

ФОРМА ФОРМ АРИСТОТЕЛЯ ЯК ПІДХІД ДО ЛЮДСЬКОЇ ПРИРОДИ З ПОГЛЯДУ ТЕЗИ ПРОТАГОРА ПРО ЛЮДИНУ ЯК МІРУ

У статті розглянуто проблему відношення людини та світу у світлі тези Протагора про людину-міру як екземпляр загальнішого питання про природу людини. Спираючись на свою попередню статтю, автор досліджує імплікації Аристотелевого феномену та поняття форми форм (метаформи) для зазначеної проблеми. В огляді літератури відзначено джерела цього феномену в західній та східній філософії, зокрема хора Платона та ніщо буддизму махаяни. Далі автор запроваджує структурне розуміння міри через пару понять *πέρας-ἄπειρον*. Для більш наочного розуміння метаформи розглянуто два класичні її приклади — метаформи дзеркала та простору, звернуто увагу на властивості, що дають змогу говорити про метаформу як відносне ніщо. Маючи перед оком розуму сутність метаформи, автор переходить до виявів цієї структури в людині. Формуються як метаформи такі складові людини, як свідомість, рука та мова, чим показується, що фундує ці потенції людини саме структура метаформи. Ба більше, різноманітні конструкції вигляду *homo* також фундовані у подібний спосіб. Зрештою, для людини в цілому автор доходить висновку, що вона і сама є метаформою, а саме метаформою мімесису, своєю ж чергою, відношення людини зі світом може трактуватися як відношення імітації, де остання розуміється не як утворення чогось ідентичного, а як творче поєднання зі внеском від обох сторін відношення.

Ключові слова: філософська антропологія, міра, теза Протагора про людину-міру, відношення людини та світу, історія філософії, природа людини, ніщо, Аристотель, людина, світ, довід, мімесис, мова, свідомість, сутність.

...Звусь я Нікто на ім'я,
і Ніким мене батько і мати,
Й товариші мої, й інші,
звичайно, усі називають.
Гомер. «Одіссея»¹

...душа подібна до руки:
як рука є знаряддям знарядь,
так і розум — формою форм,
відчуття — формою відчуваного»
Аристотель. «Про душу»²

Вступ

Як відомо, основним питанням філософської антропології є питання «що таке людина?», або «якою є природа людини?» (Scheler, 1929,

¹ Докладніше див. пісню IX, рядки 366–367 у перекладі Бориса Тена (Гомер, 2004, с. 202).

² Трактат Аристотеля *De Anima*, або «Про душу», не має видання українською. Тому в тексті використовую власний переклад з оригіналу (Aristotle, 1907) з урахуванням наявних перекладів. Цитата з Ш.8 432a2-3, р. 144. Єдине місце в корпусі Аристотеля, де з'являється «форма форм».

S. 7). Останніми десятиліттями проблема природи людини ввійшла у фокус навіть³ англійської філософії (Roughley, 2023). Тут слід одразу помітити відмінність між аспектами вивчення цього питання в згаданих сферах. У першій ідеться власне про відповідь на питання про природу, в другій же вивчається саме питання людської природи, її різноманітні теорії, проблеми та властивості. Іншими словами, це як відмінність, до прикладу, між метафізикою та метаметафізикою або етикою та метаетикою, де об'єктом другої дисципліни в кожній з пар є перша⁴ (Sayre-McCord, 2023; Tahko, 2015, pp. 4–6). Ця стаття буде присвячена саме

³ Слово «навіть» тут позначає ту загалом відсутню увагу до філософської антропології в англійській філософії. Прикладами цього можуть бути кількість і контекст згадувань цієї дисципліни в Stanford Encyclopedia of Philosophy та пошуковнику Google Scholar.

⁴ Як назвати відповідну метадисципліну для філософської антропології — метафілософська антропологія, філософська метаантропологія чи в інший спосіб, здається, ще не відрефлексовано. Я зупинюся на першому варіанті.

питанню природи людини і лежить на перетині згаданих двох областей⁵. Оскільки історія вивчення природи людини є майже такою самою довгою, як і історія філософії, то я не зупинятимусь на ній тут, а дам лише деякі репрезентативні посилання (Hübner, 2022; Kronfeldner, 2018; Landmann, 1962). Утім, слід пояснити, що ж мається на увазі під природою людини у цій статті. Таким розумінням природи людини будуть ті її властивості, що роблять її тим, ким вона є, а саме поведінково сучасною людиною (d'Errico, 2007, p. 122). В такому розумінні поняття природи збігається з поняттям сутності, як вона відома нам від Арістотеля (Koslicki & Raven, 2024, pp. 1–2). Водночас, слід мати на увазі, що природа людини може мати й інші трактування, зокрема, як постесенціалістська концепція людської природи в згаданій вище книжці Марії Кронфельднер.

Підійти до питання природи людини я маю намір від знаменитої тези Протагора про людину-міру — «всіх речей мірою є людина» (Zaborowski, 2017). Спершу розглянемо останню як дефініцію, або твердження сутності людини, утворену за принципом найближчого роду та видової ознаки (Kühne & Berg, 2022, p. 20). Це певною мірою традиційна практика — подавати сутність людини саме в такій формі, найбільш поширеним прикладом якої є Арістотелеве означення «людина, що має мовлення» (ζῷον λόγον ἔχον, animal rationale) (Kietzmann, 2019, p. 26). У тезі Протагора (ТП) найближчим родом може вважатися міра, а «всіх речей» — видовою ознакою. Якщо підібрати одне слово на позначення останньої, то я би зупинився на слові «універсальний». Таким чином, згідно з ТП людина є універсальною мірою.

