, а вже відлуння про ці відносини описують у своїх віршах мандрівні дяки, адже вони переконані, що слухачів їхніх більше зворушать випадки не в далекому Римі, а в ближній церкві, чи монастирі. Подібність мотивів викриття симонїї, зажерливості, жадібності та ліноцтв церковного кліру, навіть найвищих церковних сановників засвідчує, що в цій організації нічого не змінилося протягом століть, там так само багато випадкових людей, які тільки імітують служіння Богові й вірним церкви.

Отже, навіть кілька мотивів засвідчують спадкоємність тематики творчості вільних вагантів раннього Середньовіччя у Європі та українських

мандрівних дяків, що були в XVII–XVIII століттях вагомим соціальним прошарком і сміливо викривали вади тогочасного суспільства, сприяючи їх поборенню.

Список використаної літератури

- Возняк, М. С. (1994) *Історія української літератури*, 2-х книгах, Львів, Світ, кн. 2, 684 с.
- Нога, Г.М. (2001) *Звичаї тієї давніх школярів бували (Український святковий бурлеск XVII–XVIII століть)*, Київ, Стило, 187 с.
- Поезія вагантів* (2007), пер. Мирона Борецького та Андрія Содомори, вибір поезії здійснив Мирон Борецький, сер. «Ad fontes – До джерел», Львів, Світ, 264 с.
- Українська література XVII ст.* (1987) Синкретична писемність. Поезія. Драматургія. Белетристика, упоряд., приміт. і вступ. стаття В. І. Кречотня, редактор тому О. В. Мишанич, Київ, Наукова думка, 608 с.
- Українська література XVIII ст.* (1983) Поетичні твори. Драматичні твори. Прозові твори, вступ. стаття, упор. і приміт. О. В. Мишанича, редактор тому В. І. Кречотень, Київ, Наукова думка, 694 с.

Yuliia Hrybkova

THE MOTIFS OF GOLIARD SONGS IN THE WORKS OF UKRAINIAN TRAVELING CLERGYMEN

The most important common themes in the poetry of goliards and Ukrainian wandering clergy are examined. Goliards is a collective name for free students and clerics who traveled throughout Europe in the 12th–13th centuries in search of a better place to study, or even wandered from university to university after losing their parents' support. They had a good time, mostly in taverns, and were proud of their freedom, natural lifestyle, and independent relationships. They sang about dice games, drinking wine, natural desires for fun and love, romance, and female beauty. They criticized the clergy, knowing its flaws from the inside, and especially harshly denounced the crimes of simony — the trading of positions, the sale of career positions by church dignitaries and even representatives of the higher administration of the Catholic Church in Rome. Their songs were written in Latin, some in the German of the time, and were filled with stories from ancient history and images of real heroes and ancient philosophers.

The creativity of Ukrainian traveling clergy flourished in the 17th–18th centuries, when the Kyiv-Mohyla Academy appeared in Ukraine, teaching subjects in Latin, similar to European universities. Wandering clergy, largely imitating the poetry and lifestyle of goliards, wrote in their native language for their contemporaries. Their work is filled with motifs of the difficult life of students who suffered from cold and hunger. The wandering clerks traveled mainly through villages, performing their poems before peasants on the occasion of major holidays — Christmas and Easter, so the themes of their work are close to the real conditions of peasant life. There are no names of ancient philosophers here, but biblical

characters prevail, equated with Ukrainian peasants, even women, who feast with them on holidays, even flirt and sing Ukrainian songs. The work of wandering clerics, which was close to the reality of the time, was intended not so much to move listeners as to beg for alms and generous gifts. The poetry of goliards and traveling clerks is particularly similar in its criticism of church dignitaries and monks, their greed, and their tendency toward gluttony and drunkenness.

Keywords: goliards, song lyrics, freedom, Ukrainian wandering clerks, criticism of the clergy.

References

- Vozniak, M. S. (1994) *Istoriia ukrainskoi literatury*, U 2 knyhakh [History of Ukrainian Literature: In 2 books], Lviv, Svit, kn. 2, 684 p.
- Noha, H. M. (2001) *Zvychai tii u davnikh shkoliariv buvaly (Ukrainskyi sviatkovyi burlesk XVII–XVIII stolit)* [Such customs were among the schoolboys of old (Ukrainian festive burlesque of the XVII–XVIII centuries)], Kyiv, Stylos, 187 p.
- Poeziia vahantiv (2007)* [The poetry of the goliards], perekl. Myrona Boretskoho ta Andriia Sodomory, vybir poezii zdiisnyv Myron Boretskyi, ser. «Ad fontes – Do dzherel», Lviv, Svit, 264 p.
- Ukrainska literatura XVII st.* [Ukrainian Literature of the XVII Century] (1987) Synkretychna pysemnist. Poeziia. Dramaturhii. Beletrystyka, uporiad., prymit. i vstup. stattia V. I. Krekotnia, redaktor tomu O. V. Myshanych, Kyiv, Naukova dumka, 608 p.
- Ukrainska literatura XVIII st.* [Ukrainian Literature of the XVIII Century] (1983) Poetychni tvory. Dramatychni tvory. Prozovi tvory, vstup. st., uporiad. i pryमितky O. V. Myshanycha, red. tomu V. I. Krekoten, Kyiv, Naukova dumka, 694 p.

Стаття надійшла до редакції 01.08.2025

Стаття прийнята 25.08.2025

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.2\(44\).354284](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.2(44).354284)

УДК 1:008:32

Катерина Міхеїцева

ORCID: 0009-0001-6349-7304

СМИСЛОВІ СЦЕНАРІЇ КУЛЬТУРНОЇ ДЕКОЛОНІЗАЦІЇ В УКРАЇНІ: СТРУКТУРА, ФУНКЦІЇ, НАСЛІДКИ

У статті культурну деколонізацію в Україні розглянуто як багаторівневий смисловий процес, у межах якого взаємодіють дискурсивний, практичний і символічний виміри культурної дії. Розроблено типологію смислових сценаріїв (нормативно-державний, інтелектуально-гуманітарний, комунікативно-популярний) та проаналізовано їхні функції й наслідки на символічному, соціокультурному та епістемічному рівнях. Показано, що деколонізація має інверсійну логіку, у якій звільнення від колоніальних структур поєднується з ризиком їхнього символічного відтворення, що актуалізує потребу переходу до рефлексивного культурного мислення.

Ключові слова: культурна деколонізація, культурні практики, символічна репрезентація, культурна політика, ідентифікаційні процеси.

Постановка проблеми. В українському гуманітарному просторі останніх років формується наратив культурної деколонізації як процес переозначення ідентичності, історичної пам'яті та символічного простору. Його практичні прояви охоплюють перейменування, демонтаж пам'ятників, перегляд музейних колекцій і зміни в освітніх програмах. Усі ці дії спрямовані на звільнення від колоніальної спадщини, проте їхні концептуальні засади залишаються фрагментарними. Часто деколонізація сприймається як політична або адміністративна процедура, тоді як її смислотворчий вимір залишається недостатньо осмисленим.

Попри активність культурних інституцій, багато практик мають характер повторюваних ритуалів, що відтворюють усталені моделі символічного реагування. Публічні дискусії та мистецькі події нерідко функціонують у межах уже заданих схем, що засвідчує нестачу цілісної стратегії й труднощі переходу від риторики заперечення до продуктивного культурного мислення.

Сучасна ситуація вимагає аналізу не лише змісту деколонізаційних рішень, а й тих смислових сценаріїв, через які суспільство конструює уявлення про звільнення, пам'ять і належність. Їхнє дослідження має значення й для соціології культури, адже дозволяє простежити, як трансформації символічного порядку впливають на соціальні практики, комунікативні структури та механізми легітимації.

Попри зростання кількості досліджень, переважає політичний і нормативний підходи. Філософсько-соціологічне осмислення деколонізації, що виявляє її смислові механізми й соціокультурні наслідки, залишається недостатньо розвиненим. У цьому контексті культурна деколонізація постає як система смислових сценаріїв із власною структурою, функціями та

наслідками. Їхній аналіз є ключем до розуміння сучасних культурних трансформацій і потенціалу української культури до саморефлексії та самотворення.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблематика деколонізації в українському гуманітарному дискурсі набула особливої актуальності після 2014 року, а в умовах російсько-української війни стала одним із провідних напрямів наукових і публічних обговорень. Зростання кількості досліджень засвідчує потребу у переосмисленні національної ідентичності, культурної пам'яті та механізмів символічного відновлення. Однак у більшості праць деколонізація розглядається як інструмент державної політики або як набір практичних дій, тоді як її смислотворчий і філософсько-соціологічний вимір залишається на периферії дослідницької уваги.

У науковому полі умовно можна виокремити три напрямки.

Перший репрезентують автори, які трактують деколонізацію як інституційно-нормативний процес і зосереджують увагу на політиці пам'яті, дерусифікації, топонімічних змінах і правових аспектах гуманітарної політики [Пасічник 2024; Мельничук 2023; Лук'янов 2025]. Ці дослідження окреслюють важливий адміністративний і правовий контекст, однак залишають відкритими питання внутрішніх смислових механізмів культурної трансформації.

Другий напрям становлять праці, у яких деколонізація осмислюється як етичний і філософський процес. Є. Мулярчук у статті «Укорінення vs викорінення» розглядає деколонізацію як відновлення морального зв'язку людини зі спільнотою та культурною традицією [Мулярчук 2023: 85–93]. Важливе місце у мультидисциплінарних дослідженнях, які осмислюють етичні аспекти, займають праці О. Гомілко, у яких деколонізація української культури трактується як процес ціннісної переорієнтації. Дослідниця вказує, що український варіант зорієнтований на легітимацію модерних європейських цінностей і мислення європейського зразка, протиставлених «рускомірній» традиції. У такому підході деколонізація розуміється не лише як політичне звільнення, а як очищення культурного простору від колоніальних когнітивних деформацій [Гомілко 2023: 57]. Ці праці окреслюють важливу теоретичну площину, але не пропонують аналітики взаємодії смислових структур і практичних дій.

Третій напрям представлений працями, які тяжіють до соціокультурної інтерпретації культурної дії. Л. Скокова у монографії «Культурні практики в сучасному суспільстві: теоретичні підходи та емпіричні виміри» розглядає культуру як систему відтворення смислів, у якій соціальні структури взаємодіють із символічними формами [Скокова 2018]. Звернення до цієї концепції відкриває можливість аналізу деколонізації не як сукупності політичних рішень, а як процесу формування смислових сценаріїв, у яких поєднуються дискурсивний, практичний і символічний рівні. У цьому контексті показовою є робота Т. Семигіної «Деколонізація соціальної

роботи: що це означає в українському контексті», у якій розглядається можливість застосування деколоніального підходу у сфері соціальної роботи [Семигіна 2025: 80–84]. Авторка аналізує, як імпортовані моделі соціальної підтримки можуть відтворювати колоніальні відносини залежності, та пропонують орієнтацію на локальні знання, культурні практики і принцип участі громад як основу для формування самостійної української соціальної політики.

Однак навіть за наявності цих теоретичних підходів у науковому середовищі поки що не сформовано інтегрованої моделі, здатної пояснити, як саме деколонізаційні практики перетворюються на стійкі структури смислотворення, які мають власні функції та наслідки. У цьому полягає наукова лакуна, яку покликано заповнити пропоноване дослідження.

Виокремлення невирішених частин загальної проблеми. Російсько-українська війна створила безпрецедентну ситуацію, у якій процеси культурної деколонізації набули особливої гостроти та суспільної значущості. Вони стали не лише складником політики пам'яті, а й механізмом символічного самозахисту держави та спільноти, що виборює право на власну історію, мову й культурну тяглість. У цьому сенсі показовими є спостереження О. Бажана, який простежує еволюцію процесу від декомунізації 2015 року до широкої хвилі деколонізаційних дій після 2022 року [Бажан 2022: 109–111]. Робота фіксує значне зростання суспільного запиту на заміну російської спадщини в культурі, переосмислення імперських кодів та очищення публічного простору від колоніального символізму. Водночас саме у цьому контексті виявляються глибинні суперечності деколонізаційного руху. Його практики нерідко мають характер імпульсивних реакцій, які не супроводжуються достатнім аналітичним осмисленням наслідків для майбутнього культурного ландшафту. Без глибокої рефлексії над тим, чим буде наповнена оновлена культурна мапа України, існує ризик втрати концептуальної послідовності та звуження потенціалу національної культури як середовища творчого розвитку.

У нинішніх умовах війни деколонізація є водночас формою символічного звільнення і полем методологічних викликів, що потребує поєднання практичної дії з аналітичною глибиною. Важливо підтримувати стратегічний напрям звільнення культурного простору, але не менш суттєвим є мета забезпечення його наповнення новими змістами, здатними формувати стійкий і цілісний образ держави.

Невирішеною залишається проблема концептуалізації смислових сценаріїв культурної деколонізації. Поки що не розроблено цілісної типології сценаріїв, які відображають різні рівні цього процесу, а саме дискурсивний, практичний і символічний. Недостатньо досліджено механізми взаємодії між цими рівнями, що призводить до розриву між деклараціями і реальними практиками культурної дії.

Так само недостатньо вивчено соціокультурні та епістемічні наслідки деколонізаційних процесів. Брак системних досліджень, спрямованих на виявлення довготривалих ефектів у сфері знання, комунікації та символічної репрезентації, ускладнює розуміння того, як формується нова смислова архітектура культури.

Потреба у міждисциплінарній аналітиці, яка поєднує соціологічну рефлексію з філософським баченням смислотворчих процесів, сьогодні є важливою науковою задачею. Лише через осмислення структури, функцій і наслідків смислових сценаріїв культурної деколонізації можна виявити реальні механізми її дії та потенціал формування нових форм культурної саморефлексії.

Метою дослідження є філософське осмислення культурної деколонізації в Україні як процесу формування смислових сценаріїв, що визначають її структуру, функції та наслідки у сучасному культурно-політичному контексті.

Для досягнення поставленої мети передбачено розв'язання таких основних завдань:

- Уточнити поняттєво-методологічні засади аналізу культурної деколонізації як смислового процесу, визначивши сутність і структурні рівні смислових сценаріїв (дискурсивний, практичний, символічний).
- Розробити типологію смислових сценаріїв культурної деколонізації в українському контексті (нормативно-державний, інтелектуально-гуманітарний, комунікативно-популярний) та описати механізми їхньої взаємодії.
- Визначити основні функції смислових сценаріїв (легітимаційну, компенсаторну, ідентифікаційну) й показати їхній вплив на процеси культурного осмислення та виробництва нових значень.
- Проаналізувати наслідки реалізації смислових сценаріїв на символічному, соціокультурному й епістемічному рівнях, з'ясувавши їхню роль у переході від реактивних форм деколонізації до рефлексивного культурного мислення.

У дослідженні застосовано аналітико-концептуальний та інтерпретативний підхід із залученням дискурсивного аналізу текстів і публічних висловлювань, а також порівняльної соціологічної інтерпретації культурної дії. Джерельну базу становлять відкриті політико-культурні документи, академічні та медійні матеріали, а також кейси сучасних українських культурних практик. Методологічна рамка поєднує макро-опис сценаріїв з мікро-аналізом смислових операцій (номінацій, рамкувань, символічних жестів) та їхніх наслідків для культурної політики.

Аналіз проводився на трьох рівнях: макро (державна культурна політика), мезо (інституційні практики), та мікро (символічні жести й комунікації в публічному просторі).

Структура смислових сценаріїв культурної деколонізації. Культурна деколонізація в сучасній Україні розгортається переважно як процес символічного розриву, що зосереджується на демонтажі колоніальних нарративів, імен та образів, які тривалий час визначали структуру культурного простору. Вона діє через публічні жести десакралізації, у яких зняття пам'ятних знаків, перейменування, перегляд історичних постатей і культурних авторитетів перетворюються на форми репрезентації звільнення. Така динаміка свідчить не стільки про формування нової смислової системи, скільки про спробу подолати стару через інверсію її знаків. Якщо спиратися на визначну роботу Е. Саїда, то колоніальний дискурс ґрунтується на здатності контролювати образ «Іншого» шляхом мовного або символічного привласнення [Said 1979]. Тому деколонізаційні практики, що діють через протиставлення, нерідко лише змінюють полюс влади, залишаючись у межах тієї самої моделі репрезентації.

Подібна ситуація створює парадокс сучасного культурного процесу. З одного боку, демонтаж імперських символів очищує культурний простір від чужих нарративів. З іншого, у цьому акті зберігається логіка минулої залежності, оскільки звільнення відбувається не через творення нових смислів, а через повторення жестів заперечення. Культурна дія набуває характеру ритуального зворотного руху, який радше відтворює, ніж долає структури колоніального дискурсу.

Під «смисловим сценарієм» у статті розуміється структурована модель культурної дії, що поєднує дискурсивний, практичний і символічний рівні та організує виробництво, циркуляцію і закріплення значень у публічному просторі. У межах культурної деколонізації смисловий сценарій постає як комплекс дій і уявлень, у якому соціальні структури, практики та смисли взаємно формують одне одного. Таке розуміння спирається на традицію аналізу культурних практик, розвинену в працях П. Бурдьє [Bourdieu 1990: 72–79], і продовжене у сучасних українських дослідженнях Л. Скокової [Скокова 2018: 35–41], де культура інтерпретується як поле виробництва значень.

На дискурсивному рівні відбувається формування понять і категорій, що визначають спосіб інтерпретації культурного досвіду. Тут задаються межі між колоніальним і автентичним, між тим, що підлягає зняттю, і тим, що претендує на оновлення. Практичний рівень реалізується через інституційні дії, культурний менеджмент, освітні й мистецькі ініціативи, які переводять дискурс у площину реальної діяльності. Символічний рівень охоплює простір знаків, образів і ритуалів, що закріплюють у публічному просторі ідею звільнення та самовідтворення культури [Williams 1983: 125–131; Alexander 2003: 22–26].

У межах цієї тришарової структури спостерігається відчутна асиметрія. Темп виробництва смислів перевищує рівень їхньої гуманітарної рефлексії. Це породжує феномен семантичної інерції, коли культурні акти звільнення перетворюються на повторювані символічні жести, що функціонують як

знаки, відокремлені від власного змісту. Подібні процеси можна інтерпретувати з позиції, які зазначені Ж. Бодріаром як симулятивне дублювання реальності [Baudrillard 1981: 9–11]. Семантична інерція, у цьому розумінні, постає не лише як наслідок браку рефлексії, а як особливий механізм стабілізації колективної свідомості. Вона забезпечує відчуття цілісності у період трансформації, але водночас гальмує появу нових способів мислення. Таке дублювання не знищує старі структури, а відтворює їх у зміненій символічній формі, коли процес звільнення стає частиною самої системи репрезентації. Унаслідок цього деколонізаційний дискурс набуває рис автотематизму, тобто починає відтворювати власні моделі замість продукування нових змістів. Культура ніби говорить про зміну, але водночас залишається в межах знайомих нарративів, що підтримують видимість руху без глибинного оновлення. Саме тому завдання аналізу смислових сценаріїв полягає у виявленні потенціалу культурних дій, що здатні трансформувати ритуал у рефлексію та забезпечити перехід від символічної реакції до усвідомленого творення майбутнього культурного ладу.

Смислові сценарії культурної деколонізації в українському контексті можна згрупувати у *три основні типи*.

Перший тип становить нормативно-державний сценарій, який реалізується через офіційні культурні програми, комеморативну політику, музейні та освітні ініціативи. Як показує аналіз О. Бажана, деколонізаційні практики після 2022 року набули системного характеру, охопивши топоніміку, музейні експозиції, бібліотечну політику, освіту, книговидання та музику. На нормативному рівні цей процес закріплено в низці законодавчих актів, спрямованих на очищення культурного простору від колоніальних символів і нарративів [Бажан 2022: 109–111]. Потенціал цього типу полягає в організаційній мобілізації, однак наслідком часто стає стандартизована риторика символічних дій. *Другий тип* представляє інтелектуально-гуманітарний сценарій, який виникає у сфері академічних і мистецьких практик. Його сутність полягає у прагненні вийти за межі імперських епістем, сформувавши власні моделі мислення [Quijano 2000: 534]; Mignolo 2011: 45–49]. Цей сценарій діє через переосмислення категорій знання, історії та мови як інструментів колоніального впливу. У ньому деколонізація постає не лише як акт політичного розриву, а як філософсько-інтелектуальний процес вироблення автономного способу пізнання світу. Саме тут виникає потреба у створенні власного понятійного апарату, здатного відобразити досвід української культури без посередництва чужих концептів. До таких проявів можна віднести критичні мистецькі проекти, академічні ініціативи, дослідження гуманітарного спадку, що спрямовані на рефлексію над колоніальними структурами знання. Показовим вивом інтелектуально-гуманітарного сценарію є створення у 2024 році в Утрехті «Українського деколоніального глосарію». Це колективний проєкту дослідників, який спрямований на систематизацію понять сучасного деколоніального мислення [Жеребкіна та ін. 2024]. Ініціатива має не лише

просвітницьке, а й концептуально-філософське значення, оскільки перетворює мовний інструментарій на форму публічної рефлексії над межами колоніального знання. У цьому сенсі глосарій функціонує як соціокультурний простір виробництва нової епістемології, у якій мова постає не просто засобом опису, а механізмом формування світоглядної автономії. Він водночас виконує й соціологічну функцію, а саме слугує індикатором зрушень у гуманітарному середовищі, де колективне творення понять стає способом самовизначення спільноти та проявом академічної солідарності. Таким чином, поява такого ресурсу засвідчує про спробу переходу від рецепції західних теорій до формування власного інтелектуального поля, у якому філософська мова набуває статусу інструмента культурної дії. Також релевантно навести ще один приклад реалізації інтелектуально-гуманітарного сценарію, а саме програму «Decolonising Art. Beyond the Obvious», організовану Українським інститутом у співпраці з Українським павільйоном у межах 59-ї Венеційської бієнале (2022) [Ukrainian Institute 2022]. У межах цього проєкту відбулася серія дискусій і лекцій, що залучили митців, кураторів та науковців до осмислення деколоніального погляду на Україну й Східну Європу як простір культурного спротиву. *Третій тун* – це комунікативно-популярний сценарій, який розгортається у медіа, публічних кампаніях, фестивалях, освітніх і волонтерських ініціативах. Він забезпечує широту охоплення, перетворюючи ідеї деколонізації на частину повсякденного культурного досвіду. Цей сценарій активно використовує візуальні й цифрові формати, соціальні мережі, меми, відеопроєкти, що створюють ефект масової участі у процесі звільнення від колоніальних символів. Комунікативно-популярний сценарій актуалізується через масові медійні формати: добірки українського кіно, «реанімування» пісень і нові музичні хіти, тематичні книжкові огляди, дискусії щодо мови й дубляжу, кулінарні подкасти/відео як інструмент нематеріальної спадщини, а також меми, що працюють як «швидка мова» символічної мобілізації та перекладаються для зовнішніх аудиторій [6]. Потенційна сила цього типу полягає у здатності комунікувати нові смисли простою мовою, уникаючи академічної замкненості. Водночас небезпека полягає в тому, що деколонізаційний дискурс може редукуватися до риторики або модного тренду, відтворюючи усталені схеми символічного реагування замість глибокої зміни мислення.

Представлений аналіз спирається на спостереження за актуальними культурними практиками в Україні, зокрема процесами перейменування, деколоморіалізації, музейних трансформацій, освітніх та міських ініціатив. Ці приклади демонструють, як різні актори культурного поля реалізують власні смислові сценарії у просторі деколонізаційних змін. Додатковим емпіричним підґрунтям є контент-аналіз українських онлайн-медіа після 24.02.2022, який фіксує суттєве зростання уваги до «українських» тематик (музика, кіно, література, мова/дубляж) і поява нових популярних форматів

(кухня як нематеріальна спадщина, меми як інструмент публічної комунікації) [Ivanyska et al. 2024: 4–6].

Співіснування цих сценаріїв створює багаторівневу, проте не синхронну систему. Дискурс, практика і символіка розвиваються різними темпами, через що між ними виникає розрив, який проявляється як напруження між декларацією та глибиною культурного осмислення. Як зазначено у статті «Концепт культурної політики у нормативно-правовому полі України (філософські виміри)», нормативно-правова система української культурної політики відзначається асинхронністю щодо актуальних суспільних процесів [Міхейцева-Цінгрош 2023]. Її законодавчі зміни часто фіксують уже здійснені зрушення в культурному полі, реагуючи на них із часовою затримкою. Цей запізнювальний характер нормативної динаміки створює ефект декларативності, коли культурні стратегії формулюються у формі ціннісних настанов, але реалізуються у вигляді стандартизованих дій. Саме тому державний сценарій деколонізації має організаційний потенціал, проте обмежений у смисловій глибині, що визначається темпоральним розривом між правовим полем і культурною практикою [Міхейцева-Цінгрош 2023: 102]. Водночас ця несинхронність відкриває потенціал розвитку. Вона створює умови для переходу від формальних актів демонтажу до рефлексивного культурного мислення, у якому деколонізація перестає бути лише політичною процедурою та стає способом самопізнання культури.

Таким чином, культурна деколонізація може бути описана як структура смислотворчих сценаріїв, у межах яких взаємодіють владні, комунікативні та символічні механізми. Її новизна полягає у виявленні парадоксального поєднання звільнення й відтворення, коли заперечення старих форм стає одночасно механізмом продовження їхньої логіки.

Функції смислових сценаріїв у процесі культурної деколонізації.

Смислові сценарії культурної деколонізації виконують комплекс функцій, які визначають характер і напрям розвитку сучасного культурного процесу. Їхнє значення виходить за межі адміністративних рішень і стосується передусім форм мислення та способів колективного переживання минулого. У своїй сукупності ці функції формують певну логіку дії, що поєднує прагнення до звільнення з повторним відтворенням залежності.

Найпомітнішою є *легітимаційна функція*, яка забезпечує суспільне схвалення деколонізаційних практик. Через публічне проголошення потреби демонтажу імперського спадку вони набувають статусу морально обґрунтованих дій. За Ю. Габермасом, у сучасних суспільствах легітимність політичних процесів значною мірою залежить від символічного визнання, що створюється у комунікативному просторі [Habermas 1984: 154–156]. У цьому сенсі деколонізаційний дискурс функціонує як мова легітимації, яка формує уявлення про історичну справедливість і водночас задає рамки припустимого.

Інша важлива функція має *компенсаторний характер*. Вона полягає у відновленні порушеного відчуття гідності та культурної цілісності через публічні акти заперечення колоніальної присутності. Такі дії виконують роль колективної терапії, покликаної компенсувати досвід історичної травми. У рамках логіки визначення Ф. Фанона, процес деколонізації часто має форму афективної реакції, у якій звільнення від домінування стає актом емоційного звільнення свідомості [Fanon 2004: 36–38]. В українському контексті ця функція виражається в емоційно насиченій публічній риториці, що перетворює культурну дію на символічний жест.

Третя функція може бути визначена як *ідентифікаційна*. Вона спрямована на утворення нових рамок колективної належності та на переозначення меж «свого» і «чужого». Деколонізаційний процес у цьому випадку діє як інструмент формування національного саморозуміння, який дозволяє через відмежування від імперського спадку укріпити уявлення про єдність культурного простору. У цьому контексті слушно є позиція Є. Лук'янова, який підкреслює, що деколонізаційні процеси мають не лише культурний, а й ціннісний характер: вони передбачають переорієнтацію на європейські детермінанти, що визначають нову аксіологічну основу українського публічного простору [Лук'янов 2025: 71].

Водночас усі ці функції виявляють певну спільну межу. Вони спрямовані на підтримання цілісності наративу, але не завжди сприяють виробленню нових смислів. Легітимація, компенсація й ідентифікація забезпечують стійкість системи, проте водночас закріплювати повторюваність дій. Унаслідок цього деколонізаційний дискурс часто набуває ознак ритуальної динаміки, у якій повторення стає формою підтримання колективного консенсусу. Звертаючись до Дж. Александер, соціокультурні процеси, що набувають ритуальної форми, забезпечують символічну згуртованість, але водночас обмежують можливість інновацій [Alexander 2003: 85–88].

Філософський аналіз показує, що ефективність смислових сценаріїв залежить від того, чи переходять вони від ритуальної до рефлексивної фази. У рефлексивній фазі звільнення розуміється не лише як демонтаж, а як створення нового простору культури, де минуле інтегрується у процес осмислення, а не у схему протиставлення. Поки ж домінує інверсійна логіка, деколонізаційний процес виконує переважно функцію стабілізації через повторення символічних дій, що підтримують моральну легітимність, але не ведуть до формування власних філософських підстав культурної автономії.

Таким чином, смислові сценарії культурної деколонізації одночасно консолідує суспільство і стримують його когнітивне оновлення. Їхні функції полягають у підтриманні символічного порядку, легітимації нових норм і компенсації минулих травм. Проте головним викликом залишається перехід від відтворення ритуальної пам'яті до створення відкритого простору саморефлексії, у якому культура здатна осмислити власне звільнення не як протиставлення, а як форму смислотворення.

