

ISSN 2306-6687 (Print)  
ISSN 3083-5658 (Online)

Міністерство освіти і науки України

# ВІСНИК

ХАРКІВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО  
УНІВЕРСИТЕТУ  
імені В. Н. Каразіна

Серія «Теорія культури і філософія науки»



Випуск 72

Заснована 1991 року

Харків 2025

**УДК 130+111**

**Засновник:** Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

**Рік заснування:** 1991

**Періодичність видання:** два рази на рік.

Збірник наукових праць присвячений актуальним проблемам філософії культури, філософської антропології, теорії пізнання і філософії науки.

Вісник є фаховим виданням України категорії «Б» у галузі філософських наук зі спеціальності 033 – «Філософія» (наказ МОН України № 627 від 14.05.2020).

Індексується DOAJ: <https://doaj.org/toc/2306-6687?source>

Затверджено до друку рішенням Вченої ради Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна (протокол № 32 від 22.12.2025 р.)

#### **Редакційна колегія**

**Тиханов Галін** – доктор філософських наук, професор Університету королеви Марії (м. Лондон, Великобританія) – **головний редактор**.

**Петренко Дмитрій Володимирович** – доктор філософських наук, завідувач кафедри теорії культури і філософії науки Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна (м. Харків, Україна) – **заступник головного редактора**.

**Білецький Ігор Павлович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри теорії культури і філософії науки Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна (м. Харків, Україна) – **відповідальний секретар**.

**Грау Олівер** – доктор філософських наук, професор Дунайського університету (м. Кремс, Австрія).

**Гріндт Хельмут** – доктор філософських наук, професор Університету Дюссельдорфу (м. Дюссельдорф, Німеччина).

**Епшттейн Міхаїл** – доктор філософських наук, професор Університету Еморі (м. Атланта, США).

**Карпенко Іван Васильович** – доктор філософських наук, професор, декан філософського факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (м. Харків, Україна).

**Клемме Гайнер** – доктор філософських наук, професор Університету імені Мартіна Лютера Галле (м. Віттенберг, Німеччина).

**Ключинський Рішард** – доктор філософських наук, професор Лодзинського університету (м.Лодзь, Польща).

**Пугач Борис Якович** – доктор філософських наук, професор кафедри теорії культури і філософії науки Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (м. Харків, Україна).

**Стародубцева Лідія Володимирівна** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри медіакомунікацій Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (м. Харків, Україна).

**Титар Олена Володимирівна** – доктор філософських наук, професор кафедри теорії культури і філософії науки Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (м. Харків, Україна).

**Фесенко Галина Григорівна** – доктор філософських наук, професор кафедри філософії і політології Харківського національного університету міського господарства імені О. Бекетова (м. Харків, Україна).

**Філіппова Ольга Аркадіївна** – кандидат соціологічних наук, доцент кафедри соціології Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (м. Харків, Україна).

Адреса редакції: майдан Свободи, 4, Харків, 61022, ХНУ імені В. Н. Каразіна, кафедра теорії культури і філософії науки, (057) 707-55-72  
E-mail: [culture\\_science@karazin.ua](mailto:culture_science@karazin.ua)  
Сайт: <https://periodicals.karazin.ua/thcphs/index>

Статті пройшли внутрішнє та зовнішнє рецензування

Ідентифікатор медіа у Реєстрі суб'єктів у сфері медіа: R30-04471 (Рішення № 1538 від 09.05.2024 р. Національної ради України з питань телебачення і радіомовлення. Протокол № 15)

© Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, оформлення, 2025

ISSN 2306-6687 (Print)  
ISSN 3083-5658 (Online)

Ministry of Education and Science of Ukraine

# **THE JOURNAL**

**OF V. N. KARAZIN KHARKIV NATIONAL  
UNIVERSITY**

**Series Theory of Culture and  
Philosophy of Science**



**Issue 72**

Established in 1991

Kharkiv 2025

**UDC 130+111**

**Founder:** V. N. Karazin Kharkiv National University

**Year of foundation:** 1991

**Frequency:** twice a year

The given scientific articles are dedicated to actual problems of philosophy of culture, philosophical anthropology, theory of knowledge and philosophy of science.

The Journal is a professional edition of Ukraine of the "B" category in the field of philosophical science in the specialty 033 - "Philosophy" (The Decree of MES of Ukraine No. 627 from 14.05.2020)

Indexed: DOAJ: <https://doaj.org/toc/2306-6687?source>

*Approved for publication by the decision of the Academic Council of V. N. Karazin Kharkiv National University (protocol № 32 dated 22.12.2025).*

### **Editorial Board**

**Tihanov Galin** – D. Sc. (Philosophy), Professor of the Queen Mary University (London, Great Britain) (**Editor-in-Chief**).

**Petrenko Dmitry** – D. Sc. (Philosophy), Head of the Department of Theory of Culture and Philosophy of Science, V. N. Karazin Kharkiv National University (Kharkiv, Ukraine) (**Deputy Chief Editor**).

**Biletsky Igor** – Ph.D. (Philosophy), Associate Professor of the Department of Theory of Culture and Philosophy of Science, V. N. Karazin Kharkiv National University (Kharkiv, Ukraine) (**Executive Secretary**).

**Epshtein Mikhail** – D. Sc. (Philosophy), Professor of the Emory University (Atlanta, USA).

**Fesenko Galina** – D. Sc. (Philosophy), Professor of the Department of Philosophy and Political Science, O. M. Beketov Kharkiv National University of Urban Economy (Kharkiv, Ukraine).

**Filippova Olga** – Ph.D. (Sociology), Associate Professor of the Department of Sociology, V. N. Karazin Kharkiv National University (Kharkiv, Ukraine).

**Grau Oliver** – D. Sc. (Philosophy), Professor of the Danube University (Krems, Austria).

**Grindt Helmut** – D. Sc. (Philosophy), Professor of the Dusseldorf University (Dusseldorf, Germany).

**Karpenko Ivan** – D. Sc. (Philosophy), Professor, Dean of the Faculty of Philosophy, V. N. Karazin Kharkiv National University (Kharkiv, Ukraine)

**Klemme Heiner** – D. Sc. (Philosophy), Professor of the Martin Luter University Halle (Wittenberg, Germany).

**Kluszynski Ryszard** – D. Sc. (Philosophy), Professor of the University of Lodz (Lodz, Poland).

**Pugach Boris** – D. Sc. (Philosophy), Professor of the Department of Theory of Culture and Philosophy of Science, V. N. Karazin Kharkiv National University (Kharkiv, Ukraine).

**Starodubtseva Lydia** – D. Sc. (Philosophy), Head of the Department of Media and Communication, V. N. Karazin Kharkiv National University (Kharkiv, Ukraine).

**Tytar Olena** – D. Sc. (Philosophy), Professor of the Department of Theory of Culture and Philosophy of Science, V. N. Karazin Kharkiv National University (Kharkiv, Ukraine).

The address of editorial board: Svobody sq. 4, Kharkiv, 61022,  
V. N. Karazin Kharkiv National University,  
Department of Theory of Culture and Philosophy of Science,  
(057) 707-55-72  
E-mail: [culture\\_science@karazin.ua](mailto:culture_science@karazin.ua)  
Web-site: <https://periodicals.karazin.ua/thcphs/index>

The articles were reviewed internally and externally

Media identifier in the Register of the field of Media Entities: R30-04471 (Decision № 1538 dated May 9, 2024 of the National Council of Television and Radio Broadcasting of Ukraine, Protocol № 15)

ЗМІСТ

CONTENT

|                                                                                                                                                         |      |                                                                                                                                                                      |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>Булгакова Оксана, Титар Олена.</i> Філософія сучасного суспільства в контексті цифровізації та нового голографічного підходу до еволюції цивілізації | ~6~  | <i>Bulgakova Oksana, Tytar Olena.</i> Philosophy of modern society in the context of digitalization and a new holographic approach to the evolution of civilization  |
| <i>Білецький Ігор.</i> Екзистенційний досвід у контексті західних і східних парадигм філософування                                                      | ~15~ | <i>Biletsky Igor.</i> Existential experience in the context of western and eastern paradigms of philosophizing                                                       |
| <i>Компанієць Лілія.</i> Метаморфози ідеї реінкарнації: теософські парадигми та інтерпретації сучасності                                                | ~22~ | <i>Liliia Kompaniiets.</i> Metamorphoses of the idea of reincarnation: theosophical paradigms and contemporary interpretations                                       |
| <i>Зіборова Дар'я.</i> Дар і обмін: між антропологією, соціальною теорією та філософією визнання                                                        | ~28~ | <i>Ziborova Daria.</i> Gift and exchange: between anthropology, social theory, and the philosophy of recognition                                                     |
| <i>Бурковський Максим.</i> Дискусії про міф у німецькому антикознавстві (кінця XVIII – поч. XIX ст.)                                                    | ~36~ | <i>Burkovskiy Maksym.</i> Discussions about myth in German classical studies (late 18th – early 19th century)                                                        |
| <i>Перепелиця Олег, Павленко Олексій</i> Людина, штучний інтелект і екстимність несвідомого                                                             | ~45~ | <i>Perepelytsia Oleh, Pavlenko Oleksiy.</i> Human, artificial intelligence and the extimacy of the unconscious                                                       |
| <i>Тагліна Юлія, Мархайчук Наталія.</i> Феномен жахливого як інверсія ренесансного ідеалу тілесності                                                    | ~53~ | <i>Tahlina Yuliia, Markhaichuk Nataliia.</i> The phenomenon of the uncanny as an inversion of the renaissance ideal of the body                                      |
| <i>Головко Олександра.</i> Порівняльний аналіз змісту понять логіки у філософській спадщині Арістотеля, Л. Ейлера, П. Лодія, Б. Рассела                 | ~62~ | <i>Holovko Oleksandra.</i> Comparative analysis of the content of the concept of logic in the philosophical heritage of Aristotle, L. Euler, H. Lodius, B. Russell   |
| <i>Крючков Дмитро.</i> Філософія геополітики: міфи та маніпуляції                                                                                       | ~69~ | <i>Kriuchkov Dmytro.</i> Philosophy of Geopolitics: Myths and Manipulations                                                                                          |
| <i>Сергій Манукян.</i> Повернення в колишні місця – забуті тіні минулого (філософія повернення на прикладі творів чеського поета Ф. Грубіна)            | ~75~ | <i>Manukyan Sergey.</i> Return to former places – forgotten shadows of the past (philosophy of return based on the example of the works of the Czech poet F. Grubin) |

**Oksana Volodymyrivna Bulgakova**

Candidate of Historical Sciences,

Associate Professor of Philosophy and International Communication Department,

National University of Life and Environmental Sciences of Ukraine,

Heroiv Oborony Str. 15, Kyiv, 03041, Ukraine,

<https://orcid.org/0009-0002-3860-243X>

**Olena Volodymyrivna Tytar**

Doctor of Sciences in Philosophy,

Professor of the Department of Theory of Culture and Philosophy of Science,

V. N. Karazin Kharkiv National University,

Svobody sq. 4, Kharkiv, 61022, Ukraine,

<https://orcid.org/0000-0002-1951-7830>

## **PHILOSOPHY OF MODERN SOCIETY IN THE CONTEXT OF DIGITALIZATION AND A NEW HOLOGRAPHIC APPROACH TO THE EVOLUTION OF CIVILIZATION**

A new approach to the digitalization of modern society is proposed, the scientific proposal of applying new holographic approaches that have recently become widespread in cosmology, philosophy of science, information theories and consciousness studies seem relevant. The purpose of the study is to analyze digitalization as a multicomponent phenomenon, the complexity of which requires several new scientific metaphors, for example, the metaphors of emergence and holographic design. Methods: analytical method, synergistic and holographic principle, holistic approach to society, socio-philosophical analysis, theories of information and information society. Scientific novelty. Digital transformation not only changes technical infrastructures, but also radically records the anthropological, sociocultural and ontological foundations of human existence. Based on modern works on the philosophy of digitalization and digital ethics (C. Burr, L. Floridi, A. Grunwald, E.O. Pedersen), the authors compare them with holographic models of the Universe, dark energy and consciousness (D. Bohm, V.J.A.J. Førde, S. Ghaffari, W.B. Miller Jr, A.V. Melkikh, R. Valverde). Based on this, the thesis is substantiated that the digital society can be interpreted as a specific «holographic layer» of civilizational development, where information structures and platforms play the role of local «screens» of deeper quantum-informational configurations of reality. It is shown that civilizational development appears as a multi-level encoding and decoding of information. Conclusions. The concept of a holographic digital civilization is proposed, within which: digitalization is considered as a process of multi-level design of information structures; The holographic principle acts as an ontological metaphor and at the same time a scientific model for describing the emergence of the Universe and social systems; there is a need for a new holistic ethics – the ethics of the digital age, which is understood as a «holographic ethics of responsibility», where local decisions should become projections of global information changes. On this basis, the understanding of freedom, subjectivity and the limits of algorithmic control is clarified, and the prospects for a transdisciplinary dialogue between the philosophy of technology, the philosophy of science, information theory and cognitive science are outlined.

**Keywords:** digitalization, philosophy of technology, philosophy of science, holographic Universe, philosophical anthropology, quantum brain, quantum computer, digital ethics, information ontology, civilizational development.

**In cites:** Bulgakova, O., Tytar, O., (2025). Philosophy of modern society in the context of digitalization and a new holographic approach to the evolution of civilization. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University. Series Theory of Culture and Philosophy of Science*, (72), 6-14. <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2025-72-01>

Formulation of the problem. Over the past decades, digitalization has ceased to be a technical process of transition from analog to digital media. It increasingly appears as an ontological event that changes the structure of social time, space and subjectivity. Modern researchers of digital transformation emphasize that societies are entering a state of gradual but potentially destructive shifts that are difficult to notice, but which accumulate and can lead to a radical «slow destruction» of established orders.

In parallel, a holographic approach is developing in cosmology, quantum gravity, and information theory: the Universe is described as an information-coded space, where volumetric reality coincides with information encoded on the «surface» – the event horizon, cosmological boundaries, etc., in a broad sense, the theory of «rhizome» and rhizomaticity in postmodernism can also be attributed to such conceptual descriptions. In studies of consciousness and quantum neuroscience, the hypothesis of a holographic brain and holographic consciousness is being formed, which describe cognitive processes as part of a broader holographic information field.

These two processes, digitalization and holographization as new scientific paradigms, are usually considered separately. The task of this article and its novelty is to show their conceptual commonality and to put forward the thesis that the digital society can be understood as a holographic projection of the deep information structures of the Universe. This ensures the increased relevance of our research and its heuristic value.

Our hypothesis is that such a synthetic scientific approach will allow us to rethink digital technologies not only as tools, but as layers of coding of civilizational reality, and also, at a deep philosophical level, to «remove» the opposition between the «technical» and «humanitarian» dimensions of digitalization, integrating them into a general information-holographic ontology.

Degree of research, analysis of recent publications on the selected problem. The holographic principle, the origins of which are associated with the works of Hooft [Hooft G., 2024], Susskind [Susskind L., 1995], Bekenstein [Saridakis E. N., 2020], at one time became one of the key tools for interpreting modern cosmology. It states that the maximum amount of information that a location in space can contain is proportional to its surface area, not volume. On this basis, models of holographic dark energy are being developed to explain the accelerated expansion of the Universe.

Recent work by S. Ghaffari [Ghaffari S., Luciano G., Capozziello S., 2023] demonstrates how, within the framework of modified gravity (e.g., in the Brans–Dicke theory) [Hooft G., 2024], it is possible to construct models of dark holographic energy (Barrow holographic dark energy) [Melikh A.V., 2023], where the holographic principle is combined with generalized entropy approaches [Miller W.B. Jr., 2023]. Such models seek to reconcile macroscopic cosmological observations with quantum-gravitational assumptions about the informational nature of the event horizon [Saridakis E. N., 2020], [Valverde R., Korotkov K., Swanson Ch., 2022].

Other studies link the holographic principle to the problem of the Hubble tension. In particular, in works on holographic «complexity» («holographic complexity») [Bohm D., 1983], [Førde V.J.A.J., 2025], [Valverde R., Korotkov K., Swanson Ch., 2022], the Universe is considered as a system in which the geometric properties of space-time depend on the complexity of quantum correlations, where the accelerated expansion can be interpreted as a consequence of the increase in holographic complexity.

Digitalization, for example, according to L. Floridi, cannot be reduced only to IT solutions, since it is a complex socio-economic, cultural-political and existential phenomenon [Floridi L., 2014]. A. Grunwald [Grunwald A., 2019; Grunwald A., 2024] shows that modern digital dependence on infrastructures and algorithmic systems in turn creates a latent state of risk: infrastructure failure becomes not just a technical accident, but a threat to the integrity of society. Understanding and preventing such threats is possible only with a comprehensive approach to the problem, one of the attempts of such an approach will be implemented in our study.

The purpose of the study is to analyze digitalization as a multi-component phenomenon, the complexity of which requires a number of new scientific metaphors, for example, the metaphors of emergence and holographic design.

Methods: analytical method, synergistic and holographic principle, holistic approach to society, socio-philosophical analysis, theories of information and information society.

Presentation of the main material and research results.

We will begin the consideration of the main scientific problems of the interaction of digitalization and conventional («analog») [Zimmerli W., 2021] development by outlining the positive and negative characteristics of digitalization.

Digitalization can be considered not only as a transformation of an analog society, but also as

its deconstruction and destruction. For example, A. Grunwald [Grunwald A., 2019] proposes, very appropriately, from our point of view, to introduce as a conceptual concept the concept of «gradual disruptions» [Grunwald A., 2019, p.123], that is, gradual, slow destructions that accumulate as a result of digital transformation and can at some point transition to a qualitatively different state, resulting in the breakdown of institutions, ways of life, political and economic structures. Cultural anthropologists, in particular K. Geertz in his «Interpretation of Cultures» [Geertz C., 2001] and shows that evolution occurs precisely in this way, through a combination of mutually consistent «leaps» and «disruptions», which establish the system of human civilization.

In this context, digitalization appears as a gradual cumulative process, rather than a single technological leap [Devterov I., Tokar L., Silverstrova O., Lozo O., Poperechna G., 2024]. To characterize this process as a whole, it is important to note the increasing dependence of society on algorithms, data and infrastructures, as well as the very change in institutional structures, the distribution of power (for example, the outstanding importance of university centers as centers not only of digitalization, but also of power influence) and decision-making mechanisms. Digitalization, instead of an additional attribution of society, gradually creates a new ontology, in the future, soon, from our point of view, the philosophy and problem of being will primarily proceed from the presence of such an ontology, its expansion, thereby the absorption of the old understanding of ontology will occur [Zimmerli W., 2021]. A new ontology of «digital reality» is emerging, in which the boundary between simulation and reality is becoming increasingly blurred [Sattlegger A., Alleblas J., van de Poel I., 2025].

Related ideas about the dual nature of digitalization are developed by E.O.Pedersen [Pedersen E.O., Brincker M., 2021], who analyzes the existing «dangers and opportunities» of digitalization from the perspective of the philosophy of freedom, free choice, traditional and new democracy, as well as possible institutional changes. Her conclusion is important for our study, as she notes the power connotation of digitalization, which is not actually neutral, no matter how much researchers try to make it so, digitalization is subtly embedded in structures of power, discourse, and normative behavior.

In connection with the above-stated theses and hypotheses, the humanitarian component of digitalization becomes especially important, the way in which digitalization takes into account ethical issues in its strategies is another challenge for traditional philosophy.

For example, Jonas [Jonas H., 1984], Floridi [Floridi L., 2013; Floridi L., 2014] develop the idea of a humanitarian strategy of digitalization, emphasizing that philosophy and the humanities should play a key role in shaping the meaning of the digital age and careful ethical adjustment of its direction.

Any ethics and law arise from a sense of justice, this is analyzed in detail and proven in the philosophy of J. Rawls. He accurately notes that «Justice is the very first virtue of social institutions, as much as truth is for philosophical systems» [Rawls J., 2001, p.26].

Rawls believes that the original principles of the social contract arise from the idea of justice and in the future society tries to adhere to these principles optimally: «the principles of justice for the basic structure of society are the subject of the original contract» [Rawls J., 2001, p.36].

Justice remains a central issue in our digital age. This is especially true for social justice, so the issues of «digital inequality» as different opportunities for access to digitalization and digital services are particularly painful. J. Rawls recognized the basic «structure» of society as the very first subject of the principles of social justice, which involves «harmonization of the main social institutions within a single scheme of cooperation» [Rawls J., 2001, p.94], in the digital age, such a system of cooperation faces many challenges.

This is reflected in philosophical discussions on digital rights, privacy and its limits, algorithmic discrimination, «algorithmic» justice, the right to explanation, etc. [Tsoi T., Lohvynenko V., Shnitser M., 2025]. The new approach of «digital ethics by design» [Sattlegger A., Alleblas J., van de Poel I., 2025] proposes to embed ethical principles in the design of digital services and public services, and not just introduce regulations post factum.

The second most important issue in the humanitarian strategy of digitalization, after the issue of justice, is the issue of responsibility in the development and implementation of technologies, this is the emergence of a new «responsible innovation design» («responsible innovation»), as well as the introduction of control and accountability mechanisms [Guenduez A., Walker N., Demircioglu M., 2025]. Here we are waiting for both enthusiastic responses from the public community and warnings about the control of «Big Brother» and the «digital concentration camp». A review of global trends in digital ethics shows the formation of clusters of topics, from human rights in the digital age to ethical

management of algorithms, ethical collection and storage of data.

The third important issue is the problem of the quality of digital life («digital well-being»). The key approach to this problem is the interdisciplinary approach of L. Floridi [Burr C., Floridi L., 2020], which considers digital well-being and successful digital well-being as a key parameter of the ethical assessment of the digital ecosystem. We also encounter similar ideas in the works of C. Burr [Burr C., Floridi L., 2020], who pays much attention to both the issue of a sense of meaning and autonomy in the digital age and the impact of digital technologies on health, including mental health, because digital tools can not only provide freedom to «in-technology», but also create new forms of dependence and manipulation. Modern philosophy of technology, in particular the concept of «post-analog humanity» by Walther Ch. Zimmerli [Zimmerli W., 2021], interprets digitalization as a transition to a new form of subjectivity, where a person lives in conditions of constant mediation by artificial intelligence and information flows.

It is not only about changing the tools of thinking, but about transforming the anthropological status of a person: the subject becomes an actor, functioning as a node in a data network, his identity changes, becoming «profiled», that is, constructed through digital profiles and ratings, while social and managerial decisions are transferred to the level of algorithmic systems that press weakly – «recommend» certain actions, or press strongly – require «optimization» of actions. In philosophical terms, this means that digital society produces a new form of algorithmically mediated «self», in which deep layers of subjective experience become material for machine learning and predicative analytics [Guenduez A., Walker N., Demircioglu M., 2025].

Such subjectivity is no longer identical to the enlightened singular «I» of the New Age with the call to «have the courage» to use reason, but is instead deeply woven into the web of data and evaluations that structurally resemble information fields. From our point of view, this carries a neutral characteristic and constitutes the first step towards a holographic reading of civilization.

In this way, the holographic principle extends from cosmology and the theory of consciousness to the theory of social systems and the philosophy of culture.

Quantum-information approaches form a new type of ontology, where reality is conceived as the production of information. For example, W.B. Miller Jr. [Miller W.B. Jr., 2023] proposes the concept of a «multidimensional» («N-space») scale-invariant universal relational information matrix, which is interpreted as the «fabric of reality», in this approach biological, physical and cognitive processes are considered as different modes of information organization in this space [Miller W.B. Jr., 2023].

Such models organically fit into the holographic principle: if any region of space is determined by the information at its boundary, then the Universe as a whole can be interpreted as a giant information holographic object. In this case, cosmology becomes a doctrine of the global structure of information, and local physical processes are projections of the general information configuration, where time and space acquire the status of derivatives, emergent parameters, «coordinates» in a giant information space.

In neuroscience and psychology in recent years, there has been a return to the ideas of the «holographic brain», developed on the basis of the works of D. Bohm and K. Pribram [Bohm D., 1983].

Modern models suggest considering the brain as a «holonomic» system («holonomic system»), which is in unity with the holographic Universe, where an individual brain is a «microunit» of the Universe as a «macrounit» of a single quantum-information field (somewhat reminiscent of the Microcosm-Macrocosm theory).

A.V. Melkikh in his article «Thinking, holograms, and the quantum brain» [Melkikh A.V., 2023] convincingly argues that classical neurophysiological models are unable to fully explain the phenomena of consciousness, while holographic and quantum-information approaches allow us to describe thinking as a process in which local neural structures only «read» or «interfere» with more general information fields [Melkikh A.V., 2023].

In the theory of consciousness, R. Valverde, K. Korotkov and Ch. Swanson [Valverde R., Korotkov K., Swanson Ch., 2022] develop a quantum holographic theory of consciousness («Quantum Hologram Theory of Consciousness» (QHTC)), where changes in states of consciousness (in particular altered states) are interpreted as modifications of the interaction with a holographic information field that has quantum properties (nonlocality, entanglement, etc.) [Valverde R., Korotkov K., Swanson Ch., 2022].

The latest research by V. J. A. J. Førde (V. J. A. J. Førde «The Quantum Geometry of Consciousness») directly connects the holographic Universe with the geometry of consciousness,

suggesting that it is a «code» structure, where changing the geometry of the information space means transforming experience and perception of reality [Førde V. J. A. J., 2025].

All this allows us to talk about the formation of a holographic ontology of consciousness, in which subjective experience becomes part of the global information architecture.

We propose the concept of a holographic digital civilization, where digital society acts as a specific holographic layer of civilizational development, where digital platforms function as local «screens» of perception, on which information structures of a deeper level, the quantum-informational level of the Universe, are projected and recoded.

In this new ontological and philosophical-anthropological perspective, artificial intelligence algorithms and big data become not just utilitarian tools, but mechanisms for reconfiguring the information field, changing the «digital identity» as a projection of a set of information states, dependent on a specific socio-technical context. Digital platforms are zones of increased «information curvature», where the concentration of data and interactions creates the effect of «civilizational singularities». In terms of holography, this means that digital interfaces act as «coding surfaces», where they do not simply reflect reality, but construct a new order of information projection.

Holographic models of cosmology and consciousness allow us to describe civilizational development as emergent, multi-level encoding and decoding of information: at the level of the Universe, it is dark energy and the geometry of space-time as functions of information parameters, at the neural level, it is living systems and the brain as local organizers of information flows that are capable of creating stable patterns of consciousness and behavior, at the socio-cultural level, it is the symbolism of language and social institutions as forms of encoding a common social reality. Digitalization becomes a new fourth layer for them, a semantic layer of algorithms and digital data.

Thus, according to our hypothesis, the digital society appears as an emergent effect of resonance between these levels: the level of quantum-informational structure, neural, social and algorithmized, where neural patterns of consciousness and socio-digital mediations enter into complex interaction.

In this context, holographic digital civilization can be defined as: a historical phase of human development in which civilizational structures are organized around deeply integrated information fields that simultaneously have cosmological, biological, cognitive, and digital-technical dimensions. This phase is characterized by both a radical increase in information density and the possibility of global synchronization of experiences, data, and decisions, as well as the emergence of a «meta-level», namely, a reflective and transflexive consciousness that is aware of its own embeddedness in the holographic information space, including through theories such as the «quantum brain», «quantum geometry of consciousness».

If we accept a holographic ontology in which local actions are reflected in the global information configuration, then the ethics of the digital age should be considered not only as a set of rules for engineers or users, but as an ethics of structural responsibility for the form of the information field. In this sense, the principle of responsibility, for example, by Hans Jonas [Jonas H., 1984], takes on a new dimension when we are responsible not only for the physical consequences of actions, but also for the informational traces that influence the structure of collective reality and possible future scenarios.

Algorithms are not «neutral», they encode certain ideas about justice, efficiency, normality, in a holographic perspective each algorithmic choice is a certain modification of the information field, which can have non-local consequences [Grunwald A., 2024]. Digital freedom as freedom in the information field means not only the absence of coercion, but also the ability to change the structure of one's own «information profile» and resist imposed patterns of behavior. The philosophy of freedom in the digital age must take into account the asymmetry of power between the individual and large platforms that control the infrastructure of coding freedom.

If human consciousness is holographic in nature, and the quantum geometry of consciousness interacts with technological systems, then experiments with neurotechnologies, algorithms for influencing attention and emotions require a fundamentally new ethical framework, not only bioethical, but also infoethical.

Holographic ethics of responsibility thus conceives of human actions as local projections of the global information reality and therefore requires consideration of the long-term and non-local consequences of digital solutions.

Conclusions. 1. Modern research on digital transformation demonstrates that digitalization is not just a technological trend, but a profound change in the ontology of social and philosophical-anthropological existence. It generates phenomena of «gradual disruptions», increases the dependence of society on critical infrastructures and forms a new digital subjectivity embedded in data and

algorithm networks.

2. Holographic models of cosmology, quantum gravity and consciousness suggest considering the Universe as an information-code object, where the geometry of space-time, energy and consciousness are different aspects of the organization of information fields, and information acquires exceptional importance. A new humanitarian strategy for considering modern scientific innovations requires a new ethics based on holistic and holographic principles. We need to integrate digital ethics, philosophy of technology, cosmology and philosophy of consciousness into a single field of responsibility for the form of the Universe in which we live.

3. The combination of the philosophy of digitalization and holographic ontology allows us to describe modern digital society as a holographic layer of civilizational development, where digital platforms play the role of local «screens» of deep information structures. Civilizational development appears as a multi-level encoding and decoding of information, from cosmology to neural and socio-digital processes. The holographic principle acts as an ontological metaphor and at the same time a scientific model for describing the emergence of the Universe and social systems.

4. In the digital age, ethics must take into account not only the local consequences of technological solutions, but also their impact on the global structure of the information field, on «what the Universe becomes» as a result of our actions. Holographic ethics of responsibility integrates the principles of digital ethics, philosophy of technology, cosmology, and philosophy of consciousness, putting forward the demand for a radically expanded responsibility for the form of reality. We see research prospects both in specific ethical protocols for artificial intelligence and digital platforms based on holographic ontology, and in a critical analysis of how different cultural traditions (in particular, Ukrainian philosophy, phenomenology, postcolonial thought) interpret digitalization and holographic images of the Universe. Thus, the philosophy of digitalization, combined with holographic approaches, opens up new horizons for understanding not only technical development, but also the fundamental structure of the Universe and human civilization as a whole

#### REFERENCES

1. Geertz, C. (2001). Interpretation culture. Selected essay. Kyiv: Spirit and Letter. 542 p. (in Ukrainian).
2. Rawls, J. (2001). A Theory of Justice. Kyiv: Basics, 2001. 822 p. (in Ukrainian).
3. Bohm, D. (1983). Wholeness and the Implicate Order. New York: Routledge, 1983. 240 p. .
4. Burr, C., Floridi, L. (2020). (Eds.). Ethics of Digital Well-Being: A Multidisciplinary Approach. Cham: Springer, 2020. <<https://doi.org/10.1007/978-3-030-50585-1>>.
5. Devterov, I., Tokar, L., Silverstrova, O., Lozo, O., Poperechna, G. (2024). Philosophical Dimensionns of Digital Transformation and Their Impact on the Future. Futurity Philosophy, n.3 (4). p.4-19. <<https://doi.org/10.57125/FP.2024.12.30.01>>.
6. Floridi, L. (2013). The ethics of Information. Oxford: Oxford University Press, 2013. 380 p.
7. Floridi, L. (2014). The Fourth Revolution: How the Infosphere is Reshaping Human Reality. Oxford: Oxford University Press, 2014. 248 p. .
8. Førde, V.J.A.J. (2025). The Quantum Geometry of Consciousness: Synthesist Mechanics, Scientific Incompatibilities, Super-Intelligent AI, and the Perception of Reality. Open Access Library Journal, 12, P.1-19. <<https://doi.org/10.4236/oalib.1113392>> .
9. Ghaffari, S., Luciano, G., Capozziello, S. (2023). Barrow Holographic Dark Energy in the Brans-Dicke Cosmology. European Physical Journal Plus, Vol.138, 82. <<https://doi.org/10.1140/epjp/s13360-022-03481-1>>.
10. Grunwald, A. (2019). Digitalisierung als Prozess. Ethische Herausforderungen inmitten allmählicher Verschiebungen zwischen Mensch, Technik und Gesellschaft. Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik, 20(2). S. 121-145. <https://doi.org/10.5771/1439-880X-2019-2-121>. [in German]
11. Grunwald, A. (2024). Understanding the Digital Transformation. Philosophical Perspectives on Potentially Gradual Disruptions. Philosophy & Digitality, Vol. 1, №1. <<https://doi.org/10.18716/pd.v1i1.2412>>.
12. Guenduez, A., Walker, N., Demircioglu, M. (2025). Digital ethics: Global trends and divergent paths. Government Information Quarterly, Vol. 42, Issue 3 (September), 102050. <[www.elsevier.com/locate/govinf](http://www.elsevier.com/locate/govinf)>. <<https://doi.org/10.1016/j.giq.2025.102050>>.
13. Hoof, G. (2024). The hidden ontological variable in quantum harmonic oscillators. Front. Quantum Sci. Technol., 3, 1505593. <<https://doi.org/10.3389/frqst.2024.1505593>>.

14. Jonas, H. (1984). The imperative of responsibility: In search of an ethics for the technological age. Chicago: University of Chicago Press. 263 p. .
15. Melkikh, A.V. (2023). Thinking, Holograms, and the quantum Brain. Biosystems, Vol.229, n. July, 104926. <<https://doi.org/10.1016/j.biosystems.2023.104926>>. .
16. Miller, W.B. Jr. (2023). A scale-free universal relational information matrix (N-space) reconciles the information problem: N-space as the fabric of reality. Commutative and Integrative Biology, Vol.16, n. 1, 2193006. p.1-31. <<https://doi.org/10.1080/19420889.2023.2193006>>. .
17. Pedersen, E.O., Brincker, M. (2021). Philosophy and Digitization: Dangers and Possibilities in the New Digital Worlds. SATS, 22(1). p.1-9. <<https://doi.org/10.1515/sats-2021-0006>>. .
18. Saridakis, E. N. (2020). Barrow holographic dark energy. Phys. Revue, V.102,12, 123525. <<https://doi.org/10.1103/PhysRevD.102.123525>>. .
19. Sattlegger, A., Alleblas, J., van de Poel, I. (2025). Digital ethics by design. A Comprehensive Evaluation of the Design for Values Approach in Practice. Journal of Responsible Innovation, Vol. 12, n.1, 2534273. <<https://doi.org/10.1080/23299460.2025.2534273>>. .
20. Susskind, L. (1995). The World as a Hologram. Journal Math. Physics, Vol.36, Issue.11, 6377-6396. <<https://doi.org/10.1063/1.531249>>. .
21. Tsoi, T., Lohvynenko, V., Shnitser, M. (2025). The Philosophy of Freedom in the Digital Age: How Technology changes our Understanding of Choice. Philosophy and Governance, 10(14). <<https://doi.org/10.70651/3041-248X/2025.10.06>>. .
22. Valverde, R., Korotkov, K., Swanson, Ch. (2022). Quantum Hologram Theory of Consciousness as a Framework for Altered States of Consciousness Research. NeuroQuantology, March, Vol.20, Issue 3. p.187-197. <<https://doi.org/10.14704/nq.2022.20.3.NQ22059>>. .
23. Zimmerli, W. (2021). Künstliche Intelligenz und postanalogen Menschsein. Entstehung, Entwicklung und Wirkung eines realen Mythos. Künstliche Intelligenz – Die grosse Verheissung. MoMo Berlin Philosophische KonTexte Band 8. Berlin: Xenomoi. S. 193-220. (in German).

**Authors Contribution:** All authors have contributed equally to this work

**Conflict of Interest:** The authors declare no conflict of interest

The article was received by the editors 13.08.2025  
The article is recommended for printing 24.11.2025

The article was revised 26.10.2025  
This article published 30.12.2025

**Оксана Володимирівна Булгакова**, кандидат історичних наук, доцент кафедри філософії та міжнародної комунікації Національний університет біоресурсів і природокористування України, вул. Героїв Оборони, 15, м. Київ, 03041, Україна, <https://orcid.org/0009-0002-3860-243X>

**Олена Володимирівна Титар**, доктор філософських наук, професор кафедри теорії культури і філософії науки філософського факультету Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна, майдан Свободи 4, м. Харків, 61022, Україна, <https://orcid.org/0000-0002-1951-7830>

## ФІЛОСОФІЯ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА В КОНТЕКСТІ ЦИФРОВІЗАЦІЇ ТА НОВОГО ГОЛОГРАФІЧНОГО ПІДХОДУ ДО ЕВОЛЮЦІЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ

Запропоновано новий підхід до цифровізації сучасного суспільства, виглядає актуальною наукова пропозиція застосування нових голографічних підходів, що нещодавно отримали своє поширення в космології, філософії науки, теоріях інформації та дослідженнях свідомості. Мета дослідження – аналіз цифровізації як багатокомпонентного явища, для осмислення складності якого необхідно ряд нових наукових метафор, наприклад, метафори емерджентності та голографічного проектування. Методи: аналітичний метод, синергетичний та голографічний принцип, голістичний підхід до суспільства, соціально-філософський аналіз, теорії інформації та інформаційного суспільства. Наукова новизна. Цифрова трансформація не лише змінює технічні інфраструктури, а й радикально перекодовує антропологічні, соціокультурні й онтологічні підстави людського буття. Спираючись на сучасні роботи з філософії цифровізації та цифрової етики (С. Бурр, Л. Флоріді, А. Грюнвальд, Е. Педерсен), автори порівнюють їх із голографічними моделями Всесвіту, темної енергії та свідомості (Д. Бом, В. Форде, С. Гаффарі, В. Міллер Молодш., А. Мелкіх, Р. Вальверде). На основі цього обґрунтована теза, що цифрове суспільство можна інтерпретувати як специфічний «голографічний шар» цивілізаційного розвитку, де інформаційні структури та платформи виконують роль локальних «екранів» більш глибоких квантово-інформаційних конфігурацій реальності. Показано, що цивілізаційний розвиток постає як багаторівневе кодування й декодування інформації. Висновки. Запропоновано концепт голографічної цифрової

цивілізації, у межах якого: цифровізація розглядається як процес багаторівневого проєктування інформаційних структур; голографічний принцип виступає онтологічною метафорою й водночас науковою моделлю для опису емерджентності Всесвіту та соціальних систем; постає необхідність нової голістичної етики - етики цифрової епохи, що осмислена як «голографічна етика відповідальності», де локальні рішення мають стати проєкціями глобальних інформаційних змін. На цій основі уточнено розуміння свободи, суб'єктності та меж алгоритмічного контролю, а також окреслюються перспективи трансдисциплінарного діалогу між філософією техніки, філософією науки, теорією інформації та когнітивістикою.

**Ключові слова:** цифровізація, філософія техніки, філософія науки, голографічний Всесвіт, філософська антропологія, квантовий мозок, квантовий комп'ютер, цифрова етика, інформаційна онтологія, цивілізаційний розвиток.

### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Гірц К. (2001). Інтерпретація культур. Вибрані есе. Київ: Дух і Літера. 542 с.
2. Ролз Дж. (2001). Теорія справедливості / пер. з англ. О. Мокровольський. Київ: Основи, 2001. 822 с.
3. Bohm D. (1983). Wholeness and the Implicate Order. New York: Routledge, 1983. 240 p.
4. Burr C., Floridi L. (2020). (Eds.). Ethics of Digital Well-Being: A Multidisciplinary Approach. Cham: Springer, 2020. <<https://doi.org/10.1007/978-3-030-50585-1>>.
5. Devterov I., Tokar L., Silverstrova O., Lozo O., Poperechna G. (2024). Philosophical Dimensionns of Digital Transformation and Their Impact on the Future. *Futurity Philosophy*, n.3 (4). p.4-19. <<https://doi.org/10.57125/FP.2024.12.30.01>>.
6. Floridi L. (2013). The ethics of Information. Oxford: Oxford University Press, 2013. 380 p.
7. Floridi L. (2014). The Fourth Revolution: How the Infosphere is Reshaping Human Reality. Oxford: Oxford University Press, 2014. 248 p.
8. Førde V.J.A.J. (2025). The Quantum Geometry of Consciousness: Synthesist Mechanics, Scientific Incompatibilities, Super-Intelligent AI, and the Perception of Reality. *Open Access Library Journal*, 12, P.1-19. <<https://doi.org/10.4236/oalib.1113392>>.
9. Ghaffari S., Luciano G., Capozziello S. (2023). Barrow Holographic Dark Energy in the Brans-Dicke Cosmology. *European Physical Journal Plus*, Vol.138, 82. <<https://doi.org/10.1140/epjp/s13360-022-03481-1>>.
10. Grunwald A. (2019). Digitalisierung als Prozess. Ethische Herausforderungen inmitten allmählicher Verschiebungen zwischen Mensch, Technik und Gesellschaft. *Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik*, 20(2). S. 121-145. <https://doi.org/10.5771/1439-880X-2019-2-121>.
11. Grunwald A. (2024). Understanding the Digital Transformation. *Philosophical Perspectives on Potentially Gradual Disruptions. Philosophy & Digitality*, Vol. 1, №1. <<https://doi.org/10.18716/pd.v1i1.2412>>.
12. Guenduez A., Walker N., Demircioglu M. (2025). Digital ethics: Global trends and divergent paths. *Government Information Quarterly*, Vol. 42, Issue 3 (September), 102050. <[www.elsevier.com/locate/govinf](http://www.elsevier.com/locate/govinf)>. <<https://doi.org/10.1016/j.giq.2025.102050>>.
13. Hoof G. (2024). The hidden ontological variable in quantum harmonic oscillators. *Front. Quantum Sci. Technol.*, 3, 1505593. <<https://doi.org/10.3389/frqst.2024.1505593>>.
14. Jonas H. (1984). The imperative of responsibility: In search of an ethics for the technological age. Chicago: University of Chicago Press. 263 p.
15. Melkikh A.V. (2023). Thinking, Holograms, and the quantum Brain. *Biosystems*, Vol.229, n. July, 104926. <<https://doi.org/10.1016/j.biosystems.2023.104926>>.
16. Miller W.B. Jr. (2023). A scale-free universal relational information matrix (N-space) reconciles the information problem: N-space as the fabric of reality. *Communicative and Integrative Biology*, Vol.16, n. 1, 2193006. p.1-31. <<https://doi.org/10.1080/19420889.2023.2193006>>.
17. Pedersen E.O., Brincker M. (2021). Philosophy and Digitization: Dangers and Possibilities in the New Digital Worlds. *SATS*, 22(1). p.1-9. <<https://doi.org/10.1515/sats-2021-0006>>.
18. Saridakis E. N. (2020). Barrow holographic dark energy. *Phys. Revue*, V.102,12, 123525. <<https://doi.org/10.1103/PhysRevD.102.123525>>.
19. Sattlegger A., Alleblas J., van de Poel I. (2025). Digital ethics by design. A Comprehensive Evaluation of the Design for Values Approach in Practice. *Journal of Responsible Innovation*, Vol. 12, n.1, 2534273. <<https://doi.org/10.1080/23299460.2025.2534273>>.
20. Susskind L. (1995). The World as a Hologram. *Journal Math. Physics*, Vol.36, Issue.11, 6377-6396. <<https://doi.org/10.1063/1.531249>>.

- 21.Tsoi T., Lohvynenko V., Shnitser M. (2025). The Philosophy of Freedom in the Digital Age: How Technology changes our Understanding of Choice. *Philosophy and Governance*, 10(14). <<https://doi.org/10.70651/3041-248X/2025.10.06>>.
- 22.Valverde R., Korotkov K., Swanson Ch. (2022). Quantum Hologram Theory of Consciousness as a Framework for Altered States of Consciousness Research. *NeuroQuantology*, March, Vol.20, Issue 3. p.187-197. <<https://doi.org/10.14704/nq.2022.20.3.NQ22059>>.
- 23.Zimmerli W. (2021). Künstliche Intelligenz und postanalogenes Menschsein. Entstehung, Entwicklung und Wirkung eines realen Mythos. *Künstliche Intelligenz – Die grosse Verheissung*. MoMo Berlin Philosophische KonTexte Band 8. Berlin: Xenomoi. S. 193-220.

**Внесок авторів:** всі автори зробили рівний внесок у цю роботу

**Конфлікт інтересів:** автори повідомляють про відсутність конфлікту інтересів

Стаття надійшла до редакції 13.08.2025

Переглянуто 26.10.2025

Стаття рекомендована до друку 24.11.2025

Опубліковано 30.12.2025

**Ігор Павлович Білецький**

кандидат філософських наук,  
доцент кафедри теорії культури і філософії науки  
Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна,  
майдан Свободи 4, м. Харків, 61022, Україна  
<https://orcid.org/0000-0003-4995-7842>

## **ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ ДОСВІД У КОНТЕКСТІ ЗАХІДНИХ І СХІДНИХ ПАРАДИГМ ФІЛОСОФУВАННЯ**

Стаття присвячена проблемі феноменології екзистенційного досвіду в контексті парадигм західної та східної філософії. Раніше ми говорили про п'ять т.зв. парадигм філософування: індійську, китайську, античну, авраамічну, сучасну або сциєнтистську.