У своїй статті (Бондаренко, 2025) я запропонував антропологію універсальної міри, вбудовану в метафізику мір, як вирішення протагорівської проблеми відношення людини та світу, яку, своєю чергою, можна розглядати як екземпляр більш загального питання про природу людини. Під цією проблемою мається на увазі проблема відношення людини та світу у світлі тези Протагора про людину-міру. Зазначена антропологія полягає в тому, що людина виокремлюється зі світу — що складається цілком із мір — тим, що є універсальною мірою в межах регіональної онто-

логії концептуальних форм. Іншими словами, все є міра, людина також є міра, та не просто міра, а міра всіх речей у один специфічний спосіб — у межах уже згаданої онтології. Буття людини мірою всіх речей, або її універсальність як міри, я пропоную в тій статті пояснювати формою форм, що згадується в епіграфі (далі цей уривок називатиму «аналогія з рукою»). Таке пояснення впливає з того припущення, що бути мірою всіх речей — це в деякому сенсі бути всіма речами. Схоже твердження (надалі — теза тотожності) робить Арістотель в *De Anima*: «певним чином душа є все суще»⁶. Зазначу, що теза тотожності може трактуватися як ідентифікація душі, психіки або навіть людини в цілому з формою форм, що, власне, і буде зроблено в подальшому.

Ставлячи собі за мету дослідити трактування людини як форми форм, наступним кроком є з'ясування історії питання. Першим філософом, що звернув увагу на феномен форми форм, був Платон. У своєму діалозі «Тімей» він говорить про «третій рід», потрібний при утворенні з ідей чуттєво даних речей. Цей третій рід він іменує хора (χορα, χόρᾱ), або приймальниця (receptacle, ὑποδοχή). Проте присвячує він йому зовсім невеликий уривок — 48e-52d⁷ — зокрема, через що і до сьогодні дослідники губляться в здогадках щодо «справжньої природи» цієї речі (Algra, 1994, p. 72). Також формою форм у Платона називають його ідею блага (Sellars, 1974, p. 6). Наступним, хто приділяє увагу формі форм, був Арістотель. Власне, він робить це в тому контексті, який цікавить мене тут найбільше, — в контексті людини. У своєму психологічному трактаті «Про душу» він говорить про розум як про форму форм. Схожий вираз трапляється в тій самій книзі трактату — місце форм (τόπος εἰδών)⁸. Прийнято вважати (Polansky, 2007, p. 441), що його джерелом є Платон або його послідовники. Слід зазначити, що сама спроба говорити про цей феномен за допомогою терміна «форма форм» є ознакою слідування традиції Арістотеля. Ба більше, термін часто вживають на позначення Бога Арістотеля (Hintikka, 2004, p. 49), що набуло найбільшого поширення в європейському Середньовіччі завдяки потужним впливам арістотелізму (Marenbon, 2024).

⁶ Див. (Aristotle, 1907, p. 144), III.8 431b21.

⁷ Див. (Plato, 2000, pp. 37–42).

⁸ Див. (Aristotle, 1907, p. 130), III.4 429a27-29.

⁵ Детальніше про метафілософсько-антропологічний аспект див. наприкінці вступу.

У ранній модерний час аристотелізм у цілому зазнає нищівної критики від Рене Декарта, Томаса Гоббса та інших представників філософії цього періоду (Martin, 2014, pp. 1–2), а розуміння психології піддається трансформації (Vidal, 2024, pp. 74–76). Проте в подальшому *De Anima* продовжують коментувати. Займаються цим, природно, історики філософії, що спеціалізуються на Арістотелі. Відомі також і філософи, яких зазвичай вивчають історики філософії, що коментували цю працю. Це Георг Вільгельм Фрідріх Гегель у «Лекціях з історії філософії» (Hegel, 1908, S. 513–515) і Мартін Гайдеггер у «Бутті та часі» (Heidegger, 1967, S. 14). Проте вони роблять лише згадки форми форм (або тези тотожності, як у М. Гайдеггера), без подальшого заглиблення в її зміст. Усе ж література з таким заглибленням існує, і це або коментарі на *De Anima*, або окремі монографії, присвячені розумінню інтелекту в цьому творі Арістотеля (Corcilius et al., 2025, pp. 191–210; Kelsey, 2021).

Утім, існує окрема традиція, в якій говорять про форму форм⁹, (майже) не називаючи її так. Це традиція буддистської філософії, в якій аспекти метаформи називають ніщо, або порожнеча¹⁰. Що цікаво, деякі західні філософи першої половини ХХ ст., такі як М. Гайдеггер і Жан-Поль Сартр, роблять ніщо наріжним каменем своїх філософій. Перший прирівнює буття до ніщо — «ніщо і буття одне й те саме»¹¹ («Nichts und Sein das Selbe») (Krummel, 2018, p. 254), а другий говорить, що людина або її свідомість є ніщо — «Буття, через яке ніщо приходить у світ, мусить бути своїм власним ніщо» (Sartre, 1963, p. 59). Важливим тут є те, що вони говорять за багатьма ознаками саме про ніщо філософії махаяни. Значущим автором, що масштабно розвиває ідею метаформи, або хори за його власними словами, є Кітаро Нісіда (Wargo, 2005, p. 93). Власне, його теорія башо (basho, 場所), або місця, і є такою удосконаленою хорою.

Слід зазначити, що всі вищенаведені роботи, присвячені метаформі в Арістотеля, є істо-

рико-філософськими, окрім хіба що М. Гайдеггера, проте він приділяє лише два абзаци обговоренню тези тотожності. Це, однак, означає, що більшість авторів намагається реконструювати той сенс, який вкладав у свої тексти сам Арістотель. Ця ж стаття не є історико-філософською і не ставить собі за мету віднайти той сенс, який закладався в текст автором. Що ж до традиції філософії махаяни в контексті метаформи, то тут остання отримала оригінальний розвиток у багатьох авторів, зокрема і в питанні відношення людини до світу. До останніх я би відніс уже згаданих К. Нісіду, М. Гайдеггера та Ж.-П. Сартра.