Наслідки реалізації смислових сценаріїв культурної деколонізації.

Реалізація смислових сценаріїв культурної деколонізації в Україні має багатовимірні наслідки, які проявляються на символічному, соціокультурному та епістемічному рівнях. Вони визначають не лише характер культурної політики, а й способи колективного мислення, через які суспільство осмислює себе в постколоніальному контексті.

На *символічному рівні* деколонізаційний процес привів до масштабного оновлення публічного простору. Зміна назв, меморіальних знаків, музейних наративів і культурних кодів створює нову карту колективної пам'яті. Цей процес можна розглядати як форму переозначення простору, у якій символічна влада переходить від централізованих імперських структур до локальних ініціатив. За визначенням П'єра Нора, простори пам'яті є не лише місцями збереження історії, а передусім місцями виробництва сенсу, у яких суспільство щоразу реконструює своє минуле [Nora 1984: 19–21]. В українських реаліях це переозначення часто має компенсаторний характер, адже створює нову форму присутності культури в історії через акт видимого виправлення минулого.

На *соціокультурному рівні* наслідки деколонізації виявляються у зміні комунікативних практик і в модифікації системи культурної легітимації. З одного боку, розширюється коло учасників культурного процесу: громадські ініціативи, локальні спільноти та незалежні інституції стають активними виробниками смислів. З іншої сторони ці трансформації супроводжуються формуванням нових ієрархій, що нерідко відтворюють старі механізми влади у пом'якшеній формі. Те, що в постколоніальній теорії позначається як внутрішня колоніальність [Quijano 2000: 536–538], проявляється у прагненні до нормативності навіть у межах емансипативного дискурсу.

Після 24 лютого 2022 року масова видимість культури в українських медіа надала їй нової ідентифікаційної та мобілізаційної ваги. Вона стала засобом публічної артикуляції спільного досвіду та відновлення культурної суб'єктності, однак водночас оголила інституційні межі цього процесу: короткі горизонти планування, орієнтацію на розважальні формати, недостатнє фінансування незалежних платформ і фрагментарне використання культури як ресурсу зовнішньої комунікації [Ivanyska et al. 2024]. Така ситуація створює напруження між суспільним запитом на глибину смислів і ринковою логікою видимості, коли символічна присутність не завжди переходить у рефлексивне осмислення.

На *епістемічному рівні* наслідки культурної деколонізації стосуються зміни способів знання і мислення про культуру. Деколонізаційний дискурс вносить у гуманітарний простір нову оптику, яка ставить під сумнів універсалістські моделі історії та культури, притаманні західній традиції. На рівні сучасної політичної реальності ця тенденція проявляється у протидії неоімперським дискурсам, що продовжують визначати рамки глобальної комунікації. Є. Лук'янов тлумачить деколонізацію як ефективну практику опору неоімперській ідеології, що сприяє утвердженню культурної

суб'єктності та інформаційного суверенітету України [Лук'янов 2025: 71]. Проте водночас такий дискурс часто зупиняється на етапі заперечення, не переходячи до розроблення власної методології. Як зазначає В. Мігноло, деколоніальне мислення втрачає ефективність, коли зосереджується лише на негативному визначенні своєї позиції [Mignolo 2011: 52–55]. У цьому полягає головний когнітивний ризик українського процесу: зняття старих схем не завжди супроводжується створенням нових категорій розуміння.

Філософські наслідки деколонізаційних сценаріїв полягають у зміні самої логіки культурної ідентифікації. Якщо раніше ідентичність визначалася через приналежність до певного історичного чи мовного центру, то тепер вона формується через відмежування. Така стратегія створює тимчасове почуття автономії, але водночас підтримує залежність від того, що заперечується. За висловом Г. Співак, «мовлення від імені підлеглого» завжди здійснюється у межах дискурсу панування [Spivak 1988: 90–94]. У цьому контексті український деколонізаційний досвід демонструє парадокс: прагнучи подолати колоніальну суб'єктність, він часто підтверджує її існування через сам акт протиставлення.

Серед позитивних наслідків можна відзначити появу нових форм культурного осмислення, у яких поєднуються академічний, мистецький і громадський виміри. Ці форми сприяють розвитку критичного мислення та утвердженню культури як простору діалогу. Водночас головним викликом залишається брак глибинної філософської рефлексії, яка дозволила б перейти від реактивного до конструктивного типу культурної свідомості.

Підсумовуючи, можна стверджувати, що смислові сценарії культурної деколонізації мають подвійний ефект. Вони сприяють оновленню символічного порядку, але водночас закріплюють інверсійну логіку, у якій заперечення стає головним способом самовизначення. Новизна цього процесу полягає у виявленні меж деколоніального мислення, що постає не як завершений стан, а як динамічне поле смислової боротьби, у якому культура поступово переходить від відмови до осмислення.

Висновки та перспективи подальших розвідок. Аналіз культурної деколонізації як смислового процесу показує, що вона не є однорідним чи завершеним явищем. Її структура формується як сукупність взаємопов'язаних сценаріїв, які визначають способи осмислення минулого, механізми колективної ідентифікації та моделі культурної дії. Деколонізація функціонує не лише у політичній або адміністративній площині, а насамперед у сфері символічного виробництва, де здійснюється боротьба за смисли, пам'ять і право на інтерпретацію історії.

Філософське осмислення цього процесу дозволяє виявити його парадоксальну подвійність. Культурна деколонізація прагне до звільнення від колоніальних форм, проте у своїх методах часто повторює логіку тих самих структур, від яких прагне дистанціюватися. Вона реалізується через демонтаж і заперечення, що виступають необхідною, але ще не творчою фазою смислової трансформації. У такому вимірі деколонізація постає як

інверсійна дія, яка руйнує старі символічні системи, але ще не створює нової моделі культурного мислення.

Підсумки проведеного дослідження дозволяють сформулювати три узагальнені висновки, що окреслюють його змістовні результати та аналітичні акценти.

По-перше, культурна деколонізація в Україні є процесом багаторівневим, який охоплює дискурсивний, практичний і символічний виміри. Кожен із них функціонує за власною логікою, а їхня взаємодія формує динамічну, але несинхронну систему смислотворення.

По-друге, смислові сценарії деколонізації виконують низку функцій, серед яких провідними є легітимацийна, компенсаторна та ідентифікаційна. Вони забезпечують стабільність культурного поля, однак водночас сприяють відтворенню ритуальних і повторюваних форм дії.

По-третє, наслідки реалізації цих сценаріїв мають суперечливий характер. Вони відкривають простір для оновлення культурних практик, проте водночас закріплюють інверсійну логіку мислення, у якій заперечення залишається основним способом самоутвердження.

Наукова новизна отриманих результатів полягає у тому, що культурна деколонізація розглянута не як політична або адміністративна стратегія, а як структура смислотворчих сценаріїв, у яких виявляється механізм поєднання звільнення і відтворення. Запропонований підхід дозволяє побачити внутрішню динаміку цього процесу, його ритуальність, компенсаторність та епістемичну обмеженість, що перешкоджає формуванню власного філософського дискурсу культури.

Перспективи подальших розвідок полягають у поглибленому дослідженні когнітивних і комунікативних аспектів деколонізаційного процесу. Потребує уваги питання про можливість переходу від негативної ідентичності, що базується на запереченні, до позитивної, заснованої на творчому відтворенні сенсу. Подальший розвиток досліджень може бути спрямований на аналіз того, як деколонізація впливає на структуру гуманітарного знання, на трансформацію мови культури та на формування нових етичних орієнтирів.

Її потенційна цінність полягає не у відкиданні минулого, а у формуванні нової здатності культури мислити себе в координатах майбутнього, де звільнення стає не кінцевим актом, а безперервним процесом самотворення і смислового оновлення, важливого для українського та глобального гуманітарного розвитку.

Список використаної літератури

Бажан, О. (2022) *У чому полягає деколонізація в українському публічному просторі в умовах російсько-української війни?*, у: *Перелом: війна Росії проти України у часових пластах і просторах минувшини*, кн. 1, Київ, Інститут історії України НАН України, сс. 109–111. URL:

<https://ekmair.ukma.edu.ua/server/api/core/bitstreams/8b8f34ef-ba2d-403d-aca9-1a634ea9261c/content>.

- Гомілко, О. (2023) *Декolonізація української культури: політика ВОУК чи національне пробудження?*, у: *Філософська думка*, № 3, Київ, сс. 49–58. DOI: <https://doi.org/10.15407/fd2023.03.049>.
- Лук'янов, Є. (2025) *Концепт деколонізації і перспективи розвитку національного медіапростору*, у: *Інтегровані комунікації*, № 1(19), сс. 66–74. DOI: <https://doi.org/10.28925/2524-2652.2025.19>.
- Мельничук, Л. (2023) *Декolonізація українського мистецтва та культурна дипломатія*, у: *Український мистецтвознавчий дискурс*, № 6, сс. 54–64. DOI: <https://doi.org/10.32782/uad.2023.6.7>.
- Міхейцева-Цінгрош, К. (2023) *Концепт культурної політики у нормативно-правовому полі України (філософські виміри)*, у: *Добча / Докса*, вип. 2(40), Одеса, сс. 93–107. DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2023.2\(40\).307392](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2023.2(40).307392).
- Мулярчук, Є. (2023) *Укорінення vs викорінення: людяність, справедливість та деколонізація життєвого світу в часи війни*, у: *Мультиверсум. Філософський альманах*, № 2(178), т. 2, Київ, сс. 85–93. DOI: <https://doi.org/10.35423/2078-8142.2023.2.2.3>.
- Пасічник, Н. (2024) *Декolonізація та дерусифікація – головні тренди політики пам'яті на сучасному етапі*, у: *Матеріали Міжнародної науково-практичної онлайн-конференції (БНАУ, 11–12 квітня 2024 р.)*, Біла Церква, БНАУ, сс. 8–13.
- Семігіна, Т. (2025) *Декolonізація соціальної роботи: що це означає в українському контексті?*, у: *Наука та освіта під впливом глобальних викликів: II міжнар. наук.-практ. конф.*, Чернігів, сс. 80–84.
- Скокова, Л. (2018) *Культурні практики в сучасному суспільстві: теоретичні підходи та емпіричні виміри*, Київ, Інститут соціології НАН України, 334 с.
- Український деколоніальний глосарій* (2024) Уклад. Т. Жеребкіна та ін., Утрехт, Decolonial Glossary Project. URL: <https://decolonialglossary.com.ua>.
- Alexander, J. (2003) *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*, Oxford, Oxford University Press, 310 p. URL: https://www.academia.edu/39499708/The_Meanings_of_Social_Life_A_Cultural_Sociology.
- Baudrillard, J. (1981) *Simulacres et simulation*, Paris, Galilée, 235 p. URL: https://monoskop.org/File:Baudrillard_Jean_Simulacres_et_simulation_1981.pdf.
- Bourdieu, P. (1990) *The Logic of Practice*, Stanford, Stanford University Press, 333 p. URL: https://monoskop.org/images/8/88/Bourdieu_Pierre_The_Logic_of_Practice_1990.pdf.

- Fanon, F. (2004) *The Wretched of the Earth*, New York, Grove Press, 311 p. URL: https://monoskop.org/images/6/6b/Fanon_Frantz_The_Wretched_of_the_Earth_1963.pdf.
- Habermas, J. (1984) *The Theory of Communicative Action*, vol. 1: *Reason and the Rationalization of Society*, Boston, Beacon Press, 325 p. URL: <https://teddykw2.wordpress.com/wp-content/uploads/2012/07/jurgen-habermas-theory-of-communicative-action-volume-1.pdf>.
- Ivanytska, B., Stoliarchuk, N., Shostak, V., Moskvych, O., & Aleksandrova, M. (2024) *Representation and diversity of Ukrainian culture in contemporary media: impact, challenges and prospects*, in: *Multidisciplinary Scientific Journal*, 6, e2024ss0225. DOI: <https://doi.org/10.31893/multiscience.2024ss0225>.
- Mignolo, W. (2011) *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*, Durham, Duke University Press, 408 p. URL: <https://archive.org/details/darkersideofwest0000mign/page/n5/mode/2up>.
- Nora, P. (1984) *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 662 p. URL: <https://archive.org/details/leslieuxdememoir0000unse>.
- Quijano, A. (2000) *Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America*, in: *Nepantla: Views from South*, 1(3), pp. 533–580. URL: https://www.researchgate.net/publication/265445599_Coloniality_of_Power_Eurocentrism_and_Latin_America.
- Said, E. (1979) *Orientalism*, New York, Vintage Books, 368 p. URL: https://monoskop.org/images/4/4e/Said_Edward_Orientalism_1979.pdf.
- Spivak, G. (1988) *Can the Subaltern Speak?*, in: Nelson, C., & Grossberg, L. (eds.) *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, University of Illinois Press, pp. 66–111. URL: <https://voidnetwork.gr/wp-content/uploads/2016/09/Can-the-subaltern-speak-by-Gayatri-Spivak.pdf>.
- Ukrainian Institute (2022) *Decolonising Art. Beyond the Obvious: video programme within the 59th International Art Exhibition “The Milk of Dreams”*, La Biennale di Venezia, Venice, Ukrainian Institute. URL: <https://www.youtube.com/playlist?list=PLYajOoO6tyBZWscOrv5lwPnHazzpWds-8>.
- Williams, R. (1983) *Culture and Society: 1780–1950*, New York, Columbia University Press, 430 p. URL: <https://archive.org/details/culturesociety17001850mbp/page/n19/mode/2up>.

Kateryna Mikheitseva

SEMANTIC SCENARIOS OF CULTURAL DECOLONIZATION IN UKRAINE: STRUCTURE, FUNCTIONS, CONSEQUENCES

The article examines cultural decolonization in Ukraine as a multi-level semantic process in which discursive, practical, and symbolic dimensions of cultural action interact. It develops a typology of semantic scenarios (normative-state, intellectual-humanitarian, communicative-popular) and analyzes their functions and consequences at the symbolic, socio-cultural, and epistemic levels. The study

demonstrates that decolonization operates through an inversion logic, in which liberation from colonial structures is combined with the risk of their symbolic reproduction, thus highlighting the need for a transition toward reflexive cultural thinking.

Keywords: cultural decolonization, cultural practices, symbolic representation, cultural policy, identification processes.

References

- Bazhan, O. (2022) *U chomu polyahaye dekolonizatsiya v ukrayinskomu publichnomu prostori v umovakh rosiysko-ukrayinskoyi viyny?* [What is decolonization in the Ukrainian public space in the conditions of the Russian-Ukrainian war?], in: *Perelom: viyna Rosiyi proty Ukrayiny u chasovykh plastakh i prostorakh mynuvshyny*, kn. 1, Kyiv, Instytut istoriyi Ukrayiny NAN Ukrayiny, pp. 109–111. URL: <https://ekmair.ukma.edu.ua/server/api/core/bitstreams/8b8f34ef-ba2d-403d-aca9-1a634ea9261c/content>.
- Homilko, O. (2023) *Dekolonizatsiya ukrayinskoyi kultury: polityka VOUC chy natsionalne probudzhennya?* [Decolonization of Ukrainian culture: politics of the Ukrainian Academy of Sciences or national awakening?], in: *Filofofska dumka*, № 3, Kyiv, pp. 49–58. DOI: <https://doi.org/10.15407/fd2023.03.049>.
- Lukyanov, Ye. (2025) *Kontsept dekolonizatsiyi i perspektyvy rozvytku natsionalnoho mediaprostoru* [The concept of decolonization and prospects for the development of the national media space], in: *Intehrovani komunikatsiyi*, № 1(19), pp. 66–74. DOI: <https://doi.org/10.28925/2524-2652.2025.19>.
- Melnychuk, L. (2023) *Dekolonizatsiya ukrayinskoho mystetstva ta kulturna dyplomatiya* [Decolonization of Ukrainian art and cultural diplomacy], in: *Ukrayinskyy mystetstvoznavchyy dyskurs*, № 6, pp. 54–64. DOI: <https://doi.org/10.32782/uad.2023.6.7>.
- Mikheytsava-Tsinhrosh, K. (2023) *Kontsept kulturnoyi polityky u normatyvno-pravovomu poli Ukrayiny (filofofski vymiry)* [The concept of cultural policy in the regulatory and legal field of Ukraine (philosophical dimensions)], in: *Дóжѧ / Докса*, vyp. 2(40), Odesa, pp. 93–107. DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2023.2\(40\).307392](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2023.2(40).307392).
- Mulyarchuk, Ye. (2023) *Ukorinennya vs vykorinennya: lyudyanyist, spravedlyvist ta dekolonizatsiya zhyttyevoho svitu v chasy viyny* [Rooting vs. Eradication: Humanity, Justice, and Decolonization of the Lifeworld in Times of War], in: *Mulyversum. Filofofskyi almanakh*, № 2(178), t. 2, Kyiv, pp. 85–93. DOI: <https://doi.org/10.35423/2078-8142.2023.2.2.3>.
- Pasichnyk, N. (2024) *Dekolonizatsiya ta derusyfikatsiya – holovni trendy polityky pamyati na suchasnomu etapi* [Decolonization and derussification – the main trends of memory policy at the present stage], in: *Materialy Mizhnarodnoyi*

- naukovo-praktychnoyi onlayn-konferentsiyi (BNAU, 11–12 kvitnya 2024 r.)*, Bila Tserkva, BNAU, pp. 8–13.
- Semygina, T. (2025) *Dekolonizatsiya sotsialnoyi roboty: shcho tse oznachaye v ukrayinskomu konteksti?* [Decolonization of social work: what does it mean in the Ukrainian context?], in: *Nauka ta osvita pid vplyvom hlobalnykh vyklykiv: II mizhnar. nauk.-prakt. konf.*, Chernihiv, pp. 80–84.
- Skokova, L. (2018) *Kulturni praktyky v suchasnomu suspilstvi: teoretychni pidkhody ta empyrychni vymiry* [Cultural practices in modern society: theoretical approaches and empirical measurements], Kyiv, Instytut sotsiologiyi NAN Ukrayiny, 334 p.
- Ukrayinsky dekolonialnyy hlosariy* [Ukrainian Decolonial Glossary] (2024) Uklad. T. Zherebkina ta in., Utrekht, Decolonial Glossary Project. URL: <https://decolonialglossary.com.ua>.
- Alexander, J. (2003) *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*, Oxford, Oxford University Press, 310 p. URL: https://www.academia.edu/39499708/The_Meanings_of_Social_Life_A_Cultural_Sociology.
- Baudrillard, J. (1981) *Simulacres et simulation*, Paris, Galilée, 235 p. URL: https://monoskop.org/File:Baudrillard_Jean_Simulacres_et_simulation_1981.pdf.
- Bourdieu, P. (1990) *The Logic of Practice*, Stanford, Stanford University Press, 333 p. URL: https://monoskop.org/images/8/88/Bourdieu_Pierre_The_Logic_of_Practice_1990.pdf.
- Fanon, F. (2004) *The Wretched of the Earth*, New York, Grove Press, 311 p. URL: https://monoskop.org/images/6/6b/Fanon_Frantz_The_Wretched_of_the_Earth_1963.pdf.
- Habermas, J. (1984) *The Theory of Communicative Action*, vol. 1: *Reason and the Rationalization of Society*, Boston, Beacon Press, 325 p. URL: <https://teddykw2.wordpress.com/wp-content/uploads/2012/07/jurgen-habermas-theory-of-communicative-action-volume-1.pdf>.
- Ivanytska, B., Stoliarchuk, N., Shostak, V., Moskvych, O., & Aleksandrova, M. (2024) *Representation and diversity of Ukrainian culture in contemporary media: impact, challenges and prospects*, in: *Multidisciplinary Scientific Journal*, 6, e2024ss0225. DOI: <https://doi.org/10.31893/multiscience.2024ss0225>.
- Mignolo, W. (2011) *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*, Durham, Duke University Press, 408 p. URL: <https://archive.org/details/darkersideofwest0000mign/page/n5/mode/2up>.
- Nora, P. (1984) *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 662 p. URL: <https://archive.org/details/leslieuxdememoir0000nora>.
- Quijano, A. (2000) *Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America*, in: *Nepantla: Views from South*, 1(3), pp. 533–580. URL:

- https://www.researchgate.net/publication/265445599_Coloniality_of_Power_Eurocentrism_and_Latin_America.
- Said, E. (1979) *Orientalism*, New York, Vintage Books, 368 p. URL: https://monoskop.org/images/4/4e/Said_Edward_Orientalism_1979.pdf.
- Spivak, G. (1988) *Can the Subaltern Speak?*, in: Nelson, C., & Grossberg, L. (eds.) *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, University of Illinois Press, pp. 66–111. URL: <https://voidnetwork.gr/wp-content/uploads/2016/09/Can-the-subaltern-speak-by-Gayatri-Spivak.pdf>.
- Ukrainian Institute (2022) *Decolonising Art. Beyond the Obvious: video programme within the 59th International Art Exhibition “The Milk of Dreams”*, La Biennale di Venezia, Venice, Ukrainian Institute. URL: <https://www.youtube.com/playlist?list=PLYajOoO6tyBZWscOrv5lwPnHazzpWds-8>.
- Williams, R. (1983) *Culture and Society: 1780–1950*, New York, Columbia University Press, 430 p. URL: <https://archive.org/details/culturesociety17001850mbp/page/n19/mode/2up>.

Стаття надійшла до редакції 01.08.2025

Стаття прийнята 20.08.2025

Розділ 3.
СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ
ВИМІРИ СЬОГОДЕННЯ

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.2\(44\).354285](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.2(44).354285)

УДК 130:159.922

Інна Голубович

ORCID: 0000-0003-3459-3417

«ХТО ВІДМОВЛЯЄТЬСЯ ВІД ТРАДИЦІЇ — РАБ»:**САКРАЛЬНИЙ ДИСКУРС І ПАРАДОКСИ ЖІНОЧОЇ СВОБОДИ**

У статті здійснюється соціально-філософський аналіз феномену жіночої свободи крізь призму сакрального дискурсу та соціокультурних практик. Досліджується амбівалентна природа релігійної традиції, яка виступає водночас інструментом нормативного обмеження (контроль над тілесністю, репродуктивністю, ієрархічна субординація) та легітимним ресурсом для реалізації жіночої суб'єктності. Автор розглядає трансформацію методів регулювання жіночої поведінки від радикальних форм патріархального насильства та жорсткої біополітики в африканських громадах до «м'яких» ідеологічних конструктів. Особлива увага приділяється парадоксам емансипації, де повернення до сакральних значень та їхня інтелектуальна реінтерпретація стають підтримкою для набуття жінкою морального авторитету та публічного лідерства (зокрема у східних духовних практиках). На основі міждисциплінарного підходу доведено, що жіноча ідентичність формується у складній взаємодії між колективною ментальністю спільноти та індивідуальним прагненням до автономії. Жіноча свобода не є прямим наслідком відмови від традиції або включеності в неї, а виникає у взаємодії між особистим вибором і сакральним порядком. Авторка підкреслює амбівалентну природу сакрального дискурсу: він одночасно слугує механізмом обмеження і ресурсом для самореалізації, що відкриває нові перспективи міждисциплінарного дослідження на перетині філософії, гендерних студій, релігієзнавства та культурології.

Ключові слова: феномен жінки, жіноча суб'єктність, соціальність та соціалізація, релігія та релігійні соціокультурні практики, творчість, трансформації, цінності, ідентичність, свобода, трансцендентність, ментальність, тілесність, буття, духовність.

Постановка проблеми. Тема жіночої свободи в контексті сакрального дискурсу залишається однією з найскладніших і водночас найактуальніших у сучасних гуманітарних студіях. Незважаючи на значний прогрес у гендерних дослідженнях та філософії релігії, системний аналіз впливу традиційних сакральних практик на формування та обмеження жіночої суб'єктності залишається недостатнім. У багатьох культурах роль жінки у сакральному порядку визначається не лише релігійними нормами, а й історично зумовленими соціокультурними, моральними та символічними регуляціями. Ця взаємодія створює парадоксальні ситуації: відмова від традиції не гарантує звільнення, а включеність у неї не обов'язково означає підпорядкування. Саме в такому просторі між традицією та особистим вибором розгортається феномен жіночої свободи, який одночасно відкриває

нові можливості для самоствердження та накладає структурні обмеження. Актуальність дослідження полягає у необхідності переосмислення класичних уявлень про роль жінки у сакральних культурах через призму сучасного соціокультурного аналізу. Вивчення парадоксів жіночої свободи дозволяє розкрити механізми, за допомогою яких релігійна та моральна традиція впливає на тілесність, духовність і соціальну суб'єктність жінки. Це, своєю чергою, відкриває перспективи для міждисциплінарного дослідження, поєднуючи релігієзнавство, культурологію, гендерні студії та філософію. Сакральний дискурс характеризується внутрішньою амбівалентністю: виступаючи інструментом нормативного обмеження, він водночас створює специфічне поле для реалізації жіночої суб'єктності. У цьому контексті релігійна традиція постає не лише як механізм патріархальної субординації, а й як легітимний символічний ресурс для самовираження та духовного самоствердження жінки. У фокусі дослідження перебуває парадоксальна логіка жіночої свободи: можливість реалізації себе не через повне заперечення традиції, а через її переосмислення і стратегічне використання у конкретних соціокультурних практиках. Дослідження цього питання вимагає аналізу того, як феномен жінки розкривається кризь специфічну ментальність, сформовану століттями патріархальної релігійності. У цьому процесі соціальність жінки формується в процесі соціалізації в межах священного, де особиста ідентичність жінки зокрема конструюється через її відношення до трансцендентності. Традиційні норми спільноти діють не лише як зовнішні заборони, а як фундаментальні структури свідомості, що визначають саму можливість буття жінки в культурі. Таким чином, сакральний дискурс постає не просто системою догм, а життєвим світом, у якому пошук свободи стає актом духовного балансування між колективною приналежністю та внутрішньою потребою в автономії.

Мета статті: здійснити комплексне теоретичне осмислення парадоксів жіночої свободи в межах сакрального порядку та виявити механізми, за допомогою яких релігійні соціокультурні практики формують, обмежують або трансформують жіночу суб'єктність.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. У сучасних дослідженнях сакрального дискурсу феномен жінки дедалі частіше осмислюється через аналіз усталених підходів до тлумачення релігійних текстів і практик. Наприклад, у статті Х. Окур, М. Генч та Х. Озалп наголошується, що становище жінки в ісламських спільнотах формується не лише на основі священних настанов, а й під впливом історично зумовлених соціокультурних структур. Автори показують, що без переосмислення традиційних інтерпретацій сакрального знання можливості реалізації прав жінок залишаються обмеженими [Okur et al 2025]. Бар'єри на шляху до жіночої свободи часто криються не в самих сакральних текстах, а у специфічній ментальності тлумачів та спільнот. Ця колективна ментальність, сформована століттями патріархального укладу, наділяє релігійні настанови

консервативними смислами, які згодом сприймаються як незмінна істина. Таким чином, трансформація соціального статусу жінки вимагає не лише правових реформ, а, насамперед, глибокої зміни ментальних установок, що дозволить побачити у традиції простір для рівності, а не лише інструмент легітимації домінування.

Показовою для аналізу парадоксів жіночої свободи в межах сакрального дискурсу є наукова розвідка «Spiritual Feminism in Practice: The Role of Women and Divine Motherhood in Brahma Kumaris' Vision of Liberation». У центрі дослідження перебуває інтерпретація божественного материнства як моделі духовної влади, що дозволяє переосмислити жіночу роль у сакральній традиції поза рамками пасивності, жертвності чи другорядності. У вченні Brahma Kumaris жінка постає носієм особливого типу сакральної сили (Shakti), яка реалізується через ненасильницьке, співчутливе та стабілізуюче лідерство. Таким чином, можемо зробити висновок, що жіночість не протиставляється аскезі чи духовній дисципліні, а інтегрується в них як форма життєвої реалізованості та щоденної духовної практики. Концептуально важливою для соціально-філософського аналізу є теза про гендерно-трансцендентну онтологію душі, що лежить в основі цієї традиції. Визнання душі як безстатевої сутності дозволяє одночасно деконструювати біологічно зумовлені ієрархії та зберегти позитивну символічну валоризацію жіночого начала. У цьому контексті формується парадоксальна, але продуктивна модель сакрального дискурсу, в якій жінка постає водночас універсальним духовним суб'єктом і носієм специфічного фемінінного способу сакрального лідерства. Особливу увагу автори приділяють розумінню визволення (Jeevan Mukti), яке у Brahma Kumaris мислиться не як втеча від світу чи радикальна аскеза, а як втілене сакральне буття в повсякденному житті. Жінки в цій традиції не лише досягають стану духовної реалізації, а й виконують функції наставниць, організаторок та моральних авторитетів спільноти. Це свідчить про трансформацію класичного сакрального дискурсу, в якому жіноча тілесність і соціальна присутність тривалий час розглядалися як перешкода для духовного розвитку [Nagesh 2025]. На наш погляд, у більш широкому теоретичному вимірі дослідження Н. Нагеш демонструє зсув від символічного визнання жіночого сакрального принципу до його практичного соціокультурного втілення. На відміну від підходів, що обмежуються переінтерпретацією сакральних текстів, Brahma Kumaris пропонують модель сакральної організації, у якій жінка стає центральною фігурою духовної педагогіки, управління та трансляції сакрального знання. У цьому сенсі дана традиція є показовим прикладом того, як апеляція до традиції може не відтворювати підлеглість, а, навпаки, відкривати простір для нових форм жіночої свободи в межах сакрального порядку.