Індійська філософія спирається на традиційні для індійської культури від уявлення про реінкарнацію, сансару та звільнення з тенет сансари. Китайська спирається на організмичне світобачення: всесвіт сприймається як єдиний організм, де кожна людина чи навіть інша жива істота є чимось на кшталт органу всередині цього організму і подібно органу звичайного організму, мають свої місце і функцію (своє Дао). Антична є найбільш проблематичною, оскільки все, що маємо на сьогодні, – це тексти, які інколи можуть інтерпретуватися абсолютно по-різному; ми припускаємо, слідуючи за П. Адо, що її можна інтерпретувати як практичну дисципліну пошуку щастя у ворожому людині світі. Авраамічна виходить з ідей монотеїзму, креаціонізму та ревелюціонізму. Сучасна сциєнтистська виходить із уявлень про реальність, які дають природничі науки. Всі різноманітні напрямки сучасної філософії так чи інакше розвиваються в контексті світогляду, спертого на природничі науки. Звідси такі несхожі напрямки сучасної філософії, як позитивізм, що безпосередньо слідує за природничими (позитивними), та екзистенціалізм, що займається питаннями людського буття перед лицем світу байдужого до всіх людських уявлень та цінностей.

Показано, що екзистенціалізм, напрямок, що своєю чергою тісно пов'язаний з феноменологією, є закономірним проявом саме сциєнтистської парадигми, але при цьому екзистенційний досвід у тих чи інших варіантах неодноразово висвітлювався також і в рамках інших парадигм, нерідко набуваючи там значно глибшого висвітлення.

**Ключові слова:** феноменологія, екзистенційний досвід, індійська, китайська, антична, авраамічна, сциєнтистські парадигми філософування, буддійська філософія, неоплатонізм, Буття, Ніщо.

**Як цитувати:** Білецький, І., (2025). Екзистенційний досвід у контексті західних і східних парадигм філософування. *Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки»*, (72), 15-21. <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2025-72-02>

**In cites:** Biletsky, I., (2025). Existential experience in the context of western and eastern paradigms of philosophizing. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University. Series Theory of Culture and Philosophy of Science*, (72), 15-21. <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2025-72-02> [In Ukrainian]

Мета даної статті полягає в тому, щоб проаналізувати уявлення про смисл екзистенційного досвіду в рамках п'яти парадигм філософування, тему яких ми розробляли раніше [2]. Для цього необхідно, по-перше, простежити розвиток і зміну контекстів уявлення про екзистенційний досвід у сучасній західній філософії; по-друге, екстраполювати ці уявлення на інші парадигми з тим, щоб, по-третє, виявити загальні позаконтекстуальні аспекти цього досвіду та його відношення до т.зв. духовного досвіду, досвіду змінених станів свідомості тощо.

© Білецький І. П., 2025



This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

Напевно, спочатку слід коротко нагадати про згадані п'ять парадигм філософування. Традиційна індійська парадигма обертається навколо питання про реінкарнацію та звільнення з тенет сансари; традиційна китайська з принципу організму, де всесвіт мислиться як щось на кшталт гігантського організму, а кожна жива істота щось на кшталт органу цього організму; антична парадигма виходить з принципу уникнення страждань та досягнення щастя (блаженства) в цьому світі; авраамічна парадигма чи парадигма світобачення авраамічних релігій (юдаїзму, християнства, ісламу) спирається на принцип монотеїзму та креаціонізму; сучасна сциєнтистська виходить з картини світу, яку подають сучасні природничі науки. Все, що виходить за межі цієї картини, відкидається або принаймні уявляється сумнівним. Звідси, з картини світу байдужого до всіх людських цінностей та устремлінь такі різні напрямки філософії XX століття як, з однієї сторони, позитивізм (напрямок, який безпосередньо слідує за позитивними чи природничими науками), з іншої, екзистенціалізм, що розглядає буття людини в цьому світі [2].

Саме поняття екзистенційного досвіду відразу відсилає нас до екзистенціалізму, найбільш відомого напрямку іраціональної філософії у XX столітті. Останній, однак, тісно пов'язаний з феноменологією, напрямком, фундатор якого Едмунд Гуссерль намагався представити його навпаки як найбільш раціональний підхід і метод міркування. Істина за Гуссерлем є очевидністю й аподиктичністю. Все, що не є очевидним і аподиктичним, підлягає феноменологічній редукції, тобто береться в дужки й виключається з числа можливих основ аналізу. Те, що залишається, це т.зв. ейдоси, серед яких зокрема ейдос ейдетичного его (я) (останнє слід відрізнити від я психофізичного) [6, с.84-86]. Власне ейдетичне я являє собою свого роду початок системи координат, крізь яку проходить потік феноменів свідомості. Феноменологія ж – це вчення про те, як працює наша свідомість у різних ситуаціях. Сама ідея філософії, що буде описувати роботу свідомості, не була аж такою новою. Власне чимсь подібним літ за сто п'ятдесят займався ще Імануїл Кант. Новаторство ж Гуссерля полягало в тому, що він почав розвивати свою феноменологію в іншому інтелектуальному контексті (в часи Канта, як і пізніше в часи Гегеля, ще не існувало розділення між філософією і психологією, і Гуссерль розпочинає свою справу з намагання протистояння психологізму в інтерпретаціях математики та інших дисциплін у XIX столітті) [1].

Ідея описувати роботу свідомості в різних ситуаціях справила величезне враження і швидко припала до смаку молодим Жану-Полу Сартру, Симоні де Бовуар, Раймону Арону, французьким філософам та письменникам, які склали в подальшому ядро французького екзистенціалізму [1, с. 14-15]; в той час, як аспірант самого Гуссерля Мартін Гайдеггер рішуче переглянув ідеї свого вчителя, проголосивши наголос на питанні буття. «Чому існує суще, а не навпаки ніщо», - повторює Гайдеггер питання, поставлене ще у XVIII столітті Ляйбніцом. Згідно з Гайдеггером, все, з чим ми маємо справу в звичайному стані, є сущим, під шаром якого сокрите буття. Буття ж відкривається в стані жаху (абсолютно ірраціональному досвіді на межі буття і небуття). В стані жаху буття [Sein] відкривається як присутність [Dasein] (присутність, досл. ось-буття, тут-буття). Власне термін Dasein важко точно перекласти на інші мови: Dasein як присутність резервуються Гайдеггером суто для людського буття на противагу Vorhandensein чи наявному буттю, буттю-перед-нами, що «характеризує лише спосіб присутності речей, які «наявні тут», на відміну від Dasein, що перебуває під владою «моторошності буття» та турботи, що є сутністю, первинною структурою ... Dasein» [7, с. 19]. Як аналогію можна навести дзенську притчу. Чоловік утікав від тигра і стрибнув у прірву. До дна прірви він не долетів, а ухопився за кущ десь посередині і зависнув. Глянув униз і побачив там іще одного тигра. Кущ був слабкий і не міг довго витримувати чоловіка, ще й миша звідкись вилізла й почала його підгризати. Чоловік огледівся, побачив поруч декілька ягід, простяг руку, зірвав їх і з'їв. І все, кінець казки – майбутнього немає. Є лише тут і зараз, Dasein або присутність. Недаремно компаративісти проводять аналогії між феноменологією Гайдеггера і дзен-буддизмом [3].

Сам Гайдеггер інтерпретує Dasein через постійне співставлення з тим, що існує поруч, під-рукою: «Сутність Dasein полягає в його існуванні. Відповідно ті характеристики, які можуть бути виявлені в цьому конструкті не є присутніми-під-рукою «властивостями» певної сутності, що виглядає тим чи іншим чином і сама є присутньою-під рукою, але в будь-якому разі є можливостями бути і не інакше... коли ми позначаємо певний конструкт Dasein, ми намагаємося сказати не «що» (стіл, дім чи дерево) але саме Буття» [16, р. 67]. І далі: «Dasein є в тому чи іншому аспекті моїм. Dasein означає прийняття рішення, яке в тому чи іншому сенсі є моїм» [16, р. 68], а також «Це, однак, не означає, що Dasein може бути представлене у формі

певної конкретної ідеї існування» [16, р. 69].

Для Ж.-П. Сартра ідеї Гайдеггера, викладені в його «Бутті і часі», відкрили шлях виходу за межі картезіанської дихотомії суб'єкта й об'єкта, на яку спирається світобачення сциєнтистичної парадигми. Щоправда Сартр відкидає конструкти на кшталт Dasein, його буття-для-себе – це не буття, а Ніщо, діра в бутті. Буття ж є лише буттям-у-собі, тобто якимись об'єктами, свідомість, я – це Ніщо. «Перефразовуючи декартівське «Я мислю, отже існую», Сартр по суті стверджує: «Я ніщо, отже, я вільний» [1, с. 183].

Сучасна парадигма філософування є сциєнтистичною у своїй основі, тобто розвивається в контексті картини світу, яку подають природничі науки, ця ж картина виходить з принципу суб'єкт-об'єктної дихотомії. Суб'єкт-об'єктна дихотомія насамперед визначає суб'єкт як активне, діюче начало, а об'єкт як начало пасивне, те, на що направлена активність суб'єкта. Відповідно, якщо ми починаємо процес пізнання себе, то це свідоме чи/та несвідоме стає об'єктом, а не суб'єктом, тобто об'єктивується, відділяється від суб'єкта тобто мене самого. Таким чином, пізнаючи себе, я об'єктивую, відділяю від себе своє тіло, характер, темперамент, спогади, смаки, уподобання etc. Все це перестає бути мною, моїм Я. Що ж залишається? Якщо слідувати Гуссерлю, то залишається так зване ейдетичне Я. Але що воно таке? Воно щось самоочевидне і аподиктичне, більше нічого сказати про нього неможливо [6, с. 84].

Згідно з дзен-буддійськими переказами, коли китайський імператор Уді прийшов, щоби побачити легендарного Бодгідгарму, той вийшов йому назустріч взутий в одну сандалю, інша була зав'язана в нього на голові, і відповідаючи на його запитання про те, хто він (Бодгідгарма) такий, відповів: «Не знаю». В подальшому цей випадок був обіграний у форму дзенського коану. У «Промовах лазоревої скелі» (збірка дзенських історій, записаних у XII столітті) переповідається буцімто продовження цієї історії, в якому імператор розповідає своїм придворним про цю зустріч. Один із придворних запитує: «І хто ж це був», - імператор відповідає: «Не знаю». Далі слідує авторський коментар: «О, здається він [імператор] починає розуміти» [14, с. 38-39]. Тобто, ця історія і коментарі до неї є дзенською репрезентацією неможливості пізнати (в звичайному значенні цього слова, крізь суб'єкт-об'єктну дихотомію) свого глибинного Я. Все те ж, що ми можемо пізнати і пізнаємо щодо себе, не є нами, а є чимось Іншим. Це власне і є головний парадокс Я як Іншого.

Взагалі ж у буддійській філософії є доктрина т.зв. анатману чи не-Я, не-душі, відсутності індивідуальної душі. Тобто, згідно з цією теорією, те, що ми сприймаємо як своє Я, свою індивідуальність, таким не є, але є Іншим.

Тобто, те, що я розглядаю і визнаю своїм Я, є насправді чимось іншим, тим, що я відкриваю в собі. Щось подібне можна знайти у представників німецької класичної філософії, починаючи від діалектики Я – не-Я Фрідріха Фіхте, у ми знаходимо систему в якій Я і не-Я проходять через цілу низку взаємних визначень, афектації і т.п., і до феноменології Гуссерля та Гайдеггера, а пізніше екзистенціаліста Сартра.

Сучасний раціоналізм виходить з принципу суб'єкт-об'єктної дихотомії; у відповідності ж з вищесказаним, суб'єкт (свідомість) – ніщо, об'єкт – усе (існуюче суще). Цікаво буде тут відзначити, що сучасна наукова картина світу не може змодельовати свідомість. Проблема такого моделювання тісно пов'язана зі спробами створення штучного інтелекту, оптимістичні прогнози про яке робилися упродовж майже всього XX століття. Однак, при цьому спеціалісти, які займаються цим питанням, відзначають, що, принаймні поки що, не вдається розв'язати декілька базових проблем щодо цього. Так, якщо вдається змодельовати і відтворити більшість окремих функцій та операцій, здійснюваних нашою свідомістю (на цих моделях власне побудована вся робота сучасних комп'ютерів), без відповіді залишається проблема т.зв. оператора [13]. Проблема полягає в тому, що в усіх моделях доводиться прийняти наявність певного «малого чоловічка», який ніби сидить десь у голові й направляє роботу мозку-комп'ютеру. Тобто мозок – це біокомп'ютер, але не Я-свідомість як така. Я-свідомість знаходиться десь або всередині, або може й ззовні, але в будь-якому разі випадає за межі усіх існуючих моделей.

Сучасна теорія пізнання також переважно спирається на принцип суб'єкт-об'єктної дихотомії, і неможливість пізнання себе тут означає неможливість пізнання суб'єкту. Якщо слідувати теорії М. Мак-Люена, то суб'єкт-об'єктна дихотомія є наслідком переходу від аудіотактильного до візуального типу сприйняття, переходу, породженого винайденням книгодруку та широким розповсюдженням читання, починаючи з XVI століття. Звичка сприймати інформацію через абстрактні візуальні значки інтеріоризується і змінює тип

сприйняття на суто візуальний. Візуальному сприйняттю притаманна так звана візуальна логіка, тобто логіка розташування об'єктів у візуальному просторі. Візуальна логіка у вузькому розумінні цього слова є простою формальною логікою Арістотеля, в ширшому включає в себе також принцип перспективи (як у прямому буквальному, так і непрямому значенні – перспективі як ієрархізації знань та уявлень), а також принцип суб'єкт-об'єктної дихотомії. Цей останній передбачає розділення, певне просторове розділення як необхідну передумову можливості візуального бачення. Розділення означає, що об'єкт мого бачення, мислення чи іншого способу докладання моєї волі є відділеним, а отже очевидно незалежним від мене як суб'єкта чи активного начала. Все, що я пізнаю, має бути об'єктивним, тобто таким, що існує незалежно від мене і моєї свідомості; свідомість же чи суб'єкт у даному випадку виноситься за межі процесу пізнання. Ситуація ще більше ускладнюється тим, що тепер після винайдення друку і появою достатньої кількості доступних до читання книжок, людина одержує більшу частину знань саме з них у процесі читання. Читає людина зазвичай усамітнівшись, залишившись наодинці з собою, зі своїми комплексами і страхами, всім тим, що прийнято кваліфікувати як суб'єктивне, а також ефемерне та неіснуюче [11].

Як було помічено ще наприкінці XVIII століття, а сто з гаком років описано методами наукової психології у форму психоаналізу, існує відкрита, усвідомлена частина цього суб'єктивного, а також прихована, несвідомі частини. Що є свідомими, а що несвідомим визначається певними рамками, які закладаються в процесі навчання і виховання та визначають собою перспективу і горизонт бачення. Людина є істотою соціальною, для того щоб людська свідомість дійсно стала людською, потрібне суспільство і спілкування з іншими людьми. Випадки т.зв. дітей Мауглі наочно це демонструють. Як зазначав Еміль Дюркгайм, людина в суспільстві є суспільством усередині людини. Тобто, те Інше, що людина сприймає за своє Я, за свій внутрішній світ, являє собою набір інтеріорізованих смислових кодів, тих самих, які ми називаємо культурою. Зовнішню реальність ми сприймаємо крізь призму цих кодів. Суб'єкт-об'єктна дихотомія тягне за собою кореспондентний підхід до проблеми істини. Істина визначається як знання, що відповідає дійсності (Truth is a knowledge corresponding to reality – звідси назва «кореспондентна теорія істини»). Такий підхід є найбільш зрозумілим і прийнятним для носіїв сучасної сциєнтиської культури і світобачення, однак, подальший аналіз виявляє також певні проблеми, головною з яких буде проблема характеру реальності, яка пізнається. Проблема полягає в тому, що все, з чим ми маємо справу, є внутрішнім контентом свідомості, що ми не можемо вийти за межі свідомості, з тим, щоби доторкнутися до реальності як такої. Ілюстрацією цієї проблеми служить мисленевий експеримент «мозок у пробірці» (Пропонується уявити людський мозок, поміщений у фізіологічний розчин, за допомогою якого підтримується життєдіяльність цього мозку, до нього приєднані електроди, через які передаються сигнали і створюється враження більш менш повноцінного життя. Запитання, що є реальністю для цього мозку і чи може він встановити реальний стан справ). Це метафізичний рівень проблеми. Епістемологічний же рівень проблеми визначає, що об'єктивна реальність сприймається нами не безпосередньо, а крізь призму зазначених смислових кодів, що веде до того, що одні і ті ж самі факти можуть сприйматися абсолютно по різному в рамках різних культур чи систем світобачення [3, с. 61].

Тобто, якщо на початку ми прийшли до того, що наше справжнє Я (якщо воно існує) знаходиться за межами наших звичайних пізнавальних можливостей, то тепер ми приходимо до того, що і зовнішня реальність як така також утікає від нас. Тобто, тут ми приходимо до соліпсизму. Соліпсизм же, якщо слідувати Бертррану Расселу, може бути або послідовно, або непослідовно проведеним. Останній означає, що ми заперечуємо існування зовнішнього світу, стверджуємо, що він є лише нашою фантазією чи галюцинацією, однак, не ставимо під сумнів своє власне існування, існування нашого Я. Послідовний же соліпсизм ставить під сумнів також і його. Дійсно, на основі чого ми приходимо до висновку про його існування? На основі спогадів. Але ж спогади також можуть бути ілюзією, а значить, послідовний соліпсизм заперечує абсолютно все, включаючи мене самого. І тут він збігається з абсолютним реалізмом, який стверджує реальне існування абсолютно усього – зовнішнього світу, світу наших думок і фантазій тощо [19, р. 91-92]. Самі ж категорії реального/нереального, існуючого/неіснуючого втрачають будь-який смисл. І до всього цього ми приходимо, відштовхуючись від примату суб'єкт-об'єктної дихотомії, доводячи її до граничних проявів.

Відповідно, екзистенційний досвід полягає в осягненні ілюзорності всього того, з чим людина може себе асоціювати в звичайному житті – це все раптом розчиняється в ніщо соліпсизму і порожнечі. Все воно не є нами, але було одержано ззовні в процесі інтеріоризації

зовнішнього досвіду.

Гуссерль відкидав соліпсизм, у його філософії зовнішній світ просто «береться у дужки», однак, далі знову піднімається питання про трансценденцію. І якщо Гайдеггер намагається вирішити це проблему через питання про повернення до теми буття, яке розуміється в екзистенційному ключі, то, наприклад, Симоне Аврора у статті «Ранній Гуссерль між структуралізмом і трансцендентальною філософією» пропонує зіставлення феноменології зі структуралізмом [9, с. 129]. Я схильюся до того, щоб віднести до такого підходу також вищенаведений аналіз на основі концепції М. Мак-Люена.

Раніше ми продемонстрували паралелі цього з тим, як це вбачається у буддистській філософії, тепер залишається подивитися, як це буде в інших парадигмах філософування. Паралелі буддистській філософії знаходимо у китайській даоській філософії, в знаменитому «Дао, про яке не можна сказати уголос» [15] і т.д, і т.п. У християнській і мусульманській філософії (авраамічна парадигма) екзистенційний досвід – це досвід містичний, який зводиться до глибокого усвідомлення свого внутрішнього зв'язку з Творцем, перед лицем якого відкривається вся жалюгідність людського Я. «Велич людини полягає в тому, що вона усвідомлює свою жалюгідність. Дерево не усвідомлює себе жалюгідним», - пише Паскаль (цит. по [10, с. 79]). Рациональні ж спроби репрезентації екзистенційного досвіду спираються на методи античної філософії (переважно неоплатонізму).

Так, якщо виходити з того, що основним репрезентантом античної філософії є платонівська лінія філософування, яка закінчується неоплатонізмом, то можна побачити деякі цікаві паралелі між нею та феноменологією. Плотін, якого визнають засновником неоплатонізму, згадує у п'ятій Енеаді (V3-3) 1) здатність до сприйняття (використовується тільки щодо зовнішніх речей), 2) дискурсивне мислення або розсудок (нижчий розум) і 3) розум (вищий або чистий, без домішок, направлений на себе)<sup>1</sup> [20, с. 30-31]. Ця тріада є певного роду відображенням його знаменитої космічної тріади Єдине – Розум – Душа. Космічний Розум і розум тварний (тобто його відображення у тварному світі, яким користується кожна окрема людина) є фактично одним і тим же, другий є лише окремим проявом першого, виступаючи посередником між верховним Розумом (який у свою чергу являє собою образ Єдиного, тобто абсолютного першого начала) і душею (тобто людиною, суб'єктом, що здатен сприймати як себе, так і зовнішні об'єкти) [20, с. 30-31]. Душа ж у своїй взаємодії з об'єктами зовнішнього світу користується розсудком, «який аналізує чуттєві уявлення, робить їх розпорядок, поєднуючи одні й розділяючи інші» [20, с. 30]. «Ми мислимо й думки виражаємо словом тільки згідно з розумом тією вищою частиною розсудку, яка сприймає враження, що йдуть від розуму» [20, с. 32]. Тобто космічний Розум (керований ідеалом Єдиного) за допомогою тварного розуму направляє діяльність розсудку. З іншої сторони, споглядаючи свій тварний розум ми приходимо до споглядання Розуму космічного (а далі й до Єдиного, тобто абсолютного первоначала). Власне це і є вищий можливий досвід, який перевершує будь-який досвід буденний.

Підводячи підсумки, процитуємо сучасного американського філософа та психолога Кена Вілбера: «Коли...людина інтенсивно розвиватиметься в духовному плані, у певний момент виявиться, що вона не тільки піднялася по драбині розвитку, а й зійшла з неї. Як сказали у дзенській традиції: ви нагорі стометрового стовпа і повинні зробити ще один крок; ви робите крок – і де ви опинитеся? ...Коли ви сходите з драбини, то опиняєтеся у стані невагомості в Пустоті. Внутрішнє і зовнішнє, суб'єкт і об'єкт – усе втрачає смисл. Ви більше не «тут», а світ, який ви спостерігаєте, не «там». Ви не дивитеся на Космос, ви і є Космос. Так проявляється Єдиний Всесвіт, прозорий і ясний» [5, с. 174]. Вілбер – представник т.зв. трансперсональної психології, яка досліджує т.зв. «змінені стани свідомості»<sup>2</sup> і намагається тим самим вийти за межі обмежень сучасного сциєнтистського бачення реальності. Такий підхід дозволяє глибше поглянути на екзистенційний досвід з тим, щоб розвинути досконаліші феноменологічні описи останнього. Взірці таких спроб ми знаходимо в інших, відмінних від сучасної сциєнтистської, парадигмах філософування.

#### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Бейквелл Сара. (2025). В кафе екзистенціалістів: свобода, буття і абрикосові коктейлі /Сара

<sup>1</sup> Паралель з теорією пізнання І. Канта, де також знаходимо тріаду розум-розсудок-сприйняття, хоча й зовсім у іншій інтерпретації.

<sup>2</sup> Ж.-П. Сартр до речі, траплялося, також експериментував з такими станами [1, с.120-121].

Бейквелл; пер. з англ. Віталії Станкевич – Київ: Комубук, – 472 с.

2. Білецький Ігор. (2024). Логіка і страгатики в контексті західної та китайської філософської парадигми // *Вісник Львівського університету, серія: Філософсько-політологічні студії*, 2024, Випуск 55. – с.. 13-18. Філософсько-політологічні студії, Випуск 55. – с.. 13-18. <https://doi.org/10.30970/PPS.2024.55.2>

3. Білецький І.П. (2001). Філософія і методологія наукового пізнання// Харків, ХДЕУ, – 104 с.

4. Бистрицький Є. (2012). Трансцендентальна феноменологія і поняття досвіду // *Філософська думка*. — № 5. — С. 113-132.

5. Вілбер Кен. (2020). *Коротка історія всього* //Кен Вілбер; пер. з англ. Миколи Климчука. – Львів: Видавництво: Terra Incognita, – 400 с.

6. Гуссерль Едмунд. (2021) *Картезіанські медитації. Вступ до феноменології* // Гуссерль Е.; пер. з нім. Андрія Вахтеля. – Київ: Темпора, – 304 с.

7. *Європейський словник філософій. Лексикон неперекладностей.* // Під керівництвом Барбари Кассен. Пер. з французької. – Том другий. – Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. – 488 с.

8. *Індійська філософія* // Під ред. Т.П. Кононенка. (2019). Харків: Фоліо, – 142 с.

9. Кебуладзе Вахтанг. (2021). *ФЕНОМЕНОЛОГІЧНІ СЮЖЕТИ* //Sententiae, Volume XL, Issue 1, - с. 128-132. <https://doi.org/10.31649/sent40.01.128>

10. Лепп Іняс. (2004). *Християнська філософія екзистенції*//Лепп Іняс: Пер. з фр. – Київ: Унів. Вид-во «Пульсари», – 148 с.

11. Мак-Люен Маршалл. (2008). *Галактика Гутенберга: Становлення людини друкованої книги* / Пер. з англ. А.А. Галушки, В.І. Постнікова. – Київ: Ніка-Центр, – 392 с.

12. Сартр Жан-Поль. (2001). *БУТТЯ І НІЩО. Нарис феноменологічної онтології* // Сартр Ж.-П. - Переклали з французької Віталій Лях, Петро Тарашук. – Київ: Видавництво Соломії Павличко “ОСНОВИ”, – 854 с.

13. Цехмістро І.З. (2003). *Голістична філософія науки*. – Харків: Акта, – 288 с.

14. Bi Yän Lu. (1999). *Niederschrift von der Smaragdenen Felswand* // verdeuscht von Wilhelm Gundert. – Carl Hanser Verlag GmbH, Augsburg, b. I, - 581 s.

15. Fung Yu-lan. (1958). *A Short History of Chinese Philosophy* // New York, the Macmillan Company, – 368 p.

16. Heidegger Martin. (2023). *Being and Time* //Heidegger M., translated by John Macquarrie &Edward Robinson. – Printed in the UK: Blackwell Publishing, – 590 p.

17. Liotar Žan-Fransoa. (1980). *FENOMENOLOGIJA* / Lyotard Jean-François ; prevod Mirjana Zdravković – Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod, – 138 s.

18. Radhakrishnan S. (1923). *Indian Philosophy* / New York, the Macmillan Company, V. 1 – 688 p., v.2 – 822 p.

19. Russel Bertrand. (1948). *Human Knowledge. Its Scope and Limits* // London George Allen and Unwin LTD, – 538 p.

20. *The Six Enneads By Plotinus.* (2018). This edition was created and published by Global Grey © GlobalGrey. – 862 p.

Стаття надійшла до редакції 17.08.2025

Переглянуто 27.10.2025

Стаття рекомендована до друку 28.11.2025

Опубліковано 30.12.2025

**Igor P. Biletsky**, PhD in Philosophy, Associate Professor of the Department of Theory of Culture and Philosophy of Science V. N. Karazin Kharkiv National University, Svobody sq. 4, Kharkiv, 61022, Ukraine, <https://orcid.org/0000-0003-4995-7842>

## EXISTENTIAL EXPERIENCE IN THE CONTEXT OF WESTERN AND EASTERN PARADIGMS OF PHILOSOPHIZING

The article is devoted to the problem of the phenomenology of existential experience in the context of the paradigms of Western and Eastern philosophy. Earlier we talked about five so-called paradigms of philosophizing: Indian, Chinese, Ancient, Abrahamic, Modern or Scientist.

Indian philosophy is based on traditional Indian cultural ideas about reincarnation, samsara, and liberation from the web of samsara. The Chinese paradigm is based on an organismic worldview: the universe is perceived as a single organism, where each person is something like an organ within this organism and, like an organ in an ordinary organism, it has its own place and function (its own Tao). The Ancient paradigm is the most problematic, since all we have today are texts that can sometimes be interpreted in completely different ways; we suggest, following P. Hadot, that it can be interpreted as a practical discipline for finding happiness in

a world hostile to man. The Abrahamic paradigm comes from the ideas of monotheism, creationism and revelationism. Modern scientific philosophy proceeds from the ideas about reality that natural sciences provide. All the various directions of modern philosophy develop in one way or another in the context of a worldview based on natural sciences. Hence such dissimilar directions of modern philosophy as positivism, which directly follows natural (positive) sciences, and existentialism, which deals with questions of human existence in the face of a world indifferent to all human ideas and values.

It is shown that existentialism, a direction that is closely related to phenomenology, is a natural manifestation of the scientific paradigm, but at the same time, existential experience in one form or another has been repeatedly highlighted within the framework of other paradigms, often acquiring much deeper coverage there.

Keywords: **phenomenology, existential experience, Indian, Chinese, Ancient, Abrahamic, Scientific paradigms of philosophizing, Buddhist philosophy, Neoplatonism, Being, Nothingness.**

## REFERENCES

1. Bakewell S. (2025). At the Existentialist Café. Freedom, Being and Apricot Cocktails / Bakewell Sarah – Kyiv: Kombook, – 472 p. (in Ukrainian)
2. Biletsky I. (2024). Logic and stratagems in the context of western and Chinese philosophic paradigms // Visnyk of the Lviv university: Philosophical Political studies, Issue 55. p. 13-18. <https://doi.org/10.30970/PPS.2024.55.2> (in Ukrainian)
3. Biletsky I. (2001). Philosophy and Methodology of Science // Kharkiv, ХДЕУ. 104 p. (in Ukrainian)
4. Bystrytsky Y. (2012) Transcendental phenomenology and the notion of experience // Filosofska dumka — № 5. — p. 113-132. (in Ukrainian)
5. Wilber K. (2020). A Brief History of Everything // Wilber Ken (in Ukrainian). – Lviv: Terra Incognita, – 400 p. (in Ukrainian)
6. Husserl E. (2021). Cartesian Meditations // Husserl Edmund (in Ukrainian). – Kyiv: Tempora, – 304 p. (in Ukrainian)
7. European Dictionary of Philosophies. Dictionary of Untranslatabilities // Red. Barbara Cassin. – Volume II. – Kyiv: Dukh i Litera, 2011. – 488 p. (in Ukrainian)
8. Indian Philosophy // Red. T. Kononenko (2019). – Kharkiv: Folio, – 142 p. (in Ukrainian)
9. Kebuladze V. (2021). Phenomenological Subjects. Apostolescu, I. (Ed.). (2020). The Subject(s) of Phenomenology: Rereading Husserl. Cham: Springer Nature. // Sententiae, Volume XL, Issue 1, - p. 128-132. <https://doi.org/10.31649/sent40.01.128> (in Ukrainian)
10. Lepp Ignace. (2004). Christian Philosophy of Existence // Lepp Ignace (in Ukrainian). – Kyiv: «Pulsary», – 148 p. (in Ukrainian)
11. McLuhan Marshall. (2008). The Gutenberg Galaxy / McLuhan Marshall (in Ukrainian). – Kyiv: Nika-Centre, – 392 p. (in Ukrainian)
12. Sartre Jean-Paul. (2001). Being and Nothingness. An Outline of Phenomenological Ontology // Sartre Jean-Paul (in Ukrainian). – Kyiv: Solomia Pavlychko's edition "Osnovy", – 854 p. (in Ukrainian)
13. Tsekhmistro I.Z. (2003). Holistic Philosophy of Science // Tsekhmistro I.Z.. – Kharkiv: Akta, – 288 p. (in Ukrainian)
14. Bi Yän Lu. (1999). Niederschrift von der Smaragdenen Felswand // verdeuscht von Wilhelm Gundert. – Carl Hanser Verlag GmbH, Augsburg, b. I, - 581 s.
15. Fung Yu-lan. (1958). A Short History of Chinese Philosophy // New York, the Macmillan Company, – 368 p.
16. Heidegger M. (2023). Being and Time // Heidegger M., translated by John Macquarrie & Edward Robinson. – Printed in the UK: Blackwell Publishing, – 590 p.
17. Liotar Žan-Fransoa. (1980). FENOMENOLOGIJA / Lyotard Jean-François ; prevod Mirjana Zdravković – Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod, – 138 s.
18. Radhakrishnan S. (1923). Indian Philosophy / New York, the Macmillan Company, V. 1 – 688 p., v.2 – 822 p.
19. Russel B. (1948). Human Knowledge. Its Scope and Limits // London George Allen and Unwin LTD, – 538 p.
20. The Six Enneads By Plotinus. (2018). This edition was created and published by Global Grey © GlobalGrey. – 862 p.

**Лілія Вікторівна Компанієць**

доктор філософських наук,  
доцент, професор кафедри теорії культури та філософії науки  
Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна,  
майдан Свободи 4, м. Харків, 61022, Україна  
<https://orcid.org/0000-0001-8516-890X>

**МЕТАМОРФОЗИ ІДЕЇ РЕІНКАРНАЦІЇ: ТЕОСОФСЬКІ ПАРАДИГМИ ТА  
ІНТЕРПРЕТАЦІЇ СУЧАСНОСТІ**

Стаття присвячена дослідженню трансформацій ідеї реінкарнації та її антропологічного значення в контексті теософсько-філософської спадщини Олени Блаватської й сучасного гуманітарного знання XX–XXI ст. Ідея перевтілення інтерпретується: як універсальний закон духовної еволюції, виходить за межі релігійно-містичного вчення та набуває статусу інтегративного принципу, який поєднує філософію, науку й культуру; не як віра, а як метафізичний закон Всесвіту, тісно пов'язаний із поняттями карми, космічного порядку та безперервного розвитку свідомості.

В ході дослідження встановлено, що завдяки спадщині Блаватської ідея перевтілення отримала широке поширення у світовій культурі XIX–XXI ст. Встановлено, що духовні ідеї універсального навантаження стали предметом досліджень у психології (архетипи К. Юнга, терапевтичні практики гіпнотичної регресії), антропології (цикл життя і культури, універсальні міфологеми), культурології (символіка безсмертя й циклічності), а також у медичних і психотерапевтичних практиках (подолання страху смерті, інтеграція травматичного досвіду та ін.).

В статті розширюється коло тлумачень ідеї вічного життя (через ідею перевтілення). Відстежено її трансформації у сучасному світі: від філософських та релігійних дискусій до включення у масову культуру, літературу й мистецтво. Показано, що даний концепт виконує терапевтичну та світоглядну функцію, адже сприяє формуванню сенсожиттєвих світоглядних орієнтирів, подоланню екзистенційних станів сучасної людини, сприяє пошуку духовної єдності у глобалізованому суспільстві.

В статті обґрунтовується ідея, що філософська спадщина О. Блаватської відкриває можливості для формування нового універсального гуманістичного мислення, яке інтегрує східні та західні традиції, долає стереотипи, конфлікти міжконфесійного та міжкультурного рівня, прокладає шляхи до формування єдиної духовної парадигми майбутнього.

Ключові слова: **реінкарнація, теософія, Олена Блаватська, духовна еволюція, антропологія, гуманітарне знання, безсмертя, світогляд.**

**Як цитувати:** Компанієць, Л., (2025). Метаморфози ідеї реінкарнації: теософські парадигми та інтерпретації сучасності. *Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки», (72), 22-27.* <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2025-72-03>

**In cites:** Kompaniets, L., (2025). Metamorphoses of the idea of reincarnation: theosophical paradigms and contemporary interpretations. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University. Series Theory of Culture and Philosophy of Science, (72), 22-27.* <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2025-72-03> [In Ukrainian]

Актуальність. Сучасна епоха є епоєю кризових явищ. Ми живемо в епоху глибинних цивілізаційних трансформацій, де глобальні загрози — війни, екологічні катастрофи, моральна деградація, міжетнічна та міжконфесійна напруга — змушують людство переосмислювати свої ціннісні й духовні основи. Людина XXI століття все частіше перебуває у стані екзистенційної дезорієнтації: вона втрачає віру в традиційні ідеології, але водночас шукає альтернативні, більш універсальні джерела духовного сенсу. Так, представники наукових спільнот XX–XXI ст. стверджують, що релігійні ідеології дедалі втрачають свій вплив на раціональну свідомість представників повсякденної, елітарної культури Заходу. Соціологи констатують, людина

сьогодення звертається все частіше до розширених інтелектуальних світоглядів (теософів, або вчених), які здатні розумно відповісти на засадничі аксіологічні питання світоглядного рівня: Який сенс та мета мого життя? Чи є вічне життя? Таємниці Всесвіту? Які шляхи порятунку? В чому божественна справедливість? Які причини людських страждань? та ін..

Окреслене коло «вічних» питань, які бентежать людину сьогодення, викликає потребу в глибшому переосмисленні засадничих тем та ідей сенсожиттєвого навантаження, необхідність повернення інтелектуальних спільнот до універсальних ідей, що поєднують релігію, філософію, науку і культуру, у перспективі, людську свідомість майбутніх поколінь. У цьому сенсі одна з ключових тем - це ідея перевтілення душ, яка має величезний потенціал для переосмислення духовного буття людини. Вона долає стереотипи, притаманні західній культурі, і сприяє єднанню східних і західних світоглядних систем. Вона є не просто частина релігійного минулого, а потужний смислотворчий механізм, що може спрямувати людство на шлях духовної еволюції. Її переусвідомлення, а саме реконструкція західноєвропейської гілки її історичного буття долає світоглядні перекося між західним та східним світосприйняттям, світорозумінням, невілює її негативацію з боку певних релігійних спільнот, долає ідеологічні кордони, виводить людство на шлях світоглядного єднання.

Особливої значущості аналіз концепції перевтілення душ набуває у контексті філософської спадщини Олени Блаватської — теософа і культурного мислителя світового рівня, чий вплив вийшов далеко за межі суто езотеричних або релігійних кіл. Її теософські ідеї поєднують філософські, релігійні та наукові світогляди, стають важливим джерелом для формування нової універсальної картини світу. Інтелектуальна спадщина теософа відіграє ключову роль у подоланні сучасної духовної та світоглядної кризи. Значимість теософського вчення О.Блаватської міститься саме в тому, що воно заповнює духовні потреби людини сьогодення, вибудовує сенсожиттєві орієнтири, не позбавляє, а дає надію на майбутнє, допомагає подолати трагічність, тлінність земного буття, пропонує багатоманітні відповіді на духовні виклики епох.

Олена Блаватська була першою мислителькою, яка об'єднала в єдину систему індуські, буддистські, грецькі, християнські та езотеричні традиції, вписавши ідею перевтілення у широкий метафізичний контекст. Вона трактувала реінкарнацію як універсальний закон духовної еволюції, де душа — це динамічна, безсмертна сутність, що знову і знову народжується у світі матерії з метою накопичення досвіду, вдосконалення і повернення до свого джерела — Абсолюту. У текстах О. Блаватської реінкарнація постає не як віра, а як метафізичний закон природи, пов'язаний із кармою, енергією, свідомістю та космічним порядком.

У всесвітньо відомій праці «Таємна Доктрина» О. Блаватська писала, що людина — це божественна сутність, яка проходить через вічне коло навчання, самовдосконалення, розвиток [1]. Теософ вперше інтегрувала ідею перевтілення у філософсько-наукову систему, доступну західному світові. Вона не лише популяризувала східні вчення, але й заклала основи нового світогляду майбутніх поколінь.

Ідеї та думки О.Блаватської випередили і не тільки свій час. Її філософська система подолала звужений погляд на духовні вчення людства, які не обмежуються виключно релігіями, що культивуються на «поверхні» екзотеричних («зовнішніх», масових) культур. Езотеричні вчення історії набагато ширші, інтелектуально навантажені, руйнують кордони конфліктності, закритості. В них завжди є що висвічувати, перевідкривати, якщо слідувати базовому принципу теософів, філософів всіх часів: «стремління до істини»! А також теософському гаслу, яке стало універсальним критерієм діалогу між цивілізаціями: «Немає жодної релігії вищої за істину»!

Ідея реінкарнації досягла своєрідної кульмінації в теософській думці О. Блаватської, яка не тільки вперше ввела (культивувала) концепт реінкарнації в Західну релігійну культуру, а й здійснила її апологію.

Вплив її інтелектуальної спадщини відчувається і до тепер. Завдячуючи діяльності Олени Петрівни (її послідовників) у XX–XXI ст. спостерігається суттєвий зсув світоглядних акцентів від традиційних релігійних доктрин до філософських і езотеричних вчень. Тема перевтілення стала атрибутом релігійної і світської свідомості Заходу, Європи. Це засвідчують соціологічні дослідження (П. Геллапа), які зафіксували факт її поширення в сучасному світі. Соціологи стверджують, що з кожним роком зростає кількість її прихильників у Європі, Америці. На сьогодні вона має соціокультурне вкорінення (біля 60 %

американців, 25 % європейців, католиків та протестантів приймають теорію реінкарнації) [2]. Кількість її adeptів перевищує половину світового населення. Це свідчить не лише про духовний пошук людини сьогодення, а й про зміни, які відбуваються у її мисленні, а саме не спинний світоглядний рух — від лінійного до циклічного, від догматичного до гнучкого світорозуміння та світосприйняття. Раціональна свідомість знаходиться у стані пошуку такої моделі життя (світоглядної картини), яка дає надію і пояснення стражданню, а не їх посилює, замикається на одній «спробі» буття.

Ідея перевтілення увійшла в інтелектуальну свідомість видатних представників науки, мистецтва, літератури ХХ ст.. Так, нобелівський лауреат з літератури Вільям Батлер Йїтс зазначав, що смерть приходить як ключ до наступного життя, а наші минулі життя переслідують нас у спогадах [2].

Терапевтичну функцію ідеї вічного життя активно використовують лікарі, представники експериментальної психології, психіатри, фізіологи та біологи в своїй професійній діяльності. Дослідники відзначають, що первісний інтерес до ідеї перевтілення був викликаний зростанням занепокоєння західних культур феноменом смерті, а також необхідністю у зв'язку з цим культивування нових методів терапії (заснованих на досвіді минулих життів) [3-7]. Еріх Фромм підкреслював, що на науковому симпозіумі фахівцями було встановлено: причина всіх розладів сучасної людини – це страх смерті. На ґрунті усвідомлення кінцівки життя виникає більшість проблем у пацієнтів психіатрів. Отже, дослідницькі спільноти своїм шляхом підійшли впритул до необхідності культивування віри у вічне життя, усвідомлення її як світоглядної складової, спрямованої на вироблення розуміння безсмертного початку людиною в собі. Дослідники акцентують увагу на тому, що усвідомлення себе «іскрою божественного Вогню» (як писала О. Блаватська), дає надію на вічне життя, вказує на тимчасовість і мінливість страждань, сприяє соціалізації, адаптації людини до реалій сьогодення, виконує терапевтичні функції культури. В сучасному світі саме психіатри та лікарі підкреслюють терапевтичну значущість віри у майбутнє життя, яку вони спостерігають та культивують у своїй діяльності.

Стівен Роузен (США) трактував ідею перевтілення як архетип циклічності в психології Юнга — фундаментальний символ, що формує уявлення людини про смерть, відродження, особистісне зростання. Він писав, що цей догмат поставив Г. Форда в ряд з обраними американцями XVIII-XX століть, такими як Томас Едісон, Бенджамін Франклін, Том Паїн, Генрі Девід Торо та Уолт Вітмен. Всі вони вважали, що душа є потік енергії, яка вдихає життя в тіло, а після смерті переходить в інше [8].

Поступово ідея перевтілення лаконічно увійшла у світогляд представників енергетичних теорій ХХ ст. Нікола Тесла розглядав свідомість як форму енергії, яка не зникає, а трансформується. В.Вернадський через концепт ноосфери показав, що духовні енергії формують оболонку планети. Олександр Чижевський довів, що біологічні, духовні, соціальні ритми та події залежать від космічних циклів. Це перегукується з кармічною динамікою перевтілень.

Таким чином, ідея перевтілення органічно вписалась в енергетичну парадигму науки, філософію еволюції свідомості і космічне бачення буття. Реінкарнація постає як універсальний принцип збереження і трансформації духовної енергії, що перегукується із законом збереження енергії в фізиці.

Отже, ми бачимо, що ідея, яку вивела на поверхню буття світової культури О. Блаватська сяє з новою силою і величчю в світогляді різних представників науки, культури. Вона представила світу еволюціоністську модель вчення про реінкарнацію як форму самопорятунку світу крізь призму ідеї розвитку людського «Я», через нескінченну кількість перероджень у різні тіла [9-12].

Принцип реінкарнації стає засобом вибудовування «мостів» і ведення діалогу між науковим, філософським та релігійним світоглядом. Ідея реінкарнації інтегрувалась в психотерапію, освіту, масову культуру. Вона стала об'єднуючим ланцюгом релігійних, наукових, філософських, езотеричних систем.