І декілька слів про метафілософсько-антропологічні аспекти цієї роботи. Багатоманіття розумінь ТП можна подати як всесвіт, у центрі якого розташована сама ТП. Об'єктами цього всесвіту є інтерпретації ТП. Від центру йдуть промені з різноманітними загальними класами інтерпретацій, а далі вже різні спеціалізації. На одному зі шляхів спеціалізації від ТП лежить запропонована тут теорія, один із наслідків якої можна позначити як homo x, у сенсі загального способу конструювання описів природи людини, а від нього відгалужуються теорії homo faber, homo symbolicus, zoon logon echon у формі homo sapiens та інші подібні. Отже, тою мірою, якою запропонована тут теорія дозволяє пояснювати інші класи розумінь ТП, вона долучена до метафілософської антропології. Сам же всесвіт ТП є одним із дуже багатьох можливих у метавсесвіті розумінь (ідей, інтерпретацій) природи людини.

У рамках цієї статті я ставлю собі за мету поглибити розуміння метаформи як структурного розуміння міри, на відміну від функціонального розуміння, запровадженого в (Бондаренко, 2025, с. 177–181), а також тих імплікацій, що передбачаються таким розумінням для протагорівської проблеми відношення людини та світу.

1. Міра і *πέρας-ἄπειρον*

Поняття міри хоча й не походить від *πέρας* (Kerferd & Borchert, 2006), проте з ним безпосередньо пов'язане: міра як засіб вимірювання — це в деякому сенсі *ἄπειρον* (Gregory, 2016, pp. 85–102), безмежне, що дозволяє з'явитися *πέρας*, межі, або мірі як результату, тобто міра це *ἄπειρον περαῖνον* — необмежене,

⁹ У подальшому вживатиму синонім «метаформа», оскільки у формі одного слова він зручніший у користуванні.

¹⁰ Про це див. нижче в другому розділі.

¹¹ Аналогічне твердження робив і І. В. Ф. Гегель, але вкладаючи зовсім інші сенси. Див. (Krummel, 2018, p. 254).

що обмежує¹². Такі означення міри потребують пояснення. Питання, які тут можуть виникнути, це який стосунок має:

ἄλειρον до міри як засобу вимірювання
або міри-засобу,
πέρας до міри-результату, та
міра-засіб до міри-результату.

Серед цих питань найлегше відповісти на останнє. Загалом, у словниках міру тлумачать багатьма способами, проте всі її значення можна поділити на два класи — клас міри-засобу і клас міри-результату. Візьмемо, до прикладу, СУМ-20¹³. У статті «Міра» третій і п'ятий пункти позначають результат застосування загальної системи вимірювання, а саме величина, розмір, ступінь, а решта пунктів — саму цю систему, себто одиницю вимірювання, предмет, яким вимірюють, і основу вимірювання, критерій. Подібна ситуація спостерігається і в англійських тлумачних словниках, зокрема Merriam-Webster та Cambridge Dictionary¹⁴. Locus classicus тлумачень окремих складових тези Протагора є (Huss, 1996). Тлумачення міри, наведені в останньому джерелі, можна розбити за тим самим принципом. Коротко сформульований список цих тлумачень містить: критерій, тілесну міру, панування, межу / норму, «повну міру» як позначку, на якій міра стає повною. З першого до третього пункти позначають систему вимірювання, решта два — результати вживання такої системи. У відомих афоризмах «знай міру», «дотримуйся міри», під мірою розуміється скоріше конкретна межа, за яку небажано виходити, тобто йдеться про чесноту поміркованості. Припускаючи, що значення міри-засобу з'явилося історично раніше за міру-результат, можна стверджувати, що зв'язок між двома поняттями метонімічний, себто відбувся переніс імені між пов'язаними явищами.

Також легко дати відповідь і на друге питання. Результат застосування міри — це, зазвичай, конкретне значення, не множина значень. Саме ж значення має сенс межі, визначеності, виміряна річ стає визначеною у певному

відношенні, займає певні межі. Навіть якщо ми лише оцінили значення, тобто визначили лише певний інтервал, в якому воно міститься, ми все одно приписуємо йому межі, обмежуємо його.

У цілому, ту діалектику межі та необмеженого, яку я тут вбачаю, можна описати в такий спосіб. Передусім, я припускаю, що розглянуті вище значення міри, міра-засіб і міра-результат, визначають необмежене та межу, відповідно. Це означає, що в подальшому викладі для мене з багатьох можливих підходів до πέρας-ἄλειρον вирішальним є той, що ґрунтується на викладеному розумінні міри. Тепер дещо детальніше поясню, що мається на увазі під мірою. Міра-засіб — це певна цілісна система, що може перебувати у станах, навіть якщо цей стан один. Ці стани являють собою міри-результати. Вимірювання в такому разі постає взаємодією міри-засобу зі своїм середовищем, результатом якого є входження першої у певний стан. Маючи тепер деяку зафіксовану модель міри перед очима, природно, що необмежене є системою зі станами, а межа відповідає станам цієї системи. В такому розумінні межа та необмежене — відносні поняття, що означає, що стан системи сам може утворювати складну систему, а система бути станом у системі вищого порядку або метасистемі. Наприклад, як уже згадано раніше, інтервал — це і межа, але це і необмежене, що містить подальші межі. Також системи зі скінченними множинами станів можуть викликати сумніви щодо застосування до них поняття необмеженого. Здавалося, чому б не взяти пару одне-багато або якимось іншим способом уникнути згадки про безмежне. Справді, в таких випадках цілком можна було б зупинитися на парі одне-багато (Priest, 2014, р. xv), та оскільки для мене є важливим підкреслити єдність невизначеності міри-засобу, взятої до події вимірювання, та визначеності міри-результату, як наслідок колапсу невизначеності першої, я зупинюся саме на парі πέρας-ἄλειρον.