Відома фінська дослідниця в галузі гендерних студій та культурних досліджень Е. Путіайнен показує суперечливі механізми сучасної жіночої емансипації у постсекулярному культурному просторі. Авторка аналізує

амбівалентний зв'язок між практиками «жіночої духовності» та фемінізмом, демонструючи, що для багатьох учасниць цих практик принциповим є дистанціювання від фемінізму як політичного й ідеологічного проекту. У їхніх наративах «жіночність» часто протиставляється «фемінізму», а «духовність» – «політиці», що зумовлює зсув акценту з колективної боротьби за права на внутрішню трансформацію, самопізнання та зцілення. Важливо, що така позиція не означає повної відмови від феміністичної проблематики. Скоріше, йдеться про критичне переосмислення фемінізму як надмірно секулярного, раціоналізованого або навіть символічно «маскулінізованого» дискурсу. В опозиції між сакральним і політичним виявляється ключовий парадокс жіночої свободи: відмова від феміністичної традиції інтерпретується не як втрата агентності, а як шлях до альтернативної форми емансипації, заснованої на сакральному переосмисленні жіночої природи [Routiainen 2023]. На наш погляд, наукові розвідки Е. Путіайнен демонструють, як у постсекулярній культурі відбувається сакралізація жіночого тіла та досвіду і формується новий тип жіночої суб'єктності. Жінка постає не як політичний актор у класичному сенсі, а як суб'єкт духовної трансформації, що поєднує тілесність, індивідуальний досвід і символічне відновлення жіночого начала. Така модель водночас відкриває простір для самореалізації й містить ризик репродукції есенціалістських уявлень про жіночність. У більш широкому теоретичному вимірі дослідження дозволяє інтерпретувати сучасні жіночі духовні практики як форму неоархетипізації жіночності та специфічний різновид постсекулярної ідентичності, що балансує між критикою постфеміністичних моделей і дистанціюванням від мейнстримного фемінізму. Саме в цьому балансі проявляється ключовий парадокс, прагнення звільнення через повернення до сакральної традиції може водночас виступати як формою автономії, так і новою символічною залежністю, що проблематизує саму ідею жіночої свободи.

У монографії М. Гярконен «Power and Agency in the Lives of Contemporary Tibetan Nuns: An Intersectional Study» сакральний простір постає як поле суперечливих можливостей жіночої суб'єктності. Авторка переконливо демонструє, що монастирське життя тибетських монахинь одночасно відтворює й трансформує патріархальні структури сакрального дискурсу. З одного боку, жінки в чернецих спільнотах зазнають системних обмежень у доступі до повної релігійної освіти, до вищих рівнів ієрархії та до символічного капіталу сакрального знання. Ці обмеження фіксують структурну нерівність, закорінену в традиції та інституційній організації релігійного життя. З іншого боку, саме чернецтво відкриває для жінок альтернативні форми агентності, які часто є недоступними у мирянському контексті: можливість уникнути шлюбних і репродуктивних зобов'язань, брати участь у релігійних і національних рухах опору, а також вибудовувати власні життєві траєкторії в межах сакральної спільноти. Важливим є висновок дослідниці про те, що жіноча агентність у сакральному просторі не зводиться до відкритого спротиву або емансипації в західному, ліберальному

розумінні. Вона реалізується через повсякденні соціокультурні практики, тілесну й духовну дисципліну, символічні жести та стратегічне балансування між релігійними й політичними вимогами. У цьому сенсі традиція постає не лише як форма обмеження, а й як ресурс, який може бути переосмислений і використаний для самоствердження [Härkönen 2023]. Таким чином, ми бачимо, що ця наукова праця демонструє сакральний дискурс як амбівалентний простір, у якому жіноча свобода не є ані повним звільненням від традиції, ані простим підпорядкуванням їй. Навпаки, жіноча суб'єктність формується у напруженій взаємодії між нормативністю сакрального порядку, інституційною владою та особистим духовним вибором, що дозволяє по-новому осмислити парадокс жіночої свободи. Відмова від традиції не гарантує звільнення, так само як і включеність у неї не означає автоматичного рабства, а відкриває складні, часто неочевидні форми власної активності та здатності діяти самостійно.

Міждисциплінарний погляд на жіночий досвід у широкій історико-культурній перспективі від кінця XVII до початку XXI століття висвітлено у колективній монографії «Жіночі виміри минулого: уявлення, досвіди, репрезентації». Дослідження переконливо демонструє, як у різні історичні епохи формувалася символічний статус жінки через поєднання соціальних уявлень, правових норм, інституційних обмежень і повсякденних практик. В різних формах культурних репрезентацій жіночності простежуються механізми сакралізації жіночих ролей – матері, берегині, мучениці, морального авторитету чи громадської діячки. Водночас нормативно-ідеалізовані моделі жіночності та реальний історичний досвід жінок часто був позначений насильством, соціальними обмеженнями та боротьбою за власну суб'єктність. Хочемо підкреслити, що науковці показують традицію не як однорідний або виключно репресивний простір, а як складну символічну систему, у межах якої жіноча свобода водночас обмежується і набуває форм можливого самовираження. Розгляд тем гендерно зумовленого насильства, досвіду «бідних і вагітних» у міському середовищі, а також сексуального насильства в умовах тоталітарних криз дозволяє деконструювати патріархальні міфи про «святенність» материнства чи сімейного укладу, виявляючи реальні механізми контролю над жіночим тілом, легітимовані через сакральні й моральні наративи. При цьому апеляція до традиції може водночас слугувати інструментом підпорядкування і ресурсом символічної сили [Кісь 2023].

Сакральний дискурс традиційної культури формує не лише уявлення про роль жінки в суспільстві, а й особливі моделі її тілесності та духовності. Жіноче тіло у цьому контексті постає як простір символічних, моральних та ритуальних регуляцій, де поєднуються норми чистоти, репродуктивної функції та соціальної відповідальності. Особливо показовим є дослідження І. Ігнатенко, яке системно розкриває, як традиційна українська культура конструювала аскетичний ідеал жіночої тілесності та соціальні механізми контролю над тілом і поведінкою жінки [Ігнатенко 2013]. Наукова розвідка

включає вісім циклів, кожен з яких присвячений певному періоду життя жінки. Перший цикл «Стаючи дівчиною: уявлення про деякі аспекти жіночої фізіології в українській традиційній культурі» описує уявлення про жіноче тіло як сакральне, але й потенційно небезпечне. Розкриття фізіології тіла (наприклад, менструація) часто супроводжується нормами «чистоти» й табу, які регламентують поведінку дівчини, що є першим кроком у формуванні аскетичної тілесності через заборони. Другий цикл «Дівчина-наречена: дошлюбне інтимне спілкування української молоді» направлений на аналіз тілесності, що підпадає під соціальний контроль норм цнотливості, сором'язливості, недоторканості. Дівоче тіло не належить самій жінці: воно є предметом нагляду, репутації, моральної чистоти. Третій цикл «Стаючи жінкою: обряд «комори» та символіка дівочої цноти» сакралізує цнотливість, а тілесність розглядає як доказ моральної (або аморальної) сутності жінки. Цнотливість виступає моральною та ритуальною категорією як основою аскетичного ідеалу. Четвертий цикл «Жінка в шлюбі: ставе життя та зачаття дитини» показує, що навіть у шлюбі тілесність жінки не є сферою свободи, жінка має народжувати дітей, що закріплює функціональний, а не еротичний підхід до жіночого тіла. П'ятий цикл «Майбутня мати: вагітність та пологи» сакралізує тіло жінки як носійки нового життя, але водночас втрачає індивідуальність. Жіноча тілесність редукується до функції материнства, а не індивідуального досвіду. Шостий цикл «Жінка та її ненароджені діти: про вживання контрацептивів та аборти в традиційному українському соціумі» підіймає питання репродуктивного контролю, що є табуованим зі сторони суспільства, релігії чи звичаєвого права й реалізується через заборону абортів та осуд контрацепції. Сьомий цикл «Хворе тіло: «жіночі» та венеричні хвороби» демонструє як жіноче тіло, яке вийшло за межі норми, таврується як грішне, нечисте, загрозове. Це посилює наратив про контроль і сором жіночої тілесності. І, нарешті, останній восьмий цикл «Жінка на схилі років: фізіологічне згасання та втрата репродуктивних функцій» показує маргіналізацію жінки в суспільстві. Її тілесність більше не має сакральної цінності, жінка мислилася кризь призму її фізіологічної корисності, а не індивідуальності [Ігнатик 2013]. Кожен цикл включає опис цілого ряду соціокультурних практик, направлених на презентацію та підтвердження поглядів українців щодо питання ідеалу жіночої тілесності. Дослідження демонструє, що українська традиційна культура формувала аскетичний ідеал жіночого тіла через поєднання норм чистоти, табу, репродуктивних обов'язків та соціального контролю, а також сакралізацію певних життєвих ролей – дівчини, дружини, матері. При цьому тілесність жінки постійно перебуває під подвійним тиском: з одного боку, вона стає носієм сакральних і моральних цінностей; з іншого – обмежується соціальною регламентацією та репродуктивною функціональністю.

Виклад основного матеріалу. На нашу думку, розгляд феномену жінки в контекстах свободи у філософському дискурсі потребує звернення до тих соціокультурних практик, у межах яких формується та відтворюється

жіноча суб'єктність. Серед них особливо значущими постають, з одного боку, релігійні традиції, що виконують ключові соціальні функції у процесі визначення ролі жінки, а з іншого – сфера мистецтва та творчості, де відбувається естетична репрезентація жіночого образу. Такий ракурс дозволяє простежити подвійність впливів: нормативно-регулятивну силу релігії, яка задає межі соціальної поведінки, та творчу силу мистецтва, що відкриває простір для нових інтерпретацій і уявлень про жіночість та свободу самовираження.

У релігійних традиціях жіноча суб'єктність часто визначається через систему цінностей, символів і догм, які формують колективне бачення місця жінки у суспільстві. Так, наприклад, вражає своєю жорстокістю та трагічністю історія, яку описує Б. Барон у своїй статті «Women, Honour, and the State: Evidence from», що відбулася у 1925 році у Верхньому Єгипті. Вона є потужним прикладом патріархального насильства, обґрунтованого честю, а також реакції суспільства, що підкреслюють глибоко вкорінені гендерні та соціальні уявлення. У центрі подій – брат і сестра, Мітваллі та Шафіка, які виростили в селі Гірга. Мітваллі служив в армії, досяг звання старшого сержанта і командував підлеглими. Під час служби один із солдатів звинуватив його сестру в проституції, надавши фотографічний «доказ». Шафіка, як повідомляється, завагітніла від сина сільського голови, зробила аборт і, за заохоченням іншої жінки, стала зареєстрованою повією в місті Асьют. Мітваллі вистежив її, і вбив із багнета, привезеного з армії, жорстоко розчленував її тіло і викинув частини з балкона, вигукуючи, що позбувся ганьби: «We have folded shame ('ar) away! No longer can the deviant deride usHave meat for nothing, dogs of Asyut» [Baron 2006: 12]. Справжнє обурення викликає реакція на цей злочин громадськості. Його вчинок був представлений як героїчний. Командир армії привів оркестр, який «грав на честь лева», а суд виправдав його, заявивши, що він «вшанував Гіргу». Таким чином, убивство сестри за так звану ганьбу ('ar) було офіційно схвалене. Ми бачимо з цієї реальної історії, що концепти честі, родинної ганьби та патріархального контролю над жіночим тілом не лише нормалізують насильство, а й роблять його гідним прославлення у суспільстві.

Описаний випадок екстремального насильства у Верхньому Єгипті ілюструє радикальну форму патріархального контролю, де жіноча суб'єктність та свобода повністю нівелюється вимогами родової честі. Однак із трансформацією суспільних структур у XIX–XX століттях методи регулювання жіночої поведінки еволюціонували від прямого фізичного примусу до більш витончених соціокультурних конструктів. Пряме насильство поступово замінюється ідеологічним тиском, який уже не просто карає за «ганьбу», а пропонує позитивну модель «ідеальної жінки» в межах приватного простору. Саме в цей період сакральний дискурс та моральні норми починають інкорпоруватися у світську культуру, створюючи феномен, відомий як «культ домашності». Ця ідеологічна парадигма, хоч і продовжувала обмежувати жінку стінами власної оселі, однак парадоксально

відкрила простір для її морального авторитету, інтелектуального розвитку та свободи. Унаслідок індустріалізації чимало жінок отримали більше вільного часу, що сприяло утвердженню ідеалів, пов'язаних із домашнім укладом життя. Водночас із виникненням руху за права жінок та активним поширенням феміністичних поглядів у ХХ столітті ці уявлення почали піддаватися серйозній критиці. Деякі дослідники вважають, що моральна впевненість і самосвідомість, які жінки здобули завдяки цьому культурному конструкту, стали основою для їхньої подальшої участі в громадському житті. Не зважаючи на обмеження, культ домашності розглядається як багатогранне явище, що суттєво вплинуло на формування уявлень про жіночність і соціальні очікування стосовно жінок у той історичний період. Означені стереотипи поведінки домінували в ідеології громад та активно пропагувалися через жіночі журнали, книги-настанови, проповіді та громадську риторичу. Так, наприклад, дуже популярними були журнали «Godey's Lady's Book», «The Englishwoman's Domestic Magazine», де друкували поради щодо домогосподарства, моралі, одягу та сімейного життя [Godey's Lady's Book 1830–1898].

Сутність «істинної жінки» (дружини, матері, господині) розкривалася у таких популярних текстах, як «Mrs Beeton's Book of Household Management» І. Бітон, де підкреслювалася необхідність упорядкування побуту задля морального та емоційного добробуту родини [Beeton 1861]. Подібні настанови були представлені також у книзі Е. Коббетт «The English Housekeeper», де детально описувалися кулінарні навички та управління господарством, орієнтоване на молодих жінок. Особливе значення мали посібники, що поєднували побутові інструкції з моральними та релігійними рекомендаціями. Зокрема, у творі «Domestic Duties» місіс В. Паркс описано, як домашній простір водночас виконував функцію соціального регулювання, адже правильне сервірування столу або щоденна поведінка дружини трактувалися як частина морального порядку суспільства. У свою чергу, книга Т. Келлі «The New Female Instructor» окреслювала образ ідеальної жінки через поєднання освіченості, моральності та практичності, пропонуючи дівчатам знання не лише про побут, а й про географію, астрономію, ботаніку, тим самим формуючи уявлення про багатогранну, але все ж «одомашнену» жіночу ідентичність. Цю ж риторичу розвивала С. Елліс у праці «The Women of England», де роль жінки як морального центру родини подавалася як богоугодне покликання. Навчання дівчат доброчесності, самодисципліни й готовності до материнства та шлюбу розглядалося не лише як соціальна необхідність, а як частина християнського обов'язку. Ці ідеї посилювалися масовими періодичними виданнями, які зображували ідеал жінки в рамках культури домашності як найвищу форму жіночого призначення [Home Crisis and the Imagination 2014].

Коротко розглянемо найпопулярнішу серед жінок книгу того часу К. Бічер, Г. Бічер-Стоу «Американський дім жінки, або Принципи домашньої науки: посібник із заснування та підтримання економного, здорового,

гарного й християнського дому». У вступі авторки присвячують цей твір «жінкам Америки, в чіх руках доля республіки», наголошуючи, що внутрішній виховательський вплив жінки має ключовий національний і моральний сенс. У розділі «Сім'я християнська» вони стверджують, що жінка – головний міністр сімейного стану, її місія – самопожертва в вихованні, не тільки власних дітей, але й сиріт, нужденних, хворих, з метою підготувати їх до «вічного дому» (неба). Ідея полягає в тому, що домашня праця розглядається як шлях служіння Христу через моральне та духовне виховання. Такий образ вкладається в більш широку картину культу домашності, де побожність вважається основною чеснотою жінки, адже релігія не виводить її з «належної сфери» дому. Метою авторок було перетворення господарської діяльності у науку домашню (домашню економію), що включала вентиляцію, санітарію, організацію кухні, планування меблів, пояснення фундаментальних фізичних процесів для здоров'я сім'ї, наприклад, зустрічаємо описи практичних деталей: кухонна мийка має бути шириною 3 фути і глибиною лише 3 дюйми, щоб полегшити роботу та зменшити напруження; дефектна вентиляція є причиною хвороб суглобів, очей, шкіри, здорове середовище підтримує моральну чистоту і стабільність сімейного життя. У розділі про домашні манери жінкам радять виховувати дітлахів у ввічливості й емпатії як вираженні християнської любові, адже манери виражають божественний заповіт: поведься так з іншими, як хочеш, щоб поводитись з тобою. К. Бічер, Г. Бічер-Стоу розвивають ідею ідеалізованої жіночої внутрішньої сфери, за яким жінка постає моральним центром дому, а її функція полягає в просвіті, красі, духовності, тоді як чоловік має забезпечувати сім'ю. Однак авторки додають наукову ноту: легка праця не лише морально обґрунтована, але й раціональна та освітня, тому що жінка має розвивати знання (наукові, медичні), щоби бути професійною господарницею.

Таким чином аналіз трансформації жіночих ролей у XIX–XX століттях кризь призму «культу домашності» дозволяє констатувати фундаментальний парадокс сакрального дискурсу. Перехід від прямого патріархального примусу до ідеологічного виховання «ідеальної жінки» ознаменував собою не просто зміну форми контролю, а виникнення нової якості жіночої суб'єктності. Як свідчать вище розглянуті праці, християнський обов'язок та моральний порядок перестає бути лише інструментом пригнічення. Завдяки концептуалізації «домашньої економії» як науки, жіноча праця набуває раціонального та професійного статусу. Наділення жінки роллю «головного міністра сімейного стану» та морального центру нації де-факто виводить її вплив за межі приватної сфери, закладаючи фундамент для майбутньої громадської активності. Сакралізація повсякденних обов'язків як шляху служіння дозволила жінкам знайти внутрішню свободу та гідність у межах існуючого канону. Таким чином, саме через глибоке освоєння та реінтерпретацію традиційних сакральних значень жінка змогла трансформувати простір обмеження (дім) у простір власної експертності та

моральної влади. Парадокс жіночої свободи полягає в тому, що її перші кроки до емансипації відбулися не через повне заперечення патріархальної традиції, а через її інтелектуальне та духовне переосмислення.

Однак хочемо підкреслити, що парадокс «культу домашності» знаходить своє пряме продовження у сучасному соціокультурному просторі, зокрема у медійному феномені «tradwives» (traditional wives), що набув популярності у 2020-х роках. Сучасні цифрові платформи (Instagram, TikTok) стали новими майданчиками для трансляції ідей, ідентичних нарративам І. Бітон чи К. Бічер. Як і в XIX столітті, сучасна жіноча суб'єктивність у цьому контексті конструюється через свідому відмову від кар'єри в секулярному світі на користь естетизованого домашнього простору, що подається як вищий моральний вибір. Якщо у вікторіанську епоху правильне сервірування столу вважалося частиною християнського обов'язку, то сьогодні ідеальна візуальна репрезентація побуту (Slow Living, Cottagecore) виступає як форма світської духовності. Домашня праця знову стає «мистецтвом» та «наукою», що захищає родину від хаосу зовнішнього світу. Подібно до того, як сестри Бічер пропонували «науку домашньої економії», сучасні блогерки-традиціоналістки перетворюють материнство та господарювання на високопрофесійну діяльність, що потребує специфічних знань – від нутриціології до психології виховання. Це надає жінці статус «експерта» у власній сфері, легітимуючи її владу в межах дому. Сучасна риторика «повернення до витоків» парадоксально використовує мову ліберального вибору. Жінки стверджують, що їхня соціалізація в межах традиційних ролей є актом суверенної волі, а не підкорення. Тут ми бачимо ту саму «внутрішню емансипацію», про яку йшлося в історичному контексті: жінка знаходить гідність і автономію не через боротьбу за політичні права, а через сакралізацію своєї приватної місії. Таким чином, сучасний неотредиціоналізм підтверджує, що механізми сакрального дискурсу залишаються дієвими: вони пропонують жінці стабільну ідентичність у мінливому світі. Цей процес демонструє спадковість ментальності, де дім продовжує сприйматися не як місце ізоляції, а як «сакральна лабораторія», у якій жінка формує майбутнє суспільства, балансує між патріархальною формою та суб'єктивно відчутною внутрішньою свободою.

Трансформація домашнього простору в арену моральної експертизи, характерна для західного християнського дискурсу, демонструє загальну закономірність: сакралізація повсякденності стає для жінки легітимним інструментом виходу в публічну сферу. Однак цей парадокс – здобуття свободи через поглиблення в традицію – не є виключно західним феноменом. Аналогічні стратегії «внутрішньої емансипації», де релігійна риторика використовується як важіль для розширення суб'єктивності, простежуються і в інших соціокультурних площинах. Якщо в межах «культу домашності» влада жінки утверджувалася через етизацію приватної сфери, то в східних традиціях подібні механізми дозволяють жінкам претендувати на найвищі щаблі сакральної ієрархії, зазвичай зарезервовані за чоловіками. Для

розуміння цього процесу доцільно звернутися до досвіду сучасного індуїзму, де інтегративна роль жінки в релігійній спільноті стає фундаментом для формування нових моделей духовного лідерства.

Наприклад, А. ДеНаполі відкриває ракурси до розуміння жіночого духовного лідерства в індуїстському контексті на основі етнографічних матеріалів, зібраних під час Кумбх Мели. Авторка аналізує практики двох жінок-гуру у середовищі традиційних чоловічих сакральних інституцій – аксарах. З одного боку, діяльність цих жінок підтверджує класичну інтегративну функцію жінки у спільнотах, адже вони залучають людей до спільних ритуалів, формують моральні орієнтири, укріплюють горизонтальні зв'язки через виховання, повсякденне служіння, і в цьому сенсі виконують функцію соціального згуртування і стабілізації релігійної громади. Однак, як слушно зазначає дослідниця, ця функція не обов'язково має емансипативний характер: одна з гуру дотримується принципу «окремо, але рівноцінно», відтворюючи уявлення про відмінність статевої ролі як базу для розподілу функцій у сакральній сфері, а інша учасниця дослідження демонструє феміністично-орієнтований активізм, що ґрунтується на спільності людської гідності та прагненні до рівності. Обидві гуру залучаються до риторики святості як до стратегії, що дозволяє їм інституціоналізувати свою присутність у публічній релігійній сфері, не вступаючи у прямий конфлікт із патріархальними структурами. Таким чином, досвід описаних жінок-гуру демонструє складний баланс між інтеграцією та трансформацією. Вони не лише забезпечують згуртованість спільноти, а й поступово розширюють межі допустимого у традиційно чоловічих релігійних структурах, вказуючи на потенціал інтеграції з емансипаційним вектором розвитку [DeNapoli 2023].

Потенціал емансипаційного вектору, що простежується в досвіді індійських жінок-гуру, свідчить про можливість привласнення сакрального дискурсу для розширення меж жіночої свободи. Проте такий сценарій стає можливим лише там, де традиція залишає простір для індивідуальної духовної харизми. Натомість в інших соціокультурних контекстах сакральний дискурс функціонує не як інструмент лібералізації, а як система тілесного та репродуктивного контролю. Якщо для жінок-гуру релігійна риторика стає стратегією публічного самоствердження, то в багатьох патріархальних спільнотах Африки вона залишається фундаментом для жорсткої біополітики, де суб'єктність жінки не просто обмежується, а буквально викарбовується на її тілі через ритуальні практики. У таких умовах відмова від традиційних приписів сприймається не як крок до свободи, а як втрата ідентичності та соціальний крах. Яскравим прикладом такої амбівалентності традиції, що виступає одночасно і джерелом належності, і механізмом поневолення, є практики ініціації та ставлення до жіночого здоров'я в африканських громадах.

Африканські ініціаційні ритуали (наприклад, у племенах Сенуфо або Чокве) та релігійно-культурні обряди ініціації дівчат у доросле життя часто

передбачають генітальні каліцтва, татуювання, тілесні модифікації, що мають на меті «очищення» та підготовку до ролі жінки. Такі практики легітимуються як частина священної традиції предків. Через тілесну трансформацію жінка стає повноправним членом спільноти, але при цьому її суб'єктність формується виключно в контексті готовності до шлюбу і материнства. Викликають інтерес результати наукових досліджень групи вчених, які вивчали вплив релігійних, соціокультурних норм і гендерних стереотипів на доступ до послуг з охорони материнського здоров'я в громаді діго (Digo) у Квалі, Кенія. До міжнародної дослідницької команди увійшли жінки, що спеціалізуються на питаннях жіночого здоров'я. Для підвищення достовірності та надійності результатів було застосовано метод триангуляції: дані збирали за допомогою фокус-групових дискусій (FGD) та глибинних інтерв'ю з жінками репродуктивного віку (вагітними та післяпологовими), а також з іншими членами громади – чоловіками, старійшинами та медичними працівниками. Це дозволило глибше зрозуміти соціокультурні й релігійні уявлення, що впливають на ставлення до власного здоров'я. Результати дослідження показують, що релігія виступає не лише транслятором норм, а й сакралізує гендерну ієрархію, оформлюючи її як «божественний» або «природний» порядок. Релігію часто наводили як причину низького використання контрацепції, особливо серед заміжніх жінок, де релігійні настанови інтерпретувалися так, ніби використання контрацепції є гріхом. Така інтерпретація підтримує ідею, що роль жінки – народжувати дітей, нести покуру, а контроль над тілом і репродуктивністю є порушенням сакрального порядку. Це слугує механізмом легітимаві жінки як вторинної, залежної, посилюючи її тілесну підконтрольність через релігійно узаконений дискурс. У багатьох випадках жінки покладаються на рішення чоловіка або свекрухи в питаннях контрацепції, вагітності, пологів. Така поведінка демонструє, як релігійно і соціально санкціонований порядок ієрархії переводиться у практики повсякденного життя. Жінка позбавлена свободи та автономії, її право на здоров'я передається іншим членам сім'ї, що є втіленням патріархального суб'єктування в межах сакралізованого порядку. Чоловіки приймають остаточне рішення у фінансових питаннях, пов'язаних з медичним обслуговуванням, що вказує на інституалізацію влади чоловіка в соціальному порядку, де традиції та звичаї не прямо формулюють заборони, але через них легітимуються чоловіча гегемонія як «правильна». Під час аналізу результатів інтерв'ю нас вразила одна цитата респондентки: «... And that is why I told you that anybody who leaves his/her tradition is a slave. People are used to it and that is the way the Digo tradition goes or the way they are supposed to be ...» («Ось чому я вам сказала: кожен, хто відмовляється від своєї традиції – є рабом. Люди до цього звикли, і така вже традиція діго, або ж так воно має бути...») [Mochache et al 2020].

У цій цитаті чітко простежується імператив колективної належності до традиції, що функціонує як механізм формування суб'єкта через підкорення соціальним нормам громади, тим самим утверджуючи певну модель жіночої

суб'єктності: слухняної, культурно інтегрованої, несамостійної у відриві від звичаєвого ладу. Це – класичний приклад «вписаної суб'єктності» у сакральний дискурс, де особа визначається через приналежність до спільноти, а не через індивідуальну автономію чи критику норм. Заява жінки «хто відмовляється від традиції – раб» парадоксальна: відмова від традицій асоціюється не з визволенням, а навпаки, з рабством, що свідчить про глибоку інтерналізацію ієрархії як «природного порядку речей».

Традиції, в які включені релігійні та обрядові практики, у такому світогляді набувають майже сакрального статусу, що обумовлює підпорядкування жінки родинній владі (чоловік, свекруха), регламентацію репродуктивної поведінки (домашні пологи, обрядові дії з тілом) та нормативне виключення альтернатив, наприклад, медичної чи інституційної допомоги, як загрозової «інакшості». Таким чином, релігійно-культурна традиція як соціокультурна практика постає як інституційно закріплена система, яка легітиміє наявний гендерний порядок, де жінка – це носій традицій. Такі соціокультурні практики формують жіночу суб'єктність через норму, а не через свободу та підтримують гендерну ієрархію, де жінка залишається в позиції дотримання й передачі традицій. Можемо зробити висновок, що релігійні традиційні практики виконують соціальну функцію стабілізації ієрархічного ладу, де роль жінки визначається не її власним вибором, а приналежністю до звичаю, у якому відмова прирівнюється до рабства, а не до визволення. З філософської точки зору бачимо не просто побутову фразу, а онтологічне твердження про взаємозв'язок між свободою, традицією та соціальною легітимністю.