Філософи різних часів вважали перевтілення механізмом божественної справедливості й духовного очищення. Ідея перевтілення була витіснена з офіційної християнської догматики лише у VI ст., на V Всесвітньому Соборі, але зберігалась у містичних поглядах народної культури епохи Середніх віків, апокрифічних текстах, філософських системах, езотеричних традиціях наступних епох [13-20].

В езотеричній системі Піфагора ідея реінкарнації була представлена в розширених

перспективах, сенсах. Душа усвідомлювалась містиком як духовна, безсмертна монада, яка коловертається у всіх світах та системах.

Платон, Плотін обґрунтовували безсмертя душі та її багаторазові втілення. Ориген вважав, що душа існує до народження і може повертатися у різні тіла. Я. Бьоме, Е. Сведенборг — сформулювали християнсько-теософські доктрини, в межах яких перевтілення розглядалася як форма духовного вдосконалення [13-20].

Ідея реінкарнації, осмислена через спадщину Олени Блаватської інтерпретується як стан буття, універсальний духовний код, що дає можливість: з'єднати духовне і раціональне, об'єднати культури і традиції, відкрити нову епоху усвідомленого буття, сформулювати нову духовну парадигму, що відповідає викликам і запитам нової гуманістичної цивілізації. Олена Блаватська вважала, що перевтілення – це родючий ґрунт для усунення аморальності, злочинів, будь-якої агресії, – це закон, який відвертає людей від зла! В такий спосіб ми маємо справу з універсальним світоглядним кодом людства, який допомагає знайти світоглядний сенс та орієнтири у хаосі сучасного світу [9-12].

Реінкарнація стає ключовим концептом світорозуміння, розвинутою філософською системою світогляду, яка сприяє конструюванню та культивуванню сенсожиттєвих орієнтирів і цінностей, як шлях, що веде до загальнолюдської, релігійної, духовної еволюції, як універсальна, що прокладає духовні шляхи розквіту цивілізації, до толерантності і діалогу.

Ідеї вічного життя (перевтілення) під силу реанімувати духовні цінності культур, заповнити світоглядні лакуни сучасних спільнот, відродити духовні норми та ідеали, подолати міжконфесійні, міжетнічні конфлікти. Під цим кутом зору актуальним залишається вислів Сократа (проявлений устами Платона) про те, що сучасну культуру від краху та бездуховності врятують лише дві ідеї – це ідея вічного Всесвіту та перевтілення душ! Теософська думка вчить мисленню поза демаркаційних меж, а саме «бачити» сенс, ідею за різноманітними словоформами, концептами, які панують в просторі багаточисельних релігійних, духовних, світських (наукових) спільнот.

Розкриття універсальних ідей долає стереотипи культур, руйнує усталені ідеології, відкриває шлях до світоглядного партнерства та духовного єднання людства, а значить веде до здійснення мети теософів всіх часів.

Культурну спадщину Олени Блаватської можливо інтерпретувати не як частину історії, а активний ресурс майбутнього. Її ідеї відкривають шлях до формування нового гуманістичного мислення людини сьогодення, досягнення міжцивілізаційної згоди та вибудування універсальної духовної ідентичності.

#### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Компанієць Л. (2014) Ідея реінкарнації в світовій культурі. Київ: НАН України імені Г.С. Сковороди, УАР. 312 с.
2. Blavatsky H. (1897) *The Secret Doctrine: The Synthesis of Science, Religion and Philosophy*. 3 vols. London: The Theosophical Publishing House. 816 p. Web site. URL: <https://www.gutenberg.org/files/56880/56880-pdf.pdf>
3. Stevenson I. The pioneer of reincarnation Research. Web site. URL: <http://www.doctorshangout.com/forum/topics/dr-ian-stevenson-the-pioneer>.
4. Stevenson I. (1983) American children who claim to remember previous lives. *Journal of Nervous and Mental Disease*. 17(1). P.742–748. <https://doi.org/10.1097/00005053-198312000-00006>.
5. Moraes L.J., Ávila-Pires E. V., Nolasco M S., Rocha T.S., Tucker J. B., Moreira-Almeida A. (2024) Children who claim previous life memories: A Case Report and Literature Review. *Explore..* Vol. 20(6). pp. 103063 <https://doi.org/10.1016/j.explore.2024.103063>.
6. Stevenson I. (1992) A new look at maternal impressions: An analysis of 50 published cases and reports of two recent examples lives. *Journal of Scientific Exploration*. 6(4). P. 353–373.
7. Taylor S A. (2024) *The Hidden Power of Your Past Lives: Revealing Your Encoded Consciousness*. Hay House Inc. 216 p.
8. Steven R. (2004) *Reincarnation Controversy: Uncovering the Truth in the World Religions*. New Age Books. 138 p.
9. Blavatsky H.P., Olcott H.S., Dostoyevsky F. (2023) *Theosophy. Classic Collection. The Complete Works of H. P. Blavatsky. Works of Henry S. Olcott. Illustrated: The Secret Doctrine, Isis Unveiled, The Voice .Theosophy?, The Grand Inquisitor and others* Andrii Ponomarenko. 6379 p.

10. Blavatsky H. (2022) Key to Theosophy. London: DigiCat. 327 p.
11. Blavatsky H.P. (2021) Isis Unveiled. Kyiv: Strelbytsky Multimedia Publishing. 3061 p.
12. Blavatsky H.P. (1892) The Theosophical Glossary. (Edited Dec 2019 & Nov 2022). CreateSpace. Independent Publishing Platform. 298 p. Web site. URL: <https://www.theosophy-ult.org.uk/wp-content/uploads/2014/05/HP-Blavatsky-Theosophical-Glossary.pdf>.
13. Addison J. (1932) Life Beyond Death in the Beliefs of Mankind. Boston: Houghton Mifflin Company. 309 p.
14. Albrecht M. (1982) Reincarnation: A Christian Appraisal. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press. 126 p.
15. Albrecht M. (1987) Reincarnation: A Christian Critique of a New Age Doctrine. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press. 139 p.
16. Algeo J. (1987) Reincarnation Explored. Wheaton, Illinois: Theosophical Pub. House. 151 p.
17. Alger W., Abbot E. (1968) The Destiny of the Soul: A Critical History of the Doctrine of A Future Life. 1878. 2 volumes. New York: Greenwood Press. 1008 p.
18. Almeder R. (1992) Death and Personal Survival: The Evidence for Life After Death. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers. 304 p.
19. Anderson J. (1928) The Evidence of Immortality. Toronto: The Blavatsky Institute. 148 p.
20. Arundale F. (1890) The Idea of Rebirth: Including a Translation of an Essay on Reincarnation by Karl Heckel. London: Kegan Paul, Trench, Trubner, & Co. 156 p. Web site. URL: <http://www.ebookoninternet.com/749610/idea-rebirth-including-translation-essay-reincarnation-karl-heckel-1890-francesca-arundale.html>

Стаття надійшла до редакції 03.07.2025  
Стаття рекомендована до друку 13.10.2025

Переглянуто 05.09.2025  
Опубліковано 30.12.2025

**Liliia V. Kompaniets**, DSc. In Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Theory of Culture and Philosophy of Science, V. N. Karazin Kharkiv National University, Svobody sq. 4, Kharkiv, 61022, Ukraine, <https://orcid.org/0000-0001-8516-890X>

### **METAMORPHOSES OF THE IDEA OF REINCARNATION: THEOSOPHICAL PARADIGMS AND CONTEMPORARY INTERPRETATIONS**

This article explores the transformations of the idea of reincarnation and its anthropological significance in the context of Helena Blavatsky's theosophical-philosophical legacy and contemporary humanities of the 20th–21st centuries. Reincarnation is examined as a universal law of spiritual evolution that transcends the boundaries of religious-mystical doctrine and assumes the status of an integrative principle uniting philosophy, science, and culture. It is interpreted not as a matter of belief, but as a metaphysical law of the universe, intrinsically linked to the concepts of karma, cosmic order, and the continuous development of consciousness.

The study demonstrates that, through Blavatsky's legacy, the idea of reincarnation gained wide currency in global culture from the 19th century to the present. It further reveals how spiritual concepts of universal scope have informed research in psychology (C. G. Jung's archetypes, therapeutic practices of hypnotic regression), anthropology (life and cultural cycles, universal mythologemes), cultural studies (the symbolism of immortality and cyclicity), as well as medical and psychotherapeutic practices (overcoming the fear of death, integrating traumatic experience, etc.).

The article broadens the interpretive framework of eternal life through the concept of reincarnation, tracing its transformations in the modern era: from philosophical and religious debates to its incorporation into mass culture, literature, and art. It argues that this concept fulfills both therapeutic and worldview functions, fostering meaningful life orientations, aiding in the resolution of existential crises, and facilitating the search for spiritual unity within a globalized society.

Ultimately, the article substantiates the claim that Blavatsky's philosophical heritage opens the way for a new universal humanistic mode of thinking that integrates Eastern and Western traditions, transcends stereotypes and interfaith as well as intercultural conflicts, and lays the foundation for the emergence of a unified spiritual paradigm of the future.

**Keywords:** reincarnation, theosophy, Helena Blavatsky, spiritual evolution, anthropology, humanities, immortality, worldview.

### **REFERENCES**

1. Kompaniets, L. (2014). The Idea of Reincarnation in World Culture. Kyiv: H. S. Skovoroda

Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine; Ukrainian Association of Religious Studies. 312 pp. (in Ukrainian)

2. Blavatsky H. (1897) *The Secret Doctrine: The Synthesis of Science, Religion and Philosophy*. 3 vols. London: The Theosophical Publishing House. 816 p. Web site. URL: <https://www.gutenberg.org/files/56880/56880-pdf.pdf>
3. Stevenson I. The pioneer of reincarnation Research. Web site. URL: <http://www.doctorshangout.com/forum/topics/dr-ian-stevenson-the-pioneer>.
4. Stevenson I. (1983) American children who claim to remember previous lives. *Journal of Nervous and Mental Disease*. 17(1). P.742–748. <https://doi.org/10.1097/00005053-198312000-00006>.
5. Moraes L.J., Ávila-Pires E. V., Nolasco M S., Rocha T.S., Tucker J. B., Moreira-Almeida A. (2024) Children who claim previous life memories: A Case Report and Literature Review. *Explore..* Vol. 20(6). pp. 103063 <https://doi.org/10.1016/j.explore.2024.103063>.
6. Stevenson I. (1992) A new look at maternal impressions: An analysis of 50 published cases and reports of two recent examples lives. *Journal of Scientific Exploration*. 6(4). P. 353–373.
7. Taylor S A. (2024) *The Hidden Power of Your Past Lives: Revealing Your Encoded Consciousness*. Hay House Inc. 216 p.
8. Steven R. (2004) *Reincarnation Controversy: Uncovering the Truth in the World Religions*. New Age Books. 138 p.
9. Blavatsky H.P., Olcott H.S., Dostoyevsky F. (2023) *Theosophy. Classic Collection. The Complete Works of H. P. Blavatsky. Works of Henry S. Olcott. Illustrated: The Secret Doctrine, Isis Unveiled, The Voice ... Theosophy?, The Grand Inquisitor and others* Andrii Ponomarenko. 6379 p.
10. Blavatsky H. (2022) *Key to Theosophy*. London: DigiCat. 327 p.
11. Blavatsky H.P. (2021) *Isis Unveiled*. Kyiv: Strelbytskyy Multimedia Publishing. 3061 p.
12. Blavatsky H.P. (1892) *The Theosophical Glossary*. (Edited Dec 2019 & Nov 2022). CreateSpace. Independent Publishing Platform. 298 p. Web site. URL: <https://www.theosophy-ult.org.uk/wp-content/uploads/2014/05/HP-Blavatsky-Theosophical-Glossary.pdf>.
13. Addison J. (1932) *Life Beyond Death in the Beliefs of Mankind*. Boston: Houghton Mifflin Company. 309 p.
14. Albrecht M. (1982) *Reincarnation: A Christian Appraisal*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press. 126 p.
15. Albrecht M. (1987) *Reincarnation: A Christian Critique of a New Age Doctrine*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press. 139 p.
16. Algeo J. (1987) *Reincarnation Explored*. Wheaton, Illinois: Theosophical Pub. House. 151 p.
17. Alger W., Abbot E. (1968) *The Destiny of the Soul: A Critical History of the Doctrine of A Future Life*. 1878. 2 volumes. New York: Greenwood Press. 1008 p.
18. Almeder R. (1992) *Death and Personal Survival: The Evidence for Life After Death*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers. 304 p.
19. Anderson J. (1928) *The Evidence of Immortality*. Toronto: The Blavatsky Institute. 148 p.
20. Arundale F. (1890) *The Idea of Rebirth: Including a Translation of an Essay on Reincarnation by Karl Heckel*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner, & Co. 156 p. Web site. URL: <http://www.ebookoninternet.com/749610/idea-rebirth-including-translation-essay-reincarnation-karl-heckel-1890-francesca-arundale.html>.

The article was received by the editors 03.07.2025  
The article is recommended for printing 13.10.2025

The article was revised 05.09.2025  
This article published 30.12.2025

**Дар'я Анатоліївна Зіборова**

кандидат філософських наук,  
доцент кафедри теорії культури і філософії науки  
Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна,  
майдан Свободи 4, м. Харків, 61022, Україна  
<https://orcid.org/0000-0002-0997-9388>

**ДАР І ОБМІН: МІЖ АНТРОПОЛОГІЄЮ, СОЦІАЛЬНОЮ ТЕОРІЄЮ ТА  
ФІЛОСОФІЄЮ ВИЗНАННЯ**

Стаття досліджує феномен дару як ключовий механізм соціальних, економічних та культурних взаємодій у суспільстві. Авторка розглядає як формується концепція дару у культурній антропології, що потім впливає на соціологію та філософію. Спираючись на класичні праці Мосса, Малиновського та Леві-Стросса, показано як саме було закладено підвалини осмислення дару, проаналізовано їх критику та послідовників. Особливу увагу приділено ритуалам кула та потлач, які демонструють соціальну функцію дару у встановленні ієрархії, взаємної поваги та авторитету; аналізується поняття «духу дару» (*hau*), обов'язки взаємності та моральний вимір обміну, що постають у цих ритуалах. Показано, що значення дару виходить за межі економічної операції, це інша форма обміну, що включає в себе символічні і духовні цінності, оскільки він формує систему авторитетів, соціальні зв'язки, стабільність спільнот, політичну та етичну практику. Проаналізовано як тема дару, піднята культурною антропологією відображається в соціології. Досліджено сучасні інтерпретації теми дару Liebersohn, Pyyhtinen, Sansi та Eisenstein.

Особливе місце у статті займає систематизація поглядів на дар Марселем Енафом, який у своїх працях, інтегрував різні антропологічні, соціологічні та філософські точки зору на дар. Показано, що в аналізі Енафа підкреслено, що головний соціальний наслідок дару – визнання іншої людини, взаємне підтвердження її гідності та статусу, що робить дар ключовою категорією для аналізу соціальної взаємності, морального порядку та культурної солідарності. Розглянуто політичний та символічний виміри дару, його роль у формуванні соціальних структур, публічних відносин та культурних практик. Авторка демонструє, що дар є комплексним соціальним актом, який об'єднує моральне зобов'язання, символічну комунікацію та взаємне визнання, утворюючи основу соціальних зв'язків і альтернативу утилітарній логіці ринку.

**Ключові слова:** дар, визнання, соціальні зв'язки, культурна антропологія, потлач, кула.

**Як цитувати:** Зіборова, Д., (2025). Дар і обмін: між антропологією, соціальною теорією та філософією визнання. *Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки»*, (72), 28-35. <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2025-72-04>

**In cites:** Ziborova, D., (2025). Gift and exchange: between anthropology, social theory, and the philosophy of recognition. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University. Series Theory of Culture and Philosophy of Science*, (72), 28-35. <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2025-72-04> [In Ukrainian]

Проблематика дару займає особливе місце в культурній антропології, відкриваючи перед дослідником унікальні можливості для розуміння основ соціального життя, взаємин, моралі та культури. Тема дару і ввіддяки розкриває глибокі, інколи невидимі для побутового сприйняття механізми утворення соціальних зв'язків та створення спільнот.

Особливий інтерес до явища дару виник у дослідників саме завдяки його поширенню в традиційних, так званих "архаїчних" суспільствах, де механізми ринкового обміну ще не витіснили практику обміну дарами і ритуальних обов'язків. У цьому контексті доречно говорити про поняття "дарономіки" – економіки дару, що радикально відрізняється від класичної ринкової моделі. Якщо ринкова економіка базується на принципах еквівалентності, а гроші виступають універсальним посередником, що відокремлює суб'єктів обміну, то

дарономіка, навпаки, пов'язує їх у мережі моральних зобов'язань. Це ставить перед сучасною культурою важливе питання: чи не втратила вона щось сутнісне разом із переходом до ринкової економіки, орієнтованої на розрахунок, вигоду й прибуток? Адже дар, на відміну від товару, неможливо оцінити грошима – його цінність має моральний, символічний, навіть духовний вимір. Дослідження феномену дару у культурній антропології, соціології та філософії дає змогу побачити як формується соціальна реальність, що заснована на взаємному визнанні, а не на засадах ринкової економіки.

Броніслав Малиновський у його праці «Аргонавти західної частини Тихого океану» [19] описав феномен ритуального обміну кула, і це стало певною відправною точкою у дискусії про дар. Вивчаючи життя мешканців Тробріанських островів Малиновський відкрив світ відносин, що виходить далеко за межі ринкових категорій вигоди. Кула – це форма циклічного, ритуалізованого обміну прикрасами, що має чітку структуру і жорстко регламентовані правила. В її межах учасники обмінюються двома типами предметів: намистами із червоних раковин, які називаються *soulava*, та браслетами з білих раковин, які називаються *mwali* [19, pp. 81–105]. Ці предмети ніколи не залишаються у власності однієї особи назавжди: володіння ними є тимчасовим, і кожен отримувач має з часом передати дар далі. У системі Кула дари мають свою ієрархію, що значно виходить за межі матеріальної вартості. Найцінніші намиста і браслети мають імена, історію та соціальний статус. Чим більш відомий дар, тим більшої честі зазнає той, хто ним володіє, навіть тимчасово.

Соціальна мережа кула – це складна система, в якій встановлюються довготривалі стосунки з партнерами, що можуть зберігатися роками. Кожен учасник має власне коло обміну, власну "лінію" Кула, по якій передаються дари. Таким чином система формує стійкі горизонтальні зв'язки між островами і групами людей. Кула задає не лише дарономіку, а й ієрархію авторитетів усередині тробріанського суспільства. Той, хто бере участь у Кула, автоматично отримує особливий соціальний статус. Чим частіше і чим більш цінні дари отримує й передає людина, тим вищим стає її авторитет у громаді. Кула об'єднує лідерів з різних островів у невидиму мережу взаємної поваги та зобов'язань. Участь у кула не лише підтверджує статус людини у власній громаді, а й формує мережу міжострівних відносин, в основі якої лежить взаємоповага та етичні зобов'язання. Таким чином, кула стає і політичною, дипломатичною та миротворчою системою [19, pp. 274–280].

Ритуал обміну кула демонструє як дар стає інструментом побудови авторитету та закріплення соціальних зв'язків. Завдяки обміну дарами учасники підтверджують свою приналежність до спільноти людей честі, а самі ритуали підтримують стабільність тробріанського суспільства.

Про дар як феномен розбудови саме соціальної структури свідчить і феномен потлачу, що був описаний у працях антропологів Ф. Боаса [3] та Р. Турнвальда [24], а потім проаналізований в ключовій для дискусії про дар праці Марселя Мосса, що перший раз вийшла у 1924 році, «Нарис про Дар» [20].

Слово «потлач» перекладається як «годувати» або «споживати» [20, p.7]. Це означає систему масштабних поставок продуктів, предметів, що передаються гостям, а точніше – витрачаються заради гостей. Ритуал потлачу супроводжується бенкетом та урочистими церемоніями, танцями та співами. Потлач практикували індіанські народи північно-західного узбережжя Північної Америки: тлінгіти, хайда, кваквітлі, нутка та інші. Це явище – публічна церемонія, під час якої багаті й впливові члени спільноти демонструють своє багатство, роздаючи його іншим, знищуючи частину дарів або навіть влаштовуючи змагання з щедрості. Важливо, що потлач, як і кула є соціальним інструментом утвердження авторитету та символічного домінування [20, pp. 45–50].

Потлач також містить у собі елемент агональності, або змагальності. Коли одна особа вирішує організувати потлач, це фактично означає, що вона кидає виклик іншим членам спільноти. Це не просто ритуал обміну; це змагання, в якому учасники змагаються за щедрість, престиж і соціальне визнання [20, p. 8]. Цей жест змагання, який включає в себе демонстрацію готовності жертвувати своїм майном, підкреслює важливість честі та репутації в цих спільнотах. Якщо хтось не може відповісти на виклик щедрості, це може призвести до його соціального приниження. Відтак, потлач стає не тільки засобом обміну, але й полігоном для змагань у щедрості, де учасники намагаються перевершити один одного, але також між ними утворюються тісний зв'язок, що і є базовим для розбудови суспільних відносин.

Ключовим у цьому контексті є поняття "дух дару" (*hau*), яке Мосс запозичив із

досліджень маорійської культури [20, р. 14]. Згідно з цією концепцією, дар несе в собі "частинку" дарувальника, і отримувач неминуче зобов'язаний відповісти – інакше буде розцінений як негідний член спільноти. Це циклічний процес взаємних дарувань, де порушення зобов'язань може призвести не тільки до соціального осуду, а й до фізичної чи духовної шкоди. Цей обмін створює, підтримує й відновлює соціальні зв'язки, мир між громадами та родами. Повернення дара в будь-якій формі (іншою річчю, працею, участю в святі) сприймається як акт підтримання справедливості та рівноваги в світі. Тобто все вказує на те, що ці системи обмінів тісно пов'язані з формуванням будь-яких суспільних зв'язків на базовому рівні, і навіть більше – повністю обумовлюють соціальну практику як таку.

Ця думка підкреслена і у вступі, написаним Леві-Стросом до праць Мосса [17]. У цьому тексті Леві Строс систематизує основні ідеї Мосса, і підкреслює, що концепція про взаємність, обов'язки давати і приймати дає змогу розглядати обмін як універсальну соціальну логіку, яка формує всі соціальні зв'язки та культурні норми. Леві Строс також окреслює, як дар може служити «моделлю» соціальних структур, що робить його центральною категорією для аналізу спорідненості, ритуалів і політичних відносин. Леві-Строс, демонстрував у своїх роботах, що символічний обмін лежить в основі всіх соціальних структур – від родини до релігії. Він побачив у дарі універсальний принцип, що організує спорідненість, мову та міф, та підкреслював, що дар, це форма комунікації, яка має правила і структуру, аналогічну мові, і ця структура впорядковує соціальний простір [16].

У праці Н. Liebersohn «The Return of the Gift» [18] ця функція дарів постає як ключова ідея, що проходить через європейську інтелектуальну історію від Мосса до сучасних теорій громади та критики індивідуалізму. Liebersohn розглядає, як концепт дару використовується для аналізу альтернативних форм соціальності, відмінних від ринкової логіки, і як він стає інструментом критики модерних понять «раціональності» та «економічної людини» [18, pp. 158–165]. Основний внесок автора полягає в демонстрації історичної мінливості та водночас наполегливого “повернення” теми дару в моменти соціальних криз і переоцінки суспільних інститутів.

Висновки Мосса здобули не тільки послідовників, а і критиків. Так, наприклад, монографія Оллі Пююхтінена «The Gift and its Paradoxes: Beyond Mauss» розвиває критичний “пост-Мосс” напрямок у теорії дару [21]. Використовуючи ідеї Дерріди, Зіммеля та Батайя, автор показує, що дар неможливо повністю звести до моделі обміну та взаємності: акт дарування є парадоксальним, оскільки одночасно створює соціальні зв'язки і підважує можливість чистого жесту. Пююхтінен розрізняє три форми дарування – обмінні, жертвенні та ворожі дари, тим самим підкреслюючи нестабільність дару як соціального механізму [21, pp. 147–155]. Його аргументи дозволяють бачити дар не лише як елемент соціального порядку, а як рухому та конфліктну структуру.

Розглянуті вище роботи антропологів стали певним підґрунтям для переосмислення категорії дару в культурі, та його впливу на соціальну, економічну та політичну практику.

Антиутилітаристська традиція розглядає дар як антропологічну матрицю соціального життя. У класичній праці К. Грегорі «Gifts and Commodities» [10] дар протиставляється товарному обміну як дві різні логіки соціальності. Грегорі показує, що дарування створює зобов'язання, стосунки та моральну взаємність, тоді як товарний обмін сприяє анонімності та відчуженню. Цей аналіз є одним із перших системних обґрунтувань того, що дар може слугувати теоретичним інструментом критики капіталізму.

Праця Godbout та Caillé «The World of the Gift» [9] розвиває ідею дару як “четвертого сектора” соціальності, що функціонує паралельно державі, ринку й громадянському суспільству. Автори вважають, що логіка дарунку проникла в практики повсякденності, такі як волонтерство, сімейні стосунки, громадські ініціативи. Це дозволяє побачити дар як постійну, хоч і приховану, структуру сучасного суспільства. У короткій статті «I Give Therefore I Am» [4] автор формулює власну антропологічну онтологію: суб'єкт створюється через віддання, а не через автономне думання. Дар тут постає фундаментом міжлюдських стосунків, і тим, що формує суб'єктність. В роботі «The Gift Paradigm: A Short Introduction to the Anti-Utilitarian Movement in the Social Sciences» [5], посилаючись на роботу Мосса, автор наголошує, що дар – не просто побічний феномен або «початкова» форма обміну, а парадигма, яка пропонує альтернативну модель соціальної дії, засновану на солідарності, взаємності, моральних та символічних зв'язках, а не на раціональному індивідуалізмі і максимізації вигоди. Книга аналізує дар як політичний, етичний і соціальний акт, окреслюючи його роль у формуванні спільнот і культур, а також як альтернативу панівній ринковій логіці. Ця праця праця

вибудовує методологічне підґрунтя сучасного антиутилітаристського підходу (школа MAUSS).

Sansi в статті «The Recursivity of the Gift in Art and Anthropology» [22] розширює класичну антропологічну концепцію дару Мосса та Малиновського на сферу мистецтва та культурних практик. Він підкреслює рекурсивний характер дару: його значення змінюється залежно від контексту, перетворюючись на соціальний і художній акт, а не лише економічний обмін.

Книга А. Комтер «Social Solidarity and the Gift» [15] пропонує соціологічне осмислення дару як універсального механізму створення зв'язків, що лежить в основі соціальної солідарності. Комтер підкреслює, що дарування функціонує як моральний та емоційний ресурс спільноти: воно поєднує обов'язок, взаємність і владу, забезпечуючи тривалість соціальних структур – від родини до держави. Авторка також розглядає асиметрію в даруванні, показуючи, що дар ніколи не є нейтральним або безкорисливим, бо завжди породжує очікування, обов'язки і взаємні претензії [15, pp. 56–75].

В економічній площині дар розглядається в книзі Чарльза Айзенштайна «Sacred Economics» [8, 2011], де теорія дару постає як інтелектуальний виклик ринковій економіці та модерному індивідуалізму. Автор виходить із критики «історії Відокремлення» – уявлення про автономного, ізольованого суб'єкта. Він показує, що гроші в сучасній економіці сприяють анонімності, конкуренції та нескінченному росту, і протиставляє цьому логіку дарової економіки, де обмін творить спільноту, а речі несуть у собі слід дарувальника [8, pp. 13–17]. «Священна економіка» у Айзенштайна – це проект економічної та духовної трансформації, який повертає у фінансові інституції якості дару: взаємозалежність, унікальність, неприбутковість [8, pp. 412–418]. Його праця демонструє, як антропологічні концепти можуть утворювати альтернативу до панівних економічних моделей.

Дар аналізується як феномен встановлення влади в історії культури у працях Ковелла. У есе «The Pleasures and Pains of the Gift» [6] автор досліджує емоційну амбівалентність дару – його здатність викликати вдячність, сором, обов'язок, або навіть конфлікт. Це дослідження розкриває, що дар не лише будує соціальні зв'язки, а й часто породжує асиметрію та напругу, формуючи моральні виміри соціального порядку та його динаміку. Далі Ковелл у книзі «The Medieval Warrior Aristocracy» [7] посилює зв'язок дару з побудовою особливих соціальних порядків, розглядаючи дар в контексті ритуалів честі й влади середньовічної воїнської аристократії. Автор демонструє, що дарування – це інструмент встановлення ієрархій, підтвердження статусу та утвердження сакральних аспектів влади. Що певним чином співпадає з висновком Малиновського та Мосса.

Дару у царині права і політичної філософії присвячена стаття Н. Сатохіної «Право і дар: феноменологія правового досвіду» [2], де концепт дару інтерпретується як фундаментальна структура правової взаємодії. Авторка показує, що правовий досвід неможливо звести до раціональної норми чи контракту: він виростає з практик взаємного визнання, гідності та надлишку, які уподібнені до логіки дару.

Нарешті, повертаючись до культурної антропології, бачимо, що тема дару розглядається в ній як певна платформа для дискусій. У книзі К. Сайкс «Arguing with Anthropology» [23] дар розглянуто як предмет розмови між основними антропологічними школами: структуралізмом, постструктуралізмом і економічною антропологією. Авторка показує, що концепт дару стає полем методологічних конфліктів: він може означати як механізм влади, так і жест руйнування, або, навпаки, інструмент критики ринку.

Грунтовний аналіз теми дару не тільки в антропології, соціології а і в царині філософії здійснив Марсель Енаф, в роботах якого дар в антропології та дар у філософії нарешті поєдналися і набули структурованого аналізу. Енаф наполягає, що головним і найважливішим ефектом дару в культурі є визнання, саме тому в даруванні такими важливими є взаємність та віддяка.

Починаючи з роботи 2002 року «Ціна істини» [1] Енаф пропонує широкий аналіз того, як у різних культурах і епохах формувалися практики взаємності та соціального визнання. Він показує, що не тільки в архаїчних, а навіть у сучасних суспільствах існують простори, де дар все ще функціонує як акт визнання: дипломатія, публічні відзнаки, академічні ритуали, культурні символи. Ця робота закладає базу для розуміння дару не як економічного обміну, а як механізму публічного визнання іншої людини.

У статті «On the Norm of Reciprocity» [12] Енаф розвиває і уточнює концепцію «дару визнання», введenu у «Ціні істини». Стаття досліджує поняття взаємності як соціальної норми, авто розрізняє його методологічної, епістемологічної та онтологічної перспективи. Під методологічною перспективою мається на увазі питання про те, як саме можна аналізувати норму взаємності. Енаф робить це, проводячи паралелі як з дюркгеймівським уявленням про групове обмеження, так і з соціологією дії, де індивідуальні актори переосмислюють і відкривають соціальні зв'язки. В епістемологічній перспективі ставиться під сумнів поширене припущення, що взаємність обов'язково є егоїстичним обміном (формою торгівлі). Автор пропонує глибше розуміння взаємності, вільне від таких упереджених тлумачень. Нарешті онтологічна перспектива аналізує, що означає універсальний характер норми взаємності, досліджуючи її фундаментальну роль у суспільному житті [12, р. 3].

У статті «I/You: Reciprocity, Gift-Giving, and the Third Party» [11] Енафф розширює концепцію дару, вводячи роль «третьої сторони» у процесі дарування. Він використовує граматику «Я–Ти» для аналізу інтерсуб'єктивності, підкреслюючи, що дар завжди опосередковується через об'єкт або символ, який представляє дарувальника. Це дозволяє розглядати дар як акт публічного взаємного визнання: дарувальник і отримувач засвідчують один одного як самостійні «Я». У сучасних суспільствах роль третьої сторони виконують право та інституції, гарантують повторюваність та легітимність актів дарування [11, р. 64]. Таким чином, ця робота додає концептуальний вимір: дар не лише символізує взаємне визнання, але й структурно опосередковується, що робить його політично та соціально значущим.

Есе Енафа «Спотворений дар: Нарис з антропології корупції» [13] розглядає сучасні «спотворення» дару, особливо в політичних і економічних практиках, як у випадку корупції. Енаф вводить поняття «спотвореного дару», коли подарунки стають інструментом влади та маніпуляції, а не актом визнання. Текст розширює класичну концепцію Мосса та його власну модель ритуального дару, показуючи, що символічне визнання може бути трансформоване в сучасному політичному та бюрократичному контексті і стати практикою маніпуляції.

Нарешті в роботі 2012 року «Дар філософів» [14] Марсель Енаф здійснює глибокий аналіз відмінностей між символічним і економічним обміном, що має вирішальне значення для розуміння ролі дару в культурі та суспільстві. Символічний обмін є насамперед соціальним жестом, який має на меті не задоволення матеріальних потреб, а утвердження зв'язків, визнання та взаємності. Зміст жесту дарування – це віддача себе в пропонованій речі, бо дар уособлює самого дарувальника, він є формою самопрезентації, а також символом вступу у ризиковані стосунки, з моральними обов'язками і складними правилами, що повинні забезпечити взаємне визнання всіх учасників процесу [14, pp. 34–36]. Це визнання і є запорукою і необхідною умовою створення будь-якої спільноти, тобто воно передують будь-яким відносинам. У «Дарі філософів» Енаф підсумовує попередні дослідження та пропонує концептуальне узагальнення: дар – це не річ і не транзакція, а первинний механізм визнання іншої людини. Він показує, що акт дарування завжди пов'язаний із підтвердженням гідності, рівності й соціальної легітимності, для чого і потрібна віддяка. Бо саме через віддяку народжується визнання, яке стає моральною основою обміну й водночас умовою стабільності соціальних зв'язків [14, pp. 39–43]. Саме так існує економіка дару – дарономіка, що протистоїть ринковій логіці суто економічного розрахунку.

Дослідження дару, здійснені Моссом, Малиновським та розгорнуті Енафом, а потім розширені соціологами, культурологами та філософами демонструють, що дар не рівний обміну і не зводиться до суто економічної операції. Він постає радше як комплексний соціальний акт, який поєднує моральне зобов'язання, символічну комунікацію та взаємне визнання суб'єктів.

Підхід до дару як до феномена, який формує моральний і символічний порядок, дозволяє критично осмислити сучасну ринкову культуру. У ній економічний розрахунок та інструментальна раціональність дедалі більше витісняють живі соціальні зв'язки, перетворюючи взаємодію між людьми на суто утилітарну операцію. Отже, поняття дару постає не лише як аналітичний інструмент для реконструкції традиційних форм взаємодії, але й як концептуальна рамка для осмислення етичних та політичних потенцій сучасних суспільств. Воно дозволяє виявити альтернативні моделі соціальної організації, де взаємність і публічне визнання суб'єкта стають основою взаємодії, а не вторинними атрибутами економічного обміну.

**СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ**

1. Енаф, М. (2019). *Ціна істини: дар, гроші, філософія*. Київ: Дух і Літера. 512 с.
2. Сатохіна, Н. (2022). *Право і дар: феноменологія правового досвіду*. Філософія права і загальна теорія права, (1), с. 14–26.
3. Boas, F. (1897). The social organization and the secret societies of the Kwakiutl Indians. Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution: Report of the U.S. National Museum, Washington, D.C.: Government Printing Office. pp. 311–738.
4. Caillé, A. (2019). I give therefore I am. EUROZINE. URL: <https://www.eurozine.com/i-give-therefore-i/#>
5. Caillé, A. (2020). *The Gift Paradigm: A Short Introduction to the Anti-Utilitarian Movement in the Social Sciences*. Chicago, IL: Prickly Paradigm Press. 58 p.
6. Cowell, A. (2002). The pleasures and pains of the gift. In M. Osteen (Ed.), *The question of the gift: Essays across disciplines*. London: Routledge. pp. 280–298.
7. Cowell, A. (2007). *The medieval warrior aristocracy: Gifts, violence, performance, and the sacred*. D. S. Brewer. 207 p.
8. Eisenstein, C. (2011). *Sacred economics: Money, gift, and society in the age of transition*. Berkeley, CA: Evolver Editions (North Atlantic Books). 624 p.
9. Godbout, J. T., & Caillé, A. (1998). *The world of the gift*. Montreal & Ithaca: McGill–Queen's University Press. 250 p.
10. Gregory, C. (1982). *Gifts and commodities*. London: Academic Press. 256 p.
11. Hénaff, M. (2010a). I/You: Reciprocity, gift giving, and the third party. *META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, 2(1), 57–83.
12. Hénaff, M. (2010b). On the norm of reciprocity. *Theory and Criticism of Social Regulation*, (4), 1–22.
13. Hénaff, M. (2014). Le don perversi. Pour une anthropologie de la corruption. *Esprit*, 402, 45–56.
14. Hénaff, M. (2019). *The philosophers' gift: Reexamining reciprocity* (J.-L. Morhange, Trans.). Fordham University Press. 255 p.
15. Komter, A. E. (2005). *Social solidarity and the gift*. Cambridge & New York: Cambridge University Press. 234 p.
16. Lévi Strauss, C. (1969). *The elementary structures of kinship* (J. H. Bell, J. R. von Sturmer & R. Needham, Trans.). Boston: Beacon Press. 444 p.
17. Lévi Strauss, C. (1987). *Introduction to the work of Marcel Mauss* (F. Baker, Trans.). London: Routledge & Kegan Paul. xi, 89 p.
18. Liebersohn, H. (2011). *The return of the gift: European history of a global idea*. Cambridge & New York: Cambridge University Press. 221 p. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511977047>
19. Malinowski, B. (1922). *Argonauts of the Western Pacific: An account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea*. New York: E.P. Dutton & Co. xxi + 527 pp.
20. Mauss, M. (2002). *The Gift: The form and reason for exchange in archaic societies*. London: Routledge. xxiii + 199 p.
21. Pyyhtinen, O. (2014). *The gift and its paradoxes: Beyond Mauss*. Farnham, Surrey: Ashgate Publishing. 180 p.
22. Sansi, R. (2020). *The recursivity of the gift in art and anthropology. Between matter and method*. London: Routledge. pp. 117–130.
23. Sykes, K. (2005). *Arguing with anthropology: An introduction to critical theories of the gift*. London & New York: Routledge. 244 p.
24. Thurnwald, R. (1916). Bánaro society: Social organization and kinship system of a tribe in the interior of New Guinea. *Memoirs of the American Anthropological Association*, 3(4), pp. 1–42

Стаття надійшла до редакції 10.09.2025  
Стаття рекомендована до друку 19.11.2025

Переглянуто 17.10.2025  
Опубліковано 30.12.2025

**Daria A. Ziborova**, PhD In Philosophy, Associate Professor of the Department of Theory of Culture and Philosophy of Science V. N. Karazin Kharkiv National University, Svobody sq. 4, Kharkiv, 61022, Ukraine, <https://orcid.org/0000-0002-0997-9388>

## GIFT AND EXCHANGE: BETWEEN ANTHROPOLOGY, SOCIAL THEORY, AND THE PHILOSOPHY OF RECOGNITION

The article explores the phenomenon of the gift as a key mechanism of social, economic, and cultural interactions in society. The author examines how the concept of the gift is formed within cultural anthropology, subsequently influencing sociology and philosophy. Drawing on the classical works of Mauss, Malinowski, and Lévi-Strauss, the article shows how the foundations for understanding the gift were laid, analyzing their critiques and followers. Special attention is given to the Kula and Potlatch rituals, which demonstrate the social function of the gift in establishing hierarchy, mutual respect, and authority; the concept of the "spirit of the gift" (hau), obligations of reciprocity, and the moral dimension of exchange inherent in these rituals are analyzed. The study shows that the significance of the gift goes beyond economic transactions, representing an alternative form of exchange that includes symbolic and spiritual values, as it shapes systems of authority, social ties, community stability, and political and ethical practices. The article also analyzes how the topic of the gift, introduced by cultural anthropology, is reflected in sociology. Contemporary interpretations of the gift by Liebersohn, Pyyhtinen, Sansi, and Eisenstein are also examined.

A particular focus is placed on Marcel Hénaff's systematization of perspectives on the gift, in which he integrates various anthropological, sociological, and philosophical approaches. Hénaff's analysis emphasizes that the primary social consequence of the gift is recognition of another person, mutual affirmation of their dignity and status, making the gift a key category for analyzing social reciprocity, moral order, and cultural solidarity. The political and symbolic dimensions of the gift, its role in shaping social structures, public relations, and cultural practices are considered. The author demonstrates that the gift is a complex social act that combines moral obligation, symbolic communication, and mutual recognition, forming the foundation of social ties and providing an alternative to the utilitarian logic of the market.

**Keywords:** gift, recognition, social ties, cultural anthropology, Potlatch, Kula.

### REFERENCES

1. Hénaff, M. (2019). The price of truth: Gift, money, philosophy. Kyiv: Dukh i Litera. 512 p. (In Ukrainian) (Original work published 2002).
2. Satokhina, N. (2022). Law and the gift: Phenomenology of legal experience. *Philosophy of Law and General Theory of Law*, (1), 14–26. (In Ukrainian)
3. Boas, F. (1897). The social organization and the secret societies of the Kwakiutl Indians. *Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution: Report of the U.S. National Museum*. Washington, D.C.: Government Printing Office. 311–738.
4. Caillé, A. (2019). I give therefore I am. *EUROZINE*. <https://www.eurozine.com/i-give-therefore-i/>
5. Caillé, A. (2020). The gift paradigm: A short introduction to the anti-utilitarian movement in the social sciences. Chicago, IL: Prickly Paradigm Press. 58 p.
6. Cowell, A. (2002). The pleasures and pains of the gift. In M. Osteen (Ed.), *The question of the gift: Essays across disciplines* (pp. 280–298). London: Routledge.
7. Cowell, A. (2007). The medieval warrior aristocracy: Gifts, violence, performance, and the sacred. Cambridge: D. S. Brewer. 207 p.
8. Eisenstein, C. (2011). *Sacred economics: Money, gift, and society in the age of transition*. Berkeley, CA: Evolver Editions (North Atlantic Books). 624 p.
9. Godbout, J. T., & Caillé, A. (1998). *The world of the gift*. Montreal & Ithaca: McGill–Queen's University Press. 250 p.
10. Gregory, C. (1982). *Gifts and commodities*. London: Academic Press. 256 p.
11. Hénaff, M. (2010a). I/You: Reciprocity, gift giving, and the third party. *META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, 2(1), 57–83.
12. Hénaff, M. (2010b). On the norm of reciprocity. *Theory and Criticism of Social Regulation*, (4), 1–22.
13. Hénaff, M. (2014). Le don perverti: Pour une anthropologie de la corruption. *Esprit*, 402, 45–56. (In French)
14. Hénaff, M. (2019). The philosophers' gift: Reexamining reciprocity (J.-L. Morhange, Trans.). Fordham University Press. 255 p. (Original work published 2012).
15. Komter, A. E. (2005). *Social solidarity and the gift*. Cambridge & New York: Cambridge University Press. 234 p.
16. Lévi-Strauss, C. (1969). The elementary structures of kinship (J. H. Bell, J. R. von Sturmer, & R. Needham, Trans.). Boston: Beacon Press. 444 p.
17. Lévi-Strauss, C. (1987). Introduction to the work of Marcel Mauss (F. Baker, Trans.). London: Routledge & Kegan Paul. xi, 89 p.

- 18.Liebersohn, H. (2011). The return of the gift: European history of a global idea. Cambridge & New York: Cambridge University Press. 221 p. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511977047>
- 19.Malinowski, B. (1922). Argonauts of the Western Pacific: An account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea. New York: E.P. Dutton & Co. xxi + 527 p.
- 20.Mauss, M. (2002). The Gift: The form and reason for exchange in archaic societies. London: Routledge. xxiii + 199 p. (Original work published 1924).
- 21.Pyyhtinen, O. (2014). The gift and its paradoxes: Beyond Mauss. Farnham, Surrey: Ashgate Publishing. 180 p.
- 22.Sansi, R. (2020). The recursivity of the gift in art and anthropology. In Between matter and method (pp. 117–130). London: Routledge.
- 23.Sykes, K. (2005). Arguing with anthropology: An introduction to critical theories of the gift. London & New York: Routledge. 244 p.
- 24.Thurnwald, R. (1916). Bánaro society: Social organization and kinship system of a tribe in the interior of New Guinea. *Memoirs of the American Anthropological Association*, 3(4), 1–42

The article was received by the editors 10.09.2025

The article is recommended for printing 19.11.2025

The article was revised 17.10.2025

This article published 30.12.2025

**Максим Володимирович Бурковський**

кандидат філософських наук,  
викладач циклової комісії економіки, управління та адміністрування  
ВСП «Харківський торговельно-економічний фаховий коледж ДТЕУ»,  
пров. Отакара Яроша, 8, м. Харків, 61045, Україна  
<https://orcid.org/0009-0003-1193-9443>

## **ДИСКУСІЇ ПРО МІФ У НІМЕЦЬКОМУ АНТИКОЗНАВСТВІ (КІНЦЯ XVIII – ПОЧ. XIX ст.)**

У статті здійснюється філософський огляд міфологічних концепцій німецьких антикознавців, зокрема, Г. Ф. Кройцера, К. О. Мюллера, Й. Г. Фосса та інших вчених-міфологів кінця XVIII — перш. пол. XIX ст., з акцентом на їхній внесок у формування європейської міфологічної думки та методології науки про міф у XIX ст. Аналітична база полягає передусім у безпосередньому аналізі першоджерел зазначених авторів, а також представників романтичної школи, які є відображенням романтичного світогляду, в світлі якого міф постає як принцип інтерпретації культури, символіки, та як основа культурогенезу (із прагненням виявити «праісторичний початок» культури та спільні джерела міфу). У цьому ключі Кройцер формулює теорію символу як «втлену ідею» та намагається реконструювати міф як первинну символічну мову, що переходить між культурами в артефактах. Проти цього виступають Мюллер та Фосс з різних ракурсів: перший відстоює локалізм міфів та автохтонність грецької міфології як свідчення історичного та національного розвитку, відкидаючи ідеї про суто запозичення зі Сходу; інший відкрито критикує символізм Кройцера, виступаючи за раціонально-історичний підхід, заперечуючи саму можливість перенесення міфів від однієї до іншої культури.