Отже, давши певне пояснення попередньому питанню, може бути запропоноване і таке феноменологічне до нього доповнення. Звернімо увагу на певну неосяжність міри як засобу, особливо як системи вимірювання, як із боку людини, так і щодо окремого значення як міри-результату (в очах людини, звісно). Сама людина через свою скінченність не має спроможності, бажання та потреби запам'ятовувати чи персоналізувати бодай якийсь інтер-

¹² Саме так можна було б характеризувати ἄλειρον Анаксимандра або нерухомий першорухий Арістотеля, див. (Арістотель, 2022), XII (Λ), розділи 6 і 7.

¹³ Словник української мови у 20 томах. Відповідна стаття: <https://sum20ua.com/?page=1643&searchWord=міра&wordid=51590>.

¹⁴ <https://www.merriam-webster.com/dictionary/measure>; <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/measure>.

вал значень міри. Міра для людини неосяжна, *ἄπειρον*. Хоча часто і сама скінченна, і досить осяжна для теоретичного розуму.

2. Властивості метаформ на прикладах

Для кращого розуміння метаформ є сенс виокремити сутність цього явища шляхом розгляду окремих його зразків. Перше і найприродніше, що може спасти на думку, це дзеркало. У певному сенсі, справді, дзеркало є метаформою. Проте метаформою, що уможливило існування всіх інших метаформ, трансцендентальною, первісною метаформою є простір: сам він є нічим, а дає місце всьому. Метаформа у формі дзеркала або простору — це ніщо з того, чим є її форми. Дзеркало само по собі не є жодною з тих форм, а точніше візуальних образів, що ми в ньому можемо побачити. Простір сам по собі також. Це порожнеча, що набуває будь-якої матеріальної / протяжної форми. Як бачимо, класи форм різні: перші, візуальні, є похідними від других, протяжних. Метаформи не являють собою ніщо з поміж своїх форм-об'єктів. Через це називати форму форм так, як вона називається, потрібно пам'ятаючи, що перша форма у цій фразі неідентична другій. З іншого боку, якби простір не був протяжним, що є також ознакою і матеріальної форми, він би не зміг стати формою підпорядкованих собі форм. Простір має ту саму властивість протяжності, що і матерія, але це протяжність зі знаком мінус. Це протяжність, що дає, а протяжність матформ¹⁵ така, що бере простір.

У випадку дзеркала та видимих у ньому речей спільним є те, що вони відбивають світло. Для того щоб тіло було ідеальним дзеркалом, необхідно, щоб воно не поглинало, не пропускало і не розсіювало, а тільки відбивало світло. Іншими словами, ідеальне дзеркало ніяк не змінює випромінювання, що падає на нього, а лише відбиває його. Хоч би як ми вдивлялися і прагнули зрозуміти, бажано з певної відстані, яким візуально є дзеркало само по собі, ми побачимо тільки, якими є речі, що в ньому відбиваються¹⁶. Звідси — дзеркало є ніщо з того, що 1) потенційно від-

биває світло і 2) потенційно відбивається у дзеркалі. Ось ця от властивість відбиття є єдиною, що впливає на рух світла та є спільною для всіх тіл, що беруть участь у цьому русі. Дзеркало не має власної візуальної форми, а лише вертає форми, що приходять до нього разом зі світлом. Отже, тут прослідковується чітка аналогія з простором: своєї форми вони не мають, але можуть набувати форми будь-якої зі своїх форм-об'єктів, а також поділяють з останніми властивість, що є, очевидно, їхньою сутністю як відповідних форм, протяжність у випадку простору і відбиття світла у випадку дзеркала. Як бачимо, в обох випадках наявні дві властивості, одна з яких є спільною для метаформи та її форм, а друга — це відношення обох до самої метаформи. Відповідно, при замиканні метаформи на собі утворюються такі відношення. У випадку дзеркала — можливість відбиття дзеркала в самому собі або в інших дзеркалах. У випадку простору — можливість займати простір самим простором. Чи є можливим виконання таких відношень? Чи пов'язані ці відношення з тим, що обидва феномени постають як ніщо, відносно щодо своїх форм? Пропоную розібратися.

Звернімо увагу на те, що спільна властивість не є однаковою для двох типів своїх елементів, метаформи та її форм. Ба більше, вона є, в певному сенсі, протилежною. Раніше на прикладі протяжності для простору я зазначав про її протилежні знаки: протяжність простору дає місце, а протяжність матформ його забирає. У випадку ж дзеркала це відбиття світла, яке може бути невласним або дзеркальним, тобто таким, що дає місце відбиттю інших, і власним або дифузним, тобто таким, що відбиває себе. Властивість метаформ в обох випадках «дає», протяжність чи відбиття, і навпаки щодо форм. Виходячи з того, що протяжність матформ є чимось позитивним і має знак +, нехай форми, забираючи, матимуть властивість +, а метаформи, віддаючи, властивість –.

Задля більшої ясності всі суттєві елементи вищенаведених міркувань можуть бути подані у вигляді такої моделі. Нехай μ — клас метаформ, φ — клас відповідних форм, κ_0 ($\{\mu, \varphi\}$) — властивість, спільна для всіх форм та відповідних метаформ і яка конститує форми та метаформи як форми, κ_+ (φ) — властивість, спільна для всіх форм, що не є метаформами, κ_- (μ) — властивість, спільна для всіх мета-

¹⁵ Скорочення від «матеріальних форм».