Таким чином, у результаті дослідження було виявлено три ключові групи механізмів, за допомогою яких релігійні соціокультурні практики впливають на статус жінки:

1. *Механізми нормативного обмеження та біополітики* (базуються на жорсткій регламентації тілесності – ритуали ініціації, контроль репродуктивної поведінки, табуація фізіології). Через сакралізацію гендерної ієрархії жіноче тіло перетворюється на об'єкт соціального нагляду, де ідентичність жінки жорстко прив'язується до її «корисності» для роду (материнство, цнотливість). У таких системах механізмом утримання влади є сакралізація страху (відмова від традиції прирівнюється до онтологічного рабства).
2. *Механізми символічної легітимації та «одомашнення»* (простежується механізм переходу від прямого насильства до ідеологічного виховання). Сакралізація побутових обов'язків перетворює приватний простір на сферу «моральної експертності». Механізмом трансформації стає інтелектуалізація традиції, коли жіноча праця набуває раціонального статусу «науки», що дозволяє жінці вийти за межі пасивності, залишаючись у межах релігійного канону.

3. *Механізми духовної агентності та реінтерпретації.* Через апеляцію до гендерно-трансцендентної онтології душі або концепту «божественного материнства» жінки деконструюють біологічні ієрархії. Механізмом емансипації виступає стратегічне використання традиції, жінка не заперечує священне, а робить для себе його центральним (гуру, наставниця), трансформуючи патріархальні структури зсередини.

Висновок. Отже, проведений аналіз дозволяє стверджувати, що феномен жінки у філософському дискурсі розкривається через складну діалектику свободи та зумовленості. Соціальність та соціалізація жінки нерозривно пов'язані з релігією та релігійними соціокультурними практиками, які виступають фундаментом для формування суб'єктності. Ми виявили, що сакральний дискурс володіє амбівалентною природою: він може функціонувати як інструмент жорсткої біополітики (на прикладі громад Єгипту та Кенії), де ідентичність жінки «вписується» в патріархальну ієрархію через тілесний контроль, а відмова від норми сприймається як втрата буття у спільноті. Водночас, зафіксовано історичні та культурні трансформації, де традиція стає не лише формою підкорення, а й ресурсом для автономії. Через творчість та творчу діяльність у межах «культу домашності» або через харизматичне лідерство жінок-гуру, жінка здійснює реінтерпретацію сакральних смислів. У цьому процесі приватний простір та релігійне служіння наповнюються новим змістом, перетворюючи жінку на суб'єкта моральної та інтелектуальної влади. Отже, парадокс «хто відмовляється від традиції – раб» відображає особливу ментальність, де людина та особистість знаходять легітимність через приналежність до вищих сакральних смислів. Цінності, закладені в релігійному каноні, можуть виступати як межею, так і містком до трансцендентності. Таким чином, жіноча свобода постає не як просте заперечення минулого, а як здатність особистості до творчого переосмислення традиційних структур, що дозволяє поєднати колективну ідентичність із правом на індивідуальне самовираження та духовну повноту. Комплексне осмислення парадоксів жіночої свободи свідчить, що релігійні практики не є статичними. Головним механізмом трансформації жіночої суб'єктності є зміна ментальності – перехід від сприйняття традиції як системи заборон до її використання як символічного ресурсу для самоствердження. Отже, жіноча свобода в сакральному порядку реалізується не через розрив із буттям спільноти, а через творче переосмислення трансцендентних цінностей, що дозволяє особистості балансувати між колективною ідентичністю та внутрішньою автономією.

Список використаної літератури

Жіночі виміри минулого: уявлення, досвіди, репрезентації. (2023) Монографія під наук. редакцією О. Кісь, Львів, Центр міської історії; Інститут народознавства НАН України, 440 с.

- Ігнатенко, І. (2013) *Жіноче тіло у традиційній культурі українців*, Харків, Клуб сімейного дозвілля, 223 с.
- Baron, B. (2006) *Women, Honour, and the State: Evidence from Egypt*, in: *Middle Eastern Studies*, vol. 42, № 1, pp. 1–20. URL: <http://www.jstor.org/stable/4284428>, дата звернення: 8.12.2025.
- Beeton, I. (1861) *Mrs Beeton's Book of Household Management*, London, S.O. Beeton, 1861, 1112 p. URL: <https://www.gutenberg.org/ebooks/10136>, дата звернення 8.12.2025.
- DeNaroli, A. E. (2023) *Can a Woman be a True Guru? Female Hindu Gurus' Grassroots Religious Gender Activism in India, and the Performativity of Sainthood at the Kumbh Mela*, in: *Feminist Encounters: A Journal of Critical Studies in Culture and Politics*, vol. 7, № 1 (Article 06). DOI: <https://doi.org/10.20897/femenc/12884>.
- Godey's Lady's Book*. Encyclopedia Britannica (1830–1898) URL: <https://www.britannica.com/topic/Godeys-Ladys-Book>, дата звернення 8.07.2025.
- Härkönen, M. (2023) *Power and Agency in the Lives of Contemporary Tibetan Nuns: An Intersectional Study*, Sheffield, U; Bristol, CT, Equinox Publishing, 252 p.
- Home Crisis and the Imagination. The Cult of Domesticity: Books that Shaped the Feminine Domestic*. 15.12.2014. URL: <https://homecrisisandtheimagination.wordpress.com/2014/12/15/the-cult-of-domesticity-books-that-shaped-the-feminine-domestic/> дата звернення 4.07.2025.
- Mochache, V., Wanje, G., Nyaga, L., Lakhani, A., El-Busaidy H., Temmerman, M., Gichangi, P. (2020) *Religious, socio-cultural norms, and gender stereotypes influence uptake and utilization of maternal health services among the Digo community in Kwale, Kenya: a qualitative study*, in: *Reproductive Health*, vol. 17, Article 71. DOI: <https://doi.org/10.1186/s12978-020-00919-6>.
- Nagesh, N. V. (2025) *Spiritual feminism in practice: the role of women and divine motherhood in Brahma Kumaris' vision of liberation*, in: *Journal of Emerging Technologies and Innovative Research (JETIR)*, vol. 12, № 5 (May), pp. 364–389. URL: https://www.researchgate.net/publication/391930695_Spiritual_Feminism_in_Practice_The_Role_of_Women_and_Divine_Motherhood_in_Brahma_Kumaris%27_Vision_of_Liberation.
- Okur, H., Genç, M. F., & Özalp, H. (2025) *From Patriarchal Religious Discourse to Feminine Readings: The Hermeneutic Impasse of Women's Rights*, in: *Women's Studies*, December. DOI: <https://doi.org/10.1080/00497878.2025.2582631>
- Poutiainen, E. A. (2023) *Feminism of the soul? Postfeminism, postsecular feminism and contemporary feminine spiritualities*, in: *European Journal of*

Inna Golubovych

"WHO REFUSES TRADITION IS A SLAVE": SACRED DISCOURSE AND THE PARADOXES OF WOMEN'S FREEDOM

This article provides a socio-philosophical analysis of the phenomenon of women's freedom through the prism of sacred discourse and socio-cultural practices. It explores the ambivalent nature of religious tradition, which acts both as an instrument of normative restriction (control over physicality, reproduction, hierarchical subordination) and a legitimate resource for the realization of female subjectivity. The author examines the transformation of methods of regulating female behavior from radical forms of patriarchal violence and harsh biopolitics in African communities to "soft" ideological constructs. Particular attention is paid to the paradoxes of emancipation, where a return to sacred meanings and their intellectual reinterpretation become the basis for women to acquire moral authority and public leadership (particularly in Eastern spiritual practices). Based on an interdisciplinary approach, it is proven that female identity is formed in a complex interaction between the collective mentality of the community and the individual's desire for autonomy. Female freedom is not a direct consequence of rejecting tradition or being included in it, but arises from the interaction between personal choice and the sacred order. The author emphasizes the ambivalent nature of sacred discourse: it simultaneously serves as a mechanism of restriction and a resource for self-realization, opening up new perspectives for interdisciplinary research at the intersection of philosophy, gender studies, religious studies and cultural studies.

Keywords: *the phenomenon of woman, female subjectivity, sociality and socialization, religion and religious sociocultural practices, creativity, transformations, values, identity, freedom, transcendence, mentality, corporeality, being, spirituality.*

References

- Zhinochi vymiry mynuloho: uiavlennia, dosvidy, reprezentatsii (2023) [Women's perspectives on the past: perceptions, experiences, representations] Monohrafiia pid nauk. redaktsiieiu O. Kis, Lviv, Tsentr miskoi istorii; Instytut narodoznavstva NAN Ukrainy, 440 p.
- Ihnatenko, I. (2013) *Zhinoche tilo u tradytsiinii kulturi ukraintsiv* [The female body in traditional Ukrainian culture] Kharkiv, Klub simeinoho dozvillia, 223 p.
- Baron, B. (2006) *Women, Honour, and the State: Evidence from Egypt*, in: Middle Eastern Studies, vol. 42, № 1, pp. 1–20. URL: <http://www.jstor.org/stable/4284428>, дата звернення: 8.12.2025.
- Beeton, I. (1861) *Mrs Beeton's Book of Household Management*, London, S.O. Beeton, 1861, 1112 p. URL: <https://www.gutenberg.org/ebooks/10136>, дата звернення 8.12.2025.

- DeNapoli, A. E. (2023) *Can a Woman be a True Guru? Female Hindu Gurus' Grassroots Religious Gender Activism in India, and the Performativity of Saintliness at the Kumbh Mela*, in: *Feminist Encounters: A Journal of Critical Studies in Culture and Politics*, vol. 7, № 1 (Article 06). DOI: <https://doi.org/10.20897/femenc/12884>.
- Godey's Lady's Book. Encyclopedia Britannica (1830–1898) URL: <https://www.britannica.com/topic/Godeys-Ladys-Book>, дата звернення 8.07.2025.
- Härkönen, M. (2023) *Power and Agency in the Lives of Contemporary Tibetan Nuns: An Intersectional Study*, Sheffield, U; Bristol, CT, Equinox Publishing, 252 p.
- Home Crisis and the Imagination. The Cult of Domesticity: Books that Shaped the Feminine Domestic.* 15.12.2014. URL: <https://homecrisisandtheimagination.wordpress.com/2014/12/15/the-cult-of-domesticity-books-that-shaped-the-feminine-domestic/> дата звернення 4.07.2025.
- Mochache, V., Wanje, G., Nyaga, L., Lakhani, A., El-Busaidy H., Temmerman, M., Gichangi, P. (2020) *Religious, socio-cultural norms, and gender stereotypes influence uptake and utilization of maternal health services among the Digo community in Kwale, Kenya: a qualitative study*, in: *Reproductive Health*, vol. 17, Article 71. DOI: <https://doi.org/10.1186/s12978-020-00919-6>.
- Nagesh, N. V. (2025) *Spiritual feminism in practice: the role of women and divine motherhood in Brahma Kumaris' vision of liberation*, in: *Journal of Emerging Technologies and Innovative Research (JETIR)*, vol. 12, № 5 (May), pp. 364–389. URL: https://www.researchgate.net/publication/391930695_Spiritual_Feminism_in_Practice_The_Role_of_Women_and_Divine_Motherhood_in_Brahma_Kumaris%27_Vision_of_Liberation.
- Okur, H., Genç, M. F., & Özalp, H. (2025) *From Patriarchal Religious Discourse to Feminine Readings: The Hermeneutic Impasse of Women's Rights*, in: *Women's Studies*, December. DOI: <https://doi.org/10.1080/00497878.2025.2582631>
- Poutiainen, E. A. (2023) *Feminism of the soul? Postfeminism, postsecular feminism and contemporary feminine spiritualities*, in: *European Journal of Cultural Studies*, vol. 27, Is. 6. DOI: <https://doi.org/10.1177/13675494231208718>.

Стаття надійшла до редакції 1.08.2025

Стаття прийнята 1.09.2025

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.2\(44\).354286](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.2(44).354286)

УДК 23:316.3+ 159.923

Зоя Атаманюк

ORCID: 0000-0001-7299-409X

СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ ФЕНОМЕНУ ЖІНКИ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ СВОБОДИ ТА ЦІННОСТЕЙ

У статті здійснюється соціально-філософський аналіз феномену жінки в традиційних суспільствах та добу метамодерну. Розглядається трансформація уявлень про жінку як соціокультурну цінність та суб'єкта свободи в контексті глобалізаційних процесів, зміни гендерних ролей і переосмислення традиційних норм. Особлива увага приділяється категоріям свободи, ідентичності та соціальної відповідальності як ключовим складовим феномену жінки в сучасному суспільстві. Обґрунтовується теза про те, що сучасна жінка постає не лише об'єктом соціальних змін, а й активним творцем нових ціннісних орієнтирів.

Ключові слова: феномен жінки, соціалізація, трансформації, цінності, свобода, соціальні практики, соціальні практики під час війни, традиція та метамодерн.

Актуальність дослідження феномену жінки в сучасній соціальній філософії зумовлена глибокими соціокультурними трансформаціями, переосмисленням гендерної ідентичності та тілесності в епоху метамодерну. Вона необхідна для розуміння зміни суб'єктності жінки, нових аксіологічних орієнтирів та вирішення етичних викликів, пов'язаних із соціальною та технологічною віртуалізацією.

Феномен жінки – це складне соціокультурне та філософське явище, яке не обмежується лише біологічною статтю чи традиційними суспільними ролями. Його формування відбувалося протягом усієї історії людства, змінюючись разом із уявленнями про природу жінки, її правові обмеження та морально-етичні й релігійні норми. Навіть попри значні досягнення сучасної гендерної теорії, суспільство все ще потерпає від суперечливих стереотипів щодо статусу та ролі жінки, що вказує на глибоке історичне коріння цієї проблеми. Особливо актуальним стає вивчення жіночої суб'єктності в контексті трансформацій сучасного українського суспільства. Необхідність осмислення впливу соціально-правових норм на становище жінки та визначення закономірностей формування її суб'єктності в сучасному суспільстві є ключовою. Це дозволить не тільки реконструювати витоки сучасних уявлень про жіноцтво, але й поставити під сумнів їхню нібито «природність» чи універсальність, відкриваючи шлях до переосмислення сучасних соціальних та правових практик.

Феномену жінки торкалися мислителі різних епох у рамках тем виховання чи тлумачення відмінностей між чоловіком і жінкою, обґрунтування соціальних функцій. В українському науковому дискурсі останніх десятиліть відмічено посилення інтересу до гендерних розвідок. Серед вітчизняних вчених гендерну доктрину досліджують І. Жеребкіна, Т.

Марценюк, І. Грабовська, О. Плахотник та інші. Питання літопису жіночого руху, становлення та прогресу феміністських концепцій в Україні порушуються у працях Л. Смоляр, М. Богачевської-Хом'як, С. Павлічки, О. Ярош. Історико-культурологічний та етнологічний вимір жіночого питання осягає О. Кісь. Проблеми гендерних шаблонів розглядають у своїх роботах В. Агєєва, О. Балакаєєва, О. Волкова, О. Азарова та ін. Роль та суспільний стан жінки у сучасному та споконвічному українському соціумі висвітлюють О. Стрельник, О. Забужко, Т. Булавина, О. Вороніна, Г. Бондаренко та Г. Бондаренко. Дослідження жіночності, аналіз літературних матеріалів через призму феміністичної оцінки внесли Т. Гундорова, Н. Боровська та інші вчені.

Метою нашої статті є соціально-філософське дослідження феномену жінки через призму свободи та цінностей.

Методи дослідження. В процесі дослідження використовувалися загальнонаукові методи та підходи. Історико-філософський – для дослідження феномену жінки в хронологічному аспекті. Дедуктивний метод дозволив виявити трансформація цінностей, де жінка виступає творцем нових соціальних смислів. Діалектичний – ціннісні аспекти феномену жінки. Соціокультурний метод дозволив розглянути свободу особистості як закономірний результат її розвитку і саморозвитку. Особистість у суспільному бутті набуває досвіду, змінюється, еволюціонує у соціокультурному плані, що не може не відобразитися на її усвідомленні свободи.

Результати дослідження. Соціально-філософський феномен жінки охоплює її переосмислення як активного суб'єкта історії та культури, що долає патріархальні стереотипи та біологічний детермінізм. Це трансформація цінностей, де жінка виступає творцем нових соціальних смислів, поєднуючи традиційні ролі з самореалізацією в публічному просторі. Феномен включає питання гендерної рівності, емансипації та особливої ролі жінки у часи соціально-політичних змін.

Феномен жінки є історично мінливим і являє собою не лише біологічну стать, а й результат культурного, соціального та правового конструювання. Статус жінки визначається не лише її анатомією, але й відповідністю соціокультурним нормам, що існують у певному суспільстві. Ці норми встановлюють стандарти поведінки, зовнішнього вигляду та визначають коло соціальних ролей, які приписуються жінкам.

Формування бінарної системи сприйняття чоловічого та жіночого як протилежних понять є спадщиною античної доби. Саме тоді були закладені основи для розуміння світу через систему опозицій: розумне проти нерозумного, духовне проти тілесного, ідея проти матеріального. Відмінності між статями розглядалися як потенційне джерело конфлікту, оскільки існувало переконання про неминучу протилежність чоловічого та жіночого начал. У філософській думці, що бере початок від Платона, поділ душі (свідомості, духу) та тіла став ключовим принципом, який закріпив

ієрархічні відносини між духовним та матеріальним. Ця дихотомія надавала вищій цінності сфері розуму та духу, яка асоціювалася з чоловічим, і водночас применшувала значення тілесного та матеріального, що пов'язувалося з жіночим. На соціально-правовому рівні це виливалося в те, що жінки мали статус «громадян другого сорту», вважалися власністю чоловіка або родини, не мали політичних прав і перебували в повній залежності. Життєвий простір жінки в античності обмежувався домашнім господарством, де зосереджувалася вся її діяльність. [Малютіна 2013].

Арістотель довів «ідею ієрархії статей» до своєї довершеності та ввів поняття «призначення». У його теорії походження передбачається різне призначення чоловіків та жінок. Головною рисою, якою мислитель наділяв жінок, є нездатність керувати, а отже потреба підкорятися. Філософ порівнює жінок із рабами, де їхня неповноцінність відносно свого пана є незмінною, а покора виявляється природним станом. Інші якості, що підтримують цю характеристику жінки: пасивність, слабкість, стриманість та схильність до хатньої роботи. У творенні нового життя жінці також відводиться лише пасивна роль поживної субстанції. Отже, чоловіча сім'я несе у собі дух і весь потенціал майбутньої людини, тоді як жінка може дати дитині лише матерію – тіло. Але повний потенціал людина здобуває лише якщо народжується чоловіком. «Жінка – то від природи понівечений мужчина» [Aristotle 1942].

Середньовічні погляди на жінок базувалися на античній філософській спадщині та християнському богослов'ї. Важливою концепцією, що впливала на суспільне та правове становище жінок, було уявлення про їхню вроджену недосконалість та інтелектуальну слабкість. Жінки не вважалися повноцінними членами громадянської спільноти, оскільки були виключені з громадсько-політичної діяльності: їм не надавалося виборче право, і вони не могли претендувати на обрання. Їх розглядали як істот, які не володіли раціональним мисленням нарівні з чоловіками [Соболь 2012]. Упродовж перших століть становлення християнства жінки значною мірою долучалися до його укорінення в соціальному оточенні та забезпечували широку підтримку серед віруючих. Участь у житті релігійної громади була реальною можливістю розширити своє поле діяльності. Жінки допомагали бідним та опікувалися хворими, християнській громаді жінки та чоловіки майже зрівнялися у правах, перспективах, спираючись на спільні норми та ідеали [Елштайн 2002]. Нова релігія, з одного боку, дала жінці нові можливості та відкрила шлях до активної діяльності у суспільстві, а з іншого, стала виправданням подальшого її пригноблення. Разом з новою вірою прийшла жінку зосереджували увагу на формуванні та призначенні, визначали її на рівнею чоловікові, створеного за образом та подобою, а «помічницею», створеною з його ребра. Цим пояснювався підлеглий статус жінки й обов'язок підкорятися чоловікові.

Представники філософсько-богословської традиції доби середньовіччя гадали, що відмінність між статями зумовлена співвідношенням духу та тіла. У неоплатонічній традиції чоловік ототожнюється з духовною сферою –

Богом, душею, розумом – тобто з вічним, незмінним і благим початком. Через свою тілесну природу жінка наче належить до нижчого рівня буття. Духовне і матеріальне уявляються як взаємовиключні й непримиренні світи [Олешко 2016, Біла 2016].

Значний вплив на становище жінки справив Ельвірський собор, на якому було ухвалено 81 дисциплінарне правило, яке, зокрема, стосувалося питань шлюбу, сексуального життя, жіночого чернецтва [Barnes 1909]. За жінкою закріпилася ознака нечистої, грішної істоти, спокусниці, особи, що відвертає чоловіка від служіння богу та несе загрозу для його душі. У подальшому це трансформується у радикальний прояв мізогінії – феміцид, загальновідомий приклад якого – переслідування й винищення людей, звинувачених у чаклунстві та ересі, через утоплення або спалювання за часів Інквізиції. До 80% страчених становлять саме жінки [Голланд 2024]. У добу середньовіччя жіноча спроможність щодо суспільних та фінансових прав часто була стиснута. Найбільш вразливою ланкою жіночого буття була система права успадкування. «Жінка – це скоріше інструмент, за допомогою якого майно передається; не власниця, а елемент нерухомого активу» [Бовуар 1994]. Її добра контролював батько, після одруження власністю управляв чоловік або, у разі кончини чоловіка, опікун чоловічої статі із найближчих родичів. На суді також інтереси жінки представляв її чоловік. Проте тут вже варто знайти винятки із загального принципу: жінки з аристократичних сімей зберігали власну незалежність у шлюбі і, навіть, здатні були впливати на політичну обстановку, однак для цього необхідно було належати до королівської родини [Соболь 2012].

Епоха Відродження стала першою добою, котра, завдяки гуманістичним настроям, почала бачити жінку як повноцінну людську істоту. В цей час переосмислюється сутність жінки, а також формуються ідеальні взірці фемінності та маскуліності. Філософія Просвітництва пішла ще далі, розглядаючи можливості навчання жінок та розвиток їхніх інтелектуальних обдарувань. До прикладу, трактат Франсуа Пулена «Про рівність статей», де мислитель наголошує на відсутності суттєвих відмінностей у чоловіків та жінок у їхній здатності міркувати. Чи не вперше причиною соціальної нерівності статей визначено усталеність хибної думки, тобто піддається сумніву традиційна концепція світобудови, стосунків між чоловіками та жінками та навчання [Махній 2013]. Т. Гоббс, зокрема, підкреслював природну рівність усіх людей як у розумових здібностях, так і у фізичних якостях незалежно від статі: у природному стані жінка постає рівною чоловікові та наділена волею. Дж. Локк, у свою чергу, зазначав, що жінка володіє тією ж природною свободою і рівноправ'ям, що й чоловік: вона здатна працювати, володіти маєтком і укладати угоди. Одним із найвпливовіших голосів у захист рівності жінок у добу Просвітництва стала Мері Волстонкрафт, яка стверджувала, що жінки, як і чоловіки, здатні до раціонального мислення, а отже, мають право на рівне навчання, самостійність і участь у суспільному житті. Тим самим Волстонкрафт

заклала підґрунтя ранньої феміністичної філософії, яка поєднувала ідеї розуму, автономії та суспільної відповідальності [Федоренко 2024].

Доба Просвітництва позначилася наявністю кардинально протилежних поглядів на осмислення ролі жінки у суспільстві: одні мислителі заявляли про її розумову та громадянську рівність із чоловіком, інші – доводили обмеження цієї рівності через «природні» відмінності. До другого табору можна віднести Ж.-Ж. Руссо, І. Канта, Г. В. Ф. Гегеля й інших. Руссо у своїх працях прирівнює соціально зумовлені явища, такі як: відсутність освіти та обмежені перспективи до нібито вроджених вад жінок. Через це доходить до висновку, що жінка створена саме такою: пасивною, немічною, боязкою тощо. Мислитель у соціальній рівності статей бачив серйозну небезпеку громадському ладу, а публічну діяльність розглядав як знушання жінки з власної натури [Олешко 2016, Біла 2016]. Іммануїл Кант у працях «Про розрізнення піднесеного і прекрасного у чоловіків та жінок» і «Характер статі» стверджував, що різниця між статями охоплює не лише анатомічний рівень, а й психічну будову. На його думку, жінки поступаються чоловікам у спроможності до абстрактного мислення, натомість виділяються чуттєвістю, витонченим смаком, практичністю та естетичним хистом. У шлюбі, гадав він, головна роль належить чоловікові, який убезпечує злагоду у взаєминах через доповнення жіночих обмежень. Такий підхід ставляє жіноче становище у підлегле, другорядне порівняно з маскулінним початком [Москалик 2017, Барановська 2017, Булах 2017].

Кантівські стереотипи щодо жінок, які стверджують їхню нездатність до раціональних політичних рішень через емоційність та біологічне призначення, залишаються актуальними й досі. Хоча епоха Просвітництва вже мала голоси, що виступали за рівність жінок в освіті та суспільному житті, загальна філософська думка часто обмежувала їхню роль родиною, підпорядкуванням чоловікові та функцією доповнення чоловічого начала в ієрархічному суспільстві. Однак, завдяки модернізації, правовим змінам та феміністичним рухам, жінки поступово здобули можливість самостійно реалізовувати свої права в усіх сферах життя. На відміну від інших контекстів, в Україні еволюція ролі жінки формувалася під впливом специфічних соціокультурних та світоглядних факторів, притаманних народам, що проживали на її території. Історично, ще до прийняття християнства, жінка займала високе становище, була пов'язана з природою та обрядовими практиками, а українській культурі навіть приписують матріархальні риси. Однак, це не означало рівноправності у сучасному розумінні. Настанови Володимира Мономаха, які закликали любити дружин, але не давати їм влади, свідчать про чітке розмежування ролей. У Київській Русі жінка переважно виконувала біологічні та побутові функції. Водночас, як господиня, вона мала значний авторитет і фактично керувала домом за відсутності чоловіка, впливаючи на дітей, розпоряджаючись родовим вогнищем та їжею, займаючись вихованням та ремеслами. Це дозволяло їй реалізовувати себе в домашньому просторі та займати вагоме місце в

сімейній ієрархії. Варто зазначити, що в княжу добу дівчата з заможних родин нерідко отримували освіту та брали активну участь у політичному та суспільному житті, виходячи за рамки суто домашніх обов'язків.

Артур Шопенгауер, в свою чергу, зауважував про наявність різниці в психічних процесах чоловіків та жінок. Ця різниця полягає в тому, що конкретність є характерною рисою жінок, і навпаки неконкретність притаманна більшою мірою чоловікам. В своїх роздумах про ставеву честь він зауважує, що ставева честь ділиться на чоловічу та жіночу, жіноча, на його думку, є більш важливою, оскільки в житті жінки ставеві стосунки відіграють головну роль. На його думку, жіноча стать вимагає від чоловічої майже всього, а чоловіки вимагають від жінок лише одного. Тому жінки ніби об'єднуються в єдине ціле проти чоловічої статі, щоб перемогти її, а саме домогтися своєї мети: примусити чоловіка до шлюбу і тим самим огородити інтереси всіх жінок у суспільстві. А тому жінки і повинні відмовляти в будь-яких дошлюбних зв'язках [Москалик 2017, Барановська 2017, Булах 2017]. Він вважав, що жіночу стать могла назвати прекрасною лише людина, чий здоровий глузд був затуманений ставевим збудженням. Він вважає жіночу стать не тільки не прекрасною, а й повністю неестетичною. Жінки, на його думку, повністю позбавлені схильності до музики, до поезії, до освітніх мистецтв, і якщо вже вони передаються їм, тоді вони носяться з ними, а це, на його думку, є звичайне мавпування, яке пояснюється бажанням подобатись. На всі речі в цьому світі жінки дивляться, як на засіб отримання чоловіка, і тому в них відсутній інтерес до інших речей, натомість чоловік намагається володарювати над всіма речами, а як засіб використовує подолання та засвоєння їх. Тож ми бачимо, що Артур Шопенгауер належав до тих філософів, які атакували рух за емансипацію жінок. Аналізуючи праці видатного філософа Фрідріха Ніцше ми доходимо висновку, що він залишається прибічником патріархальної традиції в філософії. Ніцше зауважує, що жінка характеризує собою маскування, удавання та подвійність: «Нарешті, жінки: нехай поміркують про всю історію жінок – чи не повинні вони, перш за все і поверх всього, бути актрисами? <...> вони «віддаються ролі» навіть тоді, коли вони віддаються...» [Ковальчук 2017, Потапов 2017]. В своїй праці «Так казав Заратустра» Ніцше зазначає, що щастя чоловіка полягає в його особистих бажаннях, а щастя жінки в бажаннях чоловіка. Тому лише тоді жінці здається, що світ є досконалим, коли вона кохає і підкоряється своєму коханню [Кривоший 2002]. Також в своїх роздумах про жінок Ніцше зауважує: «Ти йдеш до жінок? Не забудь батіг!» [Кривоший 2002].