Аналізуються спорідненості та відмінності між концепціями міфу як цілісного культурного феномена: для Кройцера міф — символічна форма мудрості людства, що потребує розшифрування через образи та матеріали давніх артефактів; для Мюллера — локальна міфологія народів, яка розкриває ранні форми культури та історій міграцій; для Фосса — антисимволічна критика романтизму та відмова від єднання міфу й символу в єдиній теорії. Гегель виступає як критик романтичного підходу, але визнає цінність міфу як ступеня розвитку духу, необхідного для подальшого пізнання.

В статті підкреслюється, що між двома підходами — філософсько-романтичним та історико-науковим є суперечності, які визначили напрями ранньої міфографії та формування методологічних критеріїв дослідження давньої міфології в європейській науці; окреслюється, що дискусії між Мюллером, Кройцером і Фоссом, а також позиції Шеллінга та Гегеля, стали визначальними для становлення міфології як наукової галузі: вони окреслили межі між символізмом та історико-критичним аналізом, визначили дві основні школи — романтично-філософську та конкретно-наукову — та вплинули на подальшу еволюцію філології, інтерпретаційних моделей міфу й загалом на орієнтацію європейської міфологічної думки у XIX ст. Такі обґрунтовані висновки актуалізують значущість українського дослідницького дискурсу щодо німецького антикознавства та його впливу на світову міфологічну традицію, підкреслюючи необхідність подальшого поглиблення вивчення спадщини зазначених авторів та їхніх сучасників для розуміння сучасної методології у вивченні міфології та міжкультурних взаємодій у європейській філософії.

Ключові слова: **міфологія, символ, романтизм, антикознавство, культура.**

**Як цитувати:** Бурковський, М., (2025). Дискусії про міф у німецькому антикознавстві (кінця XVIII – поч. XIX ст.). *Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки»*, (72), 36-44. <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2025-72-05>

**In cites:** Burkovskiy, M., (2025). Discussions about myth in German classical studies (late 18th – early 19th century). *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University. Series Theory of Culture and Philosophy of Science*, (72), 36- 44. <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2025-72-05> [In Ukrainian]

Одним із переконливих свідчень актуальності теми дослідження виявляється інтенсивність дискусій навколо неї. Про зростаючий в світі інтерес до вивчення міфу говорить той факт, що в останні роки питома вага публікацій з аналізом філософсько-міфологічної проблематики постійно збільшується. Між тим у вітчизняній науці, попри явну інтенсифікацію міфологічних досліджень, наявний певний брак уваги у вивченні творчості тих німецьких антикознавців, чії концепції суттєво вплинули на формування європейської міфологічної думки XIX ст. Так, у статті розглядається проблема міфу у літературно-філософській творчості німецьких авторів, яка не отримала досі розгорнутого висвітлення у вітчизняній філософській літературі. Йдеться насамперед про праці Г. Ф. Кройцера, К. О. Мюллера, Й. Г. Фосса, чії підходи до тлумачення міфу й міфотворчості заклали підвалини подальших компаративістських та філософсько-міфологічних студій.

Актуальність дослідження зумовлена необхідністю вивчення ідей німецьких вчених-антикознавців та філософів, які більше стають предметом обговорення в іноземній науці, тоді як на теренах українського наукового дискурсу вони й досі лишаються недостатньо репрезентованими, а їхній внесок у становлення сучасної міфологічної методології потребує ґрунтовнішого осмислення. Так, значний масив текстів німецьких інтелектуалів з тематики, яку ми розглядаємо, до сих пір залишається невідомим, не перекладеним та не висвітленим. Тому важливе значення має звернення до їхньої спадщини, в якій останні не лише розширили уявлення про природу та функції міфу, а й запропонували оригінальні інтерпретаційні моделі, що вплинули на подальший розвиток філософсько-культурологічних досліджень. Аналіз їхніх концепцій дозволяє не лише реконструювати інтелектуальний контекст доби, а й углядіти витоки багатьох пізніших теоретичних підходів, які й нині залишаються актуальними в академічному середовищі.

Метою дослідження є філософський огляд та аналіз міфологічних концепцій Ф. Кройцера, О. Мюллера, Й. Фосса та інших вчених-міфологів, з'ясування їхнього внеску у формування європейської науки міфології у XIX ст. Для досягнення цієї мети необхідно простежити, яким чином кожен із цих учених інтерпретував походження, структуру та функції міфу, які методологічні інструменти застосовував і як його підходи корегувалися з інтелектуальними тенденціями доби, зокрема з ідеями представників німецького романтизму (із їхнім власним баченням природи й функцій міфу).

Завдання дослідження: 1) проаналізувати філософські та філологічні студії тогочасності, ключові праці зазначених вчених задля виявлення їхніх основних теоретичних положень щодо природи міфу; 2) порівняти їхні погляди, визначивши спільні риси, відмінності та взаємовпливи; 3) визначити наукове значення концепцій Кройцера, Мюллера та Фосса в контексті інтелектуальних дискусій кінця XVIII – поч. XIX ст., окресливши їхню роль у формуванні підходів до осмислення проблем міфу й міфотворчості в світлі німецького філософського антикознавства.

Об'єктом дослідження є німецька філософсько-міфологічна та наукова думка кінця XVIII – поч. XIX ст., представлена працями вчених антикознавців, романтичної школи міфології.

Предметом дослідження є теоретичні підходи, методологічні принципи та інтерпретаційні моделі міфу, розроблені Кройцером, Мюллером, Фосом та іншими учасниками інтелектуальних дискусій про природу міфу.

Аналітичним підґрунтям статті є безпосередній аналіз оригінальних текстів першоджерел — праць Ф. Кройцера (*Symbolik und Mythologie der alten Völker*), О. Мюллера (*Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*) та Й. Фосса (*Antisymbolik*) та твори їхніх сучасників, що дозволяє безпосередньо реконструювати інтелектуальний контекст культурної доби та зрозуміти специфіку тогочасних дискусій про природу міфу й міфотворчості. Використано також сучасні дослідження, зокрема праці, в яких простежується науковий конфлікт між Кройцером і Мюллером (Ж. Блок, Л. Стейнбі та ін.); роботи, присвячені ролі німецької романтичної філософії в переосмисленні міфу як інтерпретаційної моделі тощо.

Десь приблизно з останньої чверті XVIII ст. до 1800 року простежується поступовий перехід від класичної (просвітницької) філософської парадигми до парадигми романтичної. В цьому ключі, і погляди на міф представників просвітницького раціоналізму, що склалися в Європі протягом XVII – XVIII ст., надали значного імпульсу інтелектуалам Німеччини кінця XVIII – поч. XIX ст., спричинили переосмислення тодішньої «міфологічної критики», заклали передумови нових концепцій. Так, якщо в межах просвітницької парадигми міф тлумачився крайньою мірою прямолінійно й однозначно (як нісенітниця, не варта

дослідницької уваги), то вже Й. Гете відчув необхідність більш творчого ставлення до спадщини минулого, зокрема міфології. К. Моріц у «Вченні про богів» тлумачив міф вже не євгемерично, як «істинну» чи «неістинну» історію, а поетично, як «праформу» духовної культури людства взагалі. Міф у романтичному трактуванні – це пам'ятник народного духу, вияв народної мудрості, універсальна символіка народної свідомості. Бажання відродити у сучасному мистецтві «симпосій», єдине творче буття, яке було властиве давнині, призвело романтиків до ідеї нової міфології, яка мала б об'єднати поетів в єдине коло. Ідея створення «нової міфології» вперше була висунута в нарисі «Перша програма системи німецького ідеалізму» (1796) (приписують Шеллінгу, який обстоював думку, що міфологія — не фантазія примітивної свідомості, а природна форма, в якій абсолют виявляє себе на ранніх етапах саморозгортання духу. Це перша форма релігійного досвіду. Розум немов би вимушений породжувати міфи, щоби висловити те, що ще не може бути сформульовано у філософських поняттях). І розвинута була потім романтиками і, зокрема, Ф. Шлегелем в його роботі «Розмови про міфологію» (1808). Ключовим фактором, що стимулював інтерес до міфу з боку філософії була орієнтація на пошук «праісторичного початку», засновку культури, для обґрунтування вихідної духовної єдності людства.

Важливу роль в цих процесах відіграли Й. Гердер та К. Моріц, який здійснив спробу естетичного переосмислення античної міфології у своїй праці «Вчення про богів, чи Міфологічні сказання давніх людей» (1791), в якій антична міфологія інтерпретувалася як цілісна «мова фантазії», що має свою внутрішню логіку, представляє собою особливий замкнений світ, абсолютно відсторонений від реальності (Gotterlehre, oder Mythologische Dichtungen der Alten). Згодом Шеллінг, спираючись на Моріца, у «Філософії мистецтва» (1802) розвинув уявлення про міфологію як необхідний матеріал та матерію для будь-якого мистецтва. Шеллінг шукав можливості «нової міфології» в так званій «вищій фізиці» чи натурфілософії. В ранній період творчості, коли Шеллінг на противагу філософії суб'єктивності Фіхте здійснив поворот філософії до раціонального осягнення природи як цілого, він покладав надії саме на «умоглядну фізику», яка, вірогідно, мала розкрити таємниці природи і надати матеріал для «нової міфології». За Шеллінгом, єдність науки й поезії вже існувала в давні часи у вигляді міфології. В майбутньому ж, коли виникне нова міфологія, зникнуть відмінності між творчістю вченого та художника. У «Філософії мистецтва» Шеллінг уточнює: матеріал грецької міфології складає природа, християнської – історія, дух. «Нова міфологія», на розсуд Шеллінга, з ходом історії об'єднає їх; Історія доповнюється Природою. За Шеллінгом, ця міфологія має бути творінням не якогось окремого автора, радше нової раси, яка буде персоніфікувати індивідуального поета.

Відчутний вплив на тогочасні міфологічні дослідження справила творчість берлінського романтичного філософа, шеллінгіанця Й. фон Герреса, який був виразником ідеології дифузійнізму, створивши свою розлогу оракульську, частково романтичну, частково містичну систему [6], й відшукавши загальнолюдські витоки міфології (первісної релігії) в Індії (виразивши загальноромантичну тенденцію ідеалізації Сходу). Романтики часто вказували на істину єгипетської, китайської, індійської ті ін. міфологій, як засновків духовної культури нації.

Ідеї, які Геррес із поетичною пристрасністю виклав у своїх творах, його друг, видатний німецький філолог, автор романтичної концепції міфу як символу Ф. Кройцер виклав більш глибоко, в стриманій та чіткій науковій формі у праці «Символіка і міфологія давніх народів, особливо грецького» (1812), в якій у вдячність за натхнення за епіграф взяв цитату з «Міфічних історій» Герреса. Кройцер, один з найбільш відомих представників німецького філософського антикознавства свого часу, обіймав посаду професора філології та давньої історії в Гейдельберзькому університеті, де викладали і брати Я. та В. Грімм. За впливовістю Кройцера можна порівняти тільки з його критиками: класичним філологом, істориком античної культури К. О. Мюллером, перекладачем Гомера німецькою Й. Г. Фоссом, філологами Г. Германом та К. А. Льобеком. Всі вони мали один до одного чимало претензій. Так, характерною ознакою класичної філології XIX ст. були перманентні, насичені сплесками бурних протиріч дискусії та дебати.

З публікацією книги «Символіка і міфологія давніх народів» дискусії навколо міфології загострилися. Ф. Кройцер в очах дослідників-міфологів був чи не найсуперечливішим автором початку XIX ст. в Німеччині. Його «Символіка» спровокувала критику, довготривалі, гарячі дебати в наукових дослідницьких колах, щодо його ірраціонального підходу до міфу. Романтики ж були в захваті, зокрема, Шлегель зазначав, що Кройцер «створив «нову науку»

про міф, повернув їй минуле достоїнство та велич, завдяки своєму широкому інтелекту» [21, р. 122]. Звичайно, в «ірраціонально мислячих» романтиків не могли не викликати ентузіазму Кройцерові дослідження потаємних глибин давньогрецької релігії (міфології), з метою віднайти її корені, розкрити зміст містичних оргій та інших аспектів культової практики давніх греків, зводячи їх до уявного джерела, яке мало знаходитися, на Сході, в Індії. Кройцерові історико-філологічні роботи, в яких проводилося дослідження Діонісійських, Самофракійських та Елевсинських містерій забезпечили фактичний матеріал для Шеллінгової «Філософії міфології», його вчення про містеріальні вчення.

Реакція вчених-філологів була критичною, такою, що відкидала будь-які романтичні й містичні спекуляції, мовляв, чи може справжня наука ґрунтуватися на рідкісних уроджених даруваннях і несвідомих пророчих одкровеннях? Філолог схильний був (в романтичному дусі) розглядати міф як феномен наповнений езотеричною релігійною мудрістю і чистою духовністю, ключову роль відводячи символу і культурі Індії, як джерелу язичницьких релігій світу, виводячи античну грецьку культуру з лона індійської. Символізм містичних культів та містерій, привнесених мудрецами, Кройцер углядев в Елевсинських і Самофракійських містеріях.

Кройцер намагався в своїй роботі поєднати і взаємообумовити культури: Греції та Індії (Заходу і Сходу), міф і символ, містицизм та історію. Він припускав, що брахмани розповсюджували свої ідеї за межами Індії на території Малої Азії, Єгипту й Ізраїлю. Там вони начебто зустрічаючи первісних людей (мисливців і пастухів), чії релігійні переконання становили ніщо інше як примітивний фетишизм, навчали своєї релігії, агрокультурним вмінням, якими вони володіли, а також мистецтву державного управління. Від Єгипту священнослужителі-індійці направилися далі. Так, за Кройцером, пересікаючи Середземне море, останні колонізували народ пеласгів, який мешкав на Самофракійському острові, що в Егейському морі, та започаткували там Кабірські містерії [4].

У своїх умовиводах антикознавець Кройцер спирався на «Історію» Геродота, в якій зазначалось, що давньогрецькі боги походять з Єгипту, де він відшукав adeptів поклоніння Діонісу. Теорія про єгипетське втаємничене коріння класичних античних міфів була відносно поширеною серед інтелектуалів Європи протягом усього XVIII ст. Це припущення поділяв і Кройцер, а саме думки Геродота стосовно того, що еллінські боги були запозичені з Єгипту через Самофракію. Виводив також ймовірні джерела грецької міфологічної символіки: давню Фракію, скіфський регіон, торгівельні шляхи, що йшли з Фінікії.

Кройцер, не відкидаючи цілком загальноприйняту в антикознавстві того часу точку зору про те, що існували визначені зв'язки між Елладаю та стародавнім Єгиптом, все-таки зосередив свою увагу на зв'язку Греції з Індією. Саме там, на його думку, слід шукати коріння античної міфології. До речі, інтерес до Індії (релігії, філософії, міфології, мови), який захлеснув німецьких інтелектуалів XIX ст., не був випадковим. Загальноєвропейська хвиля зацікавленості всім диковинним, екзотичним (східним) розпочалася ще десь в середині XVIII ст. (найвідомішим представником став філолог-орієнталіст, індолог В. Джонс), коли формувалися уявлення про національну духовність, народну культуру, національний характер та звичаї; коли побутували погляди, що кожен народ має свої психологічні і культурні особливості, та тільки так можна зрозуміти сутність міфотворчості; коли народна культура Сходу, що тривалий час в Європі вважалася уособленням неучтва, примітивізму і наївності, стала відправною точкою теоретизування філософів, істориків давнини, філологів, археологів, перш за все романтиків. Так, Джонс, згадуваний Шеллінгом в його роботах, углядев у своїй праці «Боги Греції, Італії та Індії» (1785) потаємні ниті, які пов'язували, міфологічні уявлення та мови цих народів. Джонс чітко вказав на численні спільні мотиви між міфологіями Індії, Греції, Італії, Єгипту, Китаю, Персії та ін. [13], детально описуючи богів індійського пантеону з порівнянням кожного з його грецьким чи римським прототипом (приміром, індуїстського бога Ганешу та Януса, Мену і Сатурна, Юпітера й Вішну, Калі й Прозерпину і т. д.).

Ключем міфологічної концепції Ф. Кройцера була його «теорія символу». В символі (органічному виразі смислу), як і Шеллінг, Кройцер убачав вияв нескінченного (Бога) в конкретній конкретно-чуттєвій формі – образі, «втілену ідею» [21, р. 131], виходячи з того, що міф несе в собі глибинний символізм нескінченного, розшифровка якого має стати головною метою філософсько-теоретичної рефлексії міфу. За Кройцером, первісні люди виражали свої вірування не дискурсивною мовою, а знаками. Тому замість зосередження своєї уваги на етимології чи наративній структурі античних міфів, Кройцер прискіпливо вивчав образи, зображені на монетах, вазах, барельєфах, інших документах і артефактах. Кройцер припускав,

що в єгипетських ієрогліфах заковано «не фонетичну, а символічну мову, яка легко може бути передана від однієї культури до іншої» [21, р. 130]. Відтак, згідно Кройцера, міф – найпростіша і найдавніша символічна форма мудрості людства. Боги – найдавніші символи нескінченного, єдиного Бога.

В межах романтичної школи Кройцерово вчення було, мабуть, найбільш суперечливим, причиною чого були намагання філолога провести сутнісну межу між символом та міфом як чимось протилежним, а саме – символ для Кройцера завжди був утворенням первинним, що містить в собі смислову нескінченність, істину; міф же таким, що тільки репрезентує її. Таким чином, хоча Кройцер і розглядав символ в дусі романтичної філософії, як містичну єдність, Шеллінг піддав його критиці саме за ідею протиставлення символу і міфу, адже, на думку мислителя, таким чином Кройцер просто звів міф до алегорії.

Визначний німецький класичний філолог, який започаткував так звану «теорію локалізму», К. О. Мюллер, виступав принципово проти символічної концепції міфу Кройцера, зокрема, основної ідеї: буцімто оповідачами міфів були «нечисленні генії, які розуміли їх істинний сенс, декламуючи ці глибоко таємничі епопеї перед приголомшеним натовпом» [15]. Мюллер не поділяв поглядів інтуїціоніста Кройцера, зокрема того, що, мовляв, «міфи спочатку сходять до певного одкровення доісторичних часів, виражених в символах, які не зводяться до понять і доступні лише для інтуїтивного сприйняття тими, хто від природи володіє духовною чуйністю особливого роду» [15, р. 354]. Мюллер розвивав свої погляди в напрямку неоевгемеризму, своєрідній модифікації методів дослідження міфології, що домінували в епоху еллінізму (в межах епікуреїзму і стоїцизму). Крізь призму новочасного евгемеризму, він вважав давньогрецькі міфи легендами конкретних племен, які, при детальній інтерпретації, можуть дати неоціненні відомості щодо ранньої історії народів давньої Греції. Мюллер використовував їх як своєрідні ключі первісної історії, звичаїв, історії міграції населення, релігійних вподобань тощо.

Теорія Мюллера також зазнала значного імпульсу історичних ідей Гердера, зокрема, щодо сутнісно-національного характеру міфів. Мюллер визнавав грецьку культуру вищою поряд із іншими національними, а давніх греків називав «благородною расою». Відкидаючи ідеї Кройцера (як продовжувача романтичної лінії) про те, що грецька міфологія походить нібито зі Сходу, вчений докладав усіх можливих зусиль для того, щоби довести, яким чином саме на національному ґрунті (виходячи з грецької історії, мови, релігії, звичаїв і географії), природним чином сформувалася національна міфологія. Таким чином, робота Мюллера «Пролегомени до наукової системи міфології» (1825), написана в той самий рік, що й Шеллінгова «Філософія міфології».

Обстоюючи позиції автохтонності грецької цивілізації, О. Мюллер часом покладався на антиколоніальну логіку, також характерну для теорій Гердера та Я. Грімма. Так, розглядаючи аргументи про надзвичайно глибокий вплив, що його зазнала Греція з боку єгипетської культури, Мюллер писав наступне: «Я допускаю, що були наявні контакти, але я ніколи не погоджусь із впливом. Адже чи греки, без часткового загарбання римлянами, прийняли римські звичаї та норми, міфологічні та релігійні ідеї? Чи Вотан став більш близьким Меркурію лише тому, що його так назвав Тацит? Такий вплив можливий виключно за умови відсутності незалежності чи то в державі, яка переживає занепад, тому що вся сила в іншому випадку направлена супроти чужого» [21, р. 146].

Згідно Мюллера, вся міфологія «локальна», свідченням чого може бути, як він вважав, міф про Аполлона і Марсія. Так, відповідно до міфу, Марсій, фрігійський сатир-пастух, підібравши кинуту Афіною флейту (інструмент Аполлона), та довівши свою майстерність гри до рівня довершеності, кинув виклик самому богу. Він запросив його на музикальну дуель, в результаті вигравши. Та коли Аполлон прийнявся грати на кіфарі й співати, Марсій не зміг нічого зробити, на цей раз програвши. Тому, за наказом бога Аполлона, з нього живцем зняли шкіру (повісивши на дерево), а кров, що стекла, перетворилася на однойменну ріку. За Мюллером, цей міф, приміром, виник на ґрунті расизму: від переконань давніх греків в їхній перевазі над фрігійцями, мовляв, будь-який спір за участю грецького національного бога не міг би закінчитися нічим іншим, окрім поразки опонента іншої раси. До речі, цим твердженням Мюллер виразив і расистські тенденції, характерні для тодішнього німецького соціуму, зокрема, й академічного середовища.

В розділі «Джерело чи походження міфу як такого», Мюллер зазначав, що досить важко дати відповідь на одне з головних питань науки про міф, а саме, – про реальне джерело походження міфів взагалі, навіть якщо розібрати численну кількість досліджень різних авторів

з цієї теми. Міфи – впевнений був Мюллер, часто зазнають трансформації в поетичних і філософських трактуваннях до того ж «чисті вимисли, які продукують філософи, ритори, софісти, ніколи не сягають міфу у чистому вигляді, як він є» [16, р. 43]. Насправді, одне з дійсних джерел походження міфів і легенд може бути віднайдене в стародавній усній традиції, немов у «фонтані», з якого ранні епічні поети черпали інформацію, та з якого «тіло міфології» продовжувало отримувати неодмінний ресурс і надалі. Мюллер називав цей процес «локальною точністю». Так само, деякі племена, що оберігали свої повір'я та ритуали, змінюючи місце проживання, невідомо давали вкорінитися цим сказанням та обрядам і на інших територіях.

«Пролегомени» О. Мюллера в цьому сенсі зазнали достатньо критичних відгуків з боку Шеллінга. Головна тема Мюллерової роботи – позиція про походження міфів на одних землях та їх розповсюдження і запозичення іншими народами в інших куточках планети (його «теорія локалізму» міфів) принципово Шеллінгом відкидалася. Він був категорично проти всіляких «теорій винайдення і запозичення». Положення ж Мюллера про те, що міфологія з самого початку виникла завдяки єдності та взаємопроникненню ідеального і реального вже мало місце в історії філософської думки до нього, в Шеллінга, який дорікав йому пласкою інтерпретацією своїх ідей про «ідеально-реальну» структуру міфу.

Шеллінг сформулював, за його висловом, аналогічні положення чотирма роками раніше, при першому читанні курсу з філософії міфології. В цілому, «філософія тотожності», в якій ще раніше твердилося про те, що ідеальне дорівнює реальному, проливає світло на природу міфології в Шеллінга. Мюллер, звинувачений філософом в явному запозиченні його ідей, пояснював походження одного міфу так, що Ідеальне дуже часто настільки сплетене і неodrивно пов'язане з Реальним, що міф «має, очевидно, завдячувати своїм існуванням їхній єдності та взаємному злиттю; і якщо Ідеальне в цьому відношенні має бути роботою поета, ми повинні негайно приписати йому Реальне так само. По-третє, часто міф повністю ідеальний, і не містить жодної історії, яка б відповідала дійсності, хоча він очевидно виник в особливому місці, будучи сформованим жителями окремого регіону» [16, рр. 49-50].

Націоналістична і завзята анти-романтична риторика іншого представника німецького філософського антикознавства кінця XVIII – першої чверті XIX ст., Й. Г. Фосса, мабуть, найбільше характеризує світоглядну позицію відомого діяча німецької культури, автора перекладів міфологічних поем Гомера, які, до речі, донині вважаються одними з кращих. Його «Антисимволіка» (1824-1826), направлена проти Ф. Кройцера і зневага романтичного напрямку часто перекликається з антикатолицькою риторикою німецького письменника, критика і видавця К. Ф. Ніколаї в його кампанії проти паростків єнського романтизму, що, в свою чергу, ополчило проти Фосса більшу частину тодішньої інтелектуальної еліти, зокрема Шеллінга, Гете, Шиллера, братів Шлегель, Фіхте, Brentano та ін. Хоча була у Фосса й підтримка – з боку таких «антиромантиків» як Гегель, Паулюс, Фріс та ін. Гегель, приміром, писав у листі Фоссу, порівнюючи його з Лютером, що, мовляв, як той дав можливість Біблії говорити німецькою, Фосс «те ж саме зробив із Гомером – найбільшим подарунком, який взагалі можна піднести людству» [21, р. 139]. Просвітник до мозку кісток, Фосс був переконаний, що романтики своєю діяльністю неначе навмисно прагнули присікти цей прогресивний рух в сфері культурного життя Західної Європи, повернувши її до середньовічних канонів деспотизму. Так, в очах Фосса, романтичні тенденції – це тільки вияв релігійно-політичної реакції.

Непримиренний, як і Мюллер, неоевгемерист Фосс в «Антисимволіці» (її деякі вчені сучасники між тим нерідко сприймали за маячню пристарілого фанатика) критично розбирав символічну, обскурантську, як він вважав, концепцію Кройцера. Передусім, Фосс (як і Мюллер) прагнув розвінчати свого впливового суперника, як такого, хто, мовляв, заохочує тенденції знецінення грецької культури та мистецтва, і в цьому сенсі – міфології. Так, не стримуючись у виразах, Фосс писав: «Подібно до того, як сонце сприяє визріванню паразитів у мулі Нилу..., так комаха Символіки Кройцера розрослася з Символіки Гейне та Германа, що розкладається на сонці Індії, утворюючи рій. Все із гнилі» [21, р. 139]. До слова сказати, в критиці Кройцера Фосс був підтриманий автором «Німецької міфології» Я. Гріммом, який зазначав, що, мовляв, Фосів розгляд Кройцера і має вульгарний тон, він зрештою є дуже корисним у вивченні міфології, оскільки ламає тенденції виведення всього з «чужих» джерел» [9].

В цілому, нападки, яких Ф. Кройцер, як автор «Символіки» (своєрідного «камня спотикання» в галузі філології, історії давнини, естетики і філософії поч. XIX ст.), зазнавав з

боку Фосса та Мюллера, головних його опонентів, поступово вщухли. Кройцер спробував дати удар у відповідь Фоссу своїм памфлетом «Фоссіана» (1822), та було вже запізно. Його репутація зусиллями зазнала значної поразки. Після свого «розгрому» практично він був позбавлений наукової роботи в своєму університеті, зберігши вплив тільки в Мюнхені («Меціці романтизму», де на той час працював і Шеллінг) та Берліні, де в Музеї старовини, для його кураторів, Л. Шторна і Е. Герхарда, досі становила інтерес «теорія символу» Кройцера (як засобу інтерпретації давньої історії, міфології та мистецтва). Для більшості ж німецьких науковців того часу поняття трансісторичної символіки Кройцера, вже видавалося неприйнятним як з ученої, так і з національно-політичної точки зору.

Г. В. Ф. Гегель хоч і товаришував з колегою по університету Кройцером, досить скептично ставився до того напрямку, в якому той (як і всі романтики) розвивав свої думки: з позицій превалювання чуттєвого над раціональним, образного над понятійним. Він в цьому сенсі уособлює просвітленого борця із передсудами цих романтичних мрійників; репрезентує своєю творчістю просвітницько-раціоналістичні парадигми міфотворчості. Щоправда, Гегель досить критично ставився до сформованого французьким просвітницьким раціоналізмом уявлення про міфи як тільки вигадки, сукупності заблуджень, передсудів, казки тощо. Навпаки, Гегелю була близька символічна трактовка міфу.

Вже на перших сторінках його «Лекцій з історії філософії» (1816-1826), де, можна сказати, міститься суть поглядів Гегеля з цікавлячого нас питання, ми стикаємось з такими думками філософа про міфологію: її можна «включити в історію філософії. Вона, правда, є продукт фантазії, але не продукт сваволі. Головне в міфології є результатом фантазуючого розуму, який робить своїм предметом сутність, але не володіє жодним іншим органом, окрім чуттєвого способу уявлення, так що боги виступають в людському обличчі. Міфологію можна вивчати для цілей мистецтва і т. д.; але мислячий дух має відшукати субстанційний зміст, думку, філософему, як ми шукаємо розум в природі. Цей спосіб розгляду міфології застосовувався неоплатоніками; в новітній період цим займався переважно мій друг Кройцер у своїй «Символіці». Інші ставляться до такого способу розгляду вороже і з осудом» [11, р. 83].

Якими б чудернацькими, незграбними не видавалися нам міфи, вони, тим не менш, за Гегелем, містять у собі всезагальні визначення, істину, так як в основі їх лежить інстинкт розумності. Так, Гегель, як діалектик-панлогіст (на відміну від свого опонента Шеллінга, орієнтованого на інтуїцію), виходив з того, що міф є закономірною фазою розвитку логічного мислення, яке само себе досягає. Міф – це перша сходинка самопізнання Абсолютної ідеї; необхідна форма досягнення істини, оскільки дає можливість споглядати поняття в образі як своєму існуванню. Та цей відтінок поблажливості переростає надалі у Гегеля в більш чіткі твердження щодо справжніх засновків міфотворчості, а саме – безсилля думки виражати себе саме понятійно. Так, «якщо думка вже настільки зміцніла, що може давати собі існування в самій собі, в своїй стихії, то міф представляє собою тоді зайву прикрасу, яка не приносить користі філософії» [11, р. 87]. Відтак, міфологія у Гегеля, як ми розуміємо, – пройдений етап, «знята» сходинка в історії саморозвитку Абсолютного духу, що давно вже подолана іншими, вищими формами свідомості.

Таким чином, стає очевидною виключна серйозність, з якою представники класичної філології та антикознавства кінця XVIII – поч. XIX ст. (Мюллер, Кройцер, Фосс та ін.) ставилися до міфу й міфотворчості, що ця проблема сприймалася й інтерпретувалася у філософському середовищі як одна з ключових інтелектуальних тем доби, тісно пов'язана з осмисленням генези культури, специфіки людського світосприйняття та методологічних засад історичного пізнання. Епоха романтизму стала наріжною віхою в розвитку міфології як науки, була наслідком глибокої кризи просвітницької ідеології в усіх сферах суспільного життя. В теорії міфотворчості епохи романтизму міф став предметом чи не поклоніння і розглядався як рухома сила розвитку культури. У цьому контексті дискусії між Мюллером, Кройцером і Фоссом, філософами постають не просто як наукові суперечки, а як важливий чинник формування ранньої наукової міфології, у межах якої визначалися межі між філософськими узагальненнями, філологічною критикою та історичною реконструкцією. Відтак, у дослідженні проблеми сформувалися два основних напрямки, дві провідні школи, що демонстрували кардинально протилежні підходи у вивченні міфу: філософська (романтична) та конкретно-наукова (гейдельберзька). Навколо міфології велися справжні баталії філософів і антикознавців, що не могло не вплинути на формування методологічних засад подальшого розвитку класичної філології та на вироблення критеріїв науковості у дослідженні давніх культур. Ці дискусії окреслили межі між спекулятивним, філософсько-символічним трактуванням міфу та його

історико-критичним аналізом, визначивши інтелектуальні вектори, які тривалий час визначали характер європейської міфологічної науки.

### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ / REFERENCES

1. Beach E. A. (1994) *The Potencies of God(s): Schelling's Philosophy of Mythology*. New York : State University of New York Press. 317 p.
2. Blok J. H. (1994) *Quests for a Scientific Mythology: F. Creuzer and K. O. Müller on History and Myth*. Vol. 33, No. 4, Theme Issue 33: Proof and Persuasion in History. pp. 26-52
3. Brusslan. E. M. (2020) *The Palgrave Handbook of German Romantic Philosophy*. Palgrave Macmillan. 746 p.
4. Creuzer G. F. (1822) *Symbolik und Mythologie der alten Völker: Besonders der Griechen*. Leipzig, Darmstadt : Carl Wilhelm Leske. 607 p.
5. Dietzsch S. (1978) *F. W. J. Schelling*. Leizig: Urania. 116 p.
6. Feldman B., Richardson R. D. (2000) *The rise of modern mythology, 1680-1860*. Bloomington: Indiana University Press, 2000. 564 p.
7. Fischer K. (1968) *Schelling. Geschichte der neueren Philosophie. Band VII. Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG), Darmstadt*. 600 p.
8. Forster M. N., Steiner L. (2020) *Romanticism, Philosophy, and Literature*. Springer Nature. 322 p.
9. Grimm J. *Deutsche mythologie (Vollständige Ausgabe)*. MARIXVERLAG, Wiesbaden. 2014. P. 1385.
10. Halmi N. (2007) *The genealogy of romantic symbol*. Oxford: Oxford University Press. 222 p.
11. Hegel G. W. F. (2009) *Lectures on the History of Philosophy 1825–26, Vol. I: Introduction & Oriental Philosophy*. Oxford University Press. 248 p.
12. Hendy A. *The modern construction of myth*. Bloomington: Indiana University Press. 386 p.
13. Jones W. (1807) *On the Gods of Greece Italy and India. The works of Sir William Jones*. In 13 volumes. Vol. 3. London : J. Stockdale and J. Walker. P. 319-397.
14. Moritz K. Ph. (2021) *Gotterlehre, oder Mythologische Dichtungen der Alten (Reclam Klassiker)*. Stuttgart. 240 p.
15. Most G. W. (1997) *One Hundred Years of Fractiousness: Disciplining Polemics in Nineteenth-Century Classical Scholarship*. Transactions of the American Philological Association. Baltimore : The Johns Hopkins University Press. Vol. 127. P. 349-361.
16. Müller K. O. (1844) *Introduction to a scientific system of mythology*. London : William Tait. 353 p.
17. Schelling F. W. J. (1856) *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*. F. W. J. von Schelling. Sämmtliche Werke. I Abt., Band 1. Stuttgart, Augsburg : J. G. Cotta'scher Verlag. P. 41-85
18. Schelling F. W. J. (1993) *System of Transcendental Idealism*. Published by Charlottesville. University of Virginia Press. 248 p.
19. Steinby L. (2023) *Approaches to Myth and Mythology*. Oxford History of Modern German Theology, Vol. 1: 1781-1848. P. 336-356.
20. Voss J. H. (2018) *Antisymbolik (Classic Reprint Series)*, Forgotten Books. 418 p.
21. Williamson G. S. (2004) *The longing for myth in Germany: religion and aesthetic culture from romanticism to Nietzsche*. Chicago: Chicago University Press. 428 p.

Стаття надійшла до редакції 04.09.2025  
Стаття рекомендована до друку 27.11.2025

Переглянуто 20.10.2025  
Опубліковано 30.12.2025

**Maksym V. Burkovskyi**, PhD In Philosophy, Lecturer of the Cycle Commission of Economics, Management and Administration of the Higher Educational Institution "Kharkiv Trade and Economic Professional College of SUTE", 8 Otakar Yarosh Ave., Kharkiv, 61045, Ukraine, <https://orcid.org/0009-0003-1193-9443>

**DISCUSSIONS ABOUT MYTH IN GERMAN CLASSICAL STUDIES  
(LATE 18TH – EARLY 19TH CENTURY)**

The article provides a philosophical review of the mythological concepts of German antiquarians, in particular, G F. Creuzer, K. O. Müller, J. H. Voss and other mythological scholars of the late 18th - early 19th centuries, with an emphasis on their contribution to the formation of European mythological thought and the methodology of the science of myth in the 19th century. The analytical basis consists primarily in a direct analysis of the primary sources of the mentioned authors, as well as representatives of the romantic school, who are a reflection of the romantic worldview, in the light of which myth appears as a principle of interpreting culture, symbolism, as the basis of cultural genesis (with the desire to reveal the "prehistoric beginning" of culture and the common sources of myth). In this vein, Creuzer formulates the theory of the symbol as an "embodied idea" and tries to reconstruct myth as a primary symbolic language that passes between cultures in artifacts. Müller and Voss oppose this from different perspectives: the first defends the localism of myths and the autochthonous nature of Greek mythology as evidence of historical and national development, rejecting unambiguous similarities with the East; the other openly criticizes Creuzer's symbolism, advocating a rational-historical approach, denying the very possibility of transferring myths between cultures.

The affinities and differences between the concepts of myth as a holistic cultural phenomenon are analyzed: for Creuzer, myth is a symbolic form of the wisdom of humanity, which requires decoding through the images and materials of ancient artifacts; for Müller, it is the local mythology of peoples, which reveals early forms of culture and migration histories; for Voss, it is an anti-symbolic criticism of romanticism and the rejection of the union of myth and symbol in a single theory. Hegel acts as a critic of the romantic approach, but recognizes the value of myth as a stage of development of the spirit, necessary for further cognition.

The article emphasizes that there are contradictions between the two approaches - philosophical-romantic and historical-scientific, which determined the directions of early mythography and the formation of methodological criteria for the study of ancient mythology in European science; it is argued that the discussions between Müller, Creuzer and Voss, as well as Hegel's positions, became decisive for the formation of mythology as a scientific discipline: they outlined the boundaries between symbolism and historical-critical analysis, identified two main schools - romantic-philosophical and concrete-scientific - and influenced the further evolution of philology, interpretative models of myth and, in general, the orientation of European mythological thought in the 19th century. Such well-founded conclusions actualize the significance of the Ukrainian research discourse on German classical studies and its influence on the world mythological tradition, emphasizing the need for further deepening the study of the heritage of the aforementioned authors and their contemporaries in order to understand modern methodology in the study of mythology and intercultural interactions in European philosophy.

Keywords: **mythology, symbol, romanticism, ancient studies, culture.**

The article was received by the editors 04.09.2025  
The article is recommended for printing 27.11.2025

The article was revised 20.10.2025  
This article published 30.12.2025

**Олег Миколайович Перепелиця**

доктор філософських наук,  
професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада,  
Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна,  
майдан Свободи 4, м. Харків, 61022, Україна  
<https://orcid.org/0000-0001-9825-7573>

**Олексій Сергійович Павленко**

аспірант кафедри теоретичної і практичної філософії професора Й. Б. Шада  
Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна,  
майдан Свободи 4, м. Харків, 61022, Україна  
<https://orcid.org/0009-0006-6301-8285>

## ЛЮДИНА, ШТУЧНИЙ ІНТЕЛЕКТ І ЕКСТИМНІСТЬ НЕСВІДОМОГО

Стаття присвячена визначенню характеру несвідомого в контексті трансформації взаємовідносин між людиною й технологією, зокрема штучного інтелекту (ШІ). Особливу увагу приділено розвитку ШІ як фактору децентрації суб'єкта й умови перегляду філософії / ідеології антропоцентризму. Розглядаються радикальні зміни в сфері комунікації, що стає мережевою, розподіленою й постантропною. Теоретико-методологічну основу становлять психоаналітичний, деконструктивний і постантропологічний підходи, які дають змогу не лише ширше осмислити когнітивну сферу, але також розкрити площину несвідомого. В статті зазначається, що інструменти на зразок великих мовних моделей відкривають доступ до колективного / екстимного несвідомого, розширюючи простір висловлювання й водночас знімаючи індивідуальну відповідальність за породжені змісти. Така технологічна медіація посилює і децентрацію, і (само)відчуження людини, що дедалі більше розподіляється між іншими в цифрових потоках. Феномен ШІ інтерпретується як фетишистський механізм, що функціонує на межі між бажанням і нігілістичним знеціненням (Іншого). Технологія сприймається як корисний інструмент, доки відповідає певним бажанням / очікуванням, але знецінюється, щойно не відповідає ним. Контекст, що пов'язаний з апокаліптичним дискурсом навколо ШІ, виявляє витіснений пласт суспільного несвідомого, що засвідчує процес руйнації символічного порядку. Щодо цього класичне питання «що я можу знати?», яке тлумачиться в лаканіанській перспективі, розкриває передовсім структуру несвідомого у добу ШІ й постантропного мислення. Зауважується, що ШІ не є лише інструментом, який створений інструментальним розумом, а може розглядатися як механізм виявлення несвідомого, яке не є локалізованим в окремому суб'єкті, а отже потребує нових методів, зокрема й філософського, осмислення. Як наслідок, окреслюється можливість для переосмислення засад філософії поза межами традиційного антропоцентризму, з огляду на появу нового – машинного – Іншого.

Ключові слова: **людина, штучний інтелект, несвідоме, Інший, суб'єкт.**

**Як цитувати:** Перепелиця, О., Павленко, С., (2025). Людина, штучний інтелект і екстимність несвідомого. *Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки»*, (72), 45-52. <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2025-72-06>

**In cites:** Perepelytsia, O., Pavlenko, S., (2025). Human, artificial intelligence and the extimacy of the unconscious. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University. Series Theory of Culture and Philosophy of Science*, (72), 45-52. <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2025-72-06> [In Ukrainian]

Дослідження взаємовідносин людини й техніки / машини багато в чому визначили характер сучасної філософії. Можна навіть сказати, що після антропологічного повороту дев'ятнадцятого століття в двадцятому в філософії відбувся технологічний поворот. Філософія техніки, філософія свідомості разом із дослідженнями штучного інтелекту (ШІ)

визначили перспективу розвитку, результати якого ми спостерігаємо сьогодні в повсякденному житті кожної людини, що підключається до інтернет-мереж, користується різними інтерфейсами, спілкується з чатботами тощо. І дійсно слушно епохальний зсув, що відбувається у нас на очах, Н. К. Хейлз характеризує як відхід від антропоцентричної установки. Це особливо помітно в контексті переосмислення когнітивної сфери, таких понять, як-от пізнання, мислення, свідомість, несвідоме. Ідеться про те, аби мислити людину поза фігурами антропоцентризму чи центрованого автентичного суб'єкта, себто включати її в ширше поле, що Хейлз позначає як когнітивні комплекси / ассамбляжі й інтегровані когнітивні структури (Cognitive Assemblages and the Integrated Cognitive Framework (ICF)). З одного боку, «інтегрована когнітивна структура побудована на передумові, що всі форми життя мають способи відчувати своє оточення, засвоювати з нього інформацію й інтерпретувати цю інформацію за допомогою своїх сенсорних і органічних здібностей», відтак усі форми життя, «включаючи ті, що не мають центральної нервової системи, <...> мають когнітивні здібності» – отже, здатні «інтерпретувати інформацію про довкілля» і продукувати певні значення [Hayles, 2025, p. 9]. В такому контексті людина вже не розглядається, як виняткова / унікальна істота, що здатна формувати сенси – «усі живі істоти створюють, обробляють та інтерпретують значення», а люди відрізняються хіба тим, що «розширюють створення сенсу до абстрактних символів» [Ibid.].

З іншого боку, сьогодні відбувається своєрідна «когнітивна революція», що пов'язана з розвитком новітніх технологій, зокрема ШІ. Тож, згідно з концепцією ICF, як стверджує Хейлз, відходячи від антропоцентричного підходу, «навіть автономні комп'ютери справді мають когнітивні здібності, включаючи здатність інтерпретувати й, отже, створювати значення», особливо коли ідеться про «мережеві машини з датчиками й виконавчими механізмами», які «стають все більш свідомими щодо середовища й здатними гнучко інтерпретувати сенсорні входи» [Ibid., p. 12]. Отож «інтегрована когнітивна структура розширюється, утворюючи мости між біологічним пізнанням і обчислювальними засобами» і далі ще «набагато ширшими є комунікації між обчислювальними пристроями, зокрема всіма інфраструктурними інтерфейсами, які забезпечують потік інформації, від якої цілком залежать сучасні розвинені суспільства» [Ibid.]. Ідеться тут вочевидь не лише про постантропне розширення когнітивного світу, але разом і про суттєвий зсув світу соціального.