¹⁶ Подібна також ситуація зі склом (і самим простором за деяких застережень), яке ідеально пропускає світло: ми знову не побачимо, чим є саме скло, але лише те, що розташоване за ним. Можна сказати, що така структура є симетричною до дзеркала.

форм, яка конститує метаформи як метаформи, κ_+ і κ_- — конкретизації κ_0 , π_0 (φ , μ) — асиметричне бінарне відношення, в якому форми перебувають із метаформами, π_1 (μ , μ) — симетричне бінарне відношення, в якому метаформи перебувають із метаформами. Властивість κ_0 становить проєкцію відношень π_0 та π_1 зі зменшенням арності до одного.

Виконання властивості π_1 (μ , μ) не є однозначним. Чи відбивається одне дзеркало в іншому? І так, і ні. Так, світло першого дзеркала відбивається в другому. Ні, саме перше дзеркало не відбивається в другому. Аналогічні міркування можна застосувати до простору, якщо розглянути його як місце. З одного боку, місця не перетинаються і є нерухомими. З іншого, місце — це ніщо, то чому б його і не перенести в інше місце, але, в цьому випадку, хоч би скільки порожніх місць ми занесли у це місце, воно не заповниться жодною своєю частиною. В обох випадках таке розходження з подібними діями для звичайних форм викликано не чим іншим, як властивістю метаформ κ_- . Аналогічною буде відповідь і на друге питання. Властивість метаформ κ_- десубстантивує їх відносно звичайних форм, оскільки субстанцією, тим, що робить останні формами, є властивість κ_+ .

Зважаючи на усе сказане вище в цьому розділі, природним є поставити питання про відношення викладеного до вже відомого в літературі. І тут справді є що сказати. По-перше, та формула, що метаформа є ніщо відносно своїх форм. Її вже можна помітити в Платона в «Тімеї»: «безформна ($\alpha\mu\omicron\rho\nu\nu$) і всеприймальна природа ($\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$)» (51a). В Арістотеля в «Про душу»: «ніщо в дійсності перед тим, як він (розум) мислить». Говорять про це К. Нісіда, М. Гайдеггер і Ж.-П. Сартр (Krummel, 2018, pp. 244, 246, 257; Wargo, 2005, pp. 95, 96). Оскільки все, що приймає метаформа, це форми, то будши ніщо щодо останніх, вона є безформна, і не абсолютно безформна, а лише щодо своїх форм. Акцентую увагу на цьому моменті відносності, оскільки в «Тімеї» він ніяк не артикулюється. По-друге, як показують приклади, для визначення форми або сутності потрібно вказати властивість, іншими словами, в моделі «метаформа-форми» як форми мають бути аспекти речей, а не речі в повноті своїх властивостей. Отже, «форма» є необхідною складовою цієї моделі. Щось подібне можна розгледіти, хоча і дещо імплі-

цитно наявне, в трактуванні басьо через домен дискурсу (Wargo, 2005, pp. 95–96) та в цілому через аксіому Архіта «все, що існує, має бути в певному місці» (Casey, 1993, pp. 176–177; Nishida, 2012, p. 49). По-третє, невласний спосіб буття метаформи давно відомий як шуньята, або порожнеча, у філософії буддизму махаяни. По-четверте, такий поділ на сенс, що дає, і сенс, що бере, відомий у літературі як трансцендентальний та емпіричний сенси інтенційного акту (Rowlands, 2010, p. 177). Отже, як можна бачити, майже всі пункти вже описав К. Нісіда, крім, хіба що, останнього, втім трансцендентальність метаформи щодо своїх форм можна вважати простим наслідком Архітової аксіоми. Чого немає в літературі, це пояснення моделі «метаформи-форм» через формалізацію у формі властивостей κ_0 , κ_+ і κ_- .

Існує також певна інтуїція, яка дає змогу говорити про метаформу як про конкретну універсалію. Якщо коротко, то універсалія є синонімом форми (а метаформа — це форма форм). Якщо розгорнутіше, ця інтуїція ґрунтується на тому розумінні, що метаформа може стати кожною зі своїх форм, якщо матиме загальну для них властивість. Мати властивість своїх партикулярів — це, власне, і є характеристична ознака *конкретної* універсалії. Якщо ж така властивість ще і спільна для всіх партикулярів, то метаформа є універсалією. У прикладах, що ми розглядали — простір і дзеркало, такою властивістю є κ_0 . Проте, як показують приклади, κ_0 має специфічну реалізацію: κ та κ_+ , для універсалій і партикулярів відповідно. Специфічність реалізації, своєю чергою, є свідченням відмінних ролей кожного з елементів моделі. Властивість κ_- , яка, як уже зазначено, має характер такої, що дає, виявляє себе необхідною, трансцендентальною умовою існування форм. Іншими словами, метаформа є трансцендентальною умовою існування форм. Саме поняття «конкретна універсалія» походить від Г. В. Ф. Гегеля (Stern, 2007, pp. 130–131), хоча і має у нього інший зміст. Значну роль це поняття відіграє в логіці басьо К. Нісіди (Wargo, 2005, p. 100). Поняття японського філософа в основних рисах збігається з наведеним тут, проте не має формалізованого опису. Також поняття конкретної універсалії вивчалось у зв'язку з теорією категорій (Ellerman, 1988, p. 412), де якраз основною рисою конкретної універсалії є те, що вона сама має властивість,

яку мають її партикуляри, або, в термінах процитованого автора, самопредикативний характер універсалії.