Українська культура і традиція не уникли стереотипів стосовно жінки та її ролі в соціальному житті. В «Повчанні дітям» Володимир Мономах дає такі настанови: «Жону свою любіте, але не дайте їм, [жінкам], над собою власті» [Москалик 2017, Барановська 2017, Булах 2017], що говорить про чітке розмежування чоловічого і жіночого. Жіночий авторитет забезпечувався владою над родовим вогнищем та їжею, вихованням

молодшого покоління, майстерність у ремеслах тощо, тобто жінки в межах домашнього простору мали свободу самовираження, що формувало їх вагоме місце в родинній структурі [Луценко 1999]. Для княжої доби не було рідкістю, коли дівчата з заможних родин отримували освіту, приймали участь у політичному й суспільному житті, тобто, не були обмежені лише хатніми справами [Смоляр 1999].

У середньовічній ментальності українців не існувало чіткого розмежування між «світським» і «духовним», ідеал жіночності поєднував у собі релігійні та світські уявлення про людську досконалість. Культ Богоматері, який отримав другий розквіт у Козацьку добу, виходив за межі власне релігійного сприйняття, утверджуючи повагу до її захисних і покровительських функцій. Синтез дохристиянських традицій шанування жінки з християнською символікою Богоматері зумовив в Україні становлення особливої традиції шанобливого ставлення до жінки та матері.

Починаючи з XVIII століття, через зміни в політичній та економічній ситуації, українські жінки починають повільно втрачати права, які вони раніше отримали, зокрема майнові, сімейні та громадські права. Це супроводжується зростанням випадків насильства в родині, примусовими шлюбами, злочинами на ґрунті гендеру та погіршенням сімейних взаємин, які вже не можуть вирішуватися мирним шляхом. У XIX столітті закріплюється підпорядковане становище жінок, їхня правова залежність та повна підпорядкованість рішенням чоловіків у всіх аспектах життя в суспільстві [Москалик 2017, Барановська 2017, Булах 2017].

Починаючи з середини XIX століття, жіноча освітня ініціатива стала першим кроком до здобуття однакових прав. Отримання вищої або специфічної професійної освіти стало важливим для жінок, адже це давало можливість реалізувати себе в суспільстві і досягти фінансової незалежності. Розвиток жіночої суб'єктності був тісно пов'язаний зі змінами в правовому статусі жінок і їх соціальною активністю. У той час прагнення до навчання було майже єдиним легальним способом боротьби за свої права, якщо не рахувати нелегальні політичні дії або навіть тероризм в рамках народницького руху, до якого приєдналися багато жінок. На початку XX століття жіночий рух став масовим явищем, яке мало свій особливий характер у контексті політичного розвитку Російської Імперії та Австро-Угорщини, проте воно також вписувалося в загальноєвропейські тенденції розвитку жіночого руху в інших країнах [Кобченко 2012].

У контексті Радянського Союзу, більшовики спромоглися ефективно використати надії жінок для посилення свого впливу. Запровадивши рівність прав між жінками і чоловіками, вони отримали значну підтримку. Держава прагнула залучити жінок до активного життя в суспільстві і постійно підкреслювала формальну рівність прав, закріплену в законах СРСР. Проте «жіноче питання» не набуло феміністського характеру в західному сенсі; воно залишалося інструментом політики. Оголошена рівноправність служила для партії способом мобілізації жіночих ресурсів. Жінки повинні

були поєднувати материнство і роботу на рівних з чоловіками, в той час як вирішення різноманітних побутових питань і регулювання сімейних стосунків звичай залишалося в сфері жіночих обов'язків, займаючи весь їхній вільний час [Богачевська-Хом'як 1995].

Отримання Україною незалежності призвело до повільної демократизації суспільства. На перший погляд, ХХ століття, у порівнянні з попередніми історичними періодами, відзначилося запровадженням загальнодержавних гарантій прав для жінок та встановленням принципу гендерної рівності в сферах сімейного, трудового і виборчого законодавства. Проте, як вказує гендерна експертка Тамара Марценюк, справжнє втілення цих норм часто стикається з культурними стереотипами, відсутністю політичної волі та нерозумінням суті гендерної рівності. До цього слід додати вплив есенціалістського бачення «природного» призначення жінки, яке зводить її до ролі матері або берегині. Навіть традиційно поважне ставлення до жінки та матері, властиве українській культурі, в сучасних умовах не допомагає розширити її соціальну активність [Луценко 1999].

Історичний екскурс дозволяє простежити еволюцію становища жінки – від традиційних патріархальних моделей до поступового розширення її прав та соціальної участі. У різні епохи змінювалися уявлення про роль жінки в сім'ї, суспільстві та державі, однак тривалий час її свобода залишалася обмеженою нормативними, релігійними та культурними приписами. Разом із розвитком модерного суспільства, становленням ідей прав людини, демократії та гендерної рівності розпочався процес переосмислення жіночої суб'єктності.

Саме тому, звернення до історичного досвіду створює необхідне підґрунтя для глибшого аналізу феномену свободи жінки в сучасності. Якщо раніше свобода жінки розглядалася переважно як соціально-правова категорія, то сьогодні вона набуває багатовимірного характеру – як екзистенційна, культурна, економічна та духовна реальність. У сучасному соціально-філософському дискурсі свобода жінки постає не лише як можливість вибору, але й як відповідальність за самореалізацію, творення власної ідентичності та участь у суспільних трансформаціях.

Отже, історична ретроспектива стає методологічною основою для осмислення сучасного розуміння жіночої свободи як цінності, що поєднує індивідуальний вимір самовизначення з суспільним виміром рівності та справедливості.

Вчення про свободу в сучасній філософії. Свобода – самовизначення духа, свобода волі, здібність діяти у згоді з самим собою і не визначатися зовнішніми обставинами. Поняття свободи спочатку позбавлене морального забарвлення; воно не є ні позитивним, ні негативним саме собою. Його цінність чи шкідливість проявляється лише у конкретних діях, і тут критично важливий зв'язок свободи з відповідальністю. Відповідальність служить свого роду обмежувачем для свободи, оскільки кожен наш вибір та вчинок неминуче впливає на оточуючих та суспільство. Моральний вибір, власне, є

проявом зв'язку людини коїться з іншими, та її результати завжди мають значення їм, що автоматично покладає особистість відповідальність. Ця відповідальність буває внутрішньою (совість, здатність усвідомлювати та діяти відповідно до моральних норм) та зовнішньої (суспільні санкції). Нести відповідальність означає приймати наслідки своїх дій і враховувати як свої, і чужі потреби. Людина, яка діє вільно, повністю відповідає за свої вчинки. Моральна відповідальність включає вміння передбачати можливі негативні наслідки і прагнення їх запобігти. В. Табачковський справедливо вказував, що, розглядаючи свободу як фундаментальну рису буття, ми не завжди повною мірою усвідомлюємо, що її реалізація може бути утруднена чи спотворена, якщо діапазон свободи індивіда відповідає діапазону його відповідальності. Сьогодні наше суспільство відчуває величезний дефіцит у людях, які є незалежними, активними та творчими. Минуле століття, позначене зміною цінностей, зокрема приниженням значущості особистості та поширенням безвідповідальності, залишило глибокий слід. Це проявилось як у молодіжному середовищі, так і в діловому світі, та в інших суспільних структурах. Численні труднощі, з якими стикається суспільство, є ознаками емоційного, інтелектуального та духовного занепаду.

Однак існує надія, що глобальну кризу можна якщо не повністю подолати, то принаймні пом'якшити. Шлях до цього лежить через радикальну внутрішню зміну людини та її поступове піднесення до такого рівня свідомості та зрілості, де свобода особистості та її відповідальність будуть взаємопов'язані. Е. Фромм вірив у потенціал людини до самовдосконалення, але сумнівався в її успіху, якщо вона не «прокинеться» найближчим часом.

Таким чином, вільна людина є архітектором власної долі. Здійснюючи свій вибір у житті, вона одночасно визначає свій шлях. А. Камю зауважував, що справжні цінителі вибору, якщо їм доводиться обирати в нашому світі, завжди оберуть суспільство, де керує творець, а не суддя. Е. Фромм зазначав: «Я вірю в здатність людини до самовдосконалення, та сумніваюся, чи зможе вона досягти мети, якщо невдовзі не прокинеться» [Фромм 2019]. Таким чином, вільна людина – творець своєї власної долі. Здійснюючи свій життєвий вибір, вона одночасно визначає і свій життєвий шлях. Справжні поціновувачі вибору, зауважує А. Камю, «якщо їм доводиться здійснювати вибір у нашому світі, – вони роблять його на користь лише такого суспільства, де правителем буде не суддя, а творець» [Камю 2022].

Розглядаючи свободу жінки як багатомірну соціально-філософську категорію, важливо перейти від абстрактно-теоретичного осмислення до її конкретних проявів у реальному соціальному просторі. Адже свобода не існує поза практикою – вона набуває змісту через діяльність, вибір, участь та відповідальність. Саме в соціальних практиках розкривається рівень реалізації жіночої суб'єктності, її здатність впливати на суспільні процеси та формувати нові ціннісні орієнтири.

Сучасні соціальні практики, що формуються під час війни, повинні сприяти зміцненню української політичної нації, формуванню нового рівня її культурної та політичної ідентичності. Сьогодні актуалізуються різні практики політичні, комеморативні, освітянські, релігійні, габітуальні, що сприяють консолідації українського суспільства. Не винятком є соціальні практики лідерства та соціальної активності, які демонструють жінки України. Жіночий активізм неможливо обійти увагою, оскільки він трансформує сучасне суспільство. Жінки часто виступають рушійною силою соціальних змін, відстоюючи рівні права та справедливі умови праці. Через свою активну позицію вони взяли на себе відповідальність за формування принципів гендерної рівності та етичних норм. Жінки вже давно вийшли за межі другорядних ролей у наукових дослідженнях, ставши повноцінними учасницями цієї сфери. Науковиці та педагогині зробили вагомий внесок у розвиток знань та освітнього процесу. Вони слугують натхненням для майбутніх поколінь вчених, демонструючи шляхи до успіху в навчанні та реалізації себе в науковій кар'єрі. Сучасні жінки підкорюють не лише наукові вершини, але й бізнес-світ. Багато з них здобули визнання як успішні підприємниці та керівниці в різноманітних галузях. Їхні новаторські підходи, управлінські здібності та вміння вести за собою команди однодумців стають прикладом для тих, хто прагне кар'єрного зростання та досягнень у бізнесі. Громадська діяльність вимагає мужності та рішучості, і жінки впевнено займають центральне місце в цьому процесі. Вони активно долучаються до благодійних та громадських ініціатив, працюють на благо суспільства та роблять неочінуваний внесок у розвиток громадських структур.

У контексті сучасної України проблема свободи жінки набуває особливої актуальності. Соціальні трансформації, процеси демократизації, євроінтеграційний курс держави, а також виклики воєнного часу зумовлюють розширення ролей і сфер жіночої активності. Жінки дедалі активніше долучаються до політичного життя, громадянського суспільства, волонтерського руху, сектору безпеки й оборони, підприємництва та культурних ініціатив. Таким чином, свобода жінки постає не лише як право чи можливість, а як реальна соціальна практика, що трансформує суспільну структуру та систему цінностей.

Отже, аналіз сучасних соціальних практик і активностей жінок в Україні дозволяє конкретизувати теоретичні положення щодо свободи, простежити її реалізацію в умовах суспільних змін та окреслити нові тенденції формування жіночої суб'єктності в національному контексті.

Сучасні соціальні практики, що формуються під час війни, повинні сприяти зміцненню української політичної нації, формуванню нового рівня її культурної та політичної ідентичності. Сьогодні актуалізуються різні практики політичні, комеморативні, освітянські, релігійні, габітуальні, що сприяють консолідації українського суспільства. Не винятком є соціальні практики лідерства та соціальної активності, які демонструють жінки України.

«У війни не жіноче обличчя» – пише лауреат Нобелівської премії з літератури за 2015 рік білоруська письменниця українського походження Світлана Алексієвич. Певно, це так, але жіночі сльози і скорботні жіночі очі складають соціальний портрет війни. Попри це, українські жінки демонструють зразки героїзму на фронті і в тилу. Наше суспільство пишається українськими льотчицями, які вчаться управляти літаками F-16, військовими медиками, відчайдушними журналістами, невомними волонтерами. Після початку повномасштабного вторгнення проти нашої країни значно зросла кількість жінок, які вступили до лав Збройних сил України. «У 2014 році загальна чисельність жінок у ЗСУ становила 49 926. З них військовослужбовиць було 16 557. Станом на жовтень 2023 року службу у Збройних силах несли 62 062 жінок, з них 43 479 займають військові посади. Загалом жінки складають 5,3% саме військовослужбовців ЗСУ, зокрема: офіцерський склад – 7 709 (6,6 %); сержантсько-старшинський склад – 11 732 (6,6 %); солдати – 22 704 (4,4 %); курсанти – 1 334 (18,1 %). Близько 5 тис. військовослужбовиць виконують завдання в районі проведення бойових дій» [Гамалій 2023].

Висновки. У процесі дослідження феномену жінки в сучасності було встановлено, що її становище є результатом тривалої історичної еволюції соціальних, культурних і світоглядних уявлень. Історичний екскурс засвідчив трансформацію жіночої ролі – від обмеженої приватною сферою до активної участі в усіх вимірах суспільного життя. Цей шлях супроводжувався боротьбою за визнання суб'єктності жінки, її гідності та права на самовизначення.

Свобода жінки у сучасному соціально-філософському вимірі постає як багаторівнева категорія, що охоплює правовий, соціальний, економічний, культурний та екзистенційний аспекти. Вона не зводиться лише до формального проголошення рівності, а передбачає реальну можливість вибору життєвих стратегій, самореалізації та відповідальної участі в суспільних процесах. Таким чином, свобода набуває ціннісного змісту, поєднуючи індивідуальне самоствердження з ідеалами справедливості та солідарності.

Аналіз сучасних соціальних практик в Україні показав, що жіноча активність дедалі більше визначає динаміку суспільних змін. Жінки активно реалізують себе в політиці, громадському секторі, волонтерському русі, освітній, культурній та економічній сферах, а також у секторі безпеки й оборони. Умови соціальних трансформацій та воєнного часу актуалізували нові форми відповідальності та лідерства, що свідчить про якісне переосмислення ролі жінки в суспільстві.

Отже, феномен жінки в сучасності слід розглядати як складне й багатовимірне явище, в основі якого лежить утвердження свободи як фундаментальної цінності. Перспективи подальших досліджень пов'язані з поглибленим аналізом взаємодії гендерної політики, культурних

трансформацій та формування нових моделей жіночої ідентичності в умовах глобальних і національних викликів.

Список використаної літератури

- Бовуар, С. де. (1994) *Друга стаття*, у 2 т., Київ, Основи, т. 1, 403 с.
- Богачевська-Хом'як, М. (1995) *Білим по білому: жінки у громадському житті України 1884–1939*, Київ, Либідь, 424 с.
- Гамалій, І. (2023) *У ЗСУ служать понад 62 тис. жінок, з них 5 тис. виконують завдання в районі проведення бойових дій*. URL: https://lb.ua/society/2023/11/20/585125_zsu_sluzhat_ponad_62_tis_zhinok_z.html.
- Голланд, Дж. (2024) *Коротка історія мізогінії. Найдавніше упередження у світі*, Київ, Rogue Umbrella Ltd, у співпраці з ГО «АРК.ЮЕІЙ», 352 с.
- Елштайн, Дж. (2002) *Громадський чоловік, приватна жінка. Жінки у соціальній і політичній думці*, Київ, Альтернативи, 344 с.
- Камю, А. (2022) *Міф про Сізіфа. Бунтівна людина*, Харків, Фоліо, 448 с.
- Кобченко, К. (2012) *Гендерні зміни в українському суспільстві в сер. XIX – на поч. XX ст. як складова європейських цивілізаційних процесів*, у: *Українознавчий альманах*, № 8, сс. 271–274.
- Ковальчук, О., Потапюк, Л. (2017) *Причини та передумови виникнення жіночого руху в Україні на прикладі жіночих товариств (друга половина XIX – початок XX століття)*, у: *Людинознавчі студії*, сер. Педагогіка, № 37, сс. 62–70
- Кривошій, О. П. (2002) *До питання про роль релігійного чинника в процесі становлення образу жінки в історії України (X–перша половина XVII ст.)*, у: *Наук.-метод. журнал. Миколаїв держ. гуманітар. ун-т ім. Петра Могили комплексу «Києво-Могилянська академія»*, Миколаїв, вип. 2 (3), сер. Пед. науки, сс. 54–60.
- Луценко, О. (1999) *«Жіноче начало» в українській ментальності*, у: *Жіночі студії в Україні. Жінка в історії та сьогодні*. Одеса, АстроПринт, сс. 10–23.
- Малютіна, І. П. (2013) *Категорія «жінка» у публічному і приватному праві Стародавнього Риму*, у: *Юридична наука*, № 3, сс. 28–34.
- Махній, М. М. (2013) *Психея: між Еросом і Логосом*, Чернігів, Лозовий В. М., 416 с.
- Москалик, Г. Ф., Барановська, М. Ю., Булах, М. О. (2017) *Історико-філософсько-правове дослідження феномену гендера як чинника соціального статусу української жінки*, у: *Антропологічні виміри філософських досліджень*, вип. 12, сс. 100–112.
- Олешко, С., Біла, О. (2016) *Історичний ракурс уявлень про жінку в різні епохи*, у: *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»*, сер. Гендерні дослідження, вип. 2, сс. 141–147.
- Смоляр, Л. (1999) *Жінка Київської Русі*, у: *Жіночі студії в Україні. Жінка в історії та сьогодні*, Одеса, АстроПринт, сс. 20–37.

- Соболь, О. (2012) *Суспільно-політичне становище жінки в епоху європейського середньовіччя*, у: *Вісник Львівського університету*, сер. *Філософські науки*, вип. 15, сс. 112–119.
- Федоренко, Я. А. (2024) *Розвиток ліберального фемінізму у XVIII-XX ст.: історичний аспект*, у: *Збірник наукових праць міжнародної науково-практичної конференції «Розвиток лідерського потенціалу жінок в академічному середовищі: міжнародний досвід для потреб розбудови України» (11 квітня 2024)*, сс. 19–22.
- Фромм, Е. (2019) *Втеча від свободи*, Харків, Книжковий Клуб «Клуб Сімейного Дозвілля», 288 с.
- Aristotle (1942) *Generation of animals*, transl. A. L. Peck, Loeb Classical Library 366, Cambridge (MA), Harvard University Press, 688 p.
- Barnes, A. (1909) *Council of Elvira. The Catholic Encyclopedia*, New York, Robert Appleton Company, URL: <http://www.newadvent.org/cathen/05395b>.

Zoia Atamaniuk

SOCIAL-PHILOSOPHICAL UNDERSTANDING OF THE WOMAN PHENOMENON THROUGH THE PRISM OF FREEDOM AND VALUES

The article provides a socio-philosophical analysis of the woman phenomenon in traditional societies and the metamodern era. The transformation of ideas about a woman as a socio-cultural value and a subject of freedom in the context of globalization processes, changes in gender roles and rethinking of traditional norms is considered. Special attention is paid to the categories of freedom, identity and social responsibility as key components of the woman phenomenon in modern society. The thesis is substantiated that the modern woman appears not only as an object of social changes, but also as an active creator of new value orientations. The relevance of the study of the phenomenon of women in modern social philosophy is due to deep sociocultural transformations, rethinking of gender identity and corporeality in the metamodern era. It is necessary for understanding the change in the subjectivity of women, new axiological guidelines and solving ethical challenges associated with social and technological virtualization. The purpose of our article is a socio-philosophical study of the phenomenon of women through the dimension of freedom and values. The socio-philosophical phenomenon of women encompasses her rethinking as an active subject of history and culture, overcoming patriarchal stereotypes and biological determinism. Women actively realize themselves in politics, the public sector, the volunteer movement, the educational, cultural and economic spheres, as well as in the security and defense sector. The conditions of the metamodern era and wartime have actualized new forms of responsibility and leadership, which indicates a qualitative rethinking of the role of women in society. Therefore, the phenomenon of women in modern times should be considered as a complex and multidimensional phenomenon, the basis of which is the affirmation of freedom as a fundamental value. The prospects for further research are associated with an in-

depth analysis of the interaction of gender policy, cultural transformations and the formation of new models of female identity in the context of global and national challenges.

Keywords: *the phenomenon of women, socialization, transformations, values, freedom, social practices, social practices during war, tradition and metamodern.*

References

- Bovuar, S. de. (1994) *Druha stat* [The Second Sex], u 2 t., Kyiv, Osnovy, t. 1, 403 p.
- Bohachevska-Khomiak, M. (1995) *Bilym po bilomu: zhinky u hromadskomu zhytti Ukrainy 1884–1939* [White on White: Women in Public Life in Ukraine 1884–1939], Kyiv, Lybid, 424 p.
- Hamalii, I. U ZSU sluzhat ponad 62 tys. zhinok, z nykh 5 tys. vykonuiut zavdannia v raioni provedennia boiovykh dii [More than 62,000 women serve in the Armed Forces of Ukraine, 5,000 of whom are performing tasks in combat zones]. URL: https://lb.ua/society/2023/11/20/585125_zsu_sluzhat_ponad_62_tis_zhinok_z.html.
- Holland, D. (2024) *Korotka istoriia mizohinii. Naidavnishe uperedzhennia u sviti* [A brief history of misogyny. The oldest prejudice in the world], Kyiv, Rogue Umbrella Ltd, u spivpratsi z HO «ARK.YuEI», 352 p.
- Elshtain, D. (2002) *Hromadskyi cholovik, pryvatna zhinka* [Public man, private woman. Women in social and political thought], in: *Zhinky u sotsialnii i politychnii dumtsi*, Kyiv, Alternatyvy, 344 p.
- Kamiu, A. (2022) *Mif pro Sizyfa. Buntivna liudyna* [The myth of Sisyphus. The rebellious man], Kharkiv, Folio, 448 p.
- Kobchenko, K. (2012) *Genderni zminy v ukrainskomu suspilstvi v ser. XIX – na poch. XX st. yak skladova yevropeiskyykh tsyvilizatsiinykh protsesiv* [Gender changes in Ukrainian society in the mid-19th – early 20th centuries as part of European civilisational processes], in: *Ukrainoznavchyy almanakh*, № 8, pp. 271–274.
- Kovalchuk, O., Potapiuk, L. (2017) *Prychyny ta peredumovy vynyknennia zhinochoho rukhu v Ukraini na prykladi zhinochykh tovarystv (druha polovyna KhIKh – pochatok KhKh stolittia)* [Causes and preconditions for the emergence of the women's movement in Ukraine as exemplified by women's societies (second half of the 19th – early 20th centuries)], in: *Liudynoznavchi studii*, ser. *Pedahohika*, № 37, pp. 62–70
- Kryvoshyi, O. P. (2002). *Do pytannia pro rol relihiinoho chynnyka v protsesi stanovlennia obrazu zhinky v istorii Ukrainy (X–persha polovyna XVII st.)* [On the role of religion in shaping the image of women in Ukrainian history (10th–first half of the 17th century)], in: *Nauk.-metod. zhurnal. Mykolaiv derzh. humanitar. un-t im. Petra Mohyly kompleksu «Kyievo-Mohylianska akademiia»*, Mykolaiv, vyp. 2 (3), ser. *Ped. nauky*, pp. 54–60.

- Lutsenko, O. (1999) «*Zhinoche nachalo*» v ukrainskii mentalnosti [The “feminine principle” in the Ukrainian mentality], in: *Zhinochi studii v Ukraini. Zhinka v istorii ta sohodni*, Odesa, AstroPrynt, pp. 10–23.
- Maliutina, I. P. (2013) *Katehoriia «zhinka» u publichnomu i pryvatnomu pravi Starodavnoho Rymu* [The category of “woman” in public and private law in Ancient Rome], in: *Yurydychna nauka*, № 3, pp. 28–34.
- Makhnii, M. M. (2013) *Psykhieia: mizh Erosom i Lohosom* [Psyche: between Eros and Logos], Chernihiv, Lozovyi V. M., 416 p.
- Moskalyk, H. F., Baranovska, M. Y., Bulakh, M. O. (2017) *Istoryko-filosofsko-pravove doslidzhennia fenomenu hendera yak chynnyka sotsialnoho statusu ukrainskoi zhinky* [Historical, philosophical and legal study of the phenomenon of gender as a factor in the social status of Ukrainian women], in: *Antropolohichni vymiry filosofskykh doslidzhen*, vyp. 12, pp. 100–112.
- Oleshko, S., Bila, O. (2016) *Istorychnyi rakurs uiavlen pro zhinku v rizni epokhy* [The historical perspective of perceptions of women in different eras], in: *Naukovi zapysky Natsionalnoho universytetu «Ostrozka akademiia*», ser. *Henderni doslidzhennia*, vyp. 2, pp. 141–147.
- Smoliar, L. (1999) *Zhinka Kyivskoi Rusi* [Woman of Kievan Rus], in: *Zhinochi studii v Ukraini. Zhinka v istorii ta sohodni*, Odesa, AstroPrynt, pp. 20–37.
- Sobol, O. (2012) *Suspilno-politychne stanovyshche zhinky v epokhu yevropeiskoho serednovichchia* [The socio-political status of women in the European Middle Ages], in: *Visnyk Lvivskoho universytetu*, ser. *Filosofski nauky*, vyp. 15, pp. 112–119.
- Fedorenko, Y. A. (2024) *Rozvytok liberalnoho feminizmu u XVIII-XX st.: istorychnyi aspekt* [The development of liberal feminism in the 18th-20th centuries: a historical perspective], in: *Zbirnyk naukovykh prats mizhnarodnoi naukovo-praktychnoi konferentsii «Rozvytok liderskoho potentsialu zhinek v akademichnomu seredovishchi: mizhnarodnyi dosvid dlia potreb rozbudovy Ukrainy» (11 kvitnia 2024)*, pp. 19–22.
- Fromm, E. (2019) *Vtecha vid svobody* [Escape from freedom], Kharkiv, Knyzhkovyi Klub «Klub Simeinoho Dozvillia», 288 p.
- Aristotle (1942) *Generation of animals*, transl. A. L. Peck, Loeb Classical Library 366, Cambridge (MA), Harvard University Press, 688 p.
- Barnes, A. (1909) *Council of Elvira. The Catholic Encyclopedia*, New York, Robert Appleton Company, URL: <http://www.newadvent.org/cathen/05395b>.

Стаття надійшла до редакції 28.09.2025

Стаття прийнята 13.10.2025

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.2\(44\).354287](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.2(44).354287)

УДК 141.32:305-055.2:159.964

Тетяна Поплавська

ORCID: 0000-0003-2492-8068

Євген Боринштейн

ORCID: 0000-0002-0323-4457

ФЕНОМЕН ЖІНКИ ЯК АРХЕТИП ГАРМОНІЇ: ДОСВІД ХОЛІСТИЧНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

У статті здійснюється філософсько-антропологічний аналіз феномену жіночого архетипу гармонії як символічної моделі інтеграції людського буття та культурної цілісності. Досліджується генезис уявлень про гармонію в міфологічних і філософських традиціях, зокрема у концепціях піфагорійців, Геракліта, Платона та Арістотеля, що дозволяє простежити трансформацію розуміння гармонії від космологічного принципу єдності протилежностей до логіко-естетичної категорії. Особлива увага приділяється історичному зв'язку архетипу гармонії з жіночим началом та його подальшим культурним трансформаціям у контексті розвитку патріархальних моделей суспільства. Автори аналізують сучасні зарубіжні та українські наукові підходи до проблеми жіночності у межах гендерних досліджень, постгуманістичної антропології, культурології та філософії тілесності, виявляючи методологічне напруження між конструктивістськими концепціями гендеру та підходами, що визнають універсальні архетипні структури жіночого досвіду. Обґрунтовується можливість інтерпретації жіночого архетипу не як фіксованої сутності, а як динамічного культурно-антропологічного принципу інтеграції протилежностей. Особливу увагу приділено евристичному потенціалу концепції жіночого архетипу гармонії для сучасної філософської антропології, культурології та міждисциплінарних досліджень людини. Показано можливості її застосування у холістичних підходах до розуміння особистості, культурної ідентичності та соціальних трансформацій, а також у контексті екологічного мислення та теорій складних систем. Доведено, що жіночий архетип гармонії може виступати універсальною символічною моделлю інтеграції різних рівнів людського буття та когнітивним інструментом пізнання складної реальності сучасного світу.