Звісно, це стосується передовсім змін у комунікації, яка стає децентрованою, мережевою й постантропною. Разом із тим ідеться про таку ситуацію, коли людина все менше спілкується безпосередньо з іншою людиною, а натомість опосередковує своє спілкування за допомогою технологій ШІ, як-от: великі мовні моделі, чат-боти, голосові підказувачі тощо. Ба більше, хай як людина схильна антропологізувати ШІ, він сьогодні вже не просто виконує інструментальну функцію посередника комунікації чи засобу для вирішення певних цілком конкретних завдань (як, наприклад, пошукова система). ШІ є повноцінним соціальним актором, хай як би його тлумачити: як антропну чи постантропну істоту / сутність. Ба більше, в ньому все дужче окреслюються риси лаканіанського Іншого, в якому однак вправно прихована його репресивність, адже він добре вчиться, підлаштовуючись під бажання / мову кожного юзера. Разом із цим, він заступає в (чи прочиняє) простір несвідомого.

Власне саме визначення характеру взаємозв'язку ШІ (себто машинного) з несвідомим (себто таким аж надто людським) і як це впливає на постановку ключових філософських питань є метою нашої статті. Теоретико-методологічна стратегія, якої ми дотримуємося, визначається поєднанням психоаналітичного, деконструктивного й постантропологічного підходів.

## 1

Авжеж, визнаємо це, ШІ насамперед є втіленням колективного інтелекту, загальнолюдської / соціальної свідомості, а відтак, цілком імовірно, він здатен значно м'якше скеровувати соціальну дію і конституювати соціальний порядок, водночас так підлаштовуючись (це та мережева кастомізація, про яку писав ще М. Кастельс [Castells, 2001, p. 76]) під кожного, спрямовуючи бажання кожного в цілком неконфліктний спосіб. Звісно, в ідеальній машинній комунікації, або ситуації ICF, як її позначає Хейлз, це можна вважати за значний, епохальний зсув постлюдської свідомості чи розглядати як базис ширшої когнітивної комунікації, в якій до того ж є місце усім живим і техногенним істотам / агентам / акторам. Однак принаймні сучасний рівень розвитку технологій ШІ, як-от ChatGPT, дає змогу розкрити й інший пласт – значно більший – простір несвідомого [див.: Rouselle, 2023; Murphy, 2023; Zizek, 2023].

Починаючи зі З. Фрейда, несвідоме розуміється в прив'язці до механізму витіснення. Позаяк витіснене приховується, шифрується, метафоризується, саме тому є необхідним його аналітичне роз-/ви-криття – психоаналіз. Але хіба ChatGPT не дає, без жодної аналітичної роботи, все, чого вимагає / бажає людина, промовляючи безкінечно: «а хочеш ще»? Хіба не розкривається / екстимується людина перед ним цілком? Хіба не оприлюднює, хіба не розкриває він вміст несвідомого? Принаймні в тих випадках, як пишуть М. Мьорфі й С. Жижек, коли людина подекуди з іронічною посмішкою виголошує / помічає, що ChatGPT несе якусь маячню. Хіба така людська, аж надто людська, посмішка не засвідчує рух відсторонення, патос зверхності, наочність відкидання витісненого? Адже хіба машинне висловлювання не є людським (навіть хай і зі префіксом пост чи транс) алгоритмом? Саме цей феномен, коли «успіх такого програмного забезпечення полягає не в його точності», а в тому, «як ми можемо створити щось дочиста та жахливо непристойне і не брати на себе за це відповідальності», коли маємо можливість «відкрито сказати: «це не моє»», уводить нас у простір витісненої насолоди. Отже технологія ІІІ розширює простір соціального, узагальненого висловлювання, себто суспільної свідомості, і водночас звільняє від особистісної відповідальності, надаючи повну сатисфакцію через можливість відмовитися від свободи дій, коли про меседж якогось ChatGPT людина може вигукнути: «Подивіться, яке воно ідіотське»» [Murphy, 2023]. Саме в такий спосіб людина може «символічно маніфестувати трансгресії, які ганьблять і обурюють спільноту» [Ibid.], відсторонюючись від них як нелюдських – себто машинних, як не своїх – себто генерованих, як несвідомих – і таки витіснених. Тому Жижек наполягає, що таке цифрове несвідоме є несвідомим поза будь-якою відповідальністю [Zizek, 2023]. І найцікавіше тут – можливість без жодних наслідків привласнювати роботу, що її виконує машина, що власне спричиняє ефект насолоди (jouissance) в її капіталістичній формі. Збільшення продукції, створеної за допомогою технологій ІІІ, які однак монетизуються конкретними людськими істотами, добре демонструє, як працюють ці «машини перверсії».

Отже те, з чим ми маємо справу, можна визначити як цифрове колективне несвідоме чи екстимне несвідоме. І разом – колективне / екстимоване витіснене, звісно. Нарешті йдеться і про нову форму (само)відчуження. Позаяк ChatGPT генерує певні порядки слів, ба навіть сенсів, узагальнюючи інформацію відцифрованого соціального суб'єкта / Іншого, кожне Я децентрується і розподіляється між іншими, постійно самовідчужуючись. «Я» і «Не Я», «Моє» і «Не моє» тут є ефектами ситуації, а не маркерами особистості / суб'єкта / ідентичності тощо. Отже головна перевага наразі полягає у повній релятивізації сенсу / істини – ситуація залежить від оцінки / ціни та її модальностей. Приміром, якщо Інший (споживач, викладач, керівник, споглядач, партнер, співрозмовник тощо) схвалює роботу чи продукт, що згенерований ІІІ, людина може презентувати це (ба, навіть з повною впевненістю в цьому) як «своє» / «власне», якщо ж ні – можна все списати на безглуздість чи тупість машини, отримавши додаткове задоволення (ба більше – насолоду) саме від цього.

## 2

Втім це розкриває в іншому світлі класичну психоаналітичну ситуацію зі божевільним суддею Шребером [див.: Фрейд, 2019], себто його відносини з «Богом». Для психопатичного бачення Шребера Бог геть не розуміється на дійсності, він постійно дає хибні поради, або, як пише Жижек, «чільною порадою Шреберова Бога була його абсолютна нездатність розуміти нас, живих людей» [Жижек, 2000, с. 22]. Як пояснює Жижек, «ця радикальна несумірність між психотичним Богом і внутрішнім життям людини (на противагу «нормальному» Богові, що розуміє нас краще, ніж ми розуміємо самі себе, себто Богові, для якого «в нашому серці немає таємниць») строго корелюється з його статусом як чинника, що нав'язує насолоджування» [Ibid.]. Але тут йдеться про те несвідоме, що формувалось все ще в релігійній перспективі. – Перспективі Абсолютного-Бога-Слова, якому все (всі людські бажання) є відкритим. Для Шребера цей порядок зруйнований – саме в людських бажаннях «Бог» геть не обізнаний. І це антропологічна катастрофа теологічного світу, яку оголив Модерн. Смерть Бога, хай як би її позначали Б. Бауер, Л. Фюрбах, К. Маркс і Ф. Ніцше а також матеріалістична наукова картина світу, звільняла людське бажання від репресивного Ока / Погляду / Вуха / Голосу Божого. Психоаналіз мав допомогти пройти травматичний шлях від Бога, що обмежує бажання, до людини, що вільно втілює свої найприхованіші бажання. Це значило – дати слово несвідомому, а отже – «тілу, що промовляє» [Lacan, 1998, p. 131] і насолоджується. – Тобто конституювати суб'єкта насолоди, принципом-вимогою котрого є «ще» (саме так Лакан називає свій 20-й семінар). Ще є квінтесенцією насолоди (jouissance),

що вбирає в себе і продовження, і примноження, і повторення.

Тепер ідеться геть про інше – про суто фетишистську (отже до/без божественного Абсолюту) ситуацію: ШІ (ChatGPT) може успішно замішувати людину, сприймаючись як інструмент, доти, доки його продукція / мова відповідає бажанню; щойно він схибить і не виправдає очікувань, – все перетворюється на нігілістичне знецінення (як прояв руйнації фетишу) Іншого. Але позаяк фетишизм (хай вже який він був би) полягає у відтворенні тієї ж самої сутності / застряганні в тому самому ритуалі, ідеться не про відмову, авжеж – про заміну. – На щастя, є (ще!) альтернативні чат-боти. І їх, напевно, буде все більше. І вони все ліпше навчаються чи призвичаються, підлаштовуються (ба, навіть кастомізуються) під бажання, що цілком відповідає характеру ринковій конкуренції та когнітивного капіталізму [Negri, Vercellone, 2008].

Отже і ринкова конкуренція підживлюється саме несвідомим. Товарний фетишизм доповнюється інформаційним фетишизмом. Зрештою товарний обмін і обмін інформацією автоматизуються, замінюючи чи витісняючи безпосередні (між)людські стосунки застосунками. Звісно, вони все ще опосередковуються людиною як споживачем, але в ідеальній перспективі можуть розглядатися як великий Інший, який не потребує людини чи принаймні уживає чи споживає її як сировину для алгоритмізованих проєкцій. Адже хтось/щось має продовжувати / повторювати ще і ще іще... – генерувати слова й речення. Хіба велика мовна модель не є мережею, що живиться тілами, що промовляють? Хіба вона не провокує бажати / продовжувати ще, запитуючи постійно: «а хочеш ще»? Вона діє як машина бажання, водночас поєднуючи в собі функції генератора, імітатора, симулятора і трансформера, або – одне слово – фетишу, і відповідно, за Фройдом, вона несе в своїй згенерованій / імітованій / симульованій / трансформованій насолоді слід / мітку кастрації / фрустрації.

### 3

І от цілком очікувано потік бажання / насолодження впадає в прірву апокаліптичного. Апокаліптичні побоювання / сподівання постійно супроводжують технологічний прогрес, а в контексті ШІ, по суті, набувають чи не загального місця. Саме цей апокаліптичний дискурс викидає на поверхню несвідоме. І що цікаво, апокаліптичні картини, що сповіщають про те, що ШІ знищить таки людство, присутні навіть у середовищі айтишників; про аналітиків філософів чи соціологів годі вже й казати. Показовою є стаття в «Business Insider» з гучною, хайповою назвою «AGI-затмарені й прокляті» з підзаголовком «Готуючись до всемогутнього ШІ, технарі розпалюються, витрачають пенсійні заощадження й будують бункери» [Rob Price, 2025]. Не важливо навіть наскільки реальними чи масовими є практики, що раціоналізуються / виправдовуються очікуваннями катастрофи, до якої призведе неймовірний розвиток технологій ШІ, головне, що вони легітимуються як певний дискурс насолоди тут і зараз (ось гасла зі статті: «Just do it now!» або «Do what's important to you in the time that we have»): автор статті, посилаючись на низку інтерв'ю пише, що дехто влаштовує гулянки чи оргії, дехто витрачає заощадження на старість, дехто переключається на фітнес, аби бути більш привабливим, але хтось створює й бункери для життя в постапокаліптичному світі. Втім усі ці практики орієнтуються саме на тіло: на контакт з іншою людиною, на тілесні задоволення. І головний меседж статті зводиться до маркерів cool / hot. Одна з інтерв'юєрок так і каже: «Якщо ти такий розумний – переключися на те, щоб бути крутим / запальним» («If you're smart, pivot to being cool/hot») [Ibid.].

Тож несвідоме шириться в усі боки, насаджаючи на символічний порядок, але, що дійсно симптоматично, в тілі, що промовляє говорить воно як великий Інший, який в апокаліптичних образах постає як зруйнований / фрустрований символічний порядок.

Великі мовні машини пришвидшують процес «занепаду символічної ефективності», що, як зазначає К. Вандервіс, є «наслідком надмірного продукування й циркуляції інформації аж настільки, що означники стають усе більш невизначеними», коли «надмірні обсяги інформації перетворюються на брак інформації». І отже, коли «значень стає занадто багато, вони досягають порогу, за яким усе стає позбавленим сенсу» [Vanderwees, 2020, p. 560]. Посднуючи тлумачення Ж. Дерріда з Ж. Лаканом, Вандервіс представляє «риторичний стан кінця світу в термінах беззалишковості (remainderlessness)» як «другої», остаточної смерті індивіда, що «полягає у розсіянні» залишків значень / сенсів, які лишаються по смерті живих людей, аж «доти, доки вони не зникнуть дощенту». Саме це й визначає «другу смерть» не як природну, а як «смерть означення». Відтак «беззалишкове знищення (Remainderless destruction)» є таким «уявленням про «потойбічне», яке є немислимим і непізнаваним» як «чисте ніщо», або, мовою

Лакана, Реальне, що «вислизає від реальності як порожнеча поза означенням» [Ibid.]. Отже ця смерть значення / сенсу, це Реальне символічного, «постійно діє як примарний фантом у соціальній уяві руйнації (is consistently operative as a floating spectre within a social imaginary of ruination)» і як наслідок – «невпинна передмедіація (premediation) неминучої катастрофи залишає суб'єкта в стані екзистенційної кризи, коли гостро бракує сенсу» [Ibid.]. Тож людина перебуває в нігілістичному стані втрати (кастрації) сенсів, знецінення (фрустрації) цінностей, бо дійсно, «що може щось значити, якщо зрештою все перетвориться на ніщо»? Єдине, що лишається, – насолода: «Кожна актуалізація руйнації чи катастрофи несе в собі підтвердження руху в прірву. Кінець також означає результат чи мету, якої прагнуть досягти. Тут кінець передбачає бажання й jouissance (задоволення, насолоду). Кінець світу не має конкретної сигніфікації, а радше багатозначну слизькість (polysemetic slipperiness), у якій передмедіація тотальної катастрофи заміщає кінець, який неможливо належно актуалізувати. Це кінець як крихка фантазія, що підтримує колективне враження фаталістичної реальності» [Ibid., p. 561].

З цієї апокаліптичної перспективи відкривається ентропійність насолоди, яку добре розумів і проголошував маркіз де Сад. Мовляв, III під силу, принаймні в цій фантазії, здійснити щось на зразок неможливого злочину за Садом – вбити сонце, спричинити кінець світу, щонайменше – для людства. І саме ця передмедіація, коли усі сучасні медіа моделюють майбутні катастрофи як такі, що ось-ось відбудуться, створює в цій атмосфері очікування / відстрочки, насправді лише дві перспективи, що відхиляються від владного (раціонального) дискурсу (контроля / обмеження / «кордонів зростання»): депресія або перверсія – депресивна остуда або перверсивна гарячка – обмежений бункер з відкладеним задоволенням або безмежне задоволення тут і зараз.

Утім якщо придивитися до цих раціоналізацій чи виправдовувань як певних життєвих чи світоглядних практик, хай якими розмитими, фантазійними вони б були, вони цілком вписуються в модерні пошуки способів життя, як-от: Кантова дієтикетика, що мала втілити через низку самообмежень раціональний проєкт виживання, і Садів лібертінаж, що мав на меті насолоду життям аж до його повного руйнування. Але рухаючись в обох напрямках, ми все одно так чи так зникаємо з парадоксальністю чи амбівалентністю бажання / насолоди: ентропійне ще тут і зараз натикається на відстрочене готі. Темпоральність життя розгортається в часі відстрочки.

#### 4

Концептуальну структурацію свого психоаналізу III Ізабель Міллар розгортає через хрестоматійні три Кантових питання: Що я можу знати? Як я маю вчиняти? На що я маю сподіватися? [Millar, 2021] Цілком зрозуміло, і з огляду на Фройда з Лаканом, що саме відповіді на ці питання є необхідними для людини. Апокаліптичний тон добре показує наскільки відповіді на них є несвідомими, чи ба більше – виникають із несвідомого. І дійсно, в тому, про що йшлося вище, ніби є цілком сформований обрій очікувань / сподівань, хай і з відтінком апокаліптичної фрустрації, та й що робити / як вчиняти ніби достатньо раціоналізовано, хай і з трохи надщербленою автономністю суб'єкта. Однак чи формується цей обрій очікувань, ці життєві практики на тому, що можна визнати за знання?

Отже, питання «що я можу знати?» є найбільш принциповим, і, що прикметно, в лаканіанській перспективі воно розглядається саме в контексті несвідомого. Хай там як ми розширюємо (чи розширюється сам собою), як зазначає Хейлз, когнітивний простір чи межі свідомості, те, що насправді вирізняє людину, якщо вже й вирізняє, то це несвідоме – себто витіснене. Лакан з іронією ставить питання про пізнання, наводячи відомий приклад із експериментами зі щурами в лабіринті, а Міллар далі перекидає його аргументи на трактування III. Власне йдеться про те, що питання знання неможливо відділити від питання навчання. – Чи дійсно навчається щур, чи дійсно навчається III? І хіба «навчання» щура не смішно видавати за модель / еквівалент навчання людини?

Згідно з лаканіанським баченням, несвідоме структуроване як мова. Але щодо машини навряд щось змінилося з часів Г. Дрейфуса, який зауважував, що штучним чи абстрактним мовам машина напевно здатна навчатися, але до мов тіла, чи, як от у Лакана, досвіду тіла, що промовляє – себто тому несвідомому (пі)знання чи (пі)знання несвідомого – ані щур, ані III не може долучитися. Щур принаймні, бо не має досвіду / простору того, що Лакан називає неологізмом *lalangue* (який складно передати українською мовою, адже він поєднує артикль (la) та іменник (langue – мова), і власне ототожнюється з несвідомим), а отже не може бути істотою (тілом), що розмовляє і відповідно – суб'єктом. III – бо від самого початку він вже є

лише мовною (langue) машиною. Утім спілкування зі ШІ, як і зіткнення зі щуром, може викликати в людині саме те, чим є знання несвідомого, щось аж до первинних дитячих la-la, ба навіть булькання і шумів тіл. – Усього того, що особливо віддільнює (сліді lalangue?) в згенерованих ШІ безглуздях, похибках, неологізмах і трюїзмах.

Отже ШІ є не лише інструментом, який був створений носієм інструментального розуму – людиною, що розширює сферу когнітивного світу. ШІ також є інструментом, що прочиняє несвідоме. Однак постає воно як щось зовнішнє, відчужене від конкретного людського досвіду. І якщо це справді так, тоді це несвідоме потребує ретельного аналізу, а можливо – і додаткових інструментів для його – аналізу – здійснення. Але перші кроки до цього мають здійснюватися вже в постантропологічній перспективі, яка вочевидь потребує переформулювання антропо-/суб'єкт-центричних питань І. Канта. Але ймовірно навіть не в перспективі інтерсуб'єктності, а справді іншого.

Про що має запитувати філософія в світі, де межі пізнання формуються наукою, вибір вчинків легітимуються політико-правовими інституціями, а обрії очікувань визначається технологіями? Чи має друга навігація філософії рухатись в фарватері принципу ще, яким керуються сучасні наука, політ-економія капіталу й технократизм? Чи навпаки сповільнювати течію, втішаючи нагодами на годі? Давайте будемо відверті, ми якось і не помітили, як відбувся трансфер Кантових запитань з людини на машину. Достатньо подивитись найактуальніші публікації, щоб помітити, що сьогодні частіше запитують: Що може знати машина / ШІ? Як буде вчиняти машина / ШІ? Чого чекати від технологічного розвитку / ШІ? На що спроможна машина? І зрештою, здається, одне питання: Що таке машина? Все це створює обшир нашого буття в постантропній перспективі, формує життєвий світ для пост(не)людського. Втім, чи було колись інакше? Хіба не відрізняються, приміром, Христос, Ніцше і Бостром лише уявленням про тривалість часу відстрочки того самого після? І хіба це після-ще-(ні/що) не висловлює водночас ту нестачу суб'єкта, про яку говорив Лакан? І хіба парадокс несвідомого, а отже – бажання, не в тому, щоб подолати нестачу невимовним (апокаліптичним): годі вже/ще? Але хіба тепер не йдеться про такий життєвий світ, в якому (пост)людська істота розміщується вже не в площині можливого / здійсненого й обов'язкового / допустимого, а в площині бажаного / нездійсненого й проєктивного / доступного? І хіба не рухається вона геть від старечих питань Канта, які до того ж діалектично завжди обертались на: що хоче знати, якого вчинку потребує, чого очікує Інший? І якщо рухається, тоді куди? Яке питання варто поставити, якщо варто лишатися в просторі філософії? Бо якщо дотримуватися назви і окидати оком її історію як любові до мудрості, яку вона де-не-де (в богові, людині, навіть в машині) завжди шукала, питання це є водночас питанням про дійсність і дієвість самої філософії. Її ще і її годі. Отже її несвідомого.

#### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Жижек, С. (2000). *Метастази насолоди. Шість нарисів про жінку й причинність* / пер. з англ. О. Мокровольський. Київ: «Альтернативи», 2000. 188 с.
2. Фройд, З. (2019). Психоаналітичні зауваги про один автобіографічно описаний випадок параної (Dementia paranoides) (1911). Історія хвороби Даніеля Пауля Шребера. Зигмунд Фройд. Історії хвороб. Дора. Шребер. Чоловік-щур / пер. з нім. Р. Осадчук. Київ: Комубук, 2019. С. 151-243.
3. Castells, M. (2001). *The Internet Galaxy. Reflections on the Internet, Business and Society*. Oxford, New York: Oxford UP, 2001. xi+292 p.
4. Duane Rouselle. (2023). Escaping the Meta-Verse, Or “Forgiveness for the Artificially Intelligent?” Sublation magazine. 8 March. <https://www.sublationmag.com/post/escaping-the-meta-verse>
5. Hayles, N. K. (2025). *Bacteria to AI : human futures with our nonhuman symbionts*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 2025. 287 p.
6. Lacan, J. (1998). *The Seminar of Jacques Lacan Book XX: Encore – On Feminine Sexuality, the Limits of Love and Knowledge 1972–1973*. London: W.W. Norton & Company, 1998.
7. Mark G. Murphy. (2023). E-scaping Responsibility and Enjoyment Through ChatGPT: A New Unconscious? Sublation magazine. 19 March. <https://www.sublationmag.com/post/chatgpt-a-new-unconscious>
8. Millar, I. (2021). *The Psychoanalysis of Artificial Intelligence*. Palgrave Macmillan, 2021. 220 p. (The Palgrave Lacan Series).

9. Negri, A., Vercellone, C. (2008). Le rapport capital / travail dans le capitalisme cognitif. *Multitudes*. 1 (32), pp. 39-50. DOI 10.3917/mult.032.0039
10. Rob Price. (2025). The AGI-pilled and the damned. Bracing for all-powerful AI, techies are getting hot, spending their retirement savings, and building bunkers. *Business Insider*. Aug 17. <https://www.businessinsider.com/ai-apocalypse-super-preppers-smart-hot-drugs-bunkers-economic-crash-2025-8>
11. Slavoj Žizek. (2023). ChatGPT sagt das, was unser Unbewusstes radikal verdrängt. *Berliner Zeitung*. 07.04.2023. <https://www.berliner-zeitung.de/kultur-vergnuegen/slavoj-zizek-chatgpt-sagt-das-was-unser-unbewusstes-radikal-verdraengt-li.335938>
12. Vanderwees, Ch. (2020). The Social Imaginary of Ruination: Psychoanalytic Reflections on Disaster Mediation. *Canadian Journal of Communication*. Vol. 45, 4. pp. 545-566. <https://doi.org/10.22230/cjc.2020v45n4a3371>.

**Внесок авторів:** всі автори зробили рівний внесок у цю роботу

**Конфлікт інтересів:** автори повідомляють про відсутність конфлікту інтересів

**Використання штучного інтелекту:** автори засвідчують, що під час проведення дослідження та підготовки цього рукопису генеративний штучний інтелект не використовувався

Стаття надійшла до редакції 29.09.2025  
Стаття рекомендована до друку 28.11.2025

Переглянуто 10.10.2025  
Опубліковано 30.12.2025

**Oleh M. Perepelytsia**, D.Sc.in Philosophy, Professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad, V. N. Karazin Kharkiv National University, Svobody sq. 4, Kharkiv, 61022, Ukraine, <https://orcid.org/0000-0001-9825-7573>

**Oleksiy S. Pavlenko**, PhD Student of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor Y. B. Shad, V. N. Karazin Kharkiv National University, Svobody sq. 4, Kharkiv, 61022, Ukraine, <https://orcid.org/0009-0006-6301-8285>

## HUMAN, ARTIFICIAL INTELLIGENCE AND THE EXTIMACY OF THE UNCONSCIOUS

The article examines the nature of the unconscious within the context of transforming relations between humans and technology, particularly artificial intelligence (AI). Special attention is devoted to the development of AI as a factor of subject decentration and as a condition for reconsidering the philosophical and ideological foundations of anthropocentrism. The study addresses radical changes in the sphere of communication, which becomes networked, distributed, and post-anthropic. The theoretical and methodological framework combines psychoanalytic, deconstructive and post-anthropological approaches, which make it possible to expand the understanding of the cognitive domain while also revealing the dimension of the unconscious. The article argues that technological tools such as large language models open access to a collective / extimate unconscious, expanding the space of expression while simultaneously removing individual responsibility for the generated meanings. Such technological mediation intensifies both the decentration and the (self-)alienation of the human, increasingly dispersed among others within digital flows. AI is interpreted as a fetishistic mechanism operating at the boundary between desire and the nihilistic devaluation of the (Other): technology is perceived as a useful instrument insofar as it satisfies specific desires and expectations, but is devalued once it fails to do so. The apocalyptic discourse surrounding AI uncovers the repressed layer of the social unconscious, indicating the erosion of the symbolic order. In this regard, the classical question "What can I know?", interpreted through a Lacanian perspective, primarily reveals the structure of the unconscious in the age of AI and post-anthropic thinking. AI is thus understood not only as a instrument created by instrumental reason but also as a mechanism for exposing an unconscious that is no longer localized within the individual subject and therefore requires new methods of analysis – including philosophical ones. Consequently, the article outlines the possibility of rethinking the foundations of philosophy beyond traditional anthropocentrism, considering the emergence of a new (machinic) Other.

Keywords: **human, artificial intelligence, unconscious, Other, subject.**

## REFERENCES

1. Žižek, S. (2000). *Metastases of Pleasure. Six Essays on Woman and Causality* / trans. from English. O. Mokrovolsky. Kyiv: Alternatives. (In Ukraine)

2. Freud, Z. (2019). Psychoanalytical notes on an autobiographically described case of paranoia (Dementia paranoides) (1911). The medical history of Daniel Paul Schreber. Sigmund Freud. Histories of diseases. Dora. Schreber. The rat man / trans. from German. R. Osadchuk. Kyiv: Komubuk, pp. 151-243. (In Ukraine)
3. Castells, M. (2001). The Internet Galaxy. Reflections on the Internet, Business and Society. Oxford, New York: Oxford UP.
4. Duane Rouselle. (2023). Escaping the Meta-Verse, Or “Forgiveness for the Artificially Intelligent?” Sublation magazine, 8 March. <https://www.sublationmag.com/post/escaping-the-meta-verse>
5. Hayles, N. K. (2025). Bacteria to AI : human futures with our nonhuman symbionts. Chicago, London: The University of Chicago Press.
6. Lacan, J. (1998). The Seminar of Jacques Lacan Book XX: Encore – On Feminine Sexuality, the Limits of Love and Knowledge 1972–1973. London: W.W. Norton & Company.
7. Mark G. Murphy. (2023). E-scaping Responsibility and Enjoyment Through ChatGPT: A New Unconscious? Sublation magazine, 19 March. <https://www.sublationmag.com/post/chatgpt-a-new-unconscious>
8. Millar, I. (2021). The Psychoanalysis of Artificial Intelligence. Palgrave Macmillan. (The Palgrave Lacan Series).
9. Negri, A., Vercellone, C. (2008). Le rapport capital / travail dans le capitalisme cognitif. Multitudes. 1 (32), pp. 39-50. DOI 10.3917/mult.032.0039
10. Rob Price. (2025). The AGI-pilled and the damned. Bracing for all-powerful AI, techies are getting hot, spending their retirement savings, and building bunkers. Business Insider, Aug 17. <https://www.businessinsider.com/ai-apocalypse-super-preppers-smart-hot-drugs-bunkers-economic-crash-2025-8>
11. Slavoj Zizek. (2023). ChatGPT sagt das, was unser Unbewusstes radikal verdrängt. Berliner Zeitung, 07.04.2023. <https://www.berliner-zeitung.de/kultur-vergnuegen/slavoj-zizek-chatgpt-sagt-das-was-unser-unbewusstes-radikal-verdraengt-li.335938>
12. Vanderwees, Ch. (2020). The Social Imaginary of Ruination: Psychoanalytic Reflections on Disaster Mediation. Canadian Journal of Communication, 45, 4, pp. 545-566. <https://doi.org/10.22230/cjc.2020v45n4a3371>

**Authors Contribution:** All authors have contributed equally to this work

**Conflict of Interest:** The authors declare no conflict of interest

**Use of Artificial Intelligence:** The authors certify that no generative artificial intelligence tools were used in the conduct of the research or in the preparation of this manuscript

The article was received by the editors 29.09.2025  
The article is recommended for printing 28.11.2025

The article was revised 10.10.2025  
This article published 30.12.2025

**Юлія Сергіївна Тагліна**

кандидат філософських наук,  
доцент кафедри теорії культури і філософії науки  
Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна,  
майдан Свободи 4, м. Харків, 61022, Україна  
<http://orcid.org/0000-0002-4961-6282>

**Наталія Віталіївна Мархайчук**

кандидат мистецтвознавства,  
доцент кафедри теорії культури і філософії науки  
Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна,  
майдан Свободи 4, м. Харків, 61022, Україна  
<https://orcid.org/0000-0002-2321-9107>

**ФЕНОМЕН ЖАХЛИВОГО ЯК ІНВЕРСІЯ РЕНЕСАНСНОГО ІДЕАЛУ ТІЛЕСНОСТІ**

У статті досліджується феномен жахливого як інверсія ренесансного ідеалу тілесності, простежується трансформація культурних репрезентацій людського тіла від Ренесансу до XXI століття. В статті акцентується, що Ренесансна парадигма розглядала тіло як символ гармонії, пропорційності та божественної досконалості, що поєднує фізичну красу й духовну впорядкованість. У сучасному мистецтві, зокрема у жанрі боді-горору, тілесність постає як простір нестабільності, фрагментації та екзистенційної загрози, де деформація, аномалія та руйнування цілісності стають ключовими естетичними та філософськими категоріями.

Автор поєднує історико-культурологічний, порівняльний та феноменологічний підходи для аналізу динаміки змін у сприйнятті тілесності. Важливу роль у теоретичному осмисленні жахливого відіграють концепції Фрейда (Unheimlich) та Крістови (abject), які висвітлюють психологічні, соціокультурні та тілесні механізми страху, огиди та порушення меж «Я». Пропонується аналітична модель трансформації тілесності через три стадії: дестабілізація форми, фрагментація та аномалія, екзистенційна руйнація, що демонструє перехід від гармонійного ренесансного тіла до його сучасної інверсії.

Показано, що жахливе не заперечує ренесансний ідеал, а виступає його дзеркальним відображенням, відкриваючи нові перспективи для філософського, культурологічного та естетичного осмислення людського тіла. Інверсія тілесності у сучасному мистецтві демонструє зміну культурної парадигми: тіло перестає бути символом упорядкованості й перетворюється на простір матеріальної та екзистенційної вразливості.

Ключові слова: **європейське Відродження, ренесансний ідеал тілесності, жахливе, інверсія, боді-горор, культура, тілесність, Unheimlich, abject, сучасне мистецтво, фрагментація.**

**Як цитувати:** Тагліна, Ю., Мархайчук, Н., (2025). Феномен жахливого як інверсія ренесансного ідеалу тілесності. *Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки»*, (72), 53-61. <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2025-72-07>

**In cites:** Tahlina, Y., Markhaichuk, N., (2025). The phenomenon of the uncanny as an inversion of the renaissance ideal of the body. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University. Series Theory of Culture and Philosophy of Science*, (72), 53-61 <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2025-72-07> [In Ukrainian]

Постановка проблеми. Проблема репрезентації людського тіла належить до центральних у європейській культурі. В епоху Ренесансу формується ідеал тілесності, що

поєднує античні уявлення про гармонію з християнською антропологією (Wind, 1968; Michael, 2020; Kalof & Bynum, 2014). Людське тіло в цей період постає не лише як об'єкт естетичного милування, але й як символ космічного порядку та уособлення божественної досконалості (Adler & Pointon, 1993; Sawday, 2013). Мистецтво Леонардо да Вінчі, Мікеланджело, Дюрера закріплює уявлення про тіло як про найвищу форму краси, доступну людському спогляданню та наслідуванню (Pointon & Adler, 1993; Yandell, 2010).

Однак подальший розвиток європейської культури, особливо в модерну та постмодерну епохи, висуває на перший план інший вимір тілесності, а саме – феномен жакливого. У літературі, візуальному мистецтві та кінематографі формується естетика, що наголошує на тілесній крихкості, деформації, фрагментації, втраті контролю над власним тілом (Diffrient, 2023; Seel, 2013; Shelton, 2008). Те, що в Ренесансі було знаком гармонії, у XX–XXI ст. часто стає джерелом відрази й страху. Цей зсув особливо яскраво виявляється у жанрі боді-горору, де тілесність постає як простір загрози, зараження й мутації (Diffrient, 2023; Абаши́н, 2022, 2023).

Попри значну увагу до ренесансного культу тіла в мистецтвознавстві та до концепту жакливого у сучасній естетиці (Бовуар, 1994; Крістева, 2005; Тагліна & Кутенко, 2020), взаємозв'язок між цими двома полюсами репрезентації людського тіла залишається недостатньо дослідженим. Недостатньо розробленою є ідея про те, що феномен жакливого можна трактувати як інверсію ренесансного ідеалу, тобто як його «темне віддзеркалення», в якому ідея гармонії переходить у досвід страху, а культ краси у досвід тілесної вразливості.

Саме тому виникає потреба у комплексному філософсько-культурологічному дослідженні динаміки репрезентацій тілесності, яке дозволить простежити, як у європейському мистецтві від XV до XX століття тіло поступово переміщується з площини ідеального у площину жакливого, а феномен жакливого постає як невід'ємна частина культурної спадщини, що переосмислює гуманістичний антропоцентризм Ренесансу (Kalof & Bynum, 2014; Adler & Pointon, 1993).

Метою статті є з'ясування того, яким чином феномен жакливого у сучасному мистецтві та естетиці може бути інтерпретований як інверсія ренесансного ідеалу тілесності, а також простеження динаміки переходу від гармонійного та цілісного образу людського тіла до його фрагментованих і деформованих репрезентацій.

Методологія дослідження базується на поєднанні історико-культурологічного, порівняльного, аналітичного та феноменологічного підходів, що дозволяє простежити трансформацію репрезентацій тіла від Ренесансу до сучасного мистецтва, порівняти ренесансний ідеал гармонії з сучасними формами боді-горору та проаналізувати феномен жакливого як інверсії ренесансного ідеалу тілесності, відстежуючи його культурну еволюцію та сучасні прояви в кінематографі (Diffrient, 2023; Shelton, 2008).

Два визначні підходи до аналізу жакливого сформувалися в психоаналізі та філософії: класичний психоаналітичний підхід Зигмунда Фрейда і сучасна феміністська критика Джулії Крістеви. Фрейд у своїй статті «Das Unheimliche» (1919) розглядає жакливе через психологічні механізми, пов'язані з минулим і підсвідомим (Freud, 1919), тоді як Крістова у праці „Powers of Horror“ (1980) вводить поняття abject, зосереджуючись на тілесному та соціальному аспектах огиди (Крістева, 2005). Термін Unheimlich буквально означає «незнайоме, що водночас знайоме». Фрейд пояснює, що жакливе виникає тоді, коли щось давно витіснене повертається у свідомість у спотвореній формі (Freud, 1919). Воно одночасно знайоме і страшне, адже активує дитячі страхи або підсвідомі бажання, які були витіснені. Фрейд наводить приклади з літератури й щоденного життя: страх перед примарами чи мерцями, механічні об'єкти, що імітують живих, або повторювані випадки смерті та насильства (Freud, 1919). Жакливе для Фрейда це не просто страх перед зовнішньою загрозою, а внутрішній конфлікт: репресоване повертається через символи, повтори і трансформації, змушуючи суб'єкта знову переживати колишні емоції. Таким чином, Unheimlich виникає на межі свідомого та підсвідомого, через порушення психологічних меж, створюючи ефект тривоги, який неможливо повністю контролювати (Shelton, 2008). Джулія Крістева пропонує інший підхід, зосереджуючись на тілесному та соціокультурному вимірі жакливого. Її поняття abject описує те, що порушує межі «Я» і «Не-я», викликає огиду і водночас захоплює (Крістева, 2005). Abject – це тіло, смерть, відходи, кров або будь-який матеріальний елемент, який загрожує нашому відчуттю чистоти та цілісності. Abject неможливо повністю асимілювати в психіку або культуру. Він постійно нагадує про смертність, тілесність і неминучий розпад, порушуючи ідею стабільного «Я». У мистецтві це проявляється через сцени насильства, трупи, фізіологічні виділення, що

викликають шок і відторгнення. Для Крістєви жахливе – це не лише психологічна реакція, а екзистенційний і культурний феномен: воно формує межі суспільного і морального, змушуючи суб'єкта постійно визначати себе через відторгнення та відмежування від «нечистого» (Крістєва, 2005); (Тагліна, 2025). Попри спільність у тому, що жахливе пов'язане з порушенням меж, Фройд і Крістєва акцентують різні аспекти: Unheimlich Фрейда пов'язане з психологічними механізмами: повернення репресованого, повторне переживання дитячих страхів, символічні трансформації знайомого (Freud, 1919). Abject Крістєви – тілесне і культурне відторгнення, що ставить під сумнів саму ідентичність (Крістєва, 2005). Обидва підходи показують, що жахливе неможливо повністю опанувати: воно завжди стоїть на межі знання, свідомого та несвідомого, чистого й нечистого (Shelton, 2008; Diffrient, 2023).

Жахливе має глибокий вплив на мистецтво, літературу, кіно та соціальні норми. У літературі Г. Лавкрафта або Е. По жахливе виникає як психологічний конфлікт і трансгресія природних законів (The philosophy of horror, 2010). У фільмах Д. Кроненберга, Abject проявляється через тілесний страх і огиду (Diffrient, 2023; Абашнік, 2022, 2023). Жахливе дозволяє суб'єкту пізнавати себе через межі дозволеного: психічного, тілесного і соціального. Воно стає інструментом самопізнання і критики соціальних норм, адже через страх і огиду людина визначає, що є безпечним, прийнятним, «своїм», а що – чужим (Diffrient, 2023; Shelton, 2008).

Ренесанс розглядав людину як центр і міру всіх речей (homo mensura) (Wind, 1968; Yandell, 2010). Повернення до античної спадщини означало не лише копіювання форм, але й відродження філософського уявлення про гармонію тіла і духу (Michael, 2020). Античні уявлення про калокагатію (єдність краси та добра) були переосмислені ренесансними мислителями й художниками (Kalof & Bynum, 2014; Adler & Pointon, 1993). Тіло трактувалося як символ гармонії всесвіту: пропорції людської постаті (відображені у «Вітрувіанській людині» Леонардо да Вінчі чи роботах Альбрехта Дюрера) вважалися моделлю універсальної впорядкованості (Pointon & Adler, 1993; Sawday, 2013). У цьому контексті тілесність набувала майже сакрального виміру: вона була свідченням божественного задуму і водночас простором для втілення людської свободи та творчості. В епоху Середньовіччя тіло здебільшого трактувалося як «гріховне», а його краса як спокуса. Натомість гуманісти Ренесансу бачили в тілі відбиття божественного порядку і джерело натхнення (Храброва, 2020). Гуманістична думка (Марсіліо Фічіно, Піко делла Мірандола) підкреслювала, що людина має унікальне місце у світі: вона може підноситися до ангельського чи падати до звіриного рівня, а тіло в цій динаміці не перешкода, а форма вираження свободи. Візуальні практики Ренесансу підкреслювали красу та досконалість оголеного тіла. Скульптури Мікеланджело, зокрема «Давид», стали іконічним втіленням ідеалу людської сили, гармонії та духовної величчя, втілених у фізичній формі (Adler & Pointon, 1993; Wind, 1968). Оголеність, яка у середньовічній культурі часто асоціювалася з гріховністю, у добу Ренесансу переосмислюється як свідчення божественної краси та природності людського буття: у «Створенні Адама» (Сікстинська капела) оголеність – знак близькості людини до Бога. Ренесансна культура не заперечувала тілесність, а, навпаки, поставила її у центр пізнання та художнього відображення. Тіло в цю добу розглядалося водночас як об'єкт наукового дослідження і як джерело естетичної гармонії (Michael, 2020; Adler & Pointon, 1993; Sawday, 2013). Показовим прикладом є діяльність Леонардо да Вінчі, який здійснював анатомічні розтини, прагнучі відкрити закономірності будови людського організму (Adler & Pointon, 1993). Його анатомічні малюнки поєднують наукову точність і художню досконалість: у них тіло постає не як щось «жахливе», а як упорядкована й осмислена структура, що виражає божественний задум (Sawday, 2013).

У зв'язку з зазначеним вище, ми можемо розглядати тілесність не лише як естетичний параметр ренесансного мистецтва, а як фундаментальну культурну категорію, що структурує гуманістичне світобачення та визначає нову модель взаємин людини зі світом. У цьому контексті слушно видається думка про те, що у Відродженні тіло набуває статусу автономної цінності й постає як носій внутрішньої гармонії та природності, що протистоїть середньовічному уявленню про нього як про джерело спокуси або моральної небезпеки (Храброва, 2020). Ренесансна культура формує новий образ тілесності, у якому поєднані гармонія пропорцій, життєвість форми та одухотворена чуттєвість; саме в цьому, як слушно зазначає Храброва, виявляється ціннісний зсув епохи, спрямований на реабілітацію чуттєвого досвіду та тілесних насолод. Ця трансформація торкається не лише сфери художньої репрезентації, але й антропологічних уявлень, оскільки тіло починає функціонувати як

універсальний символ людської повноти та самореалізації (Kalof & Bynum, 2014). Аналіз художніх практик, які демонструють наголошення на красі, пропорційності й емоційній виразності тілесної форми, підтверджує висновок про цілісність ренесансної парадигми тілесності, що формує нову естетичну норму (Adler & Pointon, 1993; Sawday, 2013). Ренесансний ідеал тіла може розглядатися як своєрідна точка відліку, від якої пізніші культурні моделі, зокрема ті, що тяжіють до естетики жакливого, відштовхуються, інвертуючи або руйнуючи його основні засадничі принципи (Diffrient, 2023; Shelton, 2008). У цьому сенсі ренесансна тілесність постає не просто як художній ідеал, а як нормативна модель людського буття, у якій відчуття, емоції та зовнішня форма перебувають у стані гармонійної узгодженості (Wind, 1968; Michael, 2020). Визнання тілесності як повноцінного джерела пізнання світу та самоосмислення веде до утвердження нового антропоцентризму, що ґрунтується на переконанні в природній гідності людського тіла (Yandell, 2010). Тіло стає видимим, відкритим, репрезентованим, не прихованим, як у середньовічній традиції, а таким, що демонструє свою красу, силу та естетичну значущість (Kalof & Bynum, 2014). Цілком закономірно, що така зміна культурного статусу тілесності супроводжується формуванням стійкого позитивного естетичного канону (Храброва, 2020). Ренесансний ідеал романтичної наготи, образ Венери як взірця гармонії або ж підкреслена пластичність маскулінного тіла у творах високого Відродження всі ці мотиви фіксують момент перетворення людської форми на символ внутрішньої впорядкованості та життєвої енергії (Adler & Pointon, 1993). Умовно кажучи, тіло стає місцем прояву космічної організованості, її мікромоделлю в людському вимірі. Цілісність, пропорційність та природність стають визначальними критеріями ренесансної тілесної естетики (Sawday, 2013). З огляду на це, подальші художні інверсії тілесності, зокрема ті, що утворюють естетику жакливого, можна розуміти як свідоме або підсвідоме порушення встановленої ренесансною культурою норми (Diffrient, 2023; Shelton, 2008). Феномен жакливого постає не як випадкове відхилення, а як естетична стратегія, що вибудовує власну образність через руйнування тієї гармонійної моделі (Абашник, 2022, 2023), яка закріпилася у культурі ще від доби Відродження. У цьому сенсі жакливе стає антитезою ренесансному уявленню про тіло як про домірну й упорядковану форму (Крістева, 2005). Деформація, гіперболізація, тілесні аномалії або порушення цілісності, характерні для естетики жаху, можуть бути витлумачені як інверсивний жест щодо ренесансного ідеалу, який ґрунтувався на принципах гармонії та природності.