Важливо помітити, що в термінах першого розділу цієї статті метаформа відповідає міри-засобу, або $\alpha\lambda\epsilon\iota\rho\nu$, а її форми — мірам-результатам, або $\lambda\epsilon\rho\alpha\varsigma$. Враховуючи вищезгаданий відносний характер обох цих мір, а з ними пар $\lambda\epsilon\rho\alpha\varsigma$ - $\alpha\lambda\epsilon\iota\rho\nu$ та метаформа-форма, всі вони як поняття збігаються за обсягом (все є мірою(-засобом), все є $\lambda\epsilon\rho\alpha\varsigma$ тощо) та відрізняються за змістом. Також ці три пари можна поділити на дві трійки — міра-засіб, $\alpha\lambda\epsilon\iota\rho\nu$, метаформа — і — міра-результат, $\lambda\epsilon\rho\alpha\varsigma$, форма, де кожна трійка позначає різні аспекти одної речі. Крім того, варто порівняти розуміння міри як того, чим все досвідчується, та запроваджене тут — вони співвідносяться як функціональне та структурне розуміння одного явища.

3. Деякі метаформи в людині

Переходячи ближче до живих істот і, зокрема, людей, розгляну, яку роль відіграє метаформа в цій сфері. Як уже зазначено, метаформі, а точніше, систему «метаформа-форми», можна розглядати як структуру міри, тобто того, чим все досвідчується. Показовими мірами в живих істот є органи чуття, та загалом органи для отримання інформації про зовнішній або внутрішній світ тварини. Та оскільки функціональне розуміння міри я визначаю через досвід, то метаформи тут не обмежуються когнітивними органами та здібностями, а охоплюють також і різноманітні моторні можливості та вміння. Насправді, ті та інші (когнітивні й моторні здібності) залежать одне від одного і можуть бути відокремлені лише в мисленні. Отже, спробуємо побачити метаформу у різноманітті досвідів людини. Для цього я звернуся до другого епіграфу статті, або аналогії душі з рукою, та розгляну систему метаформ спочатку для душі або свідомості, потім руки і нарешті для володіння мовою, як тої здібності, яку можна вважати відповідником універсальності людини як міри.

На початку ХХ ст. Едмунд Гуссерль запропонував із методологічними цілями відмовитись від припущення про існування зовнішнього світу, що є добре відомим, грубо кажучи, під назвою епохе або феноменологічна редукція (Vincini, 2025). Те, що залишається, в межах нашої свідомості, є лише значеннями,

сенсами. Останні ж є ще одним способом називати ідеї та форми. Тобто досвід, узятий без урахування того, що його породило, складається з форм або смислів. Це, здається, є консенсусним способом серед філософів говорити про зміст свідомості в самому широкому розумінні поняття «зміст»¹⁷. Отже, далі виходитиме з того, що формами свідомості як метаформи є сенси або ідеї.

Основна властивість свідомості пов'язана з усвідомленням. Припустимо, що бути спрямованим на = усвідомлювати = мати інтенційність. Якщо форми і не усвідомлюють, то принаймні усвідомлюються. Свідомість також має цю властивість — усвідомлюватися. Вона усвідомлюється собою. У таких формулюваннях властивість «усвідомлюватися» є протилежністю «усвідомлювати». Позначу першу тоді κ_0 . Звідси, κ_- — усвідомлюватися метаформі метаформою, κ_+ — формі метаформою. Оскільки κ_0 має бути спільною для універсальї і партикулярів, «усвідомлювати» тут не підходить. Бути усвідомленим = усвідомлюватися — модус існування сенсів у свідомості. Простір сенсів є цілковитим аналогом інших просторів. Наприклад, у просторі фізичному κ_0 — це мати протяжність. Остання, як і буття усвідомленим, належить обом класам сутностей, формам і метаформам. Це означає, що модус існування цих класів мусить також і розрізнятися. Свідомість дає, а сенси беруть усвідомленість. Як і з протяжністю, усвідомленість зі знаком + мають сенси, свідомість же як така має усвідомленість з -. Це означає, що усвідомленість по-справжньому мають сенси, оскільки усвідомленість потребує змісту, який якраз наявний у сенсів і відсутній у свідомості як такої. Таким чином, хоча свідомість і дає усвідомленість, а отже є її необхідною умовою, так само є необхідною умовою усвідомленості і зміст, наявний тільки у сенсів. У випадку з протяжністю, хоч порожнеча і надає простір, та сама заповнити його, у певному сенсі, аж ніяк не в змозі.

Маючи деталізованою одну складову аналогії, доречним буде зафіксувати основні властивості моделі «метаформа-форми» для іншої складової — здібності використання інструментів або «руки». Отже, маємо руку як метаформу та інструменти як її форми. Яка в

¹⁷ Хоча серед філософів ХХ ст. були й такі, як Ж.-П. Сартр, який говорив, що свідомість не має змісту (Rowlands, 2020, p. 159).

них спільна властивість? Припустимо, ця властивість, κ_0 , це виконання роботи, тобто вони обидва виконують роботу, функцію. Інструмент існує як інструмент, тобто виконує свою функцію, коли перебуває в руці, метаформі. Чим тоді є κ_- та κ_+ ? У термінах відомих прикладів можна сказати, що рука дає виконання роботи, її інструменти беруть виконання роботи. Можна тут застосувати також модель ресурсів-задач: рука — це ресурс, різні інструменти — задачі. Здатність інструментів виконувати роботу є похідною від руки, як здатність символу сигніфікувати похідна від свідомості, або того, що надало символу таку можливість. Отже, рука та інструмент обидва мають здатність виконувати роботу або бути використаними. Проте рука і сама в змозі виконати певну роботу, а інструмент — ні. Тобто і рука, і інструмент здатні виконати роботу, проте останньому потрібна рука, а першій — ні, бо вона сама є собі рукою.