Ключові слова: феномен жіночності; гармонія; жіночий архетип; міфологія; релігія; холістичний підхід; ідентичність.

Постановка проблеми. Феномен жінки належить до універсальних символічних конструктів людської культури, що формувалися на перетині біологічного досвіду, соціальної організації та міфологічної уяви. У різних цивілізаціях жіноче начало інтерпретувалося не лише як антропологічна характеристика, але як онтологічний принцип гармонії. Принцип гармонії в універсальному філософському розумінні постає як інтегративна основа буття, що забезпечує поєднання протилежних начал – чоловічого і жіночого, духовного і матеріального, тілесного і розумового. У культурно-

міфологічному вимірі принцип гармонії набуває архетипного характеру, оскільки потребує образного втілення, здатного репрезентувати цілісність світу. У багатьох традиціях таким символом виступає жіночий архетип, пов'язаний із ідеями материнства, народження, єдності та життєтворчої енергії. Жіноче начало в цьому контексті не зводиться до біологічної статі, а означає універсальний космічний принцип, що поєднує різні рівні буття та забезпечує їхню взаємодію. Протягом століть цей образ постійно звужувався, аж доки багатозначний та багатоаспектний феномен не став суто естетичною категорією. Сучасний інтелектуальний контекст дедалі частіше окреслюється поняттям метамодерну, що відображає прагнення подолати однобічність попередніх світоглядних парадигм. Якщо модерн був орієнтований на пошук універсальних істин і раціональної впорядкованості світу, а постмодерн – на їх критичне заперечення та деконструкцію, то метамодерне мислення намагається поєднати ці протилежні тенденції, шукаючи нові моделі цілісності між вірою і сумнівом, раціональністю і символом, стабільністю і процесуальністю. У цьому інтелектуальному полі знову актуалізується ідея гармонії, яка дедалі більше розглядається не як статичний ідеал рівноваги, а як динамічний процес взаємодії протилежностей, здатний формувати нові рівні інтегрованості людського буття та культури.

Водночас у сучасних гендерних дослідженнях існує низка методологічних суперечностей, пов'язаних із розумінням жіночності. З одного боку, домінуючі конструктивістські підходи наполягають на соціальній природі гендеру та заперечують існування універсальної жіночої сутності, підкреслюючи історичну мінливість гендерних ролей і культурну обумовленість ідентичності. З іншого боку, у феміністичній психології, культурній антропології та духовно-філософських дослідженнях зберігається інтерес до архетипних структур жіночого досвіду, які розглядаються як символічні моделі інтеграції, взаємності та життєтворчої енергії. Це створює напруження між антиесенціалістськими позиціями, що відкидають універсальні жіночі характеристики, і підходами, які визнають наявність повторюваних культурних архетипів жіночності у різних цивілізаціях. У таких ситуаціях особливої актуальності набуває дослідження архетипу жіночості як символічної моделі гармонізації людського буття, здатної подолати протиставлення біологічного і соціального, раціонального і емоційного, духовного і матеріального. Звернення до архетипного виміру дозволяє розглядати жіночність не як фіксовану сутність, а як універсальний культурно-антропологічний принцип інтеграції протилежностей, що має евристичний потенціал для сучасної філософської антропології, культурології та міждисциплінарних досліджень людини. Саме тому осмислення феномену жіночого архетипу гармонії набуває особливої актуальності і значущості в умовах пошуку нових моделей цілісності людини і світу у сучасній гуманітарній науці.

Мета статті – проаналізувати жіночий архетип гармонії як культурно-антропологічний принцип інтеграції протилежностей та обґрунтувати його

евристичне значення для сучасної філософської антропології і гуманітарного знання.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Поняття архетипу посідає важливе місце у філософському, психологічному та культурологічному дискурсі як інструмент осмислення універсальних символічних структур людського досвіду. У науковому обігу воно набуло системного значення насамперед завдяки аналітичній психології Карла Юнга, який визначав архетипи як первинні психічні форми колективного несвідомого, що проявляються у міфах, релігійних образах, мистецтві та культурних символах. На думку Юнга, архетипи не є готовими образами, а радше потенційними структурами переживання і смислотворення, які набувають конкретного культурного вираження залежно від історичного контексту. Саме тому архетип жіночності виступає універсальною матрицею, що репрезентує фундаментальні аспекти людського буття – народження, турботу, трансформацію, циклічність та зв'язок із природою [Jung 1969].

Подальший розвиток концепції архетипу у працях Е. Ноймана дозволив поглибити розуміння жіночого архетипу як інтегративного принципу психіки та культури. Дослідник розглядав образ Великої Матері як символічне втілення цілісності, що поєднує протилежні начала – творче і руйнівне, світле і темне, захисне і загрозливе. Така амбівалентність, на його думку, відображає процес становлення свідомості та формування людської індивідуальності через інтеграцію несвідомого досвіду. Відповідно жіночий архетип постає не лише культурним символом, але й психічним механізмом гармонізації внутрішніх суперечностей особистості [Neumann 1955].

У культурологічному та релігієзнавчому підходах архетип розглядається як структурний елемент міфологічної свідомості, що забезпечує символічну організацію світу та передачу колективного досвіду поколінь. М. Еліаде підкреслював, що архетипні образи мають сакральний характер, оскільки вони відтворюють первинні моделі космічного порядку, які людина прагне повторити у своїй культурній діяльності. Жіночі міфологічні образи у цьому контексті виступають символами відновлення цілісності, родючості та гармонії космосу, що пояснює їх універсальність у різних цивілізаціях [Eliade 1963].

Цей напрямок досліджень жіночих архетипів як універсальної матриці, що виконує функцію символічного центру космічної цілісності, був продовжено у наступних роках ХХ століття такими науковцями як литовсько-американська археологиня та культурна антропологиня М. Гімбутас [Gimbutas 1989; 1991], американський історик міфології, релігієзнавець і культуролог Дж. Кемпбелл [Campbell 1959], релігієзнавець Д. Кінслі [Kinsley 1986]. Разом з цим існують і протилежні напрямки наукової думки, які розвиваються в рамках гендерних досліджень.

У сучасному зарубіжному науковому дискурсі проблема жіночості та гендерної ідентичності розглядається в межах кількох взаємопов'язаних теоретичних напрямів: постгуманістичної антропології, феміністичної

філософії тілесності, культурної символіки жіночого образу та критики гендерного есенціалізму. Однією з ключових тенденцій є переосмислення жіночності як динамічного процесу, пов'язаного з тілесністю, технологічними трансформаціями та екологічними взаємозв'язками людини зі світом. У цьому контексті значний вплив мають роботи постгуманістичної філософії, зокрема Р. Брайдотті [Braidotti 2013], яка розглядає суб'єкта як втілену і взаємопов'язану істоту, що формується в мережі відносин між природою, технологією та культурою. Постгуманістичний підхід дозволяє інтерпретувати жіночий досвід не як біологічно детермінований феномен, а як складний процес становлення ідентичності в умовах сучасної цивілізації, що розширює антропологічні горизонти гендерних досліджень.

Важливим напрямом сучасних досліджень є філософія тілесності та трансформації суб'єкта, що представлена працями К. Хейз [Heyes, 2007], в яких аналізується досвід тілесності, норми соціальної регуляції та процеси самоперетворення людини в сучасному суспільстві. У цих дослідженнях гендер постає як практика, що формується в межах соціальних і культурних норм, а не як стабільна сутність, що дозволяє по-новому інтерпретувати жіночий архетип як культурний конструкт і водночас як ресурс особистісної ідентичності. Подібні підходи розвиваються і в сучасній критичній теорії, де гендерна ідентичність розглядається як процес соціального становлення та символічної репрезентації.

Окрему групу становлять дослідження символічних і культурних моделей жіночності, які аналізують архетипні образи в сучасних медіа та соціальних практиках. Зокрема, дослідження цифрових культур і популярної комунікації показують, що сучасні медіа відтворюють нові моделі жіночих архетипів, формуючи соціальні очікування щодо ролей жінок і гендерної поведінки. Аналіз культурних нарративів свідчить про збереження традиційних архетипних структур поряд із появою нових моделей жіночої суб'єктності, що відображають соціальні трансформації сучасності [Tebaldi 2019]. Навіть кількісні дослідження архетипів у художніх нарративах демонструють, що гендерні стереотипи залишаються впливовими у культурній репрезентації персонажів, що підтверджує стійкість архетипних моделей у колективній свідомості [Beauregard 2026].

У сучасній філософії та релігієзнавстві спостерігається також інтерес до онтологічного та духовного виміру жіночності. Дослідження, присвячені релігійній символіці жіночого начала, демонструють прагнення подолати протиставлення між феміністичними концепціями рівності та відмінності, обґрунтовуючи ідею їхньої комплементарності на основі духовних і культурних традицій [Choza 2025]. Такий підхід відкриває можливість розглядати жіночий принцип як інтегративну категорію, що поєднує соціальні, культурні та духовні аспекти людського існування. Разом з цим, сучасні гендерні дослідження активно розвивають критичний напрям, спрямований на аналіз політичних і соціальних аспектів гендеру, зокрема дискусії щодо біологічного есенціалізму, гендерної ідентичності та

трансгендерності. Філософські дискусії навколо так званого гендерно-критичного фемінізму демонструють складність сучасних дебатів щодо природи гендеру та меж соціальної рівності, що підкреслює актуальність подальшого теоретичного осмислення жіночності як культурного та антропологічного феномену.

Отже, зарубіжні дослідження останніх років свідчать про перехід від розуміння жіночності як стабільної соціальної ролі до її інтерпретації як багатовимірного процесу, що формується у взаємодії біологічних, культурних, технологічних і символічних факторів. Проте, попри значну кількість робіт, проблема жіночого архетипу гармонії як інтегративного принципу людського буття залишається недостатньо розробленою у філософсько-антропологічному аспекті. Саме ця обставина створює теоретичний простір для подальших досліджень, спрямованих на поєднання архетипної символіки з сучасними концепціями людини та культури.

Щодо сучасних українських досліджень проблем жіночності, то вони зазнали суттєвого переосмислення під впливом соціально-політичних процесів, насамперед повномасштабної війни і дедалі більше зосереджуються на динамічних аспектах жіночої ідентичності, її соціокультурній пластичності та здатності до адаптації в умовах кризових трансформацій. Зокрема, у соціологічних дослідженнях підкреслюється, що воєнні події спричиняють суттєву зміну гендерних ролей, ціннісних орієнтацій та характеристик Я-концепції жінок, що беруть участь у військовій та волонтерській діяльності, порівняно з цивільними групами, що свідчить про формування нових моделей жіночої суб'єктності (гендерної ідентичності) в умовах соціальної кризи [Собко 2025]. Аналогічні висновки простежуються у працях, присвячених трансформації гендерних ролей під впливом війни та міграційних процесів, де наголошується на руйнуванні традиційних стереотипів і розширенні соціальних можливостей жінок у публічній сфері [Опанасюк 2025].

Водночас сучасні українські культурологічні дослідження демонструють тенденцію до символічної сакралізації жіночого образу у воєнному контексті, що проявляється у візуальному мистецтві, медіа та публічному дискурсі. Образ жінки дедалі частіше інтерпретується як символ національної стійкості, духовної сили та життєтворчої енергії, що забезпечує моральну мобілізацію суспільства. Такі інтерпретації підтверджують наявність сучасних механізмів архетипізації жіночності, коли культурні образи матері, захисниці або берегині набувають функції колективної психологічної стабілізації у кризовий період. Цей процес узгоджується з ширшими соціальними змінами, оскільки війна сприяє переосмисленню ролі жінки не лише як носія приватної сфери, але й як активного суб'єкта суспільних трансформацій [Жарова 2025].

Таким чином, сучасні українські дослідження демонструють поступовий перехід від традиційного розуміння жіночності як стабільної соціальної ролі до її інтерпретації як динамічного культурно-

антропологічного феномену, що формується під впливом історичних, соціальних і символічних процесів, тобто архетипи не зникають, вони трансформуються. З'являються нові культурні образи: *жінка-захисниця*, *жінка-волонтерка*, *жінка-лідерка*, *жінка-медіаторка*, *жінка-символ нації*, які входять у плакат, пісню, публічну риторіку.

Проте, попри значний розвиток емпіричних, соціологічних, культурних і гендерних досліджень, проблема жіночого архетипу як інтегративного принципу гармонізації людського буття залишається недостатньо розробленою у філософському вимірі. Саме ця обставина зумовлює необхідність теоретичного аналізу феномену жіночності в контексті міфологічних, релігійно-філософських та антропологічних інтерпретацій, що і становить мету даного дослідження.

Виклад основного матеріалу. Генезис ідеї гармонії та витоки розвитку загальних уявлень про гармонію сягають початкового періоду формування людської свідомості й ранньої цілісної картини світу; вони отримали суттєвий розвиток у міфології (особливо – у розвинених міфологічних системах); були представлені в перших філософських і релігійних ученнях, де поняття гармонії набуло статусу універсальї та фундаментальної духовної цінності людини. Початок філософського вчення про гармонію зазвичай пов'язують з іменами Піфагора та Геракліта. Піфагор вважав, що питання співмірної єдності протилежностей є неодмінною умовою їх гармонійного поєднання. Він стверджував, що гармонія є співмірне змішання і поєднання протилежностей, частин цілого, що характеризують гармонію цього цілого. Знаками гармонії Піфагор вважав складність, цілісність як відсутність надлишку й нестачі, сферичність. Згідно з ученням Піфагора, гармонія відіграє роль внутрішнього атрибута, своєрідного організуючого чинника. Вона має числове вираження і органічно пов'язана з поняттям числа. Застосовуючи вчення про число до конструювання буття, піфагорійці отримували надзвичайно пластичну картину гармонійно впорядкованого космосу. Числова гармонія створює загальноантичне вчення про космос із симетрично розташованими й налаштованими в певний музично-числовий тон сферами. З цим було пов'язане і знамените піфагорійське вчення про «гармонію сфер», згідно з яким Космос поставав гармонійно впорядкованим і музично звучним тілом [Waterfield 2000].

Геракліт бачив сенс гармонії не в рівновазі протилежностей і не в їх симетрії, а у відносності і того, й іншого, внаслідок чого боротьба протилежностей стає джерелом руху від меншої досконалості до більшої. Тому протилежності цілого є лише передумовами гармонії, а сама гармонія – це постійно зняті й знову виникаючі суперечності між стадіями або станами. Гармонія, за Гераклітом, це рух на основі боротьби від безладного до впорядкованого. Головною ознакою гармонійного явища він вважав здатність досягати гармонії. За Гераклітом, чим більше протилежності розходяться, тим більше вони сходяться для боротьби, і з цієї боротьби виникає «найпрекрасніша гармонія». Вони не розуміють, – говорить у Геракліта, –

як розбіжне саме з собою узгоджується: зворотна (до себе) гармонія, як у лука і ліри. Гармонія виражає глибоку єдність світу, складеного, злитого з протилежних якостей, стихій, прагнень, тенденцій [Kahn 1979].

Від Платона й Арістотеля беруть свій початок два різні підходи до гармонії: один із них згодом переріс у наукове осмислення цього явища, інший – став підґрунтям теології. Основним предметом їхньої відмінності є питання про субстанцію, яка є носієм гармонії. Платон розглядає гармонію як ідеал, певний вірець, до якого світ реальних явищ може лише наближатися. Гармонія у філософа передусім виявляється в душі та в небі. Проте вона може проявлятися і в сфері моральних якостей людини. Так, Платон у трактаті «Держава» називає гармонією і «ціломудрість», і «справедливість», оскільки вона є рівновагою всіх трьох чеснот і саме змушує кожного займатися своїм і не братися за багато справ. Гармонією є взагалі будь-яка чеснота, адже вона характеризує гармонійно налаштовану людину [Plato 1992]. Розмірковуючи про природу гармонії, він пише, у діалозі «Федон», що гармонія від налаштованої ліри є чимось невидимим і безтілесним, чимось прекрасним і божественним, тоді як сама ліра і струни – це тіла, предмети тілесні, складні, створені із землі й споріднені зі смертю [Plato 2002]. Як відомо, у своїй філософській творчості Платон широко використовував давню міфологію, згідно з якою богиня Гармонія є дочкою богині краси і любові Афродіти та бога війни Ареса, виступаючи тим самим породженням двох начал: краси, любові й ніжності – з одного боку, і жорстокості, ненависті та жаків війни – з іншого. Саме починаючи з Платона, архетип гармонії набуває жіночого образу, який, як це не парадоксально, завжди має тіньову сторону: біль, досвід, трансформацію, адже без цього виникає декоративний символ, а не архетип. Тут Гармонія майже ніколи не означає спокій, але завжди – силу, що поєднує світи.

На противагу числовій гармонії піфагорійців і резонансній гармонії Платона, Арістотель тісно зближує поняття «гармонії» та «порядку». У «Фізиці» він зазначає, що ці поняття, по суті, є тотожними. Він каже, що байдуже говорити про гармонійний устрій, порядок чи склад; очевидно, що міркування одне й те саме.

Окрім порядку, характеристиками гармонії в Арістотеля виступають «міра», «величина» та «симетрія». Проте головним і специфічним для його вчення було поняття «середини» (*mesotes*). Якщо співвіднести розуміння «середини» з поняттям гармонії, то в Арістотеля маємо справу з розрізненням двох типів гармонії: гармонії як простої арифметичної пропорції та гармонії як внутрішньої міри предмета. Арістотель надавав перевагу другому типу гармонії й саме його пов'язував із поняттями досконалості та краси. Загалом у Арістотеля відсутнє розгорнуте вчення про гармонію; він користувався терміном «гармонія» не надто часто, надаючи перевагу іншим поняттям і категоріям, таким, наприклад, як «середина». «Середина», за Арістотелем, – це уникнення крайнощів. Тому вона означає щось проміжне між «надлишком» і «недостатністю» і в цьому сенсі, на думку

Стагірита, становить досконалість. Як бачимо, вже в Арістотеля спостерігається певне спрощення розуміння феномена Гармонії, відповідно втрачається і її глибина. Вона більшою мірою сприймається логічно – як середнє між розумним і нерозумним, і психологічно – як якість сприйняття, що приносить відчуттям задоволення або незадоволення. Саме тому Арістотель став таким зрозумілим і улюбленим не лише для європейських інтелектуалів наступних епох, а й для радянських філософів. Таке ставлення до розуміння гармонії наклало відповідний відбиток і на уявлення про її архетип, який давня філософська традиція безпосередньо пов'язувала з жіночим началом.

Розвиток патріархальних моделей організації суспільства сприяв поступовому закріпленню гендерної асиметрії, що супроводжувалося символічним протиставленням чоловічого як раціонального, культурного та активного начала і жіночого як природного, тілесного та пасивного. Ці уявлення отримали філософське обґрунтування в античній традиції IV–III ст. до н. е., зокрема у працях Арістотеля та його послідовників, де жіноче тіло часто інтерпретувалося як недосконала форма людської природи або як носій матеріального начала, що потребує контролю з боку розуму. У трактаті «Про виникнення тварин», він зазначав, що жінка є, певною мірою, скаліченим чоловіком. Така модель закріплювала ієрархічне протиставлення статей, яке пізніше отримало широке культурне поширення. Жіночість у цьому контексті асоціювалася з хаотичністю, емоційністю та тілесністю, що розглядалося як потенційна загроза раціональному порядку культури. Така інтерпретація стала підґрунтям для тривалої історичної установки, яка пізніше отримала назву мізогінії – системного виключення жіночого досвіду з раціонального дискурсу, політичної влади та інституційного устрою суспільства. Протягом середньовіччя та раннього модерну ці уявлення трансформувалися, але не зникли, набуваючи нових релігійних і моральних інтерпретацій. Жіночість одночасно сакралізувалася і піддавалася контролю: з одного боку формувався образ жінки як носія духовної чистоти та материнської жертвності, а з іншого – як джерела спокуси та гріховності. Така амбівалентність жіночого образу стала характерною рисою європейської культурної традиції.

Евристичний потенціал концепції жіночого архетипу гармонії полягає насамперед у можливості її застосування як інтегративної методологічної моделі для сучасних гуманітарних і міждисциплінарних досліджень людини. У філософській антропології ця концепція дозволяє переосмислити людську природу не як сукупність окремих функцій або властивостей, а як багаторівневу цілісність, у якій біологічні, психологічні, соціальні та духовні виміри взаємодіють у процесі становлення особистості. Жіночий архетип гармонії в цьому контексті виступає символічною моделлю інтеграції протилежностей, що відкриває нові можливості для дослідження процесів саморозвитку, ідентичності та духовної трансформації людини. Зокрема, холистичні підходи до антропології, які розвиваються у сучасній філософії

свідомості та психології розвитку, можуть використовувати цей архетип як евристичний інструмент аналізу внутрішньої цілісності особистості та механізмів гармонізації її психічного досвіду.

У культурології концепція жіночого архетипу гармонії має значний евристичний потенціал для інтерпретації символічних систем, міфологічних структур і культурних практик різних цивілізацій. Вона дозволяє виявляти універсальні смислові патерни, пов'язані з образами матері, землі, природи, мудрості та творчої енергії, що формують колективні уявлення про порядок світу і місце людини в ньому. Такий підхід сприяє глибшому розумінню механізмів культурної спадкоємності, трансформації архетипів у сучасній масовій культурі та ролі символів у конструюванні соціальної реальності. Крім того, концепція гармонізуючого жіночого принципу може бути застосована для аналізу сучасних процесів культурної ідентичності, гендерних трансформацій і ціннісних змін у глобалізованому світі.

Міждисциплінарне значення цієї концепції особливо проявляється у взаємодії гуманітарних наук із природничими та соціальними дисциплінами. Сучасні теорії складних систем, синергетики та екологічного мислення підкреслюють взаємозалежність елементів реальності та необхідність підтримання балансу між різними рівнями організації життя. У цьому контексті жіночий архетип гармонії може розглядатися як символічна репрезентація принципів взаємозв'язку, самоорганізації та еволюційної цілісності, що відкриває можливості для діалогу між філософією, психологією, біологією, екологією та соціологією. Зокрема, екологічна етика та концепції сталого розвитку дедалі частіше звертаються до ідей взаємності, турботи та відповідальності, які традиційно асоціюються з жіночим принципом гармонії.

Таким чином, концепція жіночого архетипу гармонії має значний евристичний потенціал для сучасної науки, оскільки дозволяє інтегрувати різні підходи до розуміння людини і культури в єдину цілісну модель. Вона сприяє розвитку холістичного мислення, поглибленню міждисциплінарного діалогу та формуванню нових теоретичних перспектив у дослідженні людської природи, культурних процесів і глобальних викликів сучасності. Жіночий архетип гармонії у цьому сенсі постає не лише культурним символом, а універсальним когнітивним інструментом пізнання складної реальності.

Висновки. Проведений аналіз показав, що феномен гармонії має глибоке історико-філософське коріння та від початку формувався як універсальний принцип поєднання протилежностей, що забезпечує цілісність космосу та людського буття. У міфологічних і філософських традиціях жіночий образ виступав символічним носієм цього інтегративного принципу. У процесі історичного розвитку європейської культури відбулося поступове звуження розуміння гармонії – від онтологічного та космологічного принципу до логіко-естетичної категорії, що супроводжувалося зміною уявлень про жіночність та закріпленням гендерної

асиметрії в культурному дискурсі. Сучасні гендерні та гуманітарні дослідження демонструють наявність методологічної суперечності між конструктивістськими підходами, що заперечують універсальну жіночу сутність, і концепціями, які визнають існування архетипних структур жіночого досвіду. Це створює теоретичну потребу у нових інтегративних моделях осмислення жіночності. Доведено, що жіночий архетип гармонії доцільно інтерпретувати як універсальний культурно-антропологічний принцип інтеграції протилежностей, який не зводиться до біологічної статі чи соціальної ролі, а репрезентує багатовимірну цілісність людського існування.

Евристичний потенціал концепції жіночого архетипу гармонії полягає у можливості її використання як інтегративної методологічної моделі у філософській антропології, культурології та міждисциплінарних дослідженнях, що дозволяє поєднувати біологічні, психологічні, соціальні та духовні аспекти людського буття. У сучасному соціокультурному контексті, зокрема в умовах суспільних трансформацій та кризових процесів, архетип жіночності набуває нових форм символічної репрезентації, що підтверджує його динамічний характер та здатність адаптуватися до історичних змін, зберігаючи при цьому інтегративну функцію. Таким чином, жіночий архетип гармонії постає не лише культурним символом, а універсальним когнітивним інструментом осмислення складної реальності, що відкриває перспективи розвитку холістичного мислення та міждисциплінарного діалогу в сучасній гуманітарній науці.

Список використаної літератури

- Гендерна політика та впровадження гендерного підходу в Україні на законодавчому рівні*. URL: <https://gendergid.org.ua/gendema-polityka-ta-vprovadzheniya-gendernogo-pidhodu-v-ukrayini-na-zakonodavchomu-rivni/>.
- Жарова, Л. (2025) *Місце України в Gender Gap Report 2025: які проблеми підсвічує статистика*. URL: <https://genderindetail.org.ua/library/ekonomika/gender-gap-report-2025.html>.
- Опанасюк, Т. А. (2025) *Трансформація гендерних ролей під впливом війни та міграції*, у: *Габітус*, вип. 74, сс. 69–73.
- Собко, І. (2025) *Гендерна ідентичність жінок-учасниць війни в Україні як психологічний феномен соціальних трансформацій*, у: *Науковий блок, Національний університет «Острозька академія»*. URL: <https://naub.aub.ua.edu.ua/>.
- Aristotle (1996) *Physics*, transl. by Robin Waterfield, Oxford, Oxford University Press, 272 p.
- Aristotle (1942) *Generation of Animals*, transl. by A. L. Peck, Cambridge, MA, Harvard University Press, IV.3, 767b, p. 674.

- Beauregard, C. G., Zimmerman, J. W. and other (2026) *Archetypes and gender in fiction: A data-driven mapping of gender stereotypes in stories*, in: *Computers and Society* (cs. CY). URL: <https://arxiv.org/abs/2602.17005>.
- Braidotti, R. (2013) *The Posthuman*, Cambridge, Polity Press, 240 p.
- Campbell, J. (1959) *The Masks of God: Primitive Mythology*, New York, Viking Press, 504 p.
- Choza, J. (2025) *The Feminine Sacred: An Ontosociology of Woman as a Symbol Religions*, 16(4), 450 p. URL: <https://www.mdpi.com/2077-1444/16/4/450>.
- Eliade, M. (1963) *Myth and Reality*, transl. by Willard R. Trask, New York, Harper & Row, 204 p.
- Gimbutas, M. (1989) *The Language of the Goddess*, San Francisco, HarperSanFrancisco, 388 p.
- Gimbutas, M. (1991) *The Civilization of the Goddess: The World of Old Europe*, San Francisco, HarperSanFrancisco, 529 p.
- Heyes, C. J. (2007) *Self-Transformations: Foucault, Ethics, and Normalized Bodies*, Oxford, Oxford University Press, 168 p.
- Jung, C. G. (1969) *The Archetypes and the Collective Unconscious*, 2nd ed., transl. by R. F. C. Hull, Princeton, NJ, Princeton University Press, (Collected Works of C. G. Jung, vol. 9, part 1), 451p.
- Kahn, C. H. (1979) *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge, Cambridge University Press, 356 p.
- Kinsley, D. (1986) *Hindu Goddesses: Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*, Berkeley, University of California Press, 304 p.
- Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. (1983) *The Presocratic Philosophers*, 2nd ed., Cambridge, Cambridge University Press, 520 p.
- Neumann, E. (1955) *The Great Mother: An Analysis of the Archetype*, transl. by Ralph Manheim, Princeton, NJ, Princeton University Press, 534 p.
- Plato (1992) *Republic*, transl. by G. M. A. Grube, rev. C. D. C. Reeve, Indianapolis, Hackett Publishing, 416 p.
- Plato (2002) *Five Dialogues: Euthyphro, Apology, Crito, Meno, Phaedo*, transl. by G. M. A. Grube, revised by John M. Cooper, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 180 p.
- Tebaldi, C. (2019) *Gender Representation and Archetypes in Contemporary Media Narratives*, in: *Journal of Cultural Studies*, 33(2), pp. 215–232.
- Ukraine 2024–2025 publications for Gender Equality Library*. URL: <https://www.mev.gov.ua/sites/default/files/2025-08/zbir-gendernikh-aspektiv-lipen-2025.pdf>.
- Waterfield, R. (2000) *The First Philosophers: The Presocratics and Sophists*, Oxford, Oxford University Press, 256 p.