Реконструкція ренесансного ставлення до тілесності є необхідним концептуальним підґрунтям для розуміння механізмів функціонування жакливого в сучасній культурі. Сформований у Відродженні нормативний образ людського тіла задає ту межу, порушення якої стає основою естетичного ефекту жаху; відповідно, адекватне осмислення інверсії можливе лише за умови врахування цієї історико-культурної парадигми. Між ренесансним і сучасним концептами тілесності існує низка проміжних культурних етапів, які підготували ґрунт для появи боді-горору. Бароко підкреслювало театральність і драматизм тіла, романтизм відкрив примат емоційної нестабільності, експресіонізм виявив крихкість і деформацію форми (Wind, 1968; Michael, 2020; Yandell, 2010). Таким чином, інверсія не була раптовою, вона визрівала впродовж кількох століть історії європейського мистецтва. Інверсія ренесансного ідеалу тілесності проявляється не лише в зміні естетики, але й у трансформації культурної логіки. Якщо Ренесанс вибудовував тіло як центр онтологічної впорядкованості, то модерність і постмодерність демонструють тіло як простір розриву й нестабільності (Diffrient, 2023; Seel, 2013). Цей процес можна трактувати як реакцію культури на надмірну сакралізацію тілесної форми: коли форма стає абсолютом, її руйнування набуває характеру радикального жесту, що кидає виклик попередній системі цінностей. Таким чином, жакливе постає не випадковим елементом сучасного мистецтва, а структурним антитезисом ренесансної парадигми.

Спробуємо простежити принципову відмінність у сприйнятті тілесності в модерному й постмодерному мистецтві. Якщо для Ренесансу навіть тіло, розітнуте на анатомічному столі, залишалося прекрасним (Sawday, 2013; Michael, 2020), то у сучасній художній культурі тілесність дедалі частіше постає джерелом тривоги й відрази (Diffrient, 2023; Abashnik, 2022, 2023). У творчості Девіда Кроненберга («Муха») зображення розкладеного чи мутованого тіла символізує хаос, крихкість і кінець людського існування (Diffrient, 2023; Shelton, 2008). Одна й та сама тілесність у різних епохах набуває діаметрально протилежних смислів: від образу космічної гармонії у Ренесансі до маркера жакливого у сучасному мистецтві. Перехід від гармонійного до жакливого свідчить про зміну культурних парадигм: тіло перестає бути

знаком порядку й перетворюється на місце виявлення хаосу та екзистенційної вразливості. Ренесансний культ тілесності відкрив шлях до феномену жакливого: завдяки оспівуванню тіла як абсолюту пізніше стало можливим пережити його руйнування як щось страшне. Горор, як підкреслює Дуглас Кісей, руйнує цю модель, оскільки сам по собі є «анархічним жанром» (Keeseey, 2017), що підважує будь-які усталені межі й порядок. Визначальною характеристикою жакливого є розмитість межі між людським і нелюдським, між формою та безформністю, між тілом як стабільною сутністю і тілом як динамічним процесом його руйнування. Таке тіло вже не вписується в гармонійний ренесансний космос: воно виходить з-під контролю, трансформується, розкладається, загрожує суб'єкту.

В нашій гіпотезі головний концепт інверсії полягатиме в тому, що жакливе показує не тіло як витвір краси, а тіло як простір нестабільності й загрози, де розум більше не має влади. Якщо Ренесанс прагнув підкреслити незмінність і впорядкованість тіла, то body-horror навпаки демонструє його рухливість, фрагментованість і вразливість. У цьому сенсі тілесні деформації стають не просто елементом ефекту жаху, вони є філософським висловлюванням про крихкість людської тотожності й неможливість повного контролю над біологічною природою. Феномен жакливого можна тлумачити як полеміку з ренесансною вірою в сильний, цілісний, прекрасний людський образ. Жах не просто шокує, він нагадує, що тіло завжди вже є недосконалим, нестабільним, підвладним розпаду. Мартін Зеель розглядає тілесність у кіно як особливий феномен «тілесної свідомості», що активується сприйняттям окремої жакливої сцени (Seel, 2013; Shelton, 2008). Це означає, що глядач переживає жах не лише емоційно, а й фізіологічно: тілесний дискомфорт, відчуття вразливості, загроза власній цілісності стають частиною естетичного досвіду. Цей аспект також інвертує ренесансне уявлення про гармонію між тілом і духом. У жакливому тілі не кориться свідомості, навпаки, воно нав'язує глядачеві переживання, які важко раціонально опанувати. Таким чином, тілесна свідомість засвідчує пріоритет тілесного над духовним, руйнуючи ренесансну ієрархію, а феномен жакливого у сучасній культурі є не просто жанровим прийомом чи способом емоційного впливу. Він виконує глибшу функцію: філософську інверсію ренесансного ідеалу тілесності, протиставляючи гармонії та красі розпад, фрагментацію, тілесну мутацію (Крістева, 2005; Diffrient, 2023; Абашнік, 2022). Через тілесні деформації, загострену тілесну свідомість глядача, психоаналітичні мотиви страху перед власною матеріальністю жакливе руйнує гуманістичні уявлення про людину як центр світобудови. Body-horror повертає тіло до статусу непередбачуваного й нестабільного матеріалу, такого, що постійно загрожує формі, межах і самій ідентичності. У цьому сенсі жакливе стає дзеркальним відображенням Ренесансу.

Розглядаючи феномен жакливого як інверсію ренесансного ідеалу тілесності, доцільно запропонувати аналітичну модель, яка систематизує прояви жакливого у культурі. Вона ґрунтується на двох принципах: Ренесанс встановлює нормативну межу тілесної цілісності, пропорційності та гармонії, а жакливе виникає через її порушення, перетворюючи тіло на простір нестабільності, загрози та фрагментації. У межах статті ми пропонуємо аналітичну модель, яка дозволяє простежити динаміку трансформації тілесності від ідеалу Ренесансу до його інверсії в сучасному мистецтві жаху. Ця модель дозволяє не лише описати структуру тілесності в різні епохи, але й пояснити, як виникає естетичний ефект жаху.

Ренесансна стадійність тілесності.

Цілісність форми. В епоху Ренесансу тіло постає як гармонійна, завершена структура. Скульптури та живопис демонструють досконалі пропорції, симетрію та пропорційне розподілення мас. Глядач сприймає тіло як естетичний і онтологічний орієнтир, знак порядку та божественного задуму.

Виявлення руху та внутрішньої енергії. Незважаючи на статичну ідеалізовану форму, художники вводять динаміку через пози, напруження м'язів, гру світла і тіні, що підкреслює внутрішню організованість і життєву силу. Тіло стає не лише моделлю пропорцій, а й простором прояву активності, емоційної виразності та гармонійного руху.

Репрезентація тілесності як культурного нормативу. Тіло набуває статусу соціокультурного стандарту, нормативної межі, від якої пізніше будуть відштовхуватися інверсії. Ця стадія охоплює функцію тіла як моделі людської гідності та внутрішнього порядку, що закріплює ренесансний ідеал тілесності як символу гармонії та стабільності.

Інверсія ренесансного ідеалу в сучасному Body-horror.

Дестабілізація форми. Початкове порушення гармонії та пропорційності, коли тілесність перестає відповідати ренесансним канонам краси. Ця стадія демонструє, як навіть

мінімальні відхилення від ідеалу викликають естетичне занепокоєння.

Фрагментація та аномалія. Тіло втрачає цілісність, з'являються деформації, невідповідні або «чужі» елементи. У горорі це відповідає сценам мутації, поєднання людського й нелюдського, де тілесність стає простором страху та відрази.

Екзистенційна руйнація. Крайня стадія, у якій тілесність не лише втратила первісну гармонію, а й підкреслює крихкість людської суб'єктності. Тут руйнування тіла символізує неможливість повного контролю над життям і тілесністю, трансформуючи естетичний шок у філософський коментар про обмеженість людської влади над тілом.

Спробуємо застосувати аналітичну модель на прикладі фільму «Муха». Перший етап, дестабілізація форми, фіксує момент, коли Трент (головний герой) починає помічати зміни у своєму тілі: шкіра стає нерівною, руки втрачають колишню чіткість контурів. Глядач ще не стикається з екстремальним шоком, але відчуває перші ознаки дисгармонії, що створює базовий естетичний дискомфорт. У міру розвитку сюжету тіло Трента зазнає радикальних змін: з'являються риси комах, кінцівки деформуються, відбувається поєднання людського та нелюдського. Це етап фрагментації та аномалії, коли тілесність стає джерелом страху і відрази, руйнуючи ренесансну ідею гармонії та краси. На фінальному етапі трансформація досягає своєї крайньої межі і призводить до екзистенційної руйнації: людська тотожність зникає, тіло Трента повністю перетворюється на гібрид, а смерть стає неминучою. Ця стадія демонструє руйнування цілісності суб'єкта, тілесність постає як простір екзистенційної загрози, що підтверджує авторську гіпотезу: жахливе – це структурна інверсія ренесансного ідеалу тілесності. Таким чином, запропонована модель працює як інструмент аналізу культурної динаміки тілесності, дозволяючи простежити перехід від упорядкованого Ренесансу до естетики жахливого. Вона не лише описує явище, а й демонструє, як історична парадигма стає фундаментом для інверсії в сучасному мистецтві.

Висновки. Сучасна інверсія ренесансного ідеалу тілесності постає як концептуальна зміна у способах осмислення людського тіла, що охоплює як естетичні, так і онтологічні рівні. Тіло, яке у Ренесансі розглядалося як структура гармонійної впорядкованості, у сучасних практиках репрезентації дедалі частіше постає як простір нестабільності та порушення формальних меж. Перехід від цілісності до фрагментації, від пропорційності до деформації фіксує зміну культурної парадигми, у межах якої тілесна вразливість розуміється не як виняток, а як базова характеристика людського існування. Філософськи інверсія тілесності означає відхід від онтологічної завершеності до онтологічної відкритості. Ренесансне тіло, репрезентоване як стабільна симетрична структура, передбачало світ як упорядковане ціле, у межах якого людина могла розуміти себе через відповідність загальній космічній раціональності. Натомість у сучасному мистецтві тіло постає як змінна, перервна й уразлива конфігурація, що демонструє відсутність єдиного центру та наголошує на мінливості людської суб'єктності.

Феномен жахливого у цій логіці не заперечує людське, а висвітлює його матеріальні та граничні виміри. Увага до тілесної темпоральності, матеріальності та смертності виявляє те, що не було артикульованим у ренесансному ідеалі: непевність та невідворотність біологічних процесів. Жахливе фіксує межі людського досвіду, в яких тілесність постає не як естетичний абсолютизм, а як змінний компонент існування.

Таким чином, інверсія ренесансного ідеалу тілесності не є руйнацією попередньої моделі, а становить її аналітичне продовження, це не акт деструкції. Вона функціонує як процес емансипації, що звільняє тіло від нормативних уявлень про гармонію та відкриває можливості для його багатовимірного філософського осмислення.

#### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ / REFERENCES

1. Абашнік, У. В. (2022). «Анатомія» (1999): між фільмом жахів і теорією Гіппократа. Людина, суспільство, комунікаційні технології. Матеріали X Міжнародної науково-практичної конференції, Харків, 27–28 жовтня 2022 р. (с. 11–15).
2. Абашнік, У. В. (2023). «Das Gespensterhaus / The House of Ghosts» (1942): особливості швейцарської комедії жахів. Людина, суспільство, комунікаційні технології. Матеріали XI Міжнародної науково-практичної конференції, Харків, 26–27 жовтня 2023 р. (с. 9–11).
3. Бовуар, С. де. (1994). Друга стаття / Пер. з фр. Н. Воробйова, П. Воробйов, Ю. Собко. У 2 т. Київ: Основи. Т. 1. 390 с.
4. Крістева, Ю. (2005). Сили жаху: есе про огидне. Незалежний культурологічний журнал «І»,

(№ 37, с. 38– 53). URL: <https://www.ji.lviv.ua/n37texts/kristeva.htm>

5. Тагліна Ю. С., & Кутенко О. С. (2020). Трансфігурація репрезентації мистецтва: пошук нових форматів у світі ізоляції. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки»*, (61), 45-52. <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2020-61-05>

6. Тагліна, Ю. С. (2025). Ефект моторошного (Unheimlich) у фільмах Д. Лінча (на прикладі стрічки «Малголланд Драйв»). *Культурологія та соціальні комунікації: інноваційні стратегії розвитку: програма міжнар. наук. конф. (20–21 листоп. 2025 р.)* (с. 72). Харків: ХДАК.

7. Храброва, Г. «Художня візія тілесності в епоху Відродження: аксіологія, семантика і провідні моделі репрезентації». Український Шекспірівський Портал. [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <https://shakespeare.znu.edu.ua/hrabrova-g-hudozhnja-vizija-tilesnosti-v-epohu-vidrozhennja-aksiologija-semantika-i-providni-modeli-reprezentacii-2/?lang=uk>

8. Adler, Kathleen, & Pointon, Marcia (Eds.). *The Body Imaged: The Human Form and Visual Culture since the Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. ISBN 0521447682 (pbk), ISBN 0521415365 (hbk). [Електронний ресурс]. Режим доступу: [https://www.academia.edu/71700607/The\\_body\\_imaged\\_the\\_human\\_form\\_and\\_visual\\_culture\\_since\\_the\\_Renaissance](https://www.academia.edu/71700607/The_body_imaged_the_human_form_and_visual_culture_since_the_Renaissance)

9. Diffrient, D. S. (2023). *Body Genre: Anatomy of the Horror Film*. Jackson: University Press of Mississippi. 329 p.

10. Freud, S. (1919). The “Uncanny” [„Das Unheimliche“]. In J. Strachey (Ed. & Trans.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 17, pp. 217–256). Hogarth Press. <https://web.mit.edu/allanmc/www/freud1.pdf>

11. Kalof, L., & Bynum, W. (Eds.). (2014). *A Cultural History of the Human Body in the Renaissance*. Bloomsbury Academic. Retrieved from <https://www.bloomsbury.com>

12. Keeseey, D. (2017). *Twenty-First Century Horror Films* (249 p.). Kamera Books. ISBN 978-1843449058

13. Michael, E. (2020). Renaissance theories of body, soul, and mind. In L. M. O'Malley & D. Jacoby (Eds.), *Psyche and Soma: Physicians and Metaphysicians on the Mind Body Problem from Antiquity to Enlightenment* (pp. 123–145). Oxford University Press. Retrieved from <https://academic.oup.com>

14. Pointon, M., & Adler, K. (1993). *The body imaged: the human form and visual culture since the Renaissance*. Cambridge University Press.

15. Sawday, J. (2013). *The body emblazoned: dissection and the human body in Renaissance culture*. Routledge.

16. Seel, M. (2013). *Die Künste des Kinos*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag. 256 S. (In German).

17. Shelton, C. (2008). *Unheimliche Inskriptionen. Eine Studie zu Körperbildern im postklassischen Horrorfilm*. Bielefeld: transcript Verlag. 380 S. (In German).

18. *The philosophy of horror*. Thomas Richard Fahy (ed.) - 2010 - Lexington, Ky.: University Press of Kentucky.

19. Wind, E. (1968). *Pagan Mysteries in the Renaissance*. Princeton, NJ: Princeton University Press. Retrieved from <https://philpapers.org>

20. Yandell, C. (2010). Renaissance culture. *French Review*, 83, 540-558.

**Внесок авторів:** всі автори зробили рівний внесок у цю роботу

**Конфлікт інтересів:** автори повідомляють про відсутність конфлікту інтересів

Стаття надійшла до редакції 02.08.2025

Переглянуто 17.09.2025

Стаття рекомендована до друку 09.11.2025

Опубліковано 30.12.2025

**Yuliia S. Tahlina**, PhD in philosophy, associate professor of the Department of Theory of Culture and Philosophy of Science, V. N. Karazin Kharkiv National University, Svobody sq. 4, Kharkiv, 61022, Ukraine, <http://orcid.org/0000-0002-4961-6282>

**Nataliia V. Markhaichuk**, PhD in Art History, Associate Professor of the Department of Theory of Culture and Philosophy of Science, V. N. Karazin Kharkiv National University, Svobody sq. 4, Kharkiv, 61022, Ukraine, <https://orcid.org/0000-0002-2321-9107>

## THE PHENOMENON OF THE UNCANNY AS AN INVERSION OF THE RENAISSANCE IDEAL OF THE BODY

The article examines the phenomenon of the uncanny as an inversion of the Renaissance ideal of the body, tracing the transformation of cultural representations of the human body from the Renaissance to the twenty-first century. The article emphasizes that the Renaissance paradigm regarded the body as a symbol of harmony, proportion, and divine perfection, combining physical beauty with spiritual order. In contemporary art, particularly in the body-horror genre, the body emerges as a space of instability, fragmentation, and existential threat, where deformation, anomaly, and the destruction of integrity become key aesthetic and philosophical categories.

The author employs historical-cultural, comparative, and phenomenological approaches to analyze the dynamics of changing perceptions of the body. Central to the theoretical understanding of the uncanny are Freud's concept of the Unheimlich and Kristeva's concept of the abject, which illuminate the psychological, socio-cultural, and bodily mechanisms of fear, disgust, and the violation of the boundaries of the self. An analytical model of bodily transformation is proposed, structured around three stages: destabilization of form, fragmentation and anomaly, and existential ruination, demonstrating the transition from the harmonious Renaissance body to its contemporary inversion.

It is shown that the uncanny does not negate the Renaissance ideal but functions as its mirror image, opening new perspectives for the philosophical, cultural, and aesthetic interpretation of the human body. The inversion of bodily representation in contemporary art reflects a shift in cultural paradigms: the body ceases to be a symbol of order and becomes a space of material and existential vulnerability.

**Keywords:** European Renaissance, Renaissance ideal of the body, uncanny, inversion, body-horror, culture, corporeality, Unheimlich, abject, contemporary art, fragmentation.

### REFERENCES

1. Abashnik, U. V. (2022). "Anatomy" (1999): Between the Horror Film and Hippocratic Theory. Human, Society, Communication Technologies. Proceedings of the 10th International Scientific and Practical Conference, Kharkiv, October 27–28, 2022 (pp. 11–15). (In Ukrainian).
2. Abashnik, U. V. (2023). "Das Gespensterhaus / The House of Ghosts" (1942): Specific Features of Swiss Horror Comedy. Human, Society, Communication Technologies. Proceedings of the 11th International Scientific and Practical Conference, Kharkiv, October 26–27, 2023 (pp. 9–11). (In Ukrainian).
3. de Beauvoir, S. (1994). The Second Sex (Vols. 1–2; Trans. from French by N. Vorobyova, P. Vorobyov, & Yu. Sobko). Kyiv: Osnovy. Vol. 1, 390 p. (In Ukrainian).
4. Kristeva, J. (2005). Powers of Horror: An Essay on Abjection. Independent Cultural Studies Journal "Yi", No. 37, pp. 38–53. Retrieved from <https://www.ji.lviv.ua/n37texts/kristeva.htm> (In Ukrainian).
5. Taglina, Y. S., & Kutenko, O. S. (2020). Transfiguration of the Representation of Art: The Search for New Formats in a World of Isolation. The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University. Series "Theory of Culture and Philosophy of Science", (61), 45–52. <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2020-61-05> (In Ukrainian).
6. Taglina, Y. S. (2025). The Effect of the Uncanny (Unheimlich) in the Films of D. Lynch (Based on the Film "Mulholland Drive"). In Cultural Studies and Social Communications: Innovative Development Strategies: Programme of the International Scientific Conference (November 20–21, 2025) (p. 72). Kharkiv: Kharkiv State Academy of Culture. (In Ukrainian).
7. Khrabrova, H. Artistic Vision of Corporeality in the Renaissance: Axiology, Semantics, and Leading Models of Representation. Ukrainian Shakespeare Portal. [Online resource]. Available at: <https://shakespeare.znu.edu.ua/hrabrova-g-hudozhnja-vizija-tilenosti-v-epohu-vidrodzhennja-aksiologija-semantika-i-providni-modeli-reprezentacii-2/?lang=uk> (In Ukrainian).
8. Adler Kathleen, & Pointon, Marcia (Eds.). The Body Imaged: The Human Form and Visual Culture since the Renaissance. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. ISBN 0521447682 (pbk), ISBN 0521415365 (hbk). [Електронний ресурс]. Режим доступу: [https://www.academia.edu/71700607/The\\_body\\_imaged\\_the\\_human\\_form\\_and\\_visual\\_culture\\_since\\_the\\_Renaissance](https://www.academia.edu/71700607/The_body_imaged_the_human_form_and_visual_culture_since_the_Renaissance)
9. Diffrient, D. S. (2023). Body Genre: Anatomy of the Horror Film. Jackson: University Press of Mississippi. 329 p.
10. Freud, S. (1919). The "Uncanny" [„Das Unheimliche“]. In J. Strachey (Ed. & Trans.), The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud (Vol. 17, pp. 217–256). Hogarth Press.

<https://web.mit.edu/allanmc/www/freud1.pdf>

11. Kalof, L., & Bynum, W. (Eds.). (2014). *A Cultural History of the Human Body in the Renaissance*. Bloomsbury Academic. Retrieved from <https://www.bloomsbury.com>
12. Keesey, D. (2017). *Twenty-First Century Horror Films* (249 p.). Kamera Books. ISBN 978-1843449058
13. Michael, E. (2020). Renaissance theories of body, soul, and mind. In L. M. O'Malley & D. Jacoby (Eds.), *Psyche and Soma: Physicians and Metaphysicians on the Mind Body Problem from Antiquity to Enlightenment* (pp. 123–145). Oxford University Press. Retrieved from <https://academic.oup.com>
14. Pointon, M., & Adler, K. (1993). *The body imaged: the human form and visual culture since the Renaissance*. Cambridge University Press.
15. Sawday, J. (2013). *The body emblazoned: dissection and the human body in Renaissance culture*. Routledge.
16. Seel, M. (2013). *Die Künste des Kinos*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag. 256 S. (In German).
17. Shelton, C. (2008). *Unheimliche Inskriptionen. Eine Studie zu Körperbildern im postklassischen Horrorfilm*. Bielefeld: transcript Verlag. 380 S. (In German).
18. *The philosophy of horror*. Thomas Richard Fahy (ed.) - 2010 - Lexington, Ky.: University Press of Kentucky.
19. Wind, E. (1968). *Pagan Mysteries in the Renaissance*. Princeton, NJ: Princeton University Press. Retrieved from <https://philpapers.org>
20. Yandell, C. (2010). Renaissance culture. *French Review*, 83, 540-558.

**Authors Contribution:** All authors have contributed equally to this work

**Conflict of Interest:** The authors declare no conflict of interest

The article was received by the editors 02.08.2025  
The article is recommended for printing 09.11.2025

The article was revised 17.10.2025  
This article published 30.12.2025

**Олександра Владиславівна Головка**

кандидат історичних наук,  
доцент кафедри соціальних та економічних дисциплін ННІ №4  
Харківського національного університету внутрішніх справ,  
пр. Льва Ландау, 27, м. Харків, 61080, Україна  
<https://orcid.org/0000-0001-8137-5944>

**ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ ЗМІСТУ ПОНЯТЬ ЛОГІКИ У ФІЛОСОФСЬКІЙ СПАДЩИНІ  
АРИСТОТЕЛЯ, Л. ЕЙЛЕРА, П. ЛОДІЯ, Б. РАССЕЛА**

У статті здійснено порівняльний аналіз змісту понять логіки, представлених у філософській спадщині: Арістотеля як фундатора класичної формальної логіки; Леонарда Ейлера, як видатного представника епохи Просвітництва, завдяки якому з'явилась можливість візуалізації логічних відношень між поняттями; Петра Лодія – видатного українського філософа-логіка, який систематизував логічні знання свого часу; Бертрана Рассела – математика, філософа, публіциста XX ст., засновника сучасної філософії логічного аналізу. Дослідження зумовлено необхідністю осмислення історичної еволюції та змістовного наповнення ключових понять логіки, що є фундаментом раціонального пізнання. Аналіз спадщини видатних мислителів, які працювали у різні епохи та представляли різні наукові парадигми, дозволяє виявити як універсальні, так і специфічні риси розвитку логічної думки. Розгляд вчення Арістотеля ґрунтується на його «Органоні», де логіка постає як теорія доказування та інструмент пізнання сущого. Доробок Л. Ейлера розглядається через призму кілець Ейлера (діаграм), які стали потужним інструментом візуалізації обсягів понять та співвідношень між ними, що сприяло більшій наочності логічних операцій, особливо у контексті відношень між поняттями. Спадщина П. Лодія, зокрема його «Логічні настанови», аналізується як спроба систематизації та адаптації європейських логічних традицій до потреб академічної науки і освіти в Україні початку XIX ст. Б. Рассел розробив власну філософську концепцію – теорію визначених дескрипцій (описів), яка полягає у запереченні існування понять-суб'єктів. Він відкидає онтологічний статус абстрактних сутностей, а поняття трактує як результат довготривалих і ретельних дескрипцій речей, явищ, подій.

Наукова новизна статті полягає у виявленні спільних методологічних підходів та суттєвих відмінностей у трактуванні логічних понять. Зокрема, встановлюється, як формальний, словесно-орієнтований підхід Арістотеля трансформувався у візуально-математичний у Л. Ейлера, був систематизований у дидактичній формі П. Лодія і, піддався критиці Б. Рассела за прояви трансцендентальності визначення сутності понять. Практичне значення роботи полягає у можливості використання її результатів у викладанні курсів логіки, історії філософії та методології науки.

**Ключові слова:** логіка, історія логіки, Арістотель, Л. Ейлер, П. Лодій, Б. Рассел, поняття, порівняльний аналіз, дескрипція.

**Як цитувати:** Головка, О., (2025). Порівняльний аналіз змісту понять логіки у філософській спадщині Арістотеля, Л. Ейлера, П. Лодія, Б. Рассела. *Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки», (72), 62-68.*  
<https://doi.org/10.26565/2306-6687-2025-72-08>

**In cites:** Holovko, O., (2025). Comparative analysis of the content of the concept of logic in the philosophical heritage of Aristotle, L. Euler, H. Lodius, B. Russell. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University. Series Theory of Culture and Philosophy of Science, (72), 62-68.*  
<https://doi.org/10.26565/2306-6687-2025-72-08> [In Ukrainian]

Поняття є базовим елементом мислення, що дозволяє людині фіксувати, узагальнювати та класифікувати знання про навколишній світ. У різні історичні часи природа і функції змісту категорії «поняття» тлумачилися по-різному, що було зумовлено розвитком філософії, науки та суспільства в цілому. Дослідження чотирьох видатних мислителів, які творили в абсолютно різний час, дозволяє простежити, як змінювалося розуміння поняття в залежності від

пізнавальної парадигми людства.

Актуальність теми статті зумовлена необхідністю осмислення історичної еволюції та змістовного наповнення ключових понять логіки, що є фундаментом раціонального пізнання. Наукова новизна статті полягає у спробі виявлення спільних методологічних підходів та відмінностей у трактуванні логічного визначення поняття у: словесно-орієнтованому підході Арістотеля, візуально-математичному – Л. Ейлера, дидактичному форматі П. Лодія і сучасному символічно-описовому тлумаченню Б. Рассела. Практичне значення роботи полягає у можливості використання її результатів у викладанні курсів логіки, історії філософії та методології науки.

Внесок Арістотеля (384 до н.е. – 322 до н.е.) в логіку є фундаментальним і загальноновизнаним. Його праці, об'єднані пізнішими дослідниками під назвою «Органон» (що означає «знаряддя пізнання»), заклали основи традиційної (формальної) логіки, яка залишалася незмінною парадигмою понад дві тисячі років. У своїй праці «Історія західної філософії» Б. Рассел зазначив, що Арістотель був першим, хто виділив логіку в окрему дисципліну, і його внесок був незамінним для інтелектуального розвитку людства [Рассел, с. 144-192, 1995,].

В українській науковій традиції логічне вчення Арістотеля, зокрема його концепція поняття, розглядається як незаперечний базис класичної логіки та філософської пропедевтики [Гнатюк, 2009; Конверський, 2024; Юркевич, Качурова, Невельська-Гордєєва, 2022; Хоменко, 2010].

Внесок Леонарда Ейлера (1707 - 1783) у логіку, на відміну від його фундаментальних досягнень у математичному аналізі, фізиці, астрономії, є ілюстративним і методологічним, а не теоретико-аксіоматичним. Головний внесок у логіку Л. Ейлера, який визнають як світові, так і українські дослідники, полягає у розробці кілець (діаграм) Ейлера як важливого етапу у розвитку формальної логіки. В українських підручниках з логіки діаграми Ейлера подаються як класичний засіб візуалізації для кращого розуміння співвідношень між поняттями і перевірки правильності силогізмів [Гнатюк, 2009; Конверський, 2024; Юркевич, Качурова, Невельська-Гордєєва, 2022]. Незаперечною є дидактична цінність кілець Ейлера для початкового вивчення логіки. Українська освітня традиція використовує їх як ефективний інструмент для ілюстрації логічних операцій з поняттями [Добровольський, 2007].

На відміну від вивчення правових поглядів Петра Лодія (1764 – 1829), філософсько-логічний доробок видатного українського мислителя досліджувався рідше. Аналіз творчості Петра Лодія як філософа і логіка представлений як у довідковій [Філософська думка України, 2003], так й у науковій літературі, а саме, працях М. Денисенка [Денисенко, 1961], Д. Кирика [Кирик, 2000], І. Кравчука [Кравчук, 2008], Н. Мозгової [Мозгова, 2014], І. Усенка та І. Музики [Усенко, Музика, 2016], І. Печеранського [Печеранський, 2011], Д. Чижевського [Чижевський, 1992].

Філософський доробок Б. Рассела (1872 – 1970) представлений такими працями як «Про позначення» («On Denoting», 1905) [Russel, 1905] «Принципи математики» («Principia mathematica», 1910 1913) [Russel, 1963], «Історія західної філософії» [Рассел, 1995]. Нажаль, недостатня кількість перекладів українською мовою є серйозною перешкодою для ґрунтовного та широкого дослідження творчості Б. Рассела в Україні. Це типова проблема для складних філософських і логічних текстів, які потребують високої кваліфікації перекладачів. Наслідком є те, що філософська спадщина Б. Рассела, хоча й визнана академічною спільнотою, залишається недостатньо інтегрованою в освітній та науковий дискурс в Україні. При написанні статті, авторка, окрім англomовних першоджерел, змогла ознайомитися з відомостями про вченого, які містяться у Філософському енциклопедичному словнику Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України [Словник, с.544 545, 2002], дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук І. Боднарчук, присвяченій історії східної філософії у дослідженнях Б. Рассела [Боднарчук, 2014], передмові О. П. Панафідіної до видання в Україні «Мистецтво філософствування. Лекція 1. Мистецтво раціонального припущення» Б. Рассела [Панафідіна, 2017].

Поняття — це форма мислення, що відображає предмети та явища навколишнього світу в їхніх істотних ознаках. На відміну від чуттєвого сприйняття образу, який фіксує лише зовнішні і поодинокі риси, поняття є результатом абстракції та узагальнення. Поняття дозволяють відкинути несуттєве і зосередитися на тому, що є спільним для цілого класу об'єктів. Уявлення про поняття має фундаментальне значення в історії філософії та науки. У різні часи уявлення мислителів щодо змісту поняття змінювалися: від метафізичної сутності

до математичної структури, що відображало еволюцію пізнавальних парадигм від античності до Нового часу і сучасності.

Вчення Арістотеля про поняття, викладене переважно в творах «Категорії» та «Про тлумачення» (частини арістотелівського «Органону»), є фундаментальним для класичної логіки. Арістотель розглядав поняття як мисленнєву форму, що відображає сутність речей. Він розробив вчення про загальне (універсалії) та одиничне, і категорії як вищі роди буття та висловлювань. У логіці Арістотеля поняття послуговуються термінами для суджень, які, у свою чергу, формують силогізм – центральну частину його аналітики [Рассел, с. 148, 1995].

Для Арістотеля зміст поняття нерозривно пов'язаний з категоріями найзагальнішими родами буття, завдяки яким людина мислить про будь-який предмет. Арістотель виділив десять основних родів усього сущого: сутність (субстанція), яка позначає саму річ як первинний і самостійний вид буття, наприклад, людина або дерево; кількість – скільки цього є, або конкретна протяжність; якість – характеристика речі за ознаками; відношення до інших речей за допомогою порівняння або співставлення; місцезнаходження; час; стан у якому перебуває річ; дія; застосування; розташування.

Тобто, арістотелівське поняття — це, по суті, фіксація однієї з цих категорій або їх поєднання. Наприклад, поняття «людина» відображає сутність, яка є поєднанням форми – душі і матерії тіла. Головна функція поняття — це осягнення сутності, або, як він це називав, «що є річ» [Рассел, с.150, 1995]. Понятійне мислення, за Арістотелем, відбувається за допомогою силогізмів, де одні поняття підкоряються іншим, утворюючи ієрархію. Таким чином, поняття для Арістотеля — це не просто абстракція, а інструмент для пізнання універсальної структури буття.

Для позначення того, що у сучасному розумінні вкладається у «зміст» поняття (сукупність суттєвих ознак, що відрізняють предмет від інших), Арістотель використовував термін «ідея», а для позначення сучасного «обсягу» (множина всіх предметів, яким притаманні ці ознаки) – «екстенсія» [Рассел, с. 181, 1995].

Протягом століть логіка Арістотеля вважалася єдиною можливою і завершеною. Проте, у XIX–XX століттях, з розвитком математики та формальної логіки почалася радикальна переоцінка класичної логіки Арістотеля. Так, Б. Рассел – один із засновників аналітичної філософії та сучасної формальної логіки, був серед тих, хто піддав критиці класичну логіку Арістотеля. Б. Рассел визнавав величезну історичну роль Арістотеля як засновника і першого систематизатора логіки, але його власна філософська доктрина логічного атомізму та теорія дескрипцій запропонували принципово нові підходи до визначення понять, що значно відрізняються від арістотелівського розуміння поняття як відображення сутності. Б. Рассел орієнтувався на формалізацію та зведення понять до логічних конструкцій на основі базових «атомарних» фактів. У своїй праці «Принципи математики» [Russel, 1963], Б. Рассел використовував поняття як базовий, невизначений елемент, що є основою будь-якого судження. Б. Рассел вважав, що поняття – це усе, що може бути об'єктом думки, а відповідно має самостійну сутність. Він поділяв поняття на конкретні номінальні речі, як то Сократ, або число 2; та концепти властивості, притаманні речам та відношення, як то людина, білий, посередині; універсалії, як реальні сутності, що існують незалежно від наших знань про них. Це дозволило Б. Расселу стверджувати, що коли ми говоримо про неіснуючий об'єкт, ми не посилаємося на таємничу сутність субстанції, а спираємося на непрямі знання, яке отримуємо за допомогою складних дескрипцій (описів). Більшість наших понять про навколишній світ є знанням через опис. Таким чином, для Б. Рассела поняття, особливо ті, що стосуються фізичного світу, є логічними конструкціями, а не таємничими відображеннями сутностей [Russel 1963].

Б. Рассел полемізує з Арістотелем: «Арістотелівська сутність понять, коли сприймати її поважно, це поняття, яке неможливо звільнити від труднощів. Вважається що сутність є носієм властивостей і що вона є щось відмінне від своїх властивостей. Та коли ми відкинемо властивості й спробуємо уявити сутність саму, то побачимо, що не лишилося нічого» [Рассел, с.182, 1995]. Відмінність розуміння змісту понять між Арістотелем і Б. Расселом має світоглядний, методологічний характер. За великим рахунком, це відмінність між особливостями континентальної і аналітичної філософії. Арістотель за формою поняття передбачає наявність сутності матерії, яка до значної міри є езотеричною і слугує проявом трансцендентального в метафізичному знанні, тобто – Божої волі. Б. Рассел, як атеїст відкидає ірраціональність у філософському знанні і зводить сутність поняття до дескриптивності [Russel, 1983]. Теорія визначених дескрипцій Б. Рассела – це заперечення арістотелівської ідеї, що за

кожним поняттям стоїть якась сутність. Б. Рассел відкидає припущення про існування невидимих сутностей, що було критично важливим для його атеїстичного раціоналізму. Він прагнув звільнити філософію від понять, які не можуть бути логічно чи емпірично обґрунтовані. На відміну від аристотелівської метафізики, Б. Рассел у своїй теорії «знання через знайомство» прив'язував надійні поняття лише до прямих емпіричних даних (відчуттів), а все інше, включно з Богом, духом, абсолютною сутністю, розглядав як логічні описи, які можуть бути хибними або безмістовними [Russel, 1905].

Однак, революційність критики Б. Расселом логіки Арістотеля щодо понять не варто перебільшувати, оскільки з часів античності розуміння логічних понять не було незмінним. У XVIII столітті вже з'явилася ейлерівська концепція поняття в логіці, яка відрізнялася від аристотелівської.

Л. Ейлер радикально змінив підхід до поняття, перевівши його з площини метафізики в сферу математичної формалізації. Для нього поняття не є відображенням сутності речей, а виступає як математична структура або функціональна залежність [Печеранський, с.137, 2011]. Загалом, внесок Л. Ейлера у логіку, хоча й не є таким системним, як доробок Арістотеля, вважається своєрідним переходом між класичною аристотелівською логікою та сучасною математичною логікою. Діаграми Ейлера стали інтуїтивно зрозумілим інструментом для візуалізації логічних відношень між поняттями. Завдяки кільцям Ейлера наочне зображення обсягу понять і всіх можливих відношень між ними (включення, перетин, виключення) допомагає систематизувати та перевіряти правильність категоричних суджень і силіогізмів класичної аристотелівської логіки. Л. Ейлер наочно продемонстрував, що логічні міркування можна спрощувати та унаочнювати, що стало важливим для дидактики та початкового вивчення логіки [Логіка, с.141, 2022]. Л. Ейлер не створив нових аксіом чи систем у логіці, але дав їй універсальний графічний інструмент, який суттєво полегшив її розуміння і застосування.

П. Лодій – один з найбільш видатних представників української філософії – розглядав поняття, переважно у контексті моралі та права. Основний внесок П. Лодія у логіку міститься у його праці «Логічні настанови, що скеровують до пізнання та розрізнення істинного від хибного» (1815). «Логічні настанови...», по-перше, являють собою глибоко систематизований і ґрунтовний виклад класичної (аристотелівської) логіки; по-друге, розглядають логіку не лише як науку про правильне мислення, а й керівництво до пізнання істини; по-третє, сприяють поширенню та утвердженню логіки як обов'язкової навчальної дисципліни у закладах вищої освіти того часу, по-четверте, призначаються для викладання не латиною (що було не характерним для тогочасних європейських університетів, в яких тривалий час викладав П. Лодій). Українська дослідниця І. Кравчук, яка вивчила рукопис «Логічних настанов...» у Львівській науковій бібліотеці ім. В. Стефаника, зазначає: «Текст рукопису написаний скорописом XVIII століття ... Що ж до мови, якою подано ці лекційні матеріали, то тут була використана так звана «книжна мова». Вона являла собою конгломерат церковнослов'янської, давньоруської та живої розмовної мови української народності й, водночас, включала в себе певну кількість русизмів, полонізмів та латинізмів» [Кравчук, с.28-29, 2008].

Оскільки П. Лодій у різні часи викладав курси з логіки, математики, метафізики, моральної філософії та права, це відобразилося на його баченні логіки як основи для всіх інших наук, що є прямим продовженням аристотелівської традиції. У «Логічних настановах...» П. Лодій застосовував для ілюстрації співвідношень між поняттями метод порівняння та схематизації, близький до колових діаграм Л. Ейлера. «Перекавши і дослідивши таблицю-систему ... бачимо, яким чином, на думку професора П. Лодія, пов'язані Дух і Тіло, Бог і Людський розум, Живі істоти і Рослини, Субстанція і Людина. Так, можемо винайти поняття. Людину можемо вивести з категорій духовних або тілесних. Спочатку, послуговуючись категорією Дух, отримуємо категорію Людський розум, через наділення Духу тілом, а Людський розум єдиний з тілом – це і є Людина. З іншого боку, Тіла, які здатні рухатися – це Живі істоти, а Жива істота, наділена розумом – це теж Людина» [Кравчук, с.30-31, 2008].

Серед здобутків П. Лодія слід передусім виділити його значний внесок у формування і розвиток української філософської та філософсько-правової термінології [Усенко, Музика, с. 14, 2016].

В основі світогляду П. Лодія лежав деїзм [Чижевський, с.86, 1992]. З цих позицій правознавець обґрунтовував просвітницькі ідеї, обстоював розвиток науки і освіти. П. Лодій

насамперед оперував правовими поняттями. Для нього поняття «держава», «суспільство», «закон» і «справедливість» є інструментами для осмислення та вдосконалення суспільних відносин [Денисенко, с.39, 1961]. Його праці були спрямовані на створення логічно обґрунтованої системи понять, яка б дозволила забезпечити загальне благоденство. Поняття в його творчості мають прагматичне значення: вони слугують для формулювання правових норм, класифікації суспільних явищ та обґрунтування моральних принципів [Мозгова. 2014]. П. Лодій був зацікавлений не стільки в аналізі сутності речей, скільки в їхній ролі для функціонування раціонального та гуманного суспільства. Завдяки використанню такого підходу П. Лодій зробив абстрактні поняття наочними, наблизив логіку до практичних освітніх завдань. Вчений використовував розроблене німецьким правознавством поняття «громадянське суспільство». [Філософська думка України, с.51, 2002] До виникнення держави вони не є тотожними, після цього – співпадають, оскільки мета у них єдина і однакова (згадане суспільне благо).

Таким чином, аналіз спадщини видатних мислителів дозволяє виявити як універсальні, так і специфічні риси розвитку логічної думки на визначених його етапах. Розгляд Арістотеля фокусується на його «Органоні», де логіка постає як теорія доказу та інструмент пізнання сущого. Аналізується його внесок у розробку силогістики та класифікації суджень. Доробок Л. Ейлера розглядається через призму «кілець Ейлера», які стали потужним інструментом у візуалізації обсягів понять та відношень між ними, що сприяло більшій наочності логічних операцій, особливо в контексті порівняння понять. Спадщина П. Лодія, зокрема його «Логічні настанови», аналізується як спроба систематизації та адаптації європейських логічних традицій до потреб академічної освіти в Україні початку XIX століття. Б. Рассел вивів логіку за межі класичної, зробив її основою математики, перетворив з теорії доказування у філософії на точний, символічний інструмент. Важливо, як видається, що кожен наступний підхід до розуміння понять в логіці не скасовував попередній, не відкидав його гносеологічного та евристичного значення, а доповнював і розвивав, що безумовно справило позитивний вплив на розвиток логіки як науки.

#### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Боднарчук, І. С. (2015). Історія східної філософії у дослідженнях Б. Рассела : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05. Київський національний університет імені Тараса Шевченка. Київ, 172с. URL:[https://shron1.chtyvo.org.ua/Bodnarchuk\\_Liubov/Istoriia\\_skhidnoi\\_filosofii\\_u\\_doslidzhenniakh\\_B\\_Rassela.pdf](https://shron1.chtyvo.org.ua/Bodnarchuk_Liubov/Istoriia_skhidnoi_filosofii_u_doslidzhenniakh_B_Rassela.pdf)
2. Гнатюк, Я. С. (2009). Лекції з історії логіки : навч. посіб. Івано-Франківськ : Видавець І. Я. Третяк, 148 с. URL: <http://194.44.152.155/elib/local/sk/sk751266.pdf>.
3. Денисенко, М. С. Філософські погляди П. Д. Лодія. Наукові записи Ін-ту філософії АН УРСР. К., 1961. Т. VII. С. 39–43.
4. Добровольський, В. (2007). Теорія, випробувана століттями. Вісник Національної академії наук України : загальнонауковий та громадсько-політичний журнал, № 8. С. 57–59.
5. Кирик, Д. (2000). Життя та діяльність П. Д. Лодія. Філософська думка, № 2. С. 110–132.
6. Конверський, А. Є. (2024). Традиційна логіка : підручник. 3-тє вид., перероб. та допов. Київ : Центр учбової літератури, 408 с. URL: [https://jurkniga.ua/contents/traditsiyna-logika-pidruchnik.pdf?srsId=AfmBOoqw9pO7qH9tTR-gRX54OLeC5HPPNVNgP4\\_GMsRd3ric90kTnfQG](https://jurkniga.ua/contents/traditsiyna-logika-pidruchnik.pdf?srsId=AfmBOoqw9pO7qH9tTR-gRX54OLeC5HPPNVNgP4_GMsRd3ric90kTnfQG)
7. Кравчук, І. (2008). Петро Лодій як представник української академічної філософії : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05. КНУ ім. Т. Г. Шевченка. Київ, 191 с. URL: <https://uacademic.info/ua/document/0408U004737>.
8. Логіка: підручник (2022). / [О. М. Юркевич та ін.] ; за заг. ред. О. Г. Данильяна. Харків : Право, 220 с. URL: [https://library.nlu.edu.ua/POLN\\_TEXT/SENMK/pidr\\_logika\\_2021.pdf](https://library.nlu.edu.ua/POLN_TEXT/SENMK/pidr_logika_2021.pdf).
9. Мозгова, Н. (2014). Призначення логіки в теорії пізнання Петра Лодія. Versus, № 2. С. 24–27. URL: [http://nbuv.gov.ua/UJRN/vers\\_2014\\_2\\_5](http://nbuv.gov.ua/UJRN/vers_2014_2_5).
10. Панафідіна, О. П. (2017). Передмова до публікації : Бертран Рассел. Мистецтво філософствування. Лекція 1. Мистецтво раціонального припущення. [Електронний ресурс]. URL: <https://elibrary.kdpu.edu.ua/bitstream/0564/1755/1/%20.pdf>
11. Печеранський, І. (2011). Категорія «розуму» у творчості Петра Лодія та київській академічній філософії (до питання про два типи просвітницької філософії в Україні в I пол. XIX ст.). Схід. № 4 (111), С. 137–141. URL: <https://nasplib.isoftware.kiev.ua/handle/123456789/33737>.
12. Рассел, Б. (1995). Історія західної філософії. Київ, 759 с. <http://litopys.org.ua/russel/rus.htm>.