Рука не може існувати окремо від людини. Тому і рука, і душа — це аспекти людини як цілого. Здавалося б, в аналогії душі з рукою (АДР) ідеться про аналогію людини в пізнавально-досвідчувальному аспекті з людиною в діяльнісному аспекті. Або, в дещо інших формулюваннях, в приймальному і давальному аспектах. У першому людина постає як така, що приймає від світу, а в другому — як така, що дає світові. Поєднання цих двох аспектів життєвіту людини утворює коло, що певною мірою нагадує функціональний цикл¹⁸ (Funktionskreis) Якоба фон Юкскюля та біоцикл (Lebenskreis) Гельмута Плесснера (Plessner, 1975, S. 191–192). Та все ж такий поділ, хоч і є традиційним, скоріше більш викривлює реальність, адже в конкретних випадках одне часто не відбувається без іншого. Ба більше, пасивність часто залежить від активності і навпаки. Тому більш адекватним було б говорити про співприсутність пізнання-досвідчення та діяльності¹⁹. В такому розумінні компоненти АДР, рука і душа, уособлюють обидва аспекти — пасивність і активність. Оскільки ті самі події для людини часто охоплюють як елементи впливу, що справляє на неї світ, так і впливу на світ нею самою, я б розглядав компоненти АДР як складові єдино-

го складного відношення «людина — світ». Все ж є і те, чим вони справді відрізняються: бік руки доступний як від першої, так і від третьої особи, а бік душі — лише від першої²⁰.

Припустимо, що людина як така також являє собою метаформу, тоді що може бути її формами? Як і у випадку з іншими метаформами, людину разом з її формами на фоні інших подібних пар мусить відокремлювати якась специфічна властивість, яку ми будемо вважати її сутністю або природою. Нехай такою сутністю є користування мовою або, як це впливає з моєї попередньої статті (Бондаренко, 2025), буття людини універсальною мірою. Проте форми користування мовою самі не користуються мовою, натомість ними користуються як мовою. Відповідно, чи можливо говорити про людину, що вона собою користується як мовою? Такими випадками можна вважати ті, в яких людина постає учасником будь-якого з видів мовлення: усного, письмового чи внутрішнього. В кожному з цих трьох випадків людина здійснює мовлення за допомогою свого тіла і, в такий спосіб, сама є мовою або, конкретніше, її формами. Останніми ж, своєю чергою, є всі можливі тексти. Отже, в межах цієї моделі, і людина, і текст є тим, чим користуються як мовою. Тепер сформулюю, так би мовити, проєкції зазначеної риси для кожної складової моделі. Як уже говорилося щодо попередніх прикладів, риса метаформи має давальний характер, риса ж форм — забиральний. Звідки метаформа-людина дає текстам можливість бути вжитими як мова. Самі ж тексти потребують людини (можливо, в майбутньому й інші істоти зможуть бути користувачами мови), щоб відбутися як форма мови.

Звісно, як природу людини можна було б узяти будь-яку іншу її здібність, і ми б скоріше за все змогли сформулювати відповідну систему «метаформа-форми». Така ситуація має місце через те, що здібність як така може бути описана загальною моделлю міри з першого розділу, в якій деяка система $\alpha\epsilon\iota\rho\upsilon\sigma$ має стани $\lambda\epsilon\rho\alpha\varsigma$. Також сюди належать спроби описати людину за допомогою конструкції *homo x*, зокрема, *homo faber* або *homo symbolicus*. Про першу з них, *homo faber*, можна було б сказати,

¹⁸ Також має переклад «функціональне коло». Див. обговорення у (Kull, 2019, pp. 226–227).

¹⁹ Тут одразу можна спасти на думку така позиція, як енактивізм (Rowlands, 2010, p. 3), яка якраз наголошує на невіддільності пізнання та діяльності.

²⁰ Цим, до речі, і можна пояснити залучення Арістотелем образу руки для експлікації структури душі: недоступне в чуттєвому досвіді зробити зрозумілим через доступне в такому досвіді.

що вона фундована (Bliss & Trogdon, 2024) в метаформі руки, а про другу — в метаформі мови. Як бачимо, говорячи, що людина є мірою або метаформою, ми охоплюємо всі такі спроби, що вже існують або з'являться в майбутньому. Втім ми не обмежуємося такою констатацією, а стверджуємо універсальність людини як міри, що дає нам змогу виокремити її з-поміж всіх інших мір. Адже все є міра.

4. Людина як ніщо або метаформа

Позаяк це стаття з філософської антропології (ФА), тут врешті-решт має бути розгорнуте бачення людини в цілому. Не якогось її окремого аспекту, навіть такого важливого, як свідомість, тіло від першої особи чи мова. Крім того, всі мої попередні міркування мають неминуче вести до тої картини людини в цілому, яку я збираюся тут викласти. Почав я зі вступу, в якому говорилося про форму форм і тотожність душі та всіх речей (теза тотожності), перейшов до першого розділу з його концепцією двох мір як відповідників пари *πέρας-ἄπειρον*, занурився у зміст другого та третього розділів, в яких наводились індивідуальні приклади метаформ з їхніми властивостями. Спочатку ті, що стосуються світу, а потім людини. Тепер же я хочу вже на рівні людини в цілому об'єднати всі згадані вище ідеї — тотожності людини та всіх речей, двох мір і *πέρας-ἄπειρον*, метаформи та ніщо. Об'єднати їх я хочу ідеєю мімезису, імітації або уподібнення²¹ (Lichtenstein et al., 2004).