Tetiana Poplavska, Yevhen Borinshtein

THE PHENOMENON OF WOMAN AS AN ARCHETYPE OF HARMONY: THE EXPERIENCE OF HOLISTIC RESEARCH

The article presents a philosophical and anthropological analysis of the phenomenon of the female archetype of harmony as a symbolic model of the integration of human existence and cultural integrity. The genesis of ideas about harmony in mythological and philosophical traditions is examined, particularly in the concepts of the Pythagoreans, Heraclitus, Plato, and Aristotle, which makes it possible to trace the transformation of the understanding of harmony from a cosmological principle of the unity of opposites to a logical and aesthetic category. Special attention is paid to the historical connection between the archetype of harmony and the feminine principle, as well as to its further cultural transformations in the context of the development of patriarchal models of society. The author analyzes contemporary foreign and Ukrainian scholarly approaches to the problem of femininity within gender studies, posthumanist anthropology, cultural studies, and the philosophy of embodiment, revealing methodological tensions between constructivist concepts of gender and approaches that recognize universal archetypal structures of female experience. The possibility of interpreting the female archetype not as a fixed essence but as a dynamic cultural and anthropological principle of the integration of opposites is substantiated. Particular attention is devoted to the heuristic potential of the concept of the female archetype of harmony for contemporary philosophical anthropology, cultural studies, and interdisciplinary human research. The possibilities of its application within holistic approaches to understanding personality, cultural identity, and social transformations are demonstrated, as well as within the context of ecological thinking and theories of complex systems. It is argued that the female archetype of harmony can function as a universal symbolic model for integrating different levels of human existence and as a cognitive tool for understanding the complex reality of the modern world.

Keywords: *phenomenon of femininity; harmony; female archetype; mythology; religion; holistic approach; identity.*

References

- Genderna polityka ta vprovadzhenia hendernoho pidkhodu v Ukraini na zakonodavchomu rivni* [Gender policy and implementation of a gender approach in Ukraine at the legislative level]. URL: <https://gendergid.org.ua/genderna-polityka-ta-vprovadzheniya-gendernogo-pidhodu-v-ukrayini-na-zakonodavchomu-rivni/>.
- Zharova, L. (2025) *Mistse Ukrainy v Gender Gap Report 2025: yaki problemy pidsvichuie statystyka* [Ukraine's place in the Gender Gap Report 2025: what problems are highlighted by the statistics]. URL: <https://genderindetail.org.ua/library/ekonomika/gender-gap-report-2025.html>.

- Opanasiuk, T. A. (2025) *Transformatsiia hendernykh roli pid vplyvom viiny ta mihratsii* [The transformation of gender roles under the influence of war and migration], in: *Habitus*, vyp. 74, pp. 69–73.
- Sobko, I. (2025) *Henderna identychnist zhinok-uchasnyts viiny v Ukraini yak psykholohichni fenomen sotsialnykh transformatsii* [Gender identity of women participating in the war in Ukraine as a psychological phenomenon of social transformations], in: *Naukovyi blok*, Natsionalnyi universytet “Ostrozka akademiia”. URL: <https://naub.aub.oa.edu.ua/>.
- Aristotle (1996) *Physics*, transl. by Robin Waterfield, Oxford, Oxford University Press, 272 p.
- Aristotle (1942) *Generation of Animals*, transl. by A. L. Peck, Cambridge, MA, Harvard University Press, IV.3, 767b, p. 674.
- Beauregard, C. G., Zimmerman, J. W. and other (2026) *Archetypes and gender in fiction: A data-driven mapping of gender stereotypes in stories*, in: *Computers and Society* (cs. CY). URL: <https://arxiv.org/abs/2602.17005>.
- Braidotti, R. (2013) *The Posthuman*, Cambridge, Polity Press, 240 p.
- Campbell, J. (1959) *The Masks of God: Primitive Mythology*, New York, Viking Press, 504 p.
- Choza, J. (2025) *The Feminine Sacred: An Ontosociology of Woman as a Symbol Religions*, 16(4), 450 p. URL: <https://www.mdpi.com/2077-1444/16/4/450>.
- Eliade, M. (1963) *Myth and Reality*, transl. by Willard R. Trask, New York, Harper & Row, 204 p.
- Gimbutas, M. (1989) *The Language of the Goddess*, San Francisco, HarperSanFrancisco, 388 p.
- Gimbutas, M. (1991) *The Civilization of the Goddess: The World of Old Europe*, San Francisco, HarperSanFrancisco, 529 p.
- Heyes, C. J. (2007) *Self-Transformations: Foucault, Ethics, and Normalized Bodies*, Oxford, Oxford University Press, 168 p.
- Jung, C. G. (1969) *The Archetypes and the Collective Unconscious*, 2nd ed., transl. by R. F. C. Hull, Princeton, NJ, Princeton University Press, (Collected Works of C. G. Jung, vol. 9, part 1), 451p.
- Kahn, C. H. (1979) *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge, Cambridge University Press, 356 p.
- Kinsley, D. (1986) *Hindu Goddesses: Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*, Berkeley, University of California Press, 304 p.
- Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. (1983) *The Presocratic Philosophers*, 2nd ed., Cambridge, Cambridge University Press, 520 p.
- Neumann, E. (1955) *The Great Mother: An Analysis of the Archetype*, transl. by Ralph Manheim, Princeton, NJ, Princeton University Press, 534 p.
- Plato (1992) *Republic*, transl. by G. M. A. Grube, rev. C. D. C. Reeve, Indianapolis, Hackett Publishing, 416 p.
- Plato (2002) *Five Dialogues: Euthyphro, Apology, Crito, Meno, Phaedo*, transl. by G. M. A. Grube, revised by John M. Cooper, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 180 p.

- Tebaldi, C. (2019) *Gender Representation and Archetypes in Contemporary Media Narratives*, in: *Journal of Cultural Studies*, 33(2), pp. 215–232.
- Ukraine 2024–2025 publications for Gender Equality Library. URL: https://www.mev.gov.ua/sites/default/files/2025-08/zbir-gendernikh-aspektiv_lipen-2025.pdf.
- Waterfield, R. (2000) *The First Philosophers: The Presocratics and Sophists*, Oxford, Oxford University Press, 256 p.

Стаття надійшла до редакції 28.09.2025

Стаття прийнята 13.10.2025

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.2\(44\).354288](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.2(44).354288)

УДК 330.101:130.2

Гор Усатюк

ORCID: 0009-0007-4249-4861

«ЕКОНОМІЧНА ЛЮДИНА» В УМОВАХ СЬОГОДЕННЯ

У статті здійснено соціально-філософський аналіз розвитку «економічної» людини через призму контекстів її історичного розвитку. Проаналізовано зміни ролі економічної людини та її впливу на соціально-економічні відносини в суспільстві та розглянуто сучасні риси притаманні економічній людині в сучасності. Показано, як змінювалась роль економічної людини від економічного егоїста, який переймається лише своїми проблемами (дослідження А. Сміта), до сучасної ролі, коли економічна людина досягає розвитку своїх підприємницьких здібностей, перетворюється на часткового володаря засобів виробництва, фактично перетворюється на працівника — оператора комп'ютерної програми, яка керує процесом виробництва та є соціально адаптованим суб'єктом, оскільки досягнення результатів праці відбувається, як правило, в колективі коли суб'єкти економічного життя є взаємозалежними одне від одного. Зроблено висновок, що економічна людина сьогодення це сукупність економічних потреб, інтересів, цілей індивіда, органічне поєднання в ньому рис працівника та власника.

Ключові слова: «економічна людина», засоби виробництва, егоїзм, розвиток працівника, праця, професійні навички, конкуренція, трудові відносини.

Актуальність проблеми. Розвиток та діяльність людини в контексті економічної діяльності є одною з найважливіших засад як добробуту кожної людини так і держави і сталості життя соціуму в цілому. У зв'язку з цим важливим є дослідження зміни ролі економічної людини та сучасні риси притаманні їм в контексті розвитку суспільства. Вивчення феномену економічної людини розпочав ще засновник класичної економічної теорії шотландський економіст і філософ Адам Сміт, який вважав, що основними чинниками економічного розвитку є економічна свобода та конкуренція між суб'єктами господарювання. На сьогодні концепція економічної людини дещо змінилась. На перший план виходять соціальні зв'язки та участь в управлінні підприємством.

Мета та завдання. Метою статті є соціально-філософський аналіз сучасного стану розвитку людини в контексті її економічної діяльності.

Методи дослідження. Для досягнення поставленої мети використовувались наступні науково-дослідницькі методи: метод аналізу і синтезу, метод аналогії та порівняння, метод систематизації.

Вступ. Відповідно до змін суспільно-економічних моделей, які панували в тій чи іншій епосі, змінювались ознаки і економічної людини. Вони пройшли трансформацію від егоїзму та всебічного розвитку людини працівника в середньовіччі до розвитку підприємницьких здібностей, часткового володіння правами на засоби виробництва, фактичного

перетворення працівника на оператора комп'ютерної програми, яка керує процесом виробництва у сьогоденні. Економічне життя людини постійно еволюціонує. Особливо цей процес прискорився у XXI столітті коли інформаційні технології починають відігравати все більшу роль. Внаслідок цього зазнають змін й інші сфери життєдіяльності, на які прямо чи опосередковано впливає економіка, а саме: зайнятість побут, життєвий уклад, потреби людини, культура, цінності людини та суспільства, а також політичне життя, але політика є продовженням економіки (інколи навпаки). У зв'язку з цим зазнають змін і форми трудових відносин, професії та вимоги до них, підвищується рівень вимог до професійної освіти та кваліфікації працівників, а також до знання ними іноземних мов [Яковенко 2014].

Сьогодні неможливо уявити будь якого розвитку та стабільних відносин у суспільстві без економічної складової. Отримання людьми доходу від економічної діяльності та частковий його перерозподіл через бюджет формує як рівень власного так і загального комфорту та інфраструктури. Крім того, основні доходи людина отримує через працю, і навіть, більшість пасивних доходів також залежить від основного доходу, оскільки тоді людина має можливість частину коштів спрямувати на інвестування для отримання пасивного доходу.

Виклад основного матеріалу. Людина економічна – сукупність економічних потреб, інтересів, цілей індивіда, органічне поєднання в ньому рис працівника і власника. Тобто, економічна людина розглядається в економічній теорії як особа, що має раціональне мислення та спрямовує все на свою користь, тобто в головному вважає досягнення суб'єктивно своїх цілей.

Першим хто почав розглядати економічну людину з філософсько-економічної точки зору був А. Сміт у своїй праці «Багатство народів». Він вважав, що основними чинниками економічного розвитку є економічна свобода та конкуренція між суб'єктами господарювання, досягнення консенсусу для реалізації їх особистих інтересів, ринкової саморегуляції та невтручання держави в економіку.

Концепція економічної людини – пояснення поведінки людини та чим вона керується при реалізації власних економічних інтересів та потреб. Сміт вважав, що при реалізації своєї економічної діяльності людиною керує прагнення до власної вигоди та покращення свого становища як економічно так і у суспільстві. Він відзначав, що у економічних суб'єктів особистий інтерес є головним мотивом, який спонукає людей до співробітництва, оскільки не через доброзичливість м'ясника, пивовара чи булочника очікуємо ми одержати свій обід, а через дотримання ними їхніх власних інтересів. Ми звертаємося не до їхньої гуманності, а до їхнього егоїзму, і ніколи не говоримо їм про наші потреби, а лише про їхні вигоди [Бобочка 2015].

Враховуючи викладене, Сміт вважав, що людина під час здійснення економічних відносин прагне максимізувати власну вигоду, здатна

порівнювати вигоди і вкладення, намагається приймати самостійні рішення та оцінювати наслідки своїх дій, прагне отримувати інформацію щодо можливості задоволення своїх потреб та використання своїх можливостей [Кононова 2020].

К. Маркс вважав, що людину слід розглядати як сукупність її потреб, інтересів і захоплень. Через задоволення потреб людина відтворює себе як біологічну істоту і як сукупність суспільних відносин, визначальними серед яких є економічні потреби. Найважливіші риси людини-працівника за умов сучасного етапу науково-технічного розвитку – розвиток її творчих здібностей, професійних властивостей і навичок [Гриценко 1999]. Вони – основний елемент національного багатства країни, найголовніше джерело національного доходу. Найважливішою умовою формування людини-працівника такого типу є формування рис людини-власника, які передбачають: 1) власність безпосередніх працівників на засоби виробництва у формі ефективної кількості акцій – забезпечують щорічне привласнення суми дивідендів, яка не менша 30% величини заробітної плати на рік; 2) їх власність на основну частку створеного продукту; 3) їх участь в управлінні власністю; 4) певні важелі економічної влади в руках працівників; 5) ощадливе ставлення до об'єктів власності у межах підприємства і в масштабах області, регіону, всієї країни; 6) довготермінові цілі в безпосередній діяльності працівників, розвитку підприємства, що передбачає насамперед високу частку реінвестованого капіталу, а не намагання «прієсти» отриманий дохід та ін. [Яковенко 2013].

Розвиток економічної людини відбувався за своїми законами відповідно до стану розвитку матеріального виробництва та відносин у суспільстві. При рабовласницькому та феодальному устроях, людина-працівник набувала свого розвитку в процесі праці на землі та/або у власній ремісничій майстерні. Це вимагало від людини-працівника всебічних вмінь та різноманітних знань. Можливо сказати, для того щоб виробити той чи інший продукт людина мала вміти «все». З розвитком мануфактурного виробництва відбувається розділення праці. Роль працівника значно змінюється. Від нього вимагається спеціалізація на конкретному етапі виробництва, інші знання йому стають не дуже потрібні, що сповільнює його розвиток, оскільки праця стає більш монотонною. З розвитком машинного виробництва однобічна спеціалізація посилюється, працівник фактично перетворюється в обслуговуючий персонал для машини.

З розвитком автоматизації виробництва ситуація різко змінюється. Працівник фактично перетворюється на оператора комп'ютерної техніки, тобто значно зменшується фізичне навантаження на працівника натомість збільшується інтелектуальне та розумове навантаження, функції робітника поступово наближаються до функцій помічника інженера. Це вимагає від працівника володіння більшою кількістю знань. При цьому процес участі працівника у безпосередньому виробництві шляхом фізичного впливу на предмети виробництва змінюється опосередкованим контролем через

диспетчерські функції через комп'ютерні програми. Це призводить до посилення монотонності праці, збільшує розумове, нервово та емоційне навантаження на працівника, передбачає необхідність більшої уважності за контролем процесу виробництва [Яковенко 2010].

В сучасних умовах робітник прагне бути не лише найманим робітником, а і частково власником засобів виробництва та продукту виробництва.

У розвинутих країнах людині-працівнику все більше притаманні такі ознаки:

- економічне мислення – вміння знаходити оптимальні варіанти для підвищення ефективності робочого місця, оволодіння найновішими прийомами технологічних, проектно-конструкторських розробок, орієнтація на раціональне використання економічних і природних ресурсів;

- високі професійні навички та творчі здібності, що проявляється у використанні нових підходів та технологій, вмінні критично оцінювати досягнутих результатів, здійсненні оптимізації та знаходженні і усуненні недоліків, постійному підвищенні рівня освіти та кваліфікації, наявності багатопланової кваліфікації;

- готовність до взяття на себе відповідальності, зокрема, здійснення організаційної та управлінської діяльності, що передбачає знання та використання найновіших методів і форм організації праці, вміння ефективно організувати роботу трудового колективу, горизонтальна та вертикальна комунікація з іншими працівниками як свого підприємства так і суміжних;

- психологічна стійкість, цілеспрямованість, сумлінне виконання своїх обов'язків [Чухно 2010].

Людина-власник формується насамперед на основі трудової діяльності індивідів. Так як в такій діяльності виявляється сутність людини насамперед як біологічної істоти, то людина-власник уособлює не одну ізольовану сторону відносин економічної власності, а й взаємозв'язок з продуктивними силами, з людиною як частиною природи. Біологічній природі людини, її індивідуальній діяльності найбільше імпонує особиста (в тому числі приватна) трудова власність, а соціальній природі людини, колективній діяльності – різні види колективної власності (кооперативна, акціонерна, трудова, колективна та ін.). Приватна власність при цьому є основою економічної свободи, незалежності людини, колективна – основою економічної незалежності трудових колективів, державна (демократична) – основою національної незалежності. Економічна могутність країни залежить від оптимального поєднання цих типів і їх форм. Органічне поєднання двох сторін діяльності індивідів, єдність сучасної людини-працівника та людини-власника утворює економічну сутність людини, сучасну економічну людину.

Ефективність людини-працівника в сучасний час забезпечується низкою наступних чинників: безпосереднє або опосередковане право власності працівників на засоби виробництва; участь працівників в

управлінні власністю; власність працівників на створений продукт; дбайливе ставлення до всіх об'єктів власності; наявність довготермінових цілей в діяльності, розвиток підприємства, що передбачає реінвестування частини капіталу, а не намагання «проїсти» отриманий дохід.

Такі підходи можуть проявлятися у різних формах, наприклад, участь працівників в управлінні власністю – в їх впливі на вибір форм і систем заробітної плати, на політику цін, інвестицій, форм і методів організації виробництва [Мочерний 2004].

Діалектичний зв'язок двох сторін сучасної економічної людини відображається в тому, що у процесі праці індивідуальне поєднується з колективним. Кожен працівник має професію, використовує специфічні засоби виробництва, досягає певної мети, тобто його праця є індивідуальною. Водночас переважна більшість людей працює у трудових колективах, де результати діяльності окремого індивіда залежать від праці інших (якості отриманих деталей, взаємодопомоги, вміння керівництва тощо). Існує органічна єдність індивідуальної і колективної власності, свободи окремої людини і трудового колективу [Сотула 2010].

Разом з тим, стрімкий розвиток інформаційних технологій та залучення країн до всесвітньої економіки передбачає появу у економічної людини нових чинників і моделей, зокрема: розширення доступу до самоосвіти та навчання за рахунок розвитку інформаційних систем; розмиття поняття що робочий день триває у світлу пору доби, оскільки відділена праця можлива на компаніях з різних континентів, що зумовлює необхідність працювати наприклад уночі; значний ріст частки працівників зайнятих в ІТ-сфері зі значними заробітними платами порівняно з традиційними професіями; збільшення перспектив отримання більш високооплачуваної роботи; розширення ролі знання іноземних мов – праця в компаніях, які орієнтовані на зовнішні ринки, або в іноземних компаніях; можливість заробітку в соціальних мережах, так звана монетизація контенту; збільшення ролі одноразових заробітків, коли ти навіть не знаєш замовника робіт; збільшення частки молоді в економічних процесах.

В Україні, зважаючи на агресію російської федерації проти нашої країни проявились додаткові риси в діяльності економічної людини, а саме: зменшення частки прямих соціальних зв'язків при виконанні робочих процесів – перехід на віддалену роботу; пробудження в економічно активних людях традицій благодійництва та меценатства (підтримка армії та внутрішньо переміщених осіб); праця за кордоном та допомога родичам та сім'ям, які залишилась в Україні; підтримка підприємцями одне одного в умовах війни, зокрема своїх конкурентів в звичайний час; ріст частки зайнятих в роботі на забезпечення сил оборони України; збільшення частки активно економічно зайнятих жінок та жінок які беруть на себе виконання чоловічих функцій порівняно зі звичайним часом.

Висновки. Підводячи підсумки, слід зазначити, що вчення про економічну людину пройшли еволюцію відповідно до еволюції економічної

думки. Відповідно до змін суспільно-економічних моделей, які панували в тій чи іншій епосі, змінювались ознаки і економічної людини. Вони пройшли трансформацію від егоїзму та всебічного розвитку людини працівника в середньовіччі до розвитку підприємницьких здібностей, часткового володіння правами на засоби виробництва, фактичного перетворення працівника на оператора комп'ютерної програми, яка керує процесом виробництва у сьогоденні. Людина економічна – сукупність економічних потреб, інтересів, цілей індивіда, органічне поєднання в ньому рис працівника і власника. Структуру таких потреб слід розглядати відповідно до структури суспільного способу виробництва [Яковенко 2015]. Тому економічна сутність людини розкривається в суперечливій єдності людини-працівника як основного елемента системи продуктивних сил і людини-власника як суб'єкта економічних відносин, передусім відносин економічної власності.

Список використаної літератури

- Бобочка, Т. В. (2015) *Модель «homoeconomicus»*, у: *Розвиток економічної думки: зб. наук. праць*, Кіровоград, видавець Лисенко В. Ф., вип. 8.
- Гриценко, А. А. (1999) *Економічна теорія: предмет, логіка і структура*, у: *Проблеми викладання економічної теорії: Матеріали Всеукраїнської науково-методичної конференції (Київ, 26–27 квітня 1999 р.)*, Київ, КНЕУ.
- Кононова, Н. О. (2020) *Економіка цінностей та філософія економіки*, у: *Грані*, № 3, т. 23.
- Мочерний, С. В., Довбенко, М. В. (2004) *Економічна теорія*, Київ, Видавничий центр «Академія», 856 с.
- Сотула, О. В. (2010) *Соціально-економічний механізм державного регулювання трансформаційного періоду*: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. екон. наук: спец. 08.00.01 «Економічна теорія та історія економічної думки», Київ, 20 с.
- Чухно, А. А. (2010) *Економічна теорія*, у 2-х т., Київ, ДННУ АФУ, т. 2, 628 с.
- Яковенко, Р. В. (2010) *Актуальність дослідження людського потенціалу*, у: *Materialy V Miedzynarodowej konferencji «Kluczowe Aspekty naukowe dzialalnosci 2010»*, vol. 9: *Ekonomiczne nauki, Przemysl, Nauka i stadia*.
- Яковенко, Р. В. (2014) *Використання економічних концепцій у процесі управління вищою освітою в Україні*, у: *Зовнішня торгівля: економіка, фінанси, право*, № 1 (72).
- Яковенко, Р. В. (2015) *«Людина економічна» та її еволюція*, у: *Наук. праці Кіровоградського нац. техн. ун-ту: Економічні науки*, вип. 27, Кіровоград, КНТУ.
- Яковенко, Р. В. (2013) *Людський капітал та людський потенціал*. Наук. праці Кіровоградського нац. техн. ун-ту: Економічні науки. Вип. 24.

Ihor Usatiuk

THE ECONOMIC PERSON IN TODAY'S WORLD

The article provides a socio-philosophical analysis of the development of the "economic" man through the prism of the contexts of his historical development. It analyses changes in the role of the economic man and his influence on socio-economic relations in society and considers the contemporary features inherent in the economic man today. It shows how the role of economic man has changed from an economic egoist who is concerned only with his own problems (A. Smith's research) to the modern role, when economic man achieves the development of his entrepreneurial abilities, becomes a partial owner of the means of production, and actually becomes an employee – operator of a computer program that controls the production process and is a socially adapted subject, since the achievement of work results usually occurs in a collective where the subjects of economic life are interdependent on each other. It is concluded that the economic man of today is a combination of economic needs, interests, and goals of an individual, an organic combination of the traits of an employee and an owner.

Keywords: "economic man", means of production, selfishness, employee development, labour, professional skills, competition, labour relations.

References

- Bobochka, T. V. (2015) *Model «homo economicus»* [Model «homo economicus»], in: *Rozvytok ekonomichnoi dumky: zbirnyk naukovykh prats*, vyp. 8, Kirovohrad, Vydavets Lysenko V. F.
- Hrytsenko, A. A. (1999) *Ekonomichna teoriia: predmet, lohika i struktura* [Economic theory: subject, logic and structure], in: *Problemy vykladannia ekonomichnoi teorii: Materialy Vseukrainskoi naukovo-metodychnoi konferentsii* (Kyiv, 26–27 kvitnia 1999 r.), Kyiv, KNEU.
- Kononova, N. O. (2020) *Ekonomika tsinnosti ta filosofii ekonomiky* [The economics of values and the philosophy of economics], in: *Hrani*, № 3, vol. 23.
- Mochernyi, S. V., Dovbenko, M. V. (2004) *Ekonomichna teoriia* [Economic theory], Kyiv, vydavnychiy tsentr «Akademiia», 856 p.
- Sotula, O. V. (2010) *Sotsialno-ekonomichniy mekhanizm derzhavnogo rehuliuвання transformatsiinoho periodu* [The socio-economic mechanism of state regulation during the transition period]: avtoref. dys. na zdobuttia nauk. stupenia kand. ekon. nauk: spets. 08.00.01 «Ekonomichna teoriia ta istoriia ekonomichnoi dumky», Kyiv, 20 p.
- Chukhno, A. A. (2010) *Ekonomichna teoriia* [Economic theory], u 2-kh t., Kyiv, DNNU AFU, vol. 2, 628 p.
- Yakovenko, R. V. (2010) *Aktualnist doslidzhennia liudskoho potentsialu* [The relevance of human potential research], in: *Materialy V Miedzynarodowej konferencji «Kluczowe Aspekty naukowe dzialalnosci 2010»*, Przemysl, Nauka i stadia, vol. 9: Ekonomiczne nauki.

- Yakovenko, R. V. (2014). *Vykorystannia ekonomichnykh kontseptsii u protsesi upravlinnia vyshchoiu osvitoiu v Ukraini* [The use of economic concepts in the management of higher education in Ukraine], in: *Zovnishnia torhivlia: ekonomika, finansy, pravo*, № 1 (72).
- Yakovenko, R. V. (2013) *Liudskyi kapital ta liudskyi potentsial* [Human capital and human potential], in: *Naukovi pratsi Kirovohradskoho natsionalnoho tekhnichnoho universytetu: Ekonomichni nauky*, вип. 24, Kirovohrad, KNTU.
- Yakovenko, R. V. (2015) *«Liudyna ekonomichna» ta yii evoliutsiia* [The «economic man» and his evolution], in: *Naukovi pratsi Kirovohradskoho natsionalnoho tekhnichnoho universytetu: Ekonomichni nauky*, вип. 27, Kirovohrad, KNTU.

Стаття надійшла до редакції 28.05.2025

Стаття прийнята 13.06.2025

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.2\(44\).354289](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.2(44).354289)

УДК 330.101:130.2

Сергій Карастан

ORCID: 0009-0009-2040-3855

Оксана Петінова

ORCID: 0000-0002-1871-1201

ТІНЬОВА ЕКОНОМІКА ЯК СОЦІАЛЬНИЙ ІНСТИТУТ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ НА ПРИКЛАДІ КОНЦЕПЦІЇ ЕРНАНДО ДЕ СОТО

У статті здійснено соціально-філософський аналіз тіньової економіки як соціального інституту на основі концепції Ерна́ндо де Сото. Обґрунтовано тезу, що тіньова економіка не зводиться до суто кримінального чи девіантного явища, а постає формою масової соціальної самоорганізації та раціональною відповіддю суспільства на інституційну неефективність держави, надмірне регулювання й обмежений доступ до легальних економічних механізмів. Показано, що тіньовий сектор виконує компенсаторні, адаптивні та інтегративні функції, забезпечуючи базові потреби домогосподарств, підтримуючи економічну ліквідність і знижуючи соціальну напругу в умовах інституційної кризи. Особливу увагу приділено онтологічному та нормативному статусу тіньової економіки як простору формування неформальних норм, звичаєвого права та альтернативних моделей легітимації власності й праці. На основі історико-порівняльного аналізу досвіду Англії, США та країн Латинської Америки доведено, що легалізація тіньових практик за певних умов може виступати ресурсом інституційної еволюції та сталого економічного розвитку. У контексті України тіньова економіка розглядається як амбівалентне явище, що поєднує ризики й потенціал соціально-економічної стабілізації. Зроблено висновок про необхідність переосмислення ролі держави та меж правового регулювання з урахуванням можливостей суспільної самоорганізації.

Ключові слова: тіньова економіка; соціальний інститут; неформальна економіка; економічний розвиток; інституційна неефективність; державне регулювання; соціальна самоорганізація; економічна інклюзія; соціальна справедливість; легітимність влади; інституційна еволюція; звичаєве право; право власності; капітал; суспільство, держава, економічна свобода, економічна адаптація.

Актуальність дослідження тіньової економіки як соціального інституту зумовлена системними трансформаціями сучасних суспільств, у межах яких класичні механізми державного регулювання дедалі частіше виявляються недостатніми для забезпечення економічної інклюзії, соціальної справедливості та легітимності владних рішень. У цьому контексті тіньова економіка постає не лише як сфера порушення формального права, а як усталений спосіб соціальної взаємодії, що виконує компенсаторні, адаптивні та інтегративні функції в умовах інституційної кризи. Особливої значущості проблема набуває для суспільств перехідного

типу, зокрема України, де поєднання надмірного регулювання, низького рівня довіри до державних інститутів і обмеженого доступу громадян до легальних економічних механізмів сприяє відтворенню масштабних неформальних практик. У таких умовах редукція тіньової економіки до суто кримінального явища виявляється теоретично та практично непродуктивною, оскільки не дозволяє адекватно осмислити її соціальну природу й реальні причини стійкості.