13. Усенко, І. В. Музика І. Б. (2016). Лодій: філософ, правознавець, просвітник. Часопис Київського університету права, № 2. С. 12–19. URL: [http://nbuv.gov.ua/UJRN/Chkup\\_2016\\_2\\_4](http://nbuv.gov.ua/UJRN/Chkup_2016_2_4).
14. Філософська думка України: імена та ідеї : навч.-метод. посіб. (2003) / С. М. Возняк та ін. 2-ге допов. вид. Івано-Франківськ : Плай, 136 с. URL: [https://shron1.chtyvo.org.ua/Vozniak\\_Stepan/Filosofska\\_dumka\\_Ukrainy\\_imena\\_ta\\_idei.pdf](https://shron1.chtyvo.org.ua/Vozniak_Stepan/Filosofska_dumka_Ukrainy_imena_ta_idei.pdf).
15. Філософський енциклопедичний словник (2002) / Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України ; [голова редкол. В. І. Шинкарук], Київ : Абрис. 751 с. URL: [https://shron1.chtyvo.org.ua/Shynkaruk\\_Volodymyr/Filosofskyi\\_entsyklopedychnyi\\_slovyk.pdf](https://shron1.chtyvo.org.ua/Shynkaruk_Volodymyr/Filosofskyi_entsyklopedychnyi_slovyk.pdf)
16. Чижевський, Д. (1992). Нариси з історії філософії на Україні, 230 с.
17. Russel, Б. (1905). On denoting, *Mind*, Vol. 14, No. 56 (Oct.), P. 479–493. URL: [https://www.uvm.edu/~lderosse/courses/lang/Russell\(1905\).pdf](https://www.uvm.edu/~lderosse/courses/lang/Russell(1905).pdf).
18. Russel, Б. (1963). *Principia mathematica*. Cambridge at the University press, 719 с. URL: <https://lesharmoniesdelesprit.wordpress.com/wp-content/uploads/2015/11/whiteheadrussell-principiamathematicavolumei.pdf>.
19. Russel, Б. (1983). Why I am not a christian and the faith of a rationalist. Rationalist press association national secular society, 1983. 14 с. URL: <https://racionalistasusp.wordpress.com/wp-content/uploads/2010/01/russell001.pdf>.

Стаття надійшла до редакції 04.09.2025  
Стаття рекомендована до друку 11.11.2025

Переглянуто 13.10.2025  
Опубліковано 30.12.2025

**Oleksandra V. Holovko**, Candidate of Historical Sciences, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Social and Economic Disciplines, National Research Institute No. 4, Kharkiv National University of Internal Affairs, Lev Landau Ave. 27, Kharkiv, 61080, Ukraine, <https://orcid.org/0000-0001-8137-5944>

## COMPARATIVE ANALYSIS OF THE CONTENT OF THE CONCEPT OF LOGIC IN THE PHILOSOPHICAL HERITAGE OF ARISTOTLE, L. EULER, P. LODIUS, B. RUSSELL

The purpose of the article is to carry out a comparative analysis of the content of the concepts of logic, presented in the philosophical heritage of Aristotle as the founder of classical formal logic, Leonard Euler as an outstanding representative of the Enlightenment era, thanks to which the possibility of visualizing logical relationships between concepts appeared, Petro Lodi, an outstanding Ukrainian philosopher-logician, who systematized the logical knowledge of his time, and Bertrand Russell - mathematician, philosopher, publicist, founder of the modern philosophy of logical analysis. The relevance of the article is due to the need to understand the historical evolution and meaningful content of the key concepts of logic, which is the foundation of rational cognition. Analysis of the heritage of outstanding thinkers who worked in different eras and represented different scientific paradigms allows us to identify both universal and specific features of the development of logical thought. The article uses historical-philosophical, comparative and systemic methods of analysis. The consideration of Aristotle focuses on his «Organon», where logic appears as a theory of proof and a tool for knowing the real. His contribution to the development of syllogistic and the classification of judgments is analyzed. The work of L. Euler is considered through the prism of «Euler's Ring» (diagrams), which became a powerful tool in visualizing the scope of concepts and the relationships between them, which contributed to greater clarity of logical operations, especially in the context of relationships between classes. The legacy of P. Lodia, in particular his "Logical Guidelines", is analyzed as an attempt to systematize and adapt European logical traditions to the needs of academic education in Ukraine at the beginning of the 19th century. B. Russell presented his own philosophical concept, the theory of definite descriptions, which consists in denying the existence of concepts-subjects. He rejects the ontological status of abstract entities and concepts are the result of long-term and thorough descriptions (descriptions) of things, phenomena, and events.

The scientific novelty of the article lies in the identification of common methodological approaches and significant differences in the interpretation of logical concepts. In particular, it is established how the formal, verbally-oriented approach of Aristotle was transformed into a visual-mathematical one in L. Euler, was systematized in a didactic form by P. Lodi and was criticized by B. Russell for a transcendental approach to determining the essence of concepts. The practical significance of the work lies in the possibility of using its results in teaching courses in logic, history of philosophy and methodology of science.

Keywords: **logic, history of logic, Aristotle, L. Euler, P. Lodi, B. Russell, concept, comparative analysis, description.**

## REFERENCES

1. Bodnarchuk, I. S. (2015). History of Eastern Philosophy in the Studies of B. Russell: Dissertation . Candidate of Philosophical Sciences: 09.00.05. Taras Shevchenko National University of Kyiv. [https://shron1.chtyvo.org.ua/Bodnarchuk\\_Liubov/Istoriia\\_skhidnoi\\_filosofii\\_u\\_doslidzhenniakh\\_B\\_R\\_assela.pdf](https://shron1.chtyvo.org.ua/Bodnarchuk_Liubov/Istoriia_skhidnoi_filosofii_u_doslidzhenniakh_B_R_assela.pdf). (In Ukrainian)
2. Hnatyuk, Ya. S. (2009). Lectures on the History of Logic: Teaching Aid. Publisher I. Ya. Tretyak. Retrieved from <http://194.44.152.155/elib/local/sk/sk751266.pdf>. (In Ukrainian)
3. Denysenko, M. S. (1961). Philosophical Views of P. D. Lodia. Scientific Records of the Institute of Philosophy of the Academy of Sciences of the Ukrainian SSR, VII, 39–43.
4. Dobrovolsky, V. (2007). Theory Tested for Centuries. Bulletin of the National Academy of Sciences of Ukraine: General Scientific and Public-Political Journal, (8), 57–59. (In Ukrainian)
5. Kyryk, D. (2000). Life and Activities of P. D. Lodiya. Philosophical Thought, (2), 110–132. (In Ukrainian)
6. Konversky, A. E. (2024). Traditional Logic: Textbook (3rd ed., revised and supplemented). Center for Educational Literature. Retrieved from [https://jurkniga.ua/contents/traditsiyna-logika-pidruchnik.pdf?srsId=AfmBOoqw9pO7qH9tTR-gRX54OLeC5HPPNVNgP4\\_GMsRd3ric90kTnfQG](https://jurkniga.ua/contents/traditsiyna-logika-pidruchnik.pdf?srsId=AfmBOoqw9pO7qH9tTR-gRX54OLeC5HPPNVNgP4_GMsRd3ric90kTnfQG). (In Ukrainian)
7. Kravchuk, I. (2008). Petro Lodiya as a representative of Ukrainian academic philosophy: diss. ... candidate of philosophical sciences: 09.00.05. T. G. Shevchenko National University of Kyiv. Retrieved from <https://uacademic.info.ua/document/0408U004737>. (In Ukrainian)
8. Logic: textbook. (2022). (O. G. Danylyan, Ed.). Pravo. Retrieved from [https://library.nlu.edu.ua/POLN\\_TEXT/SENMK/pidr\\_logika\\_2021.pdf](https://library.nlu.edu.ua/POLN_TEXT/SENMK/pidr_logika_2021.pdf). (In Ukrainian)
9. Mozgova, N. (2014). The purpose of logic in the theory of knowledge of Petro Lodiya. Versus, (2), 24–27. Retrieved from [http://nbuv.gov.ua/UJRN/vers\\_2014\\_2\\_5](http://nbuv.gov.ua/UJRN/vers_2014_2_5). (In Ukrainian)
10. Panafidina, O. P. (2017). Foreword to the publication: Bertrand Russell. The art of philosophizing. Lecture 1. The art of rational assumption. Retrieved from <https://elibrary.kdpu.edu.ua/bitstream/0564/1755/1/%D0%9E%D0%9F%D0%90%D0%BD%D0%B0%D1%84%D1%96%D0%B4%D1%96%D0%BD%D0%B0%20%281%29.pdf>. (In Ukrainian)
11. Pecheransky, I. (2011). The category of "reason" in the work of Petro Lodiya and Kyiv academic philosophy... East, 4(111), 137–141. Retrieved from <https://nasplib.isoftware.kiev.ua/handle/123456789/33737>. (In Ukrainian)
12. Russell, B. (1995). History of Western Philosophy. Kyiv. Retrieved from <http://litopys.org.ua/russel/rus.htm>. (In Ukrainian)
13. Usenko, I. V. (2016). Music I. B. Lodiya: philosopher, jurist, educator. Journal of the Kyiv University of Law, (2), 12–19. Retrieved from [http://nbuv.gov.ua/UJRN/Chkup\\_2016\\_2\\_4](http://nbuv.gov.ua/UJRN/Chkup_2016_2_4). (In Ukrainian)
14. Philosophical thought of Ukraine: names and ideas: teaching-methodical. manual. (2003). (S. M. Vozniak et al.). Play. Retrieved from [https://shron1.chtyvo.org.ua/Vozniak\\_Stepan/Filosofska\\_dumka\\_Ukrainy\\_imena\\_ta\\_idei.pdf](https://shron1.chtyvo.org.ua/Vozniak_Stepan/Filosofska_dumka_Ukrainy_imena_ta_idei.pdf). (In Ukrainian)
15. Philosophical Encyclopedic Dictionary. (2002). (V. I. Shynkaruk, Ed.). Abrys. Retrieved from [https://shron1.chtyvo.org.ua/Shynkaruk\\_Volodymyr/Filosofskyi\\_entsyklopedychnyi\\_slovnyk.pdf](https://shron1.chtyvo.org.ua/Shynkaruk_Volodymyr/Filosofskyi_entsyklopedychnyi_slovnyk.pdf). (In Ukrainian)
16. Chyzhevsky, D. (1992). Essays on the History of Philosophy in Ukraine.
17. Russell, B. (1905). On denoting. Mind, 14(56), 479–493. Retrieved from [https://www.uvm.edu/~lderosse/courses/lang/Russell\(1905\).pdf](https://www.uvm.edu/~lderosse/courses/lang/Russell(1905).pdf).
18. Russell, B. (1963). Principia mathematica. Cambridge at the University press. Retrieved from <https://lesharmoniesdelesprit.wordpress.com/wp-content/uploads/2015/11/whiteheadrussell-principiamathematicavolumei.pdf>.
19. Russell, B. (1983). Why I am not a christian and the faith of a rationalist. Rationalist press association national secular society. Retrieved from <https://rationalistasusp.wordpress.com/wp-content/uploads/2010/01/russell001.pdf>.

The article was received by the editors 04.09.2025  
The article is recommended for printing 11.11.2025

The article was revised 13.10.2025  
This article published 30.12.2025

**Дмитро Вікторович Крючков**

аспірант кафедри теорії культури і філософії науки

Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна,

майдан Свободи 4, м. Харків, 61022, Україна

<https://orcid.org/0009-0000-0531-6280>

**ФІЛОСОФІЯ ГЕОПОЛІТИКИ: МІФИ ТА МАНІПУЛЯЦІЇ**

У статті розглядається феномен геополітичного міфу як потужного інструмента впливу на масову свідомість у контексті сучасних гібридних конфліктів. Автор досліджує, як міфологічні наративи трансформують уявлення про простір, ідентичність і історію, виконуючи функцію легітимації політичних рішень, насильства та війни. На прикладі російсько-української війни проаналізовано, як міф про "боротьбу з фашизмом", "захист російськомовних" чи "сакральну єдність" використовується для виправдання агресії, мобілізації населення та символічної окупації інформаційного простору. Акцент зроблено на тому, що геополітичний міф не є пережитком минулого — навпаки, у цифрову епоху він оновлюється і шириться через медіа, освіту, культуру, набуваючи нових форм. У тексті проаналізовано механізми міфологічної маніпуляції, способи інституційного відтворення міфу та його роль у формуванні національної ідентичності. Запропоновано розглядати геоміф не лише як інструмент пропаганди, а як глибинний культурно-символічний код, який впливає на здатність суспільства до критичного мислення. Стаття ґрунтується на міждисциплінарній методології — поєднанні філософсько-антропологічного підходу, критичної геополітики та досліджень масової культури. Особливу увагу приділено українському контексту — як простору протидії зовнішньому символічному тиску і водночас майданчику для побудови альтернативної, постколоніальної ідентичності. У результаті зроблено висновок про необхідність деконструкції геополітичних міфів та побудови публічного простору, здатного до плюралізму, осмислення та опору маніпуляції.

Ключові слова: **філософія геополітики, філософія міфу, філософія ідентичності, маніпуляції, масова свідомість, філософія медіа, російсько-українська війна.**

**Як цитувати:** Крючков, Д., (2025). Філософія геополітики: міфи та маніпуляції. *Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки»*, (72), 69-74. <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2025-72-09>

**In cites:** Kriuchkov, D., (2025). Philosophy of Geopolitics: Myths and Manipulations. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University. Series Theory of Culture and Philosophy of Science*, (72), 69-74. <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2025-72-09> [In Ukrainian]

Сучасні війни ведуться не лише за території, а й за смисли. Вони точаться не тільки на фронтах, а й у сфері уявлень, де вирішується, яка правда стане домінантною, які наративи утворюють легітимну картину світу, а які — буде маргіналізовано. У цьому контексті масова свідомість стає головною ареною конфлікту, а геополітичний міф — його ключовим інструментом. Міфологічне мислення, здавалося б, належить до архаїчної свідомості, однак у ХХІ столітті воно не просто зберігається, а стає дедалі ефективнішим засобом впливу на уявлення мільйонів. Особливо помітним цей феномен є в умовах гібридних війн, інформаційних кампаній та медіа-домінування, де розрізнення реальності й вигадки втрачає чіткість. Саме міф дозволяє структурувати складну дійсність у прості символічні формули: "ми — добро", "вони — загроза", "світ — це поле боротьби за правду", "історія — це доказ нашого права". Він апелює не до критичного мислення, а до колективної пам'яті, страхів, образ, ідентичностей, які не верифікуються фактами, але визначають політичну поведінку. У геополітичному контексті це проявляється через створення таких уявлень, де простір розмежовується на "свій" і "чужий", а історія виступає легітимаційною підставою для актуальних владних амбіцій [Гриневич, 2022, с. 78].

© Крючков Д. В., 2025



This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

Геополітичний міф – це не просто риторика, а ціла система впливу, що інтегрується у шкільні програми, популярну культуру, телевізійні дискурси, церковні проповіді, політичні кампанії. Він має здатність природно оновлюватися, відтворюючи сталі структури в нових формах, адаптуючись до змін медійного середовища, ідеологічних потреб та військово-політичних обставин. Він живиться з колективного досвіду травми, перемоги, зради, і вкладається у свідомість через емоційно насичені образи. Саме тому він ефективно працює у процесах політичної мобілізації. За допомогою міфу політична еліта здатна сформувати підтримку навіть найбільш сумнівних рішень, включно з воєнними авантюрами або обмеженням громадянських прав — адже йдеться не про інтереси, а про "історичну справедливість" чи "національне покликання" [Toal, 2017, с. 91]. З огляду на це, особливого значення набуває аналіз того, як саме геополітичні міфи функціонують у сучасному світі, як вони трансформують сприйняття простору, часу, ідентичності. У контексті війни росії проти України ця проблематика набуває виняткової актуальності. Адже в інформаційному супроводі агресії застосовується не лише відкрита пропаганда, а цілий комплекс міфологем, покликаних виправдати вторгнення, змінити сприйняття реальності, перетворити агресора на "визволителя", а жертву — на "загрозу". Серед них — ідея "захисту російськомовного населення", "боротьби з нацизмом", "єдності слов'янських народів", апеляція до Другої світової війни, концепція "сакральної географії" тощо [Ingram, 2023, с. 77]. Ці наративи є не випадковими. Вони вписуються у довготривалу історію формування геополітичної уяви, в якій держава мислить себе не просто як політичний суб'єкт, а як носій цивілізаційної місії.

Міфологічне оформлення геополітичних проєктів – це не ознака недорозвиненості чи архаїчності політичного мислення, а, навпаки, прояв глибокої культурної стратегії, де політика здійснюється через символи, архетипи, колективні афекти. Підстави для такого підходу можна знайти в концепції "культурного повороту" в соціогуманітарних науках, згідно з яким культура не є фоновим контекстом політичного, а його безпосереднім носієм і виробником [Каплінська, 2020, с. 112]. Відтак, аналіз геополітичних міфів передбачає не лише деконструкцію ідеологем, а й вивчення механізмів їхньої трансляції, адаптації та прийняття у масовій свідомості. У цьому сенсі надзвичайно важливою є робота з критичною геополітикою, яка зосереджується на дискурсивному вимірі простору, влади й ідентичності. Одним з базових положень критичної геополітики є теза про те, що карта світу ніколи не є нейтральною — вона завжди вписана в систему символів, метафор, виключень і привілеїв [Kuus, 2014, с. 73]. І саме міф дозволяє наповнити цю карту сенсами, що мобілізують, об'єднують або розпалюють ворожнечу. Особливе місце серед механізмів геополітично-міфологічного впливу займає медіа. У сучасному світі саме медіа — телевізійні, цифрові, гібридні є каналами, через які міф циркулює, адаптується, стає нормою сприйняття. Він поширюється не як «вигадка», а як очевидна правда, яку підтверджує «життєвий досвід», емоція, віра, а не фактичні події. Саме тому медійний міф — надзвичайно ефективний інструмент політичної мобілізації у війні. На прикладі російського дискурсу бачимо, як наратив "боротьби з фашизмом" — навіть без історичних або юридичних підстав — створює моральну індульгенцію на будь-які дії щодо України [Zienkowski, 2020, с. 59]. Подібно до того, як під час Холодної війни існувала чітка дихотомія "Вільний світ" проти "Імперії зла", сьогодні геополітичний міф творить нову опозицію: "традиційний світ" проти "глобального хаосу", "Євразія" проти "Атлантики", "сакральне" проти "постмодерного". І саме в цій бінарності — головна сила міфу: він не допускає складності, амбівалентності, сумніву.

Найбільш наочно механізми дії геополітичного міфу простежуються на прикладі повномасштабної війни росії проти України, яка триває з 2014 року, а особливо проявляється з лютого 2022. Ідеологічний супровід цієї війни не зводиться до класичної пропаганди чи маніпуляції фактами — він ґрунтується на системному застосуванні міфів, що функціонують у кількох напрямках одночасно: як виправдання агресії, як мобілізація власного населення, як деморалізація противника, і як спроба легітимізувати геополітичне домінування. Центральне місце у цьому міфологічному арсеналі займає наратив про "боротьбу з нацизмом". У ньому відбувається навмисне ототожнення сучасної української держави з "фашизмом", а російської армії — з "визволителями", подібно до ролі СРСР у Другій світовій війні. Цей наратив апелює до глибоко закоріненого в російській масовій свідомості образу "великої перемоги" 1945 року, який має майже сакральне значення [Гриневиц, 2022, с. 82]. Маніпулятивна сила цього міфу полягає у простоті формули та сильному емоційному навантаженні. Уявний "антифашизм" стає універсальним виправданням будь-якого насильства. Будь-який спротив трактують як "нацизм", а сам міф функціонує не лише в політичному дискурсі, але й у культурі, медіа,

системі освіти. Візуальні образи — георгіївські стрічки, радянські гасла, фрази по типу "можемо повторити" — виконують роль знаків віри, що об'єднують аудиторію навколо уявної історичної місії. У цій логіці сучасна Україна перестає бути державою з власним суверенітетом і перетворюється на "територію оман", яку потрібно "повернути" — до "спільної історії", до "єдності", до "руського мира". Саме цей останній концепт — "русский мир" — є прикладом сучасного геополітичного міфу, побудованого на поєднанні імперського минулого, православної ідентичності та неоевразійських фантазій [Клімчук, 2023, с. 137].

Українська дослідниця Наталія Каплінська справедливо зазначає, що міф не просто супроводжує політику, а конструює її: «у ситуації невизначеності саме міф стає точкою опори, яка надає смисл і спрямування діям» [Каплінська, 2020, с. 115]. Саме тому політичні режими активно конструюють і експлуатують міфи — не як ретроспективну ностальгію, а як проєкцію майбутнього. Міф не говорить "було", він стверджує "буде так, бо так було". Він накладає циклічну логіку на історію, стирає випадковість, вписує події в лінію "історичної закономірності". Таким чином, війна стає не аномалією, а логічним продовженням попередніх "визвольних" місій. Не менш важливим є той факт, що геополітичні міфи не обов'язково мають походити з центрів влади. Вони можуть укорінюватися в повсякденному спілкуванні, культурних продуктах, жартівливих мемах або інтернет-коментарях. Завдяки динаміці цифрових медіа відбувається демократизація трансляції міфів — тепер їх продукують не лише ідеологи, але й звичайні користувачі. Це створює ілюзію спонтанності, "народності" міфу, хоча насправді його структури та семантичні ядра залишаються ідеологічно керованими [Zienkowski, 2020, с. 144]. У цьому сенсі, маніпуляція свідомістю через міф є не лише зверху вниз, а й горизонтальною — вона поширюється через мережі довіри, "своїх", друзів, блогерів, лідерів думок. Це унеможливорює просте розвінчання фейків, оскільки йдеться не про факти, а про сенси, що обростають емоційним змістом. Цікаво, що подібні геополітичні міфи мають здатність адаптуватися до глобального інформаційного контексту. У європейських популістських середовищах часто зустрічається своєрідне "захоплення" російським міфом, особливо там, де існує критика США або ЄС. Частина правих і лівих рухів бачить у Росії альтернативу "неоліберальному глобалізму", а її наратив про "традиційні цінності" — як культурну оборону проти "західного занепаду" [Grosfoguel, 2021, с. 71]. У цьому випадку геополітичний міф перетинає кордони — він більше не є внутрішньоєвропейським або національним, а функціонує як транснаціональний код, доступний для запозичення і перетлумачення. Така гнучкість робить міф потужним політичним інструментом у добу постправди.

Іншим важливим аспектом є те, як міф конструює образ "іншого" — ворога, зрадника, чужинця. Він не лише ідентифікує, хто "свій", а й закріплює критерії виключення. У російській риториці це проявляється в тому, як наратив "боротьби з нацизмом" автоматично проєктується на кожного українця, незалежно від його поглядів. Подібно працюють і міфи про "штучність" української державності, мови, культури — їхня функція полягає не в поясненні реальності, а в її запереченні, заміщенні іншим, ідеологічно зручним баченням [Kaplan, 2012, с. 209]. Міфологічне мислення тут виконує роль епістемологічного фільтра, який блокує альтернативні уявлення, виключає сумнів і унеможливорює дискусію. Важливо підкреслити, що механізм дії геополітичного міфу не обмежується медіасферою — він пронизує також систему освіти, публічну історію, політику пам'яті. Через підручники, пам'ятники, назви вулиць, музеї і навіть церковні наративи формуються стійкі картини минулого, в яких не залишено місця для багатоголосся або сумнівів. У такій парадигмі історія перетворюється на ресурс легітимації — не для пізнання, а для контролю над уявою. Так звані «історичні правди», що репродукуються у навчальних матеріалах чи публічному просторі, є не результатом наукового пошуку, а продуктом політичного замовлення [Sharp, 2011, с. 148]. Ці наративи відтворюють геополітичний міф, вбудовуючи його у щоденне життя. Наслідки цього — не лише політичні. Вони мають антропологічну глибину. Адже ідентичність, вибудована на міфі, є крихкою, нездатною до діалогу, схильною до агресії при зустрічі з іншим. Таке суспільство — замкнене у власній символічній в'язниці. Саме тому аналіз геополітичного міфу є не лише завданням політичної критики, а елементом гуманітарної безпеки. У цьому контексті надзвичайно важливим є розвиток критичного мислення, історичної освіти, медіаграмотності. Ці практики — це не технічні інструменти, а антитіла проти зараження міфологічним мисленням [Skey, Antonsich, 2017, с. 204]. Український контекст доводить, наскільки важливою є здатність суспільства протистояти зовнішньому символічному тиску. В умовах повномасштабного вторгнення українці не лише мобілізували

збройні сили, а й здійснили потужну деконструкцію ворожих міфів — шляхом поширення власного культурного наративу, артикулювання історичної суб'єктності, переосмислення постколоніального досвіду. Така стратегія має не менше значення, ніж успіхи на полі бою. Адже справжня перемога — це не лише повернення територій, а й утвердження власного символічного порядку, в якому громадяни є не об'єктами, а суб'єктами історії [Kaplan, 2012, с. 411].

Геополітичний міф — це не фольклор і не вигадка. Це механізм. Він має свої правила, динаміку, точки входу. І якщо не розуміти, як він працює, можна не помітити моменту, коли прості історії перетворюються на знаряддя війни. Він здатен діяти як наркотик, підсилюючи почуття значущості, спільності, історичної місії. Але ціна за це — втрата здатності до критичного мислення. Саме тому розуміння структури, логіки та функцій геополітичного міфу є не просто інтелектуальним викликом, а передумовою демократичного суспільства.

На завершення варто наголосити: геополітичний міф не можна просто «спростувати» чи «заборонити». Єдиною реальною відповіддю на нього є побудова альтернативної системи сенсів, яка ґрунтується не на ворожнечі, а на солідарності, не на маніпуляції, а на взаємному визнанні, не на уніфікації, а на множинності. Це довгий процес. Але саме з нього починається те, що ми звикли називати культурною суб'єктністю, і саме вона є протилежністю міфологічного підпорядкування. Тож майбутнє не лише за військовою силою чи економічним розвитком, а за здатністю суспільств осмислювати самих себе поза рамками нав'язаних міфів.

### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Гриневич В. (2022) Політика пам'яті та війна: історичні наративи у гібридному конфлікті. Київ : Інститут історії України НАН України. 212 с.
2. Каплінська Н. (2020) Міф як механізм символічного конструювання війни // Наукові записки з української історії. №46. С. 110–123.
3. Клімчук О. (2023) Геоміфологія як стратегія ідеологічної війни: російський наратив у культурному полі України // Філософська думка. №3. С. 132–149.
4. Akker R. v.d., Vermeulen T. (2017) Periodizing the 2000s, or, the Emergence of Metamodernism // Metamodernism. Historicity, Affect, and Depth After Postmodernism / ed. by Akker R. v.d., Gibbons A., Vermeulen T. London ; New York : Rowman and Littlefield. P. 1–20.
5. Barrows A. (2016) Time, Literature, and Cartography after the Spatial Turn. London : Palgrave Macmillan. 178 p.
6. Baudrillard J. (2000) Mots de Passe. Paris : Fayard/Pauvert. 107 p.
7. Bolter J. D., Engberg M., MacIntyre B. (2021) Reality Media: Augmented and Virtual Reality. London ; New York : The MIT Press. 248 p.
8. Foucault M. (1986) Of Other Spaces / transl. from French by J. Miskowiec // Diacritics, Vol. 16, No. 1. P. 22–27.
9. Grau O. (2004) Virtual Art: From Illusion to Immersion. London ; New York : The MIT Press. 430 p.
10. Greengard S. (2019) Virtual Reality. Cambridge ; London : The MIT Press. 264 p.
11. Grosfoguel R. (2021) Decolonizing Western Epistemology: Building Decolonial Pluriversal Horizons. London : Routledge. 208 p.
12. Hall S. (1997) Representation: Cultural Representations and Signifying Practices. London : SAGE Publications. 420 p.
13. Ingram A. (2023) Geopolitics and the Colonial Present: Empire, Nation and Resistance. London : Polity Press. 242 p.
14. Jones M., Sage D. (2020) Security, Geography and the Politics of Belonging. London : Rowman and Littlefield. 224 p.
15. Kaplan R. D. (2012) The Revenge of Geography: What the Map Tells Us About Coming Conflicts and the Battle Against Fate. New York : Random House. 432 p.
16. Kearns G., Berg L. D. (2020) Critical Geopolitics and the Subaltern. London : Rowman & Littlefield International. 296 p.
17. Kuus M. (2014) Geopolitics and Expertise: Knowledge and Authority in European Diplomacy. Chichester : Wiley-Blackwell. 264 p.
18. Mitchell T. (2002) Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity. Berkeley : University of California Press. 429 p.
19. Said E. (2003) Orientalism. London : Penguin Books. 432 p.
20. Sharp J. (2011) Condensing the Cold War: Reader's Digest and American Identity. Minneapolis :

University of Minnesota Press. 256 p.

21. Skey M., Antonsich M. (2017) *Everyday Nationhood: Theorising Culture, Identity and Belonging After Banal Nationalism*. London : Palgrave Macmillan. 246 p.

22. Toal G. (2017) *Near Abroad: Putin, the West and the Contest over Ukraine and the Caucasus*. Oxford : Oxford University Press. 408 p.

23. Zienkowski J. (2020) *Discursive Governance in Politics, Policy and the Public Sphere*. London : Palgrave Macmillan. 328 p.

Стаття надійшла до редакції 02.05.2025  
Стаття рекомендована до друку 13.11.2025

Переглянуто 29.09.2025  
Опубліковано 30.12.2025

**Dmitry V. Kriuchkov**, PhD student of Philosophy of the Department of Theory of Culture and Philosophy of Science V. N. Karazin Kharkiv National University, Svobody sq. 4, Kharkiv, 61022, Ukraine, <https://orcid.org/0009-0000-0531-6280>

## PHILOSOPHY OF GEOPOLITICS: MYTHS AND MANIPULATIONS

This article explores the phenomenon of geopolitical myth as a powerful tool for influencing mass consciousness in the context of modern hybrid conflicts. The author analyzes how mythological narratives transform perceptions of space, identity, and history, serving as a means of legitimizing political decisions, violence, and war. Using the case of the Russian-Ukrainian war, the article examines how myths of "anti-fascist struggle", "protection of Russian-speaking populations", or "sacred unity" are used to justify aggression, mobilize society, and symbolically occupy the information space. Emphasis is placed on the fact that geopolitical myth is not an obsolete phenomenon — on the contrary, in the digital age, it is renewed and proliferates through media, education, and culture. The article analyzes mechanisms of mythological manipulation, institutional reproduction of myth, and its role in shaping national identity. It argues that geopolitical myth should be considered not only as propaganda but as a deep symbolic code that influences a society's capacity for critical thinking. The research is based on an interdisciplinary methodology combining philosophical-anthropological analysis, critical geopolitics, and cultural studies. Special attention is given to the Ukrainian context — both as a target of external symbolic pressure and as a site of resistance and the construction of an alternative postcolonial identity. The article concludes by calling for the deconstruction of geopolitical myths and the creation of a public space capable of sustaining plurality, reflection, and resilience against manipulation.

**Keywords:** philosophy of geopolitics, philosophy of myth, philosophy of identity, manipulation, mass consciousness, philosophy of media, Russian-Ukrainian war.

## REFERENCES

1. Hrynevych, V. (2022). *Politics of Memory and War: Historical Narratives in a Hybrid Conflict*. Kyiv: Institute of History of Ukraine, National Academy of Sciences of Ukraine. 212 pp. (In Ukrainian)
2. Kaplinska, N. (2020). Myth as a Mechanism of the Symbolic Construction of War. *Scientific Notes on Ukrainian History*, no. 46, pp. 110–123. (In Ukrainian)
3. Klimchuk, O. (2023). Geomythology as a Strategy of Ideological Warfare: The Russian Narrative in the Cultural Field of Ukraine. *Philosophical Thought*, no. 3, pp. 132–149. (In Ukrainian)
4. Akker R. v.d., Vermeulen T. (2017) *Periodizing the 2000s, or, the Emergence of Metamodernism // Metamodernism. Historicity, Affect, and Depth After Postmodernism* / ed. by Akker R. v.d., Gibbons A., Vermeulen T. London ; New York : Rowman and Littlefield. P. 1–20.
5. Barrows A. (2016) *Time, Literature, and Cartography after the Spatial Turn*. London : Palgrave Macmillan. 178 p.
6. Baudrillard J. (2000) *Mots de Passe*. Paris : Fayard/Pauvert. 107 p.
7. Bolter J. D., Engberg M., MacIntyre B. (2021) *Reality Media: Augmented and Virtual Reality*. London ; New York : The MIT Press. 248 p.
8. Foucault M. (1986) *Of Other Spaces* / transl. from French by J. Miskowiec // *Diacritics*, Vol. 16, No. 1. P. 22–27.
9. Grau O. (2004) *Virtual Art: From Illusion to Immersion*. London ; New York : The MIT Press. 430 p.
10. Greengard S. (2019) *Virtual Reality*. Cambridge ; London : The MIT Press. 264 p.
11. Grosfoguel R. (2021) *Decolonizing Western Epistemology: Building Decolonial Pluriversal Horizons*. London : Routledge. 208 p.

12. Hall S. (1997) *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London : SAGE Publications. 420 p.
13. Ingram A. (2023) *Geopolitics and the Colonial Present: Empire, Nation and Resistance*. London : Polity Press. 242 p.
14. Jones M., Sage D. (2020) *Security, Geography and the Politics of Belonging*. London : Rowman and Littlefield. 224 p.
15. Kaplan R. D. (2012) *The Revenge of Geography: What the Map Tells Us About Coming Conflicts and the Battle Against Fate*. New York : Random House. 432 p.
16. Kearns G., Berg L. D. (2020) *Critical Geopolitics and the Subaltern*. London : Rowman & Littlefield International. 296 p.
17. Kuus M. (2014) *Geopolitics and Expertise: Knowledge and Authority in European Diplomacy*. Chichester : Wiley-Blackwell. 264 p.
18. Mitchell T. (2002) *Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity*. Berkeley : University of California Press. 429 p.
19. Said E. (2003) *Orientalism*. London : Penguin Books. 432 p.
20. Sharp J. (2011) *Condensing the Cold War: Reader's Digest and American Identity*. Minneapolis : University of Minnesota Press. 256 p.
21. Skey M., Antonsich M. (2017) *Everyday Nationhood: Theorising Culture, Identity and Belonging After Banal Nationalism*. London : Palgrave Macmillan. 246 p.
22. Toal G. (2017) *Near Abroad: Putin, the West and the Contest over Ukraine and the Caucasus*. Oxford : Oxford University Press. 408 p.
23. Zienkowski J. (2020) *Discursive Governance in Politics, Policy and the Public Sphere*. London : Palgrave Macmillan. 328 p.

The article was received by the editors 02.05.2025  
The article is recommended for printing 13.11.2025

The article was revised 29.09.2025  
This article published 30.12.2025

**Сергій Ішханович Манукян**

магістр філософії,

кафедра теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада

Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна,

майдан Свободи 4, м. Харків, 61022, Україна

<https://orcid.org/0009-0009-0141-8883>

## **ПОВЕРНЕННЯ В КОЛИШНІ МІСЦЯ – ЗАБУТІ ТІНІ МІНУЛОГО (ФІЛОСОФІЯ ПОВЕРНЕННЯ НА ПРИКЛАДІ ТВОРІВ ЧЕСЬКОГО ПОЕТА Ф. ГРУБІНА)**

Стаття присвячена не філософським теоріям безпосередньо, хоч і наводяться, і розглядаються концепції Ф. Ніцше, Е. Гуссерля, його учня Яна Паточки, основоположника чеської феноменології, а розгляду гуманітарної проблеми через призму значних літературних творів (і далі кінофільмів за цими творами) чеського поета Франтішека Грубіна (1910-1971).

Автор статті присвятив дослідження темі повернення - категорії соціальної, психологічної, філософської. Повернення, не у вузькому географічному сенсі з пункту А до пункту Б, хоча розглядається повернення в «колишні місця» - додому, а й у свідомому й підсвідомому до себе. Автор вважає, що людині потрібно, особливо на переломах епох, перелопачувати пласти часу і життєвих околиць, фрагменти свого життя, фіксує відрізки та станції подій, роблячи підсумкові висновки. Минулого часу щоб побачити сьогодення та подумати про майбутнє.

Новизна та актуальність дослідження в тому, що тема Повернення додому і взагалі в «колишні місця» та події, не така обширна і представляє інтерес. Інша особливість статті, що маркерами та суб'єктами дослідження беруться переважно два твори (поема та новела) не «чистого» філософа, а літератора, поета і проводиться через об'єкти старого кіно (друга половина ХХ століття) знаменитого чеського режисера О. Ваври.

Багато творів Франтішека Грубіна задавали філософський тон і проблему у Часі та Просторі, ці дві категорії не лише епархія фізики, а й філософії. Можливості кіно у питаннях споглядання та осмислення величезні, а кіно художнього, зокрема «камерного», ще більше. Мерехтять тіні забутого кіно.

Текст поеми в якій зріла людина випадково натикається на не випадковий епізод зі свого життя, який зрушує його свідомість на чверть століття тому і перетрушує все його подальше життя від першого кохання, втрати, смерті і до ступорного розпачу, сприймається читачем своїм тілом та душею. У кіно, на трагічний додаток, це «дійство» можна ще побачити і почути. У статті ці два фільми стають предметом ретроспективного аналізу,

Автор вважає тему Повернення та Втраченого часу яка плавно з другій половині ХХ століття переходить у вік ХХІ - актуальною.

Ключові слова: **Грубін, Повернення, пам'ять, Втрачений час, Паточка, кіно.**

**Як цитувати:** Манукян, С., (2025). Повернення в колишні місця – забуті тіні минулого (філософія повернення на прикладі творів чеського поета Ф. Грубіна). *Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки»,* (72), 75-86. <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2025-72-10>

**In cites:** Manukyan, S., (2025). Return to former places – forgotten shadows of the past (philosophy of return based on the example of the works of the Czech poet F. Grubin). *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University. Series Theory of Culture and Philosophy of Science,* (72), 75-86. <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2025-72-10> [In Ukrainian]

Якщо говорити про чеську філософську думку, то починати, ймовірно, слід з Яна Гуса, проповідника, мислителя та революційного реформатора, який згорів на багатті за свої переконання. У середні віки любов до мудрості не могла почуватися затишно поза лоном церкви. Проповідники філософствували, а вчені-філософи «богословили» – «пояснювали» віру та релігію. Тому не дивно, що Ян Гус, якийсь час (1409 р.) був ректором Празького

університету.

Через двісті років після Гуса Європа ознайомилася з ідеями Яна Коменського, також релігійного діяча, гуманіста, основоположника педагогіки як науки, власне першого посправжньому великого чеського мислителя. Ян Амос Коменський був прихильником сенсуалізму, він визнавав три джерела пізнання – почуття, розум і віру, що й дозволило йому побудувати таку гуманну і струнку систему шкільного навчання, актуальну багато в чому до сьогодні.

Дещо пізніше, релігія здала свої позиції законодавця вчень у науковій сфері ш проповідників потіснили вчені – просвітителі. Таке у XVIII-XIX столітті спостерігалось по всій Європі, а в Чехії думки «будили» мислителі – «будильники», так називали активних діячів інтелігенції нових слов'янських держав різних галузей науки: але в основному це були історики і особливо лінгвісти, письменники та поети.

На початку XX століття філософ та соціолог, випускник Віденського університету, згодом перший президент Чехословацької республіки (1918-1935) Томаш Масарик проводив ідеї чеської самобутності свободи та гуманізму. Трохи раніше він сформулював новий напрям, який стояв за «точне наукове знання речей проти романтичної фантазії». Поруч із Масариком (1850 –1937) слід згадати його друга і соратника Карела Чапека (1890-1938) – чеського письменника та драматурга, перекладача та фантаста, автора знаменитих п'єс «Засіб Макропулоса», «R.U.R.» («Rossumovi Univerzální Roboti», 1920), роману «Війна з саламандрами», філософської трилогії «Гордубал» (Hordubal, 1933).

Чапек отримав у 1915 році ступінь доктора філософії у празькому Карловому університеті, потім займався філософією в університетах Берліна та Парижа. Напрочуд прозорливо, сто років тому, письменник-філософ описав деякі події та обставини, які ми спостерігаємо сьогодні. У фантастичній п'єсі «Біла хвороба» («Bílá nemoc»), написаній у 1937 році, сюжет розвивається навколо пандемії нової загадкової хвороби (а відкрив її китайський лікар) та пошуку засобу від неї на тлі розгортання європейської війни. Поки у світі паніка від страшної епідемії, диктатор однієї з країн готує проти іншої європейської завойовницьку війну. У п'єсі «R.U.R.» героями є штучно створені люди, Карел Чапек назвав їх «роботами», у нього ці істоти – біологічні, тільки створені на спеціальній фабриці, майже сьогоднішні андроїди.

Учнем німецького філософа і також уродженця Чехії, засновника феноменології Едмунда Густава Гуссерля був Ян Паточка (1907–1977), який вважається найавторитетнішим чеським філософом XX століття. Феноменолог Паточка у своїх роботах писав, як про кризу сучасної технічної цивілізації, а й про те, що на зміну європейської приходить нова, постєвропейська епоха. Учнем Яна Паточки був Вацлав Гавел (1936 –2011) – син дуже забезпечених батьків, став літератором і видатним драматургом, з початку 1960-х він пройшов свій тернистий шлях від дисидента до президента. Гавел не був «професійним» філософом, проте багато його творів задавали філософський тон і проблему у Часі та Просторі, ці дві категорії не лише епархія фізики, а й філософії.

Суб'єктом та об'єктом важливої, гадаю, теми повернення стане їхній сучасник, поет. Вірніше – його твори. Дві з них, поема та новела, за якими у другій половині XX століття були зняті фільми і стануть предметом мого ретроспективного аналізу.

«Так світ постає переді мною в ту мить, /...У ту ілюзорну та гіпнотичну мить / від вродженого прагнення гармонії / з блаженною уявою я хочу зникнути з усього / – бути травиною, на якій грає блискуча піна, / просто бути і бути зеленим хоча б день . . .» – це рядки вірша чеського поета Франтішка Грубіна ровесника XX століття. Він народився у вересні 1910-го року в празькому районі Винограді, в сім'ї техника-будівельника Грубіна, також Франтішека. Коли почалася Перша світова війна та батька забрали в армію сім'я – мама з двома дітьми перебралася до села Лешани, приблизно за 30 кілометрів від чеської столиці. З 1916 р. хлопчик навчався у місцевій, пізніше у гімназіях Праги. Мальовничі краєвиди біля річки Сазави, де вона зливається з Влтавою, казковий ліс, сільський фольклор, тиша, зоряні ночі та інші пасторальні мотиви підігрівали його захопленість поезією. У двадцять три, у Франтішека Грубіна вийшла перша книга віршів під назвою «Проспіване здалеку» («Zpíváno z dálky»): емоційна та сентиментальна лірика. У цей же 1933 рік молодий чоловік вступив до Карлового університету, вивчати філософію і право, який через фінансові труднощі не закінчив. Працював у Празької бібліотеки.

Під час німецької окупації у 1938-1945 р.р., хоча це було нелегко (цензура), Ф. Грубін опублікував ще п'ять невеликих поетичних збірок у яких звучали ліричні пісенні мелодії, рядки про рідну землю та Всесвіт взагалі. Однак автор був вірний прагненню до гармонії і позитиву,

до простих земних красот, чарівних дрібниць життя («Земля долі», 1941; «Цикади», 1944). Повоєнні поеми символічна «Ніч Йова» (1945), «Річка незабутності» (1946), лірично-епічна поема «Хіросіма» (1948) також торкалися філософських тем.