Можливо, найбільш відомим застосуванням імітації у ФА є міметична теорія Рене Жирара. Як відомо, в ній наголошується агоніальний і навіть руйнівний аспект мімезису, який постає волею до насилля (Eckhardt, 1994, pp. 68–71). Та, насправді, мімезис можна побачити у таких класиків ФА, як Г. Плеснер та Арнольд Гелен (Eckhardt, 1994, pp. 71–79). Останній бачить в імітації певну культурну інституцію, метою якої є стримування насилля, Г. Плеснер же розглядає імітацію як джерело самовизначення та спроможності вибору ролей та дій на власний розсуд. Останніми роками з'явилася навіть така галузь дослід-

жень, як *mimetic studies*, частиною якої є і філософський напрям, в якій обговорюється, природно, *homo mimeticus* (Lawtoo, 2022, pp. 23–24). Звісно, тут доречним буде згадати і *homo ludens* (Lawtoo, 2022, pp. 19–20), оскільки гра в певному сенсі є синонімом імітації.

Людина перебуває зі світом у відношенні імітації. В основі цього відношення — деяке відносне ніщо, метаформа. Цим ніщо, метаформою є сама людина. Метаформа — це певною мірою відсутність форми, *ἄπειρον*, невизначеність, що і дає змогу людині імітувати світ. Крім того, що ніщо дозволяє здійснювати відношення імітації людини зі світом (бо є необхідною умовою), адже заповнити можна тільки порожній «простір», воно ще і примушує людину до імітації (бо є одною з пари достатніх умов), оскільки людська екзистенція, зазвичай²², неможлива без переймання різноманітних форм. Імітація — це не копіювання і не створення, конструювання, речей *ex nihilo*. Це скоріше складання, конституювання з деякого завжди вже наявного матеріалу, коли на результат має вплив як імітоване, так і імітатор, кожен роблячи свій внесок. І оскільки така імітація має місце, її результатом є ізоморфізм психіки, або внутрішнього світу людини та зовнішнього, виражений у тезі тотожності. Причому це такий зв'язок, коли один світ неможливо чітко відмежувати від іншого, внутрішнє від зовнішнього. Людина, врешті-решт, постає мірою всіх речей. Мірою-засобом як деякий контекст, що дозволяє мірам-межам або вимірному ставати частиною людини. Поглянемо на окремі приклади того, що я тут називаю імітацією.

Пізнання, розуміння, моделювання, кореспондентна істина мають імітацію в своїй основі. Адже чим, як не імітацією, є екземпляри всіх цих явищ? Використання природних закономірностей людиною у своїх творіннях²³, що, зокрема, виявляється і в органопроєкції за Ернстом Каппом (Loughnane, 2025, pp. 7–8). Сюди можна віднести всі блага культури та цивілізації, винайдені людиною за всю історію. Принцип, який тут працює, — це створення певних систем, які дають змогу задовольнити наявні потреби, замість способів,

²¹ Натхненням цієї ідеї мені стала фундаментальна модель з галузі інформатики «універсальна машина Тюрінга» (Universal Turing Machine, 2025), яка сама є прикладом метаформи. Надалі мімезис і його синоніми вживаю як взаємозамінні.

²² У станах відсутності свідомості, медитативних станах та ін. можна сказати, що людина не переймає жодних форм.

²³ Ідея відома з часів Давньої Греції у формулюванні «мистецтво / техніка імітує природу» (*ἡ τέχνη μιμείται τὴν φύσιν* (Phys. 194a21-2)).

доступних у природі. Наприклад, рослинництво і тваринництво. Емпатія до нелюдських істот (до людей, ясна річ, базовий різновид, хоча для деяких людей і може бути недосяжною). Її ознаки можна знайти в художній літературі, кіно, теріантропії²⁴ тощо. Освоєння в сенсі навчання користуватися чимось. Це може бути освоєння професії, техніки, досвіду, теми. Засвоєння як оволодіння чимось внаслідок вивчення, зокрема засвоєння мов, звичаїв. У психології є терміни «інтерналізація» та «інтеріоризація», що позначають перенесення зовнішнього досвіду всередину психіки та його інтеграцію, результатом чого стає сприймання такого досвіду як власного. Тут часто наводиться приклад інтерналізованого у внутрішнє зовнішнього мовлення (Zittoun & Gillespie, 2015, p. 478).

Якщо ми говоримо про відношення імітації, то можемо поставити питання і про властивості відповідної системи «метаформа-форми». За аналогією з попередніми прикладами таких систем, властивістю κ_0 буде «бути імітованим» метаформою або, в цьому випадку, людиною. Метаформа як така має властивість самоімітації. Остання являє собою ту саму імітацію, тільки зрозумілу ще як конститування власної ідентичності. Іншими словами, імітуючи Іншого, людина тим самим імітує і себе, імітуючи Іншого, не-Я, людина стає самою собою. Чи немає тут суперечності: імітація себе, здається, виключає ідентичність собі — якщо твоє «Я» справжнє, то це не імітація. Водночас, такої суперечності немає з імітацією Іншого, адже ідентичним йому стати неможливо. Відповіддю тут може бути (враховуючи те, що людина є ніщо певною мірою, *ἄλειρον*) те, що ідентичність, навіть автентична, є імітацією, оскільки вона не передзадана, а має бути врешті-решт сконституційована.

Імітація, оскільки є в деякому сенсі синонімом досвідчування, також є інтенційною, себто завжди має свій об'єкт. Адже, зрозуміло, імітувати потрібно щось, навіть коли це ніщо. Водночас, ми знаємо, що вакуум або порожній простір існує, а отже можна припустити