Концепція Е. де Сото, перуанського економіста і соціального теоретика, одного із найвідоміших сучасних дослідників тіньової (позалегальної) економіки, проблем прав власності та інституційних передумов економічного розвитку, пропонує альтернативу, у межах якої тіньова економіка розглядається як форма масової самоорганізації та раціональної відповіді суспільства на інституційну неефективність держави. Філософське осмислення цієї концепції дозволяє вийти за межі економічного детермінізму та розкрити онтологічний і нормативний статус «тіні» як особливого простору соціальної дії, де формуються неформальні норми, звичаєве право та альтернативні моделі легітимації власності й праці. Додаткової актуальності дослідженню надає історико-порівняльний вимір, який засвідчує, що сучасні розвинені країни у власному становленні також проходили етапи масового поширення позалегальних практик. Це дозволяє розглядати тіньову економіку не лише як симптом відсталості, а як потенційний ресурс інституційної еволюції, здатний за певних умов трансформуватися в основу сталого економічного зростання. Таким чином, соціально-філософський аналіз тіньової економіки на прикладі концепції Е. де Сото є актуальним як у теоретичному, так і в прикладному вимірах, оскільки сприяє переосмисленню ролі держави, меж правового регулювання та можливостей суспільної самоорганізації в умовах сучасних соціально-економічних викликів.

Метою статті є соціально-філософське осмислення тіньової економіки як соціального інституту на прикладі концепції Е. де Сото, з'ясування її онтологічного статусу, соціальних функцій та ролі у процесах інституційної еволюції суспільства.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. У сучасних дослідженнях тіньової економіки дедалі виразніше простежується відхід від її редукції до суто девіантного або кримінального явища на користь комплексного аналізу як багатовимірного соціально-економічного процесу, зумовленого поєднанням макроекономічних, інституційних, соціальних і технологічних чинників. Показовим у цьому контексті є дослідження Г. Пжекоти, А. Коваль-Павул та А. Щепанської-Пжекоти (2025), у якому тіньова економіка розглядається як структурно вбудований елемент економічних систем країн Європейського Союзу, що реагує на рівень економічного розвитку, ефективність державних інститутів і якість фіскальної політики. Хоча дослідження має виразно емпіричний і прикладний характер, на нашу думку, його висновки мають важливе теоретичне значення для соціально-

філософського осмислення тіньової економіки. Автори показують, що тіньовий сектор виконує амбівалентну соціальну функцію: з одного боку, він підриває фіскальну стабільність, поглиблює нерівність і сприяє відтворенню інституційних деформацій, а з іншого – виступає своєрідним «запобіжним клапаном» економіки, забезпечуючи виживання домогосподарств і збереження ліквідності в умовах надмірного податкового тиску, криз та соціальної нестабільності. Така інтерпретація фактично наближає аналіз тіньової економіки до розуміння її як соціального інституту з власною логікою функціонування, нормами та практиками. Особливо важливим для філософського виміру дослідження є висновок про вирішальну роль інституційної якості та довіри до держави у формуванні масштабів тіньової економіки. Порівняльний аналіз засвідчує, що навіть у межах Європейського Союзу, де правові стандарти формально уніфіковані, частка тіньового сектору суттєво різниться залежно від ефективності публічного управління, прозорості фіскальної системи та рівня соціальної довіри. Це підтверджує тезу про те, що тіньова економіка не є аномалією або пережитком «відсталості», а радше раціональною відповіддю суспільства на інституційну неузгодженість між формальними нормами та реальними можливостями економічних агентів [Przekota et al 2025].

Коллективна стаття сучасних науковців (М. Шабір, А. Джавед, М. А. Хуршед та інші) інтерпретує тіньову економіку як системний фактор, тісно пов'язаний із якістю інституцій, моделями державного регулювання та довгостроковою стійкістю соціально-економічного розвитку. Автори емпірично доводять, що зростання тіньової економіки виступає чинником посилення соціальних і екологічних ризиків, зумовлених нерегульованістю та ухиленням від формальних норм. Водночас висока якість інституцій демонструє зворотний ефект, знижуючи негативні наслідки неформальної економічної діяльності через ефективне правозастосування, прозорість та антикорупційні механізми [Shabir et al 2026]. У контексті філософського осмислення тіньової економіки як соціального інституту вагомим є дослідження А. Асслані, Н. Ціванакіса та Ф. Шнайдера, зокрема, в науковій розвідці «Розкриваючи тіні: відстеження неформальної економіки на Балканах у 1996–2021 роках» застосовано метод МІМІС для довготривалого вимірювання масштабів неформального сектору в країнах Балканського регіону, що дозволило виявити не лише кількісну динаміку, а й інституційні чинники його функціонування [Asllani et al 2025]. У площині соціально-філософського аналізу концепції Е. де Сото ці висновки мають принципове значення, адже емпірично підтверджують його тезу про те, що неформальна економіка є не просто сферою ухилення від регуляцій, а реакцією суспільства на інституційну неефективність, надмірний регуляторний тиск та обмежений доступ до формальних механізмів економічної інтеграції. Дослідження демонструє, що якість управління, рівень економічної свободи та адміністративна прозорість прямо впливають на масштаби неформальності. Таким чином, тіньова економіка постає не маргінальним явищем, а

структурованим соціальним інститутом, який адаптивно реагує на трансформації державної політики та макроекономічні шоки, що цілком узгоджується з філософським баченням її як паралельної, інституційно зумовленої форми соціальної організації економічної діяльності.

Виклад основного матеріалу. Дослідження Е. де Сото відкривають новий вимір у соціально-філософському аналізі тіньової економіки, пов'язаний із тією хвилею уваги, яку феномен «тіні» викликав як у країнах «третього світу», так і в розвинених суспільствах Заходу. Тут уже йдеться не просто про констатацію наявності неформального сектору, а про його суспільну функцію та онтологічний статус у структурі соціально-економічних відносин. Е. де Сото у праці «Інший шлях» (1989) запропонував парадоксальну, але надзвичайно впливову тезу: тіньова економіка – це не лише зона маргінальності чи криміналізації, а своєрідна творча реакція суспільства на безсилля держави. У країнах із корумпованими бюрократичними системами та крихкими інститутами ринок «у тіні» стає простором самоорганізації мас, які через неформальні канали задовольняють свої життєві потреби. З філософської точки зору це означає, що тіньова економіка набуває статусу «економіки виживання», де креативність і прагматизм людей компенсують руйнацію формальних механізмів регуляції. Таким чином, «тінь» постає як амортизатор соціальних криз, як спосіб збереження мінімальної життєздатності спільноти в умовах інституційного вакууму. Перша книга Е. де Сото «Інший шлях» дає картину перуанської «позалегальної» економіки та приклади західних меркантилістських економік, з якими мислитель порівнює економіку третього світу. Друга книга «Загадка капіталу» присвячена більшою мірою проблемам прав власності, але також містить у собі історичний матеріал, присвячений самоорганізації під час золотой лихоманки в Каліфорнії [Soto 1989; Soto, 2023].

У межах своєї лібертаріансько-орієнтованої програми Е. де Сото трактує «тіньову» або позалегальну економіку не як кримінальну сферу, а як «звичайну економічну діяльність», що перебуває поза межами державного регулювання. Йдеться про людей, які будують житло, надають послуги, виробляють товари, тобто здійснюють соціально корисну діяльність, яка стає «нелегальною» винятково з точки зору надмірно ускладнених правових норм. Дослідження, проведені Інститутом де Сото в країнах третього світу, демонструють колосальні масштаби позалегальної економіки. Зокрема, в Лімі саме тіньовий сектор забезпечує значну частину зайнятості, житлового будівництва та громадського транспорту, інвестуючи в інфраструктуру в рази більше, ніж держава. Таким чином, базові умови міського життя значною мірою підтримуються саме «тіньовиками». Ключову причину цього явища Е. де Сото вбачає в тому, що легальна економічна діяльність є фактично недоступною для пересічних громадян через надмірні часові, фінансові та бюрократичні бар'єри. Емпіричні експерименти показали, що реєстрація малого бізнесу, отримання дозволів на будівництво чи легалізація транспортної діяльності потребують років очікування, сотень

адміністративних процедур і витрат, які в десятки разів перевищують мінімальні доходи населення. За таких умов вибір позалегальної діяльності постає не як девіація, а як раціональна стратегія виживання та економічної самореалізації. Опинившись поза державним законом, тіньовики фактично створюють своє звичаєве право, яким керуються в реальному житті. У книгах Е. де Сото знаходимо досить докладний опис звичаєвого права нелегальних поселень, вуличних торговців і «маршрутників» Ліми. Точно так само звичаєве право створювали свого часу жителі передмість і нелегальних майстерень Англії, Франції та Іспанії, а також американські колоністи.

Так, у 1785–1890 рр. Конгрес Сполучених Штатів, постійно посилаючись на ідеали Джефферсона – вся земля повинна належати громадянам, – прийняв понад 500 різних законів, спрямованих на реформування системи земельної власності. У підсумку виникли надзвичайно ускладнені процедури, які часто перешкождали реалізації цього ідеалу. Ситуація ускладнювалася тим, що окремі штати створювали ще й свої закони, дбаючи в першу чергу про інтереси багатих землевласників. В результаті у поселенців, які бажали узаконити свої права на землю, залишився єдиний вихід: створювати власні «закони», використовуючи англійську правову традицію, ті правові норми, що виникли в Америці, та власний здоровий глузд. У хаосі невизначеності щодо законів, землі та прав власності поселенці зрозуміли, що головне – жити в мирі між собою, а для цього потрібен хоч якийсь порядок, нехай навіть він буде поза рамками «легального закону». Результатом стали дві різні правові та економічні системи: одна – кодифікована, інша – застосовувана в життєвій практиці колоністів. Сквоттери почали винаходити власні різновиди прав власності, відомі як «права томагавка», «права хатини» і «права посівів». Для закріплення так званого «права томагавка» було достатньо окільцювати декілька дерев біля джерела і позначити хоча б один стовбур ініціалами того, хто провів таке облаштування. До кінця американської революції ця практика поширилася настільки, що один армійський чиновник писав міністру оборони, що люди на прикордонних територіях звикли займати кращі землі, для чого використовують «права томагавка», або облаштування, як вони це називають, і передбачається, що це в достатній мірі закріплює їхнє право власності.

Е. де Сото доводить, що тіньова економіка є не наслідком бідності, а результатом нездатності держави інтегрувати реальні економічні практики у правове поле. Навіть у найбідніших країнах населення володіє значними заощадженнями, які багаторазово перевищують обсяги іноземної допомоги та інвестицій, однак ці ресурси залишаються «мертвим капіталом» через правові та бюрократичні бар'єри. За таких умов держави фактично «сидять на мішках з грошима», не маючи механізмів їх легалізації та продуктивного використання.

Парадоксально, але надмірне регулювання охоплює не лише маргіналізовані групи: самі державні інституції й чиновники часто діють

позалегално, що свідчить про системну нефункціональність правового порядку. Історичний аналіз показує, що аналогічні процеси відбувалися і в нині розвинених країнах – у меркантилістській Англії, Франції, США, де жорстке регулювання, гільдійні привілеї та феодалні норми витіснили значну частину економічної діяльності за межі закону. У всіх цих випадках реакція держави була типовою: не спрощення правил, а їх подальше ускладнення, що лише збільшувало транзакційні витрати та розширювало тіньовий сектор. Таким чином, тіньова економіка постає не як відхилення, а як адаптивна відповідь суспільства на надмірне та неадекватне регулювання, а ключовою проблемою є не нестача ресурсів, а неспроможність держави перетворити їх на легальний і дієвий капітал. Найцікавіше питання полягає в тому, чому ж одні країни вирвалися вперед, в той час як інші надовго і, здається, безнадійно відстали? Держава сама по собі, у більшості випадків, не здатна на якісь результативні та глибоко продумані дії. В силу своєї природи вона здатна тільки реагувати на виклики, і така реакція майже завжди має вигляд нових заборон і нового регулювання, котре зовсім не спрощує життя населенню – при цьому попередні фіаско зовсім не зупиняють урядовців. Влада «країн, що розвиваються» здогадується про значні заощадження своїх громадян, навіть найбільш бідних, але нічого не робить для легалізації цієї власності, яка дала б державним бюджетам істотне зростання доходів від того ж оподаткування, та в цілому поживила б соціально-економічне середовище.

Здебільшого, сьогоденні тактичні інтереси в державах перемагають стратегічні задуми, якими б привабливими вони не здавалися: логіка правлячих еліт змушує завжди робити ставку на поточні, популістські практики, які вирішують якісь нагальні проблеми сьогодення, щоб не давати політичним опонентам зайвих підстав для критики і звинувачень щодо байдужості держави до потреб населення. В ряді країн, натомість, існує навіть щось на кшталт соціального контракту такого роду: громадяни демонструють політичній верхівці свою лояльність та фактично відмовляються від активної боротьби за політичну владу, і в обмін за таку політичну лояльність держава заплющує очі на масові тіньові практики у сфері господарювання, ведення малого та середнього бізнесу. Іншими словами, за такою схемою, народ не заважає політичним елітам управляти, а держава (як інструмент правлячих еліт) не заважає людям заробляти на життя, навіть якщо частина економічної діяльності відбувається поза офіційною статистикою. Ми навіть не виключаємо, що деякі сьогоденні успішні та розвинені країни – це ті країни, де тіньовий сектор свого часу переміг державну ініціативність, інертність, або просто надмірний консерватизм, і примусив державу до того, аби поступово легалізувати ті тіньові практики, котрі довели свою соціальну корисність та економічну ефективність. Це ті країни, де організований, а частіше стихійний тиск нелегального сектору – і створюваного ним звичаєвого права – змусив

державу відступити. Там, де це вдалося, наприклад, в Англії та США, люди отримали небачений приріст добробуту.

Ілюстративним прикладом з історії британської економіки XIX ст. є кейс «Anti-Corn Law League», пов'язаний з діяльністю Р. Кобдена. Протекціоністська політика Великої Британії, зокрема хлібні мита, що обмежували імпорт зерна за низьких цін, мала на меті захист інтересів земельної аристократії та вітчизняних виробників, однак фактично призводила до зростання цін на хліб і погіршення умов життя більшості населення. Це стало підґрунтям для створення в 1838 році Ліги проти хлібних законів, яка виступала за скасування мит і утвердження принципів вільної торгівлі та конкуренції. Поряд із організованими формами спротиву існували й стихійні процеси. Надмірне регулювання ремісничої та трудової діяльності, зокрема встановлення фіксованих рівнів оплати праці, спричиняло відтік виробників за межі міст – у передмістя та провінцію, де контроль був слабшим. Унаслідок цього поширювалася позалегальна економічна діяльність і практика субконтрактів, що поступово підривало гільдійну систему, звужувало податкову базу та посилювало соціальну напругу. Так розпочався процес ослаблення традиційних економічних інститутів під тиском надмірного державного регулювання [McCord 1958; Soto, 2000].

На думку Е. де Сото, ця еволюція була результатом низки випадкових подій і умов, специфічних саме для Англії. Одним з факторів стало запекле суперництво між короною і парламентом, який починаючи з XVII ст. боровся за контроль над економікою. Те, що одна сторона забороняла, інша дозволяла. Існувала навіть конкуренція між різними типами судів, і можна було потім виграти в одному суді процес, програний в іншому суді. Постійні нападки парламенту на привілеї, надані виконавчими органами влади, конкуренція між судами та розширення тіньового сектору ставали причиною того, що англійські монополії поступово втрачали правовий захист. Звідси випливає, що чим вища конкуренція серед агентів держави, тим краще. Цей англо-американський історичний досвід ніби натякає, що якщо ми хочемо «сильної і заможної країни», то не можна допускати постійного посилення контролю держави над життям людей і концентрації політичної влади. Англійська та американська держави XVIII–XIX ст. були «слабкими» державами в етатичному сенсі. Саме тому обидві ці країни першими стали більш сильними і багатими.

Де Сото наголошує, що жорсткий опір держави тіньовому сектору призводив до потрясінь, революцій або стагнації, як у Франції, Іспанії, а фіскальна жорсткість меркантилізму служила не лише захистом виробництва, а й збором податків. Натомість «розвинені» держави визнавали звичаєве право тіньюків: у США кодифікація прав власності та «Гомстед-акт» 1862 р. лише узаконили практику поселенців, які самі освоювали землю. Цей федеральний закон, прийнятий 20 травня 1862 р. в США, дозволив передачу у власність громадянам США незайнятих земель на заході країни за невелику плату або взагалі безкоштовно. Назва закону походить від поняття «гомстед»

(англ. homestead) – фермерська ділянка-садиба, земельний наділ з фонду вільних земель на заході США. Незважаючи на всі легенди, пов'язані з «Законом про гомстеди», як зазначає де Сото, більшість поселенців влаштувалася на землі ще до його прийняття Конгресом. Тож в історичному плані Закон про гомстеди знаменує собою закінчення довгої, виснажливої й непримиренної ворожнечі між елітарним законодавством і новим порядком речей, створеним напором масової імміграції і грандіозного поселенського руху, які поставили питання про створення відкритої та стійкої соціально-політичної системи [Soto 2000].

Висновок. Отже, соціально-філософський аналіз тіньової економіки в межах концепції Ернандо де Сото засвідчує, що позалегална економічна діяльність не завжди зводиться до маргінальної чи криміналізованої сфери, а постає структурованим соціальним інститутом із власною логікою, нормами та практиками. Вона відображає здатність суспільства до самоорганізації у відповідь на інституційну недостатність держави, формуючи простір практичної свободи, де креативність і прагматизм економічних агентів врівноважують недовіру формальних механізмів. Тіньовий сектор виконує компенсаторні, адаптивні та інтегративні функції: забезпечує базові потреби домогосподарств, підтримує економічну ліквідність, знижує соціальну напругу та створює альтернативні режими легітимації власності й праці через елементи звичаєвого права. Нормативний вимір цих практик демонструє, що перебування «поза законом» не обов'язково означає аморальність, а часто є раціональною відповіддю на регуляторну неузгодженість.

Історичний досвід Англії, США та країн Латинської Америки показує: надмірний державний контроль провокував соціальні потрясіння, тоді як визнання та легалізація тіньових практик сприяли економічному зростанню, розвитку правових норм і відкритості соціально-політичних систем. Історичний контекст підтверджує амбівалентність тіньової економіки: поряд із ризиками (ухилення від оподаткування, нерегульованість, відтворення нерівності) вона містить значний потенціал інституційної еволюції, соціальної стабілізації та економічної адаптації. У філософській перспективі «тінь» постає не симптомом відсталості, а індикатором і катализатором змін, що дозволяє активувати ресурси «мертвого капіталу» та відновлювати баланс між індивідуальною ініціативою і регуляторними обмеженнями. Отже, розуміння тіньової економіки як соціального інституту є критично важливим для формування політик економічної інклюзії, підвищення правової ефективності та забезпечення соціальної стійкості.

Список використаної літератури

- Де Сото, Е. (2023) *Загадка капіталу. Чому капіталізм перемагає на Заході і ніде більше*, пер. з англ. Микола Климчук, Київ, Наш Формат, 332 с.
- Asllani, A., Tzivanakis, N., & Schneider, F. (2025) *Unveiling the shadows: tracing the informal economy in the Balkans from 1996 to 2021*, in: *Post-Communist*

- Economies*, 37(8), pp. 1093–1124. DOI: <https://doi.org/10.1080/14631377.2025.2566418>.
- McCord, N. (1958) *The Anti-Corn Law League, 1838–1846*, London, Allen & Unwin, 226 p.
- Przekota, G., Kowal-Pawul, A., & Szczepańska-Przekota, A. (2025) *Determinants of the Shadow Economy—Implications for Fiscal Sustainability and Sustainable Development in the EU*, in: *Sustainability*, 17 (20), 9033. DOI: <https://doi.org/10.3390/su17209033>.
- Shabir, M., Javed, A., Khursheed, M. A. *et al.* (2026) *Exploring the nexus between shadow economy, institutional quality, green energy transition, and ecological footprint in G-7 economies: implications for sustainable development*, *Qual Quant*. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11135-026-02574-8>.
- Soto, H. de (1989) *The Other Path: The Economic Answer to Terrorism*, New York, Basic Books, 273 p.
- Soto, H. de (2000) *The Mystery of Capital: Why Capitalism Triumphs in the West and Fails Everywhere Else*, New York, Basic Books, 276 p.

Serhii Karastan, Oksana Petinova

**THE SHADOW ECONOMY AS A SOCIAL INSTITUTION:
A PHILOSOPHICAL ANALYSIS
BASED ON THE CONCEPT OF HERNANDO DE SOTO**

The article provides a socio-philosophical analysis of the shadow economy as a social institution based on the concept developed by Hernando de Soto. It substantiates the thesis that the shadow economy cannot be reduced to a purely criminal or deviant phenomenon; rather, it represents a form of mass social self-organization and a rational societal response to state institutional inefficiency, excessive regulation, and limited access to legal economic mechanisms. The study demonstrates that the shadow sector performs compensatory, adaptive, and integrative functions by meeting the basic needs of households, sustaining economic liquidity, and reducing social tensions under conditions of institutional crisis. Particular attention is paid to the ontological and normative status of the shadow economy as a space for the formation of informal norms, customary law, and alternative models for legitimizing property and labor. Based on a historical-comparative analysis of the experiences of England, the United States, and Latin American countries, the article shows that, under certain conditions, the legalization of shadow practices can serve as a resource for institutional evolution and sustainable economic development. In the Ukrainian context, the shadow economy is interpreted as an ambivalent phenomenon that combines both risks and the potential for socio-economic stabilization. The article concludes by emphasizing the need to rethink the role of the state and the limits of legal regulation in light of the capacities of social self-organization.

Keywords: shadow economy; social institution; informal economy; economic development; institutional inefficiency; state regulation; social self-organization;

economic inclusion; social justice; legitimacy of power; institutional evolution; customary law; property rights; capital; society, state, economic freedom, economic adaptation.

References

- De Soto, E. (2023) *Zahadka kapitalu. Chomu kapitalizm peremahaie na Zakhodi i nide bilshe* [The Mystery of Capital: Why Capitalism Triumphs in the West and Fails Everywhere Else], per. z anhl. Mykola Klymchuk, Kyiv, Nash Format, 332 p.
- Asllani, A., Tzivanakis, N., & Schneider, F. (2025) *Unveiling the shadows: tracing the informal economy in the Balkans from 1996 to 2021*, in: *Post-Communist Economies*, 37(8), pp. 1093–1124. DOI: <https://doi.org/10.1080/14631377.2025.2566418>.
- McCord, N. (1958) *The Anti-Corn Law League, 1838–1846*, London, Allen & Unwin, 226 p.
- Przekota, G., Kowal-Pawul, A., & Szczepańska-Przekota, A. (2025) *Determinants of the Shadow Economy—Implications for Fiscal Sustainability and Sustainable Development in the EU*, in: *Sustainability*, 17 (20), 9033. DOI: <https://doi.org/10.3390/su17209033>.
- Shabir, M., Javed, A., Khursheed, M. A. et al. (2026) *Exploring the nexus between shadow economy, institutional quality, green energy transition, and ecological footprint in G-7 economies: implications for sustainable development*, Qual Quant. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11135-026-02574-8>.
- Soto, H. de (1989) *The Other Path: The Economic Answer to Terrorism*, New York, Basic Books, 273 p.
- Soto, H. de (2000) *The Mystery of Capital: Why Capitalism Triumphs in the West and Fails Everywhere Else*, New York, Basic Books, 276 p.

Стаття надійшла до редакції 17.06.2025

Стаття прийнята 1.08.2025

ЗМІСТ

Розділ 1. Філософія: смислові регіони та виміри

Shevtsov S. On the ontology of Plato's ideas.....	7
Левченко Валерій, Левченко Г. Одеська траєкторія формування наукових інтересів Д. І. Чижевського.....	33
Raikhert K. Clarifying the grounding.....	46
Lyashenko D., Lyashenko V. Truthmakers and aboutness in medical knowledge: logic, semantics, and ontology.....	56
Кирилюк О. Інноваційна трансформація вузівського курсу філософії.....	75

Розділ 2. Інтерпретації культури в історичному контексті

Афанасьєв О. Еклектика як різновид гармонії в культурному просторі.....	92
Zolotarova K. Sacred texts as a source of the Buddhist visual tradition: the Korean iconometric corpus.....	102
Левченко Віктор. Багатозначність інтерпретації та символічне мислення як елементи інтелектуальної культури середньовіччя.....	117
Єременко О., Саранов С. Можливість перемоги Понтія Пілата над Ісусом Христом. Роздуми щодо історичного шляху іудаїзму та християнства.....	137
Сумченко І., Готинян-Журавльова В. Танатологічний дискурс в арабо-мусульманській культурі.....	149
Грибкова Ю. Мотиви пісень вагантів у творчості українських мандрівних дяків.....	157
Міхейцева К. Смислові сценарії культурної деколонізації в Україні: структура, функції, наслідки.....	167

Розділ 3. Соціально-філософські виміри сьогодення

Голубович І. «Хто відмовляється від традиції — раб»: сакральний дискурс і парадокси жіночої свободи.....	185
Атаманюк З. Соціально-філософське осмислення феномену жінки через призму свободи та цінностей.....	202
Поплавська Т., Боріншгейн Є. Феномен жінки як архетип гармонії: досвід холістичного дослідження.....	217
Усатюк І. «Економічна людина» в умовах сьогодення.....	231
Карастан С., Петінова О. Тіньова економіка як соціальний інститут: філософський аналіз на прикладі концепції Ернандо де Сото.....	239

CONTENTS

Section 1. Philosophy: the meaningful regions and dimensions

Shevtsov S. On the ontology of Plato's ideas	7
Levchenko Valeriy, Levchenko H. Odessa trajectory of the formation of D. Chyzhevskiy's scholarly interests	33
Raikherth K. Clarifying the grounding	46
Lyashenko D., Lyashenko V. Truthmakers and aboutness in medical knowledge: logic, semantics, and ontology	56
Kyrylyuk O. Innovative transformation of the university course in philosophy	75

Section 2. Interpretations of culture in the historical context

Afanasiev O. Eclecticism as a type of harmony in the cultural space	92
Zolotarova K. Sacred texts as a source of the Buddhist visual tradition: the Korean iconometric corpus	102
Levchenko Viktor. Multiplicity of interpretation and symbolic thinking as elements of the intellectual culture of the Middle Ages	117
Yeremenko O., Saranov S. The possibility of Pontius Pilate's victory over Jesus Christ. reflections on the historical path of Judaism and Christianity	137
Sumchenko I., Hotynian-Zhuravlova V. Thanatological discourse in Arab Muslim culture	149
Hrybkova Yu. The motifs of goliard songs in the works of Ukrainian traveling clergymen	157
Mikheitseva K. Semantic scenarios of cultural decolonization in Ukraine: structure, functions, consequences	167

Section 3. Social and philosophical dimensions of the present

Golubovych I. "Who refuses tradition is a slave": sacred discourse and the paradoxes of women's freedom	185
Atamaniuk Z. Social-philosophical understanding of the woman phenomenon through the prism of freedom and values	202
Poplavska T., Borinshtein Y. The phenomenon of woman as an archetype of harmony: the experience of holistic research	217
Usatiuk I. The economic person in today's world	231
Karastan S., Petinova O. The shadow economy as a social institution: a philosophical analysis based on the concept of Hernando de Soto	239

ВИМОГИ ДО ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ

- ставити проблему в загальному вигляді і зазначити 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 на початку 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, ORCID, 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 : зб. наук. пр. з філософії та філології. Одеса : Акваторія, 2025. Вип. 2(44) : Сенси культури та виднокраї філософії. 252 с.

Це видання – сорок четвертий випуск збірника наукових праць з філософії та філології. В статтях розглядаються питання історії філософії, метафізики, філософії науки, філософії культури та культурології, соціальної філософії.

Для фахівців з філософії, культурології та філології, здобувачів-гуманітаріїв і широкого кола читачів.

Δόξα / Doxa : collected scientific articles on Philosophy and Philology. Odesa : Aquatoria, 2025. Iss. 2(44) : Senses of Culture and Horizons of Philosophy. 252 p.

This edition is the forty-fourth issue of a collection of scientific works on philosophy and philology. The articles examine issues in the history of philosophy, metaphysics, philosophy of science, philosophy of culture, and cultural studies, social philosophy.

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. Змієнка Всеволода 2, Одеса, 65026, Україна;
e-mail: victor_levchenko@ukr.net

Підписано до друку 24.12.2025 р.

Формат 60*84/16. Папір офсетний. Гарнітура Times New Roman.

Друк офсетний. Обліково-видавн. арк. 15,9.

Наклад 300 пр.

Надруковано ФОП Назарчук С. Л.

Свідоцтво ВО2 № 948403 от 10.09.2001 р.

65009, Одеса, Фонтанська дорога 10, тел. 795-57-15.

e-mail: selen_odessa@ukr.net