«Бойові», з класових позицій, вірші Грубіна не надихали тому влада комуністів його перестала друкувати. Відчай, депресія та алкоголь не минули літератора. Однак у 1950-1960 роки у Грубіна вийшли ще кілька збірок віршів, зокрема поема «Перетворення» («Метаморфоза») де, не повторюючи давньоримського Публія Овідія, він розповідає про крихку долю людства ХХ століття, про небезпечні зміни та перетворення. І, як писали критики, він «хотів сфотографувати драму людського серця, що тремтить за майбутнє людства» (як і в «Хіросімі») і спрямувати думки та почуття людини до небезпек і сучасних загроз...

Грубін жив у Празі, але завжди повертався у край свого дитинства на міжріччя Влтави та Сазави - річки дитинства, де мальовничі околиці були джерелом уяви все життя. Для Франтішека Грубіна це був час, відзначений довгим очікуванням повернення батька з фронту, яскравими хлоп'ячими пригодами. В автобіографічній книзі «За столом. Картини із сільського дитинства» [Hrubin, 1958] поет, згадуючи та мріючи, розповідає про події дитинства, про звичайних, «простих» людей, речі, предмети, наприклад, великий стіл (Мотив столу як центру всього) , за яким відбувалися майже всі події вдома. Повертатися, і особливо в «колишні» місця, можна завжди через Пам'ять. Сентиментальні образи дитячих спогадів поета, які припали на останні роки Першої світової війни повні болі та несправедливості, але згодом розказані по-доброму з почуттям примирення.

Біль і страждання минулого не рідкісне явище в таких історіях повернення від письменників, які порушують філософські проблеми. І не завжди настає примирення. У маловідомому оповіданні нобелівського лауреата Рабіндраната Тагора «Повернення додому» сільський хлопчик Фатик, насилу пристосовується до життя з родиною свого дядька в місті Калькутті, куди його, «для добра», перевезли батьки, і мріє повернутися додому до села [Тагор, 1997]. Хлопчик – жвавий, життєрадісний, але велике місто з його метушнею (Тагор зображує місто чужим і тісним простором) пригнічує його особистість, змушує тужити за свободою простоти колишнього життя та справжнього рідного місця. Нещасним хлопчик відчуває і від розуміння, що батьки його залишили (заради мети матеріальної) і не розуміють його. Він збігає, хворіє і знаходячи останню втіху, помирає на руках матері в незнайомому місці. Індійський письменник-мислитель Тагор писав про ці перепити почуттів і розчарувань наприкінці ХІХ століття, коли ще не використовувався термін – стрес, через сто років уже у вік технологічний, суперечності між містом і селом (урбанізація) стали гострішими, американський письменник-психолог Джон Бредшоу у своїй культовій книзі, з такою ж назвою, «Повернення додому» знову порушує тему покинутості, жорстокого поводження – переживаннях, ранах та образах дитинства [Bradshaw, 1990].

У Франтішека Грубіна майже всі драматичні (дві п'єси) та прозові твори (книга про дитинство та новела) і головна поема на одну дуже важливу, окрім іншого (правда і це інше: життя, смерть, кохання невід'ємні філософські тригери його творчості), тему – повернення. Колись один нещасливий поет, писав про нібито просту істину: «ніколи не повертайтеся в колишні місця». З чим важко погодитись не лише злочинцеві яких, як відомо, просто тягне на місце свого злочину. Повертатися хочеться і доброму чоловікові і навіть часом потрібно – повертатися в реальні місця або в глибини пам'яті...

Зв'язки між свідомістю та навколишньою дійсністю вивчає в науці когнівістика – теорія пізнання у комплексі з психологією, нейробіологією та лінгвістикою. Автори Ярослав Москвін та Іван Толстов пишуть: «Когнівістика може відповісти на багато питань про те чому людина відчуває або задля чого, але навіщо вона відчуває саме так, а не інакше – для цього вже знадобиться філософія [Москвін, Толстов, 2023]. Врахуємо в дослідженні і цей момент. Це буде і серед завдань цього дослідження.

Лірико-епічний твір «Романс для корнета»<sup>3</sup> Франтішека Грубіна з елементами автобіографії складається з 22 мозаїчно сплетених за часом пісень і оповідає про юність, рідний край, перше кохання та розчарування. П'ять персонажів, головний герой, який «літає навколо власного серця», Теріна, їй п'ятнадцять і «вона неповторна», «грудаста» Тонка,

<sup>3</sup> «Romance pro křídlovku» – перекладається з чеської іноді і як «Романс для флюгельгорна». Флюгельгорн і корнет це духові інструменти, маленька триклапанна труба, іноді існуючий переклад «Романс для флейти» чи кларнета не вірний, це різного типу інструменти. [Прим.автора]

Віктор, дідуць.

Двадцятирічний хлопець Франтішек приїхав із міста до рідного села на літо. Він знайомиться з юною Теріною, донькою власників похідної каруселі, це його перше кохання. «Що може бути більш захоплюючим, сумним та безнадійним ніж перше кохання? Хтось закохується в дитячому садочку, хтось в школі, хтось ще пізніше...» [Лукіч, 2024]. Теріна тямуща, красива дівчина відповідає взаємністю. У хлопця трапляється і фізичний зв'язок з місцевою дорослою вульгарною жінкою – «грудастою» Тонкою, яка також любить хлопця і хоче його спокусити. Франтішек і Теріна мріють про весілля, планують його через три роки, хлопець навіть готовий відмовитися від навчання в університеті на «професора», як йому пророкують його батьки. Однак одна проблема заважає планам, батьки обіцяють, за традицією, видати Теріну за свого партнера, ревнивого Віктора, набагато старшого за Теріну, він у атракціоні завідує тіром та грає на трубі – флюгельгорні (корнеті). Молоді планують втекти...

У ніч коли вони збираються втекти, у хлопця вмирає дід, а Теріна марного чекає, її заплакану підбирає Віктор і веде до себе у фургон. Хлопець востаннє одягнув діда і в новому пориві прагне перешкодити кінному поїзду, що від'їжджає, але Теріна вже безралічна, сидючи на візку поряд з «нареченим» не відповідає йому.

Через рік влітку знову приїхавши в село, він дізнається, що Теріна того ж року померла від дифтерії. Остання сцена поеми: через двадцять років. Врослий Франтішек зустрічає Віктора. Вони згадують Теріну і розмірковують про смерть. Віктор грає на флюгельгорні знайому з далекого часу мелодію.

Цю історію від одного з найглибших ліричних талантів Чехії Франтішека Грубіна про сучасних чеських Ромео та Джульетту з Лещан «підібрав» Отакар Вавра (1911-2011) – маститий чеський кінорежисер, сценарист. Він вже в 1937 році зняв свій перший фільм під назвою «Філософська історія», потім ще десятки, прожив сто (!) років. Звернення Ваври до творчості Грубіна, вони з майже ровесники, стало етапним у творчому житті режисера. За сюжетом поеми Ф. Грубіна «Романс для корнета» 1966 року знаменитий кінорежисер зняв повнометражний фільм. До цього 1965-го була його однойменна екранізація за новелою «Золотий ранет», який став кроком до «Романсу для корнета».

Меланхолійна гіркота рідкісної грубинської прози (у нього всього два твори прози) на екрані змінилося через рік на не менш меланхолійну, але більш емоційно-ліричну поему про втрачену любов. Можливості кіно в «Романсі для корнета» по-своєму оголили гіркоту втрати, моменти усвідомлення кохання, пам'яті та смерті. У пивній, літній чоловік, Войта, колишній випускник університету, тепер директор місцевої школи впізнає іншого. Дізнається за короткою, знайомою мелодією, зіграною на трубі. Несподівана зустріч за тридцять років. Віктор – карусельник був його суперником із любові до юної прекрасної Теріни. Взяв її, а її коханий хлопець залишився ні з чим. З власної вини. Спогади повертають уже не молодого вчителя того літа з п'яним першим коханням...

Наївний любовний зв'язок і дід несподівано померлий. Можна смерть діда вважати винною в краху втечі, краху кохання, але це не так. Тоді вночі обережний грубий Віктор, увірвався до хати де Войта пакував валізу. Їхня суперечка пробудила пам'ять діда – старий помер. Фатальна пауза, поки хлопець приходив до тями, потім – надання останньої послуги (обмивання тіла) – діду чи пані Смерті, Теріну відвозять. Юнакові вранці залишається тільки бігти за візком, а Теріна, що оніміла від «зради», сидить поруч із тепер «мужнім» Віктором, навіть не озирнулася.

Герой тієї ночі зіткнувся вперше з таким фундаментальним проявом людського життя, його фінальним акордом – смертю рідної людини і крім горя і біди, яку він прийняв як реальність, і ймовірно відчув і біду іншу – можливу. Фіналу чогось ще. Життя людське довге і між двома відправними точками народження і смертю окрім щасливих, радісних бувають і інші «події», які комусь стануть катастрофами, а хтось переживе з величезними витратами: зрада, душевні травми, втрата рідного дому, близьких стосунків, ще чогось найдорожчого. Вони тягнуть за собою думки про швидкоплинність, несправедливість або безглуздість життя взагалі. Може й про це думав юнак, просидівши ніч, що залишилася, на підвіконні біля вікна, спрямовуючи свій погляд у чорний і тихий під місяцем сад. Одна втрата спричинила іншу, люди пов'язані між собою невидимими нитками стосунків та космічно. Цієї ж ночі він втратив своє кохання Теріну і через багато років – ще раз.

Герой фільму питає через тридцять років у пивній Віктора: – Як вони живуть із Теріною, як вона? Віктор відвозить його вночі на тракторі, спершу до працівника цвинтаря, який сонний,

незадоволений ще кричить про могилу якої немає, її перенесли в інше місце. Войта (в поемі Франтішек) у шоці дізнається, що його прекрасної коханої Теріни немає. Вона померла ще того літа. Чи то лікар не наспів, може хотіла померти.

Нині вже не секрет серйозного впливу психосоматики на здоров'я людини, її зриви і навіть запуск внутрішніх механізмів тяжких недуг. Їх стимулюють тривалі за часом психологічні стреси чи сильні одномоментні. Вони не викликають прямо рак або цукровий діабет або інші хвороби, але послаблюють механізми захисту, запускають негативні сценарії хвороби. «Інфекція» не виникає від психічного душевного надлому, проте спровоковане ослаблення імунітету відкриває ворота всьому негативному ззовні. Особливо коли людина втративши віру в позитивне чи переживаючи потрясіння, у випадку з Теріною зрада і неможливість вибору не опирається злу. У фільмі та п'єсі є фраза: «вона ніби хотіла померти, не хотіла до лікаря...». «Не всяка причина, що досягає тіла, впливає на нього і що жодна причина не може викликати захворювання без відповідної сприйнятливості організму» – теорія, сформульована Абу-Алі Ібн-Сіною в XI столітті, вражаючи за сучасністю її звучання і сьогодні [Avicenna, 1999].

Саме по собі соматичне буття не обов'язково є предметом психології чи етики. І Едмунд Гусерль виступав проти зведення всіх суб'єктивних розуміння людини до станів психіки, тобто філософи повинні уникати чистого психологізму зазначав Гусерль [Гуссерль, 2020], проте існують феномени психіки: думки, міркування, реакції тіла та душі на них і так далі.

Наївний любовний зв'язок – який не йде з комор пам'яті. Фільм, «Романс для корнета», зараз забутий, одного з кращих режисерів, Отакара Вавра завоював багато національних і міжнародних нагород.

Вільним віршем автор «Романса для корнета» розмірковує про себе, про романтичне кохання та смерть. Перешкоди, що заважають любити: моральні, матеріальні або випадкові. «Пісні» у поемі переходять з одного тимчасового пласта до іншого. Чергування не лише часу, пейзажів, а й з однієї вічної людської категорії – любові, до іншої – смерті. І самі ці доленосні для людини моменти життя також різні. У поемі лірично перегукуються чисте кохання юнака-героя до дівчини Теріни та щільний фізичний зв'язок (тимчасовий) з неприборканою, досвідченою Тонкою. У фільмі дуже яскравий звичайно епізод, еротичні кадри, з купанням «дикої», жіночно красивої Тонки, потім у парі з хлопцем (героєм), у бурхливій річці.

Смерть природна, очікувана (дід) і смерть незрозуміла, не своєчасна, раптова, як і сталося з Теріною. Юнак уночі після від'їзду і втрати Теріни довго розмірковує про все це, сидючи біля вікна і вдивляючись у місячну темряву. А потім за багато років теж.

Грубін не випадково взяв назву «...для корнета» (...для флюгельгорна), саме на такому духовому інструменті мандрівні артисти грали у селах, на святах та у жалобні дні. Труба грає через багато років для коханої, трагічно загиблої дівчини.

Тут варто згадати роботу одного з найвпливовіших філософів кінця XX століття французького філософа Жака Дерріда (1930 – 2004) «Привиди Маркса» (1993) де розглядається зв'язок минулого, сьогодення та майбутнього, автор розмірковує про відповідальність перед минулим [Дерріда Ж. 2000]. Відповідальність та обов'язок перед померлими виражаються через скорботу. А скорбота йде в минуле, на померлих, оскільки люди мають відповідальність перед ними, і мертві теж нас «не відпускають». Однак живі нічого не можуть зробити для покійних, крім скорботи. Що й відбувається з героєм фільму, Франтішек-Войта тужить, хоче оживити, повернути Терину «Іншого» в сьогодення, але воскресіння померлих неможливе і скорбота по Дериді є «успішна невдача» [Adams, Jill P. Mourning, 2007].

Іноді кіно не передає візуально (не може) деякі моменти внутрішнього переживання, на відміну від літературного тексту. На фінальній сторінці поеми Ф. Грубіна «Романс для корнета» герой страждаючи, вимовляє: «Я вічно сумуватиму за тією ніччю, / коли я викликав тебе з місячної пари, / і попів на моєму гарячому серці хотів утримувати форму чогось, / чого більше не існує, поки ти жила і живеш, / не привид, не тінь, що піднімається з труни...» [Hrubin, 1964].

«Майбутнє пов'язане з пам'яттю: почуття обов'язку щодо померлих несе у собі страх їхнього майбутнього повернення у вигляді «привидів». Однак ми водночас хочемо привласнити померлого Іншого...Страх перед минулим поєднується з надією на майбутнє повернення.» [Adams, Jill P. Mourning, 2007].

Вина, совість, сором за минулі помилки, біль чи втрачені можливості. Людина має розум, свідомість, що робить його єдино унікальним на Землі. Сором притаманний живому

світі лише людини: «я соромлюся, отже, я існую, не фізично лише існую, а й морально...» – писав філософ В. Соловйов. Тобто, не тільки здатність мислити, як стверджував Декарт, хоч це і базовий елемент. «Людина правильно бачить себе тільки у хвалини сорому» – стверджує англійський письменник, філософ, літературний критик, автор «Хронік Нарнії» Клайв Стейплз Льюїс у своїх «Проблемах страждання» [Lewis C. S., 1940].

Теріна не була причиною всього «життєвого сценарію» (як за Еріком Берном) Франтішека (або Войти), однак біль за минулий фрагмент життя, почуття провини і відповідно сором глине його. Біль тут, у цьому випадку, душевний, постає ще одним архетипним виявом людської екзистенції, що, на думку сучасних дослідників, «якраз і є вираження страху смерті» [Газнюк, 2008, с. 267]. Від однієї першої смерті (дідуся) двадцять років тому, потім коханої дівчини Теріни, про яку він дізнається через двадцять років і смерті взагалі про яку герой думав, дуже давно, сидячи на підвіконні, і тут і зараз, після відвідування з давнім недругом, а тепер другом по нещастю, Віктором, місця упокою першого кохання. Камера оператора у фільмі Отакара Ваври сумно показує тишу цієї ночі, озвучує її мелодією труби, а потім знову тужливої тиші під місяцем на околиці цвинтаря. Людська свідомість, інтенціональність («головна феноменологічна тема» за Є. Гуссерлем), у даному випадку спрямована на трагічну подію, «не тільки переживання, а й переживання, що має сенс» [Гуссерль, 2020, § 89-90].

Завжди настає ранок. Людина повертається до свого реального (тут і зараз) життя і знаходить все на своїх місцях, крім того, що втрачено назавжди. І найреальніше і рятівно-вічне що побачить око і почують вуха, те, що його оточує. Навіть після туги та поразок залишається природа – основа основ. Навіть за сьогоденішньої урбанізації та поспіху життя залишаються ці останні острови первісної основи суспільного життя.

Франтішек Грубін поет-філософ завжди повертався до неї: багатоцвіттям і багатоголосством природи рідного краю, вона його підтримувала і втішала. Навіть у спогадах. І режисерові Отакару Ваврі вдалося языком кино передати літню красу природи околиць батьківщини Грубіна, Лешанського лісу, квітучих лук, дзижчання бджіл, літаючих бабок, дощу, навіть запахи трав із поеми.

Втрачений час – цією фразою можна охарактеризувати суть прозової новели Франтішека Грубіна «Золотий ренет» («Zlatá reneta», 1964), опис долі дорослої людини, яка чогось втратила, намагалася знайти і не знайшла. П'ятидесятирічний бібліотекар Ян Муліс із Праги повертається через багато років до рідних місць, до села де народився і де пройшло його дитинство, до свого коріння і протягом одного вечора і ночі заново проживає частини свого життя.

Бібліотекар – «маленька» людина, може найменша в культурно-адміністративній ієрархії держави, тим більше авторитарної, значить невільна і залежна. До того ж Франтішек Грубін не уникає автобіографічності – кілька років до Другої світової війни поет працював у міській Празькій бібліотеці.

Муліс сподівається на рятівні рідні краєвиди та старі стіни, які і вдома допомагають. А йому дуже потрібно повернути втрачені надії та виправити, якщо це можливо, помилки, скоєні в житті. Дуже вірить. Ось йому сниться: він зустрічає на березі річки світловолосу дівчину, своє перше кохання Ленку... Він вибачиться перед нею (так він думає) і за те, що кинув, і за те, що не відповідав на її листи потім. А поки що Ян зустрічає своїх колишніх друзів і родичів. Вони часто недружні і скупі у своєму міщанстві. Нічого не змінюється...

До героя повертаються спогади, різні. Про страх, пережитий під час війни, коли треба було рятуватися (і він думав про себе, був обережним) чи рятувати інших від Гестапо (коли просила його сестра). Його багато років лякав тупіт ніг службістів таємної поліції у під'їзді під час окупації, а також сталінські чистки після війни наприкінці 1940 – на початку 1950-х. Ці обставини пробуджували в ньому страх і сприяли переконанню, що головне – ні в що не вплутуватися.

Він згадував про проблеми пов'язані з пияцтвом, з яким він все ніяк не міг упоратися. Поверталася в пам'яті Марта, у нього були нещасливі стосунки з дружиною і при цьому її смерть для нього стала повною несподіванкою. Ще кількох жінок... Але тепер він, чрез 28 лет, хотів би повернутися до свого першого, давнього кохання, к Ленке, бо «поки я живий, ще не пізно». До Ленки яку, коли вона мала стати незаміжньою матір'ю його дитини, він залишив.

А може, зовсім забути? Адже забуття, може бути і злом і благом – як пише у своєму дослідженні Ірина Сумченко. Як феномен культури: «Як зло, забуття виступає у тому випадку, коли сприяє знищенню канону і можливості звернутися до Абсолюту, яке, власне і виступає підґрунтям зв'язку між людиною і надприродною духовною силою. У цьому випадку, людина, забуваючи і пориваючи цей духовний зв'язок, відмовляється від власного Я на користь своєму

тілесному єству. Однак, забування може виступати і благом, якщо людина, забуваючи буденність, тим самим рятує свою душу...[Сумченко, 2017 ].

Однотитровий фільм Отакар Вавра з цієї новели Ф. Грубіна («Zlatá renetu», 1965) пронизаний таким самим ритмом повернення і в тому числі поверненням з вигаданої ідилії в сумну реальність, де коло тимчасових життєвих подорожей обмежене.

Ян Муліс бачить Самотність серед людей, порожнечу, не використані шанси та не здійснені плани, всі ці почуття повертаються в душі та свідомості людини. Свідомість старості, що наближається, посилює психологічну кризу. Він намагався все свідоме життя залишатися «маленькою» людиною. Фраза яка часто повторюється в «Золотому ранеті»: «Що ви, властиво, робите в цій бібліотеці?» або «Ви все ще в цій бібліотеці?» – тільки підкреслює постійний статус Яна, дрібного адміністратора на не «небезпечному» посту, задоволеного цим, і нічого, хтось повністю визначає його роботу і життя.

Мова звичайно не тільки про місце роботи, посади, а й події. Історія підносить часи і моменти, коли потрібно битися за свободу, вийти на майдан або просто врятувати людину словом від «правильної» більшості, а Ти мовчиш, мовчить твоє сумління. Франтішек Грубін, а потім і кінорежисер Отакар Вавра ставить проблему національного чеського характеру, «маленьку чеську людину» серед великих історичних подій, але це не заважає проєціювати цю ситуацію ширше.

А через тридцять років до людини починають повертатися спогади та невпевненість у тому, чи завжди людина діяла відповідально та чесно. Але як повернути минуле і де знайти підтримку? Коли сам мовчав, біг чи зраджував. Коли розчарувався в собі. Герой новели говорить про себе: «Це буде нове народження», але повертається тільки образи власного життя, його довічна обережність, якщо не в боягузтво. Він намагається оживити спогади, але виявляє, що його дії марні, адже минуле вже не повернути. А може...

Він готує в голові вибачення за те, що покинув її колись, за аборт, за те, що не відповів на її листи. Вже не молода Ленка (його весела колись та гарна Ленка), вона працює в пологовому будинку, його не впізнає, а Ян мовчить. Важко подолати свої страхи та себе. Розчарований чоловік, не розкрившись, йде.

Людина, яка все життя намагалася уникати конфліктів, навряд чи видасть «на гора», як кажуть шахтарі, щось варте. Навіть якщо це багато передбачливий інтелектуал і в зрілому віці повертається до рідного дому, місце своєї юності, щоб надолужити втрачене. Втім підбивати підсумки прожитого життя не зовсім марна справа. І фрази: «Молодість не повернути», «поїзд поїхав» – не аксіоми і п'ятдесят років, у нашому випадку, ще не старість. Однак такі поняття як: невикористані шанси та нездійснені плани, гіркота від даремно прожитих років властиві людині і тільки їй. І Франтішек Грубін у своєму ностальгічному «Золотому ранеті» з простим сюжетом і зовнішніми діями, що відображають найтонші нюанси настроїв та емоцій душі, у стриманому стилі без зайвої драматизації відобразив болісну психологічну кризу «п'ятдесятирічних». Отакар Вавра у цьому фільмі ідеально передав текст та зображення, у тому числі у вигляді майстерно виконаних ретроспектив (кінооператор Андрій Бала).

Новела «Золотий Ранет» заснована на подіях особистого життя поета, і життя Франтішека Грубіна можна назвати поетичною прозою з відтінком меланхолії. Звичайно, «Золотий ранет» Франтішека Грубіна це, навіть разом з «Романом для корнета» та пам'ятними мемуарами «За столом», не грандіозний твір Марселя Пруста «У пошуках втраченого часу», що складається з семи частин із більш ніж 3 500 сторінками [Пруст, 2025]. У «пошуках втраченого часу» Грубіна не 250 основних та епізодичних персонажів, а лише кілька десятків, проте «запахи» («Феномен Пруста») почуття втраченого та минулого відчувається і сьогодні.

«Герой роману не просто згадує, занурюючись у минуле, а навчається за допомогою даних пам'яті, спрямовуючись у майбутнє. Пам'ять для нього – це засіб навчання» – пишуть кандидати філософських наук, доценти ХНУ імені В. І. Каразіна Дарія Зіборова та Олександр Лойко [Зіборова, Лойко, 2024], згадуючи зауваження Дельоза щодо пам'яті та часу героя по роману Пруста, який «звернений не до минулого і відкриттів пам'яті, а до майбутнього і прогресу пізнання» [Deleuze, 1964, p. 36]. Герой повісті Грубіна намагається вчитися, але більше «неуспішно» або безповоротно страждає від уроків минулого.

Грандіозність побудови картинок часу Грубіна полягає в реальності дрібного здавалося буття, може втомленого, але тонкого погляду на світ, що вимагає споглядання. При цьому споглядання у земляка і сучасника поета Грубіна філософа Яна Паточки бачиться не абстрактним принципом, а виявом «відваги»: «Знання тих суспільних сил, які стверджують і

формують спільне буття людей... є не що інше, як момент морального споглядання основних можливостей людського буття одне з одним» [Patočka J., 1992]. У героїв Грубіна: Морака, Франтішека-Войти, Муліса така «відвага» або не спостерігається або запізнилася. Однак феноменолог Паточка застерігає від псевдогероїзму.

«XX століття – час страхів, випущених на свободу в «пошуках втраченого часу», де в єдиному символічному просторі вигадливо злились дві форми осмислення людини: в ній природа і культура, високе і низьке, осмислене і не свідоме, афективне та інтелектуальне, структуроване і здатне на творчий порив.» – пише професорка Лидія Газнюк [Газнюк, 2008]. Ці страхи та фобії пасували насамперед і як правило особистостям неординарним: художникам, артистам, кінорежисерам та письменникам.

У п'єсах «Серпнева неділя» та «Кришталева ніч» Франтішек Грубін так чи інакше порушує тему творчої людини – письменника, поета, підйоми та кризи не оминають майже нікого з них. Письменник чи поет не може не переживати власною душею трагізм своїх нещасливих чи зовсім нещасних героїв. В обох п'єсах головні герої-письменники, вони приїжджають у рідні місця відпочити в тиші, зовні провітритися, а насправді вирішити свої внутрішні проблеми. У п'єсі «Серпнева неділя» головний герой поет Альфред Морак та інші гості приїжджають із Праги, зустрічаються та проживають один спекотний серпневий день та ніч на природі. Морак представник міської інтелігенції, літератор, загублений у метушливому часі, у своєму звичайному житті фігура проста, він боїться за своє здоров'я, багато дбає про свою зовнішність, не справляється з проблемами, звинувачує, як жертсва, в цьому оточуючих.

Коли ми наголошуємо - «метушні часи» не забуваємо, що це тільки друга половина XX століття, порівняно з сьогодинішнім, час не такий швидкий, хоча вже на той момент людина серйозно прорвалася в космос і освоїла ядерну енергію. Наскільки можна екстраполювати той час з його сьогодинішнім інформативно-цифровим та мережевим часом? Тоді ще можна було «зловити» тишу і самотність не було масштабною соціальною проблемою, ускладненою глобальною урбанізацією та інформатизацією, на кшталт самотності в Мережі («Самотність у Мережі» роман польського письменника Януша Леона Вишневецького, написаний 2001 р.), яку ми спостерігаємо в останні 15 років. На початку 1960-х літератору Мораку приходиться усвідомлення власної самотності, тому що коло колишніх друзів стає поверховим, порожнім та меркантильним. Тут в оточенні природи у тихого красивого південно-чеського ставка немає шуму та люті світових подій. Але якщо згадати потаємний роздум німецького філософа Фрідріха Ніцше про те, що «найбільші події — це не наш найгаласливіший, а наш найтишніший час» є про що подумати [Ніцше, 2024].

Істинно значущі події та відкриття не завжди відбуваються під загальний шум та ажіотаж, а в тихі моменти глибокого внутрішнього роздуму та зосередженості. Великі цінності та ідеї створюються не в метушні, справжня значущість часто прихована, не видно. «Не довкола винахідників нового шуму, а довкола винахідників нових цінностей обертається ...» [Ніцше, 2024]. Тиша і творення не антиподи, світу потрібні відкриття та нові цінності, він обертається навколо їхніх творців, нечутно, без апофеозу. Таку істину та приховану силу чуйний до найтонших нервів філософ бачив і визнавав у тиші. Але і в тихий час і в тихому місці виникає злість і відповідає їй нерозуміння і злість у відповідь. Загадки «тихого виру» людського життя так і залишаються нерозгаданими, які «риси» таїться у цих глибинах. Саме в тихий час герої згаданих творів Грубіна (і в кіно) приходять до певних високих істин часто сумних.

Не вийшло повернення і в «Кришталевій ночі» де старіючий відомий письменник і поет визнаний владою і офіціозом але але в творчій (і не тільки) кризі зі своєю молодого дружиною Ольгою до рідного села, де провів дитинство. Замість тиші та спокою виникають нові проблеми. Знову згадується Ніцше з його циклом навколо-повернення.

Ян Паточка з 1936 по 1939 рік викладав як приват-доцент у Карловому університеті в Празі. У 1936 вийшла його книга «Життєвий світ як філософська проблема» [Patočka J., 1992]. Паточка у роботі тлумачив гуссерлівське поняття «життєвого світу». Едмунд Гуссерль (1859-1938) – німецький філософ, який створив теорію пізнання – «феноменологію» визначає «життєвий світ» як місце, відмінне від більш систематичного спостереження та продуманого роздуму, притаманних науки. Ідея життєвого чи «природного світу» Гуссерль вперше торкнувся в роботі «Картезіанські роздуми» вперше опублікованої 1931 року французькою. «...Насправді може існувати лише одне-єдине співтовариство монад — співтовариство, що об'єднує все співіснуючі монади; і, отже, лише один-єдиний об'єктивний світ, один-єдиний об'єктивний час, один-єдиний об'єктивний простір, тільки одна природа» [Гуссерль, 2021].

Тобто Життєвий світ є цілим, оскільки саме в цілому він виступає як щось самоочевидне.

Едмунд Гуссерль у своїх роботах розглядав шлях до життєвого, природного світу, але чеський мислитель Ян Паточка глибше аналізує цей світ і ті зв'язки, «завдяки яким ми маємо не окремі речі, а сам світ». Він аналізує не речі, з якими стикаємося, а те, що дозволяє нам їх розуміти. Природний світ, це не просто фізичний світ, а буття з різними вимірами: великими та малими, фізичними, історичними та культурними. «...Природний світ слід розуміти як свого роду основу всіх можливостей нашого існування». Можливостей, тому що людська «сутність» не дана, «але це те, що кожен із нас має створити у своєму існуванні» [Patočka, 1992].

Паточка представляє людське існування як рух, тобто: я існую, реалізую себе, я прагну свого майбутнього. Рух на щось і до чогось, а тимчасові моменти руху: минуле – сьогодні – майбутнє. По Паточці завжди є три рухи людини: перше закріплення (якорення), далі рух доросліх – «саморозширення». Останнє – «підйом», подолання своєї природності (тварини), здатність людини в ході осмислення сенсів та усвідомлення необхідності піднятися над затишком та безпроблемністю. І тут виникає така історія життя. Ян Паточка, був учнем Е. Гуссерля померлого в 1938 році на самоті під пресом нацистів (як євреїв) у гітлерівській Німеччині. Учень Гуссерля та колегою Паточки був і Мартін Гайдеггер, ідеї та терміни якого часто зустрічаються в тексті «Природний світ...» Паточки. Гуссерль міг би врятуватися, виїхати з Німеччини вчасно, як його сім'я, але не виїхав і загинув. Гайдеггер, як учень і як німець, в 1933 він вступив у НСДАП, міг би врятувати вчителя, проте не зробив цього і навіть сприяв драмі (Гайдеггер деякими дослідниками вважається винним у смерті Гуссерля).

Згідно з Паточкою історія це не «ніщо готове чи спільне», але це «повторювана можливість вільного буття, яка якимось чином по суті стосується нас». Ян Паточка визначає народження свободи та історії, як «конфлікт між елементарним голим життям, скованим страхом, і життям в апогеї, яке не планує кожен свій майбутній день, але ясно бачить, що кожен день, його життя та «світ» є кінцевими».

Третій рух «там, де життя тепер може глянути віч-на-віч зі своєю остаточністю ...це підписка на остаточність і прийняття її» [Patočka, 1992] після років, у старості ми можемо «оцінити» своє життя, як це робить бібліотекар Ян Муліс, і прийняти несамоочевидність всього світу. І можливо через філософську волю до життя (споглядання) знову пройти шлях внутрішнього відкриття.

«Ніби «у пошуках втраченого часу» художник мандрував історичною дорогою, скануючи залишки свідчень утопічної автомобільної культури середини ХХ століття, і завдяки мистецтву аугментованої реальності запропонував цифровий естетичний жест (не)повернення, в якому сучасне ностальгічно просякнuto минулим» – пишуть доктори філософських наук Дмитро Петренко та Лідія Стародубцева [Петренко, Стародубцева, 2024] про поетичне споглядання одного американського «маршруту», який колись проходив..., і ми пройшлися за деякими свідченнями повернення в колишню «реальність», глибини пам'яті та ілюзій кількох героїв чеської літератури та кіно часів «бесчасся», що й було однією з цілей даного дослідження.

«Скільки разів приходив я – і тліло вугілля.../ І втрачав я когось кожного разу...» [Hrubín, 1964] – тема Повернення та Втраченого часу яка плавно з другій половині ХХ століття переходить у вік ХХІ залишається актуальною.

#### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Газнюк Л. (2008). Філософські етюди екзистенціально-соматичного буття: Монографія. Київ: Парапан, 2008. 367 с. с. 240 .
2. Гусерль Е. (2020). Ідеї чистої феноменології і феноменологічної філософії (Ідеї I ): Книга перша. Загальний вступ до чистої феноменології / Гусерль Е.; пер. з нім. і коментарі В. Кебуладзе. — Харків: Фоліо. — 348 с.
3. Гусерль Е. (2021). Картезіанські медитації. Вступ до феноменології / пер. з нім. Андрій Вахтель. — К.: Темпора, — 304 с.
4. Дерріда Ж. (2000). Привиди Маркса. — Х.: ОКО, — 272 с.
5. Зіборова, Д., Лойко О., (2024). Антропологія пам'яті, семіотика та філософія часу: варіанти інтерпретації роману Пруста. Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки», (70), 46-52. <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2024-70-05>

6. Лукіч Антоніо (2024). КИНО-КОЛО, <https://kinokolo.ua/journal/2025-4-42-i-ty-kolys-borolas-mov-izrail/>
7. Москвін, Я., Толстов, І. (2023). Патія та етика. Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки», (67), 34-40. <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2023-67-04>
8. Ніцше Фрідріх. (2024). Так мовив Заратустра. Харків Фоліо, 256 с.
9. Петренко, Д., Стародубцева, Л., (2024). Мистецтво аугментованої реальності сучасній візуальній культурі. Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки», 2024 (69), 6-15. <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2024-69-01>
10. Пруст Марсель. (2025). У пошуках втраченого часу. На Свановій стороні». Пер. Євген Марічев, Х., Фоліо, 512 с.
11. Сумченко Ірина. (2017). «Забування» та «забуття» як феномени культури. Докса, вип. 2 (28). С. 64-74
12. Тагор Рабіндранат. (1997). Вибрані твори: оповідання, поезії, п'єси: Пер. з бенгальської / Передм. О. Гончара; упоряд. В. Батюк. — К. : Дніпро: Основи, — 637 с.
13. Avicenna. (1999). The Canon of Medicine (al-Qānūn fī'l-ṭibb), vol. 1. Laleh Bakhtiar (ed.), Oskar Cameron Gruner (trans.), Mazhar H. Shah (trans.). Great Books of the Islamic World. ISBN 978-1-871031-67-6.
14. Adams, Jill P. (2007). Mourning, the Messianic, and the Specter: Derrida's Appropriation of Benjamin in Specters of Marx // Philosophy today. — Chicago, — Vol. 51, № Suppl. C.144
15. Bradshaw John. (1990) Homecoming: Reclaiming and Championing Your Inner Child. New York, NY: Bantam Books.
16. Deleuze, G. (1964) Proust et les signes. Paris: PUF. 205 p
17. Homp A. (2003). Jan Patočka und die Idee von Europa. Berlin: MitOst e.V.
18. Hrubín František (1958). «U stolu. Obrázky z venkovského dětství». Praha, Československý spisovatel, s 130
19. Hrubín František (1967). Srpnová neděle. 2. vyd. Praha, s 107.
20. Hrubín František. (1961). Křišťálová noc. Praha: Orbis. 1961, s 45.
21. Hrubín František. (1964). Romance pro křídlovku Československý spisovatel, s 52.
22. Lewis C. S. (1940) The Problem of Pain, London, Centenary Press, c.148.
23. Málková Iva. (2011). František Hrubín/ z archivních fondů. 1. vyd. Brno: Host. s 191.
24. Patočka J. (1990). Kacířské eseje o filosofii. Praha: Academia, s 164.
25. Patočka J. (1992). «Přirozený svět jako filosofický problem» Praha: Československý spisovatel, s 288.
26. Patočka Jan, (2000) Češi a Evropa/ Erika Vonková, ed. Brno: Masarykova univerzita.
27. Poláček Jiří. (1980). Břímě lásky a smrti: k dramatické a prozaické tvorbě Františka Hrubína. 1. vyd. Praha: Academia, s 364.
28. Vávra Otakar. (1982). Zamyšlení režiséra. 1. vyd. Praha.

Стаття надійшла до редакції 13.06.2025  
Стаття рекомендована до друку 09.10.2025

Переглянуто 02.09.2025  
Опубліковано 30.12.2025

**Sergey I. Manukyan**, Master of Philosophy, the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor Y. B. Shad, V. N. Karazin Kharkiv National University, Svobody sq. 4, Kharkiv, 61022, Ukraine, <https://orcid.org/0009-0009-0141-8883>

### **RETURN TO FORMER PLACES – FORGOTTEN SHADOWS OF THE PAST (PHILOSOPHY OF RETURN BASED ON THE EXAMPLE OF THE WORKS OF THE CZECH POET F. GRUBIN)**

The article is not devoted to philosophical theories directly, although the concepts of F. Nietzsche, E. Husserl, his student Jan Patočka, the founder of Czech phenomenology are cited and considered, but to the consideration of the humanitarian problem through the prism of significant literary works (and later films based on these works) of the Czech poet František Grubín (1910-1971).

The author of the article devoted the study to the topic of return - a category of social, psychological, philosophical. Return, Not in a narrow geographical sense from point A to point B, although the return to the "former places" - home is considered, but also in the conscious and subconscious to oneself. The author believes that a person needs, especially at the crossroads of eras, to shovel layers of time and life surroundings,

fragments of his life, record segments and stations of events, making final conclusions. The past in order to see the present and think about the future.

The novelty of the study is that the theme of Returning Home and in general to "former places" and events is not so extensive and is of interest. Another feature of the article is that the markers and subjects of the study are mainly two works (a poem and a short story) not by a "pure" philosopher, but by a writer, a poet, and it is conducted through the lenses of old cinema (the second half of the 20th century) by the famous Czech director O. Vavra.

Many works by František Grubin set a philosophical tone and problem in Time and Space, these two categories are not only the diocese of physics, but also of philosophy. The possibilities of cinema in matters of contemplation and comprehension are enormous, and art cinema, in particular "chamber" cinema, are even greater. The shadows of a forgotten movie flicker.

The text of the poem in which a mature person accidentally stumbles upon a not accidental episode from his life, which shifts his consciousness a quarter of a century ago and shakes his entire subsequent life from first love, loss, death and to stuporful despair, is perceived by the reader with his body and soul. In the cinema, with a tragic addition, this "action" can also be seen and heard. In the article, these two films become the subject of retrospective analysis.

The author considers the theme of Return and Lost Time, which smoothly transitions from the second half of the 20th century into the 21st century, to be relevant.

Keywords: **Grubin, Return, memory, Lost Time, Patočka, cinema.**

## REFERENCES

1. Hazniuk, L. (2008). Philosophical Etudes of Existential–Somatic Being: A Monograph. Kyiv: Parapan, 367 pp., p. 240. (In Ukrainian)
2. Husserl, E. (2020). Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy (Ideas I): Book One. General Introduction to Pure Phenomenology. Translated from German with commentary by V. Kebuladze. Kharkiv: Folio, 348 pp. (In Ukrainian)
3. Husserl, E. (2021). Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology. Translated from German by Andrii Vakhtel. Kyiv: Tempora, 304 pp. (In Ukrainian)
4. Derrida, J. (2000). Specters of Marx. Kharkiv: OKO, 272 pp. (In Ukrainian)
5. Ziborova, D., & Loiko, O. (2024). Anthropology of Memory, Semiotics, and the Philosophy of Time: Interpretations of Proust's Novel. Bulletin of V. N. Karazin Kharkiv National University. Series: Theory of Culture and Philosophy of Science, (70), 46–52. <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2024-70-05> (In Ukrainian)
6. Lukich, Antonio. (2024). KINO-KOLO. <https://kinokolo.ua/journal/2025-4-42-i-ty-kolys-borolas-mov-izrail/> (In Ukrainian)
7. Moskvina, Ya., & Tolstov, I. (2023). Pathos and Ethics. Bulletin of V. N. Karazin Kharkiv National University. Series: Theory of Culture and Philosophy of Science, (67), 34–40. <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2023-67-04> (In Ukrainian)
8. Nietzsche, F. (2024). Thus Spoke Zarathustra. Kharkiv: Folio, 256 pp. (In Ukrainian)
9. Petrenko, D., & Starodubtseva, L. (2024). The Art of Augmented Reality in Contemporary Visual Culture. Bulletin of V. N. Karazin Kharkiv National University. Series: Theory of Culture and Philosophy of Science, (69), 6–15. <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2024-69-01> (In Ukrainian)
10. Proust, M. (2025). In Search of Lost Time: Swann's Way. Translated by Yevhen Marichev. Kharkiv: Folio, 512 pp. (In Ukrainian)
11. Sumchenko, I. (2017). "Forgetting" and "Oblivion" as Cultural Phenomena. Doxa, Issue 2 (28), 64–74. (In Ukrainian)
12. Tagore, R. (1997). Selected Works: Short Stories, Poetry, Plays. Translated from Bengali; foreword by O. Honchar; edited by V. Batiuk. Kyiv: Dnipro; Osnovy, 637 pp. (In Ukrainian)
13. Avicenna. (1999). The Canon of Medicine (al-Qānūn fī'l-ṭibb), vol. 1. Laleh Bakhtiar (ed.), Oskar Cameron Gruner (trans.), Mazhar H. Shah (trans.). Great Books of the Islamic World. ISBN 978-1-871031-67-6.
14. Adams, Jill P. (2007). Mourning, the Messianic, and the Specter: Derrida's Appropriation of Benjamin in Specters of Marx // Philosophy today. — Chicago, — Vol. 51, № Suppl. C.144
15. Bradshaw John. (1990) Homecoming: Reclaiming and Championing Your Inner Child. New York, NY: Bantam Books.
16. Deleuze, G. (1964) Proust et les signes. Paris: PUF. 205 p
17. Homp A. (2003). Jan Patočka und die Idee von Europa. Berlin: MitOst e.V. (in German)
18. Hrubín František (1958). «U stolu. Obrázky z venkovského dětství». Praha, Československý spisovatel, s 130 (in Czech)

19. Hrubín František (1967). Srpnová neděle. 2. vyd. Praha, s 107. (in Czech)
20. Hrubín František. (1961). Křišťálová noc. Praha: Orbis. 1961, s 45. (in Czech)
21. Hrubín František. (1964). Romance pro křídlovku Československý spisovatel, s 52. (in Czech)
22. Lewis C. S. (1940) The Problem of Pain, London, Centenary Press, c.148. (in Czech)
23. Málková Iva. (2011). František Hrubín/ z archivních fondů. 1. vyd. Brno: Host. s 191. (in Czech)
24. Patočka J. (1990). Kacířské eseje o filosofii. Praha: Academia, s 164. (in Czech)
25. Patočka J. (1992). «Přirozený svět jako filosofický problem» Praha: Československý spisovatel, s 288. (in Czech)
26. Patočka Jan, (2000) Češi a Evropa/ Erika Vonková, ed. Brno: Masarykova univerzita. (in Czech)
27. Poláček Jiří. (1980). Břímě lásky a smrti: k dramatické a prozaické tvorbě Františka Hrubína. 1. vyd. Praha: Academica, s 364. (in Czech)
28. Vávra Otakar. (1982). Zamyšlení režiséra. 1. vyd. Praha. (in Czech)

The article was received by the editors 13.06.2025

The article is recommended for printing 09.10.2025

The article was revised 02.09.2025

This article published 30.12.2025

# ВІСНИК

## ХАРКІВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ

### імені В. Н. Каразіна

Серія «ТЕОРІЯ КУЛЬТУРИ І ФІЛОСОФІЯ НАУКИ»  
Випуск 72, 2025

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ  
українською, англійською мовами

На обкладинці представлено інсталяційний вид виставки  
«Experimental Life Forms, Triennale»,  
галереї Plimsoll, м.Тасманія, Австралія

Комп'ютерна верстка, коректура – *Скубіна Н.С.*

Підписано до друку 22.12.2025. Формат 60х84 /8 Папір офсетний.  
Друк цифровий.  
Ум. друк. арк. 9,45. Обл.-вид. арк. 11,81.  
Зам. № 43/25

Видавець і виготовлювач

Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна  
61022, Харків, майдан Свободи, 4

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 3367 від 13.01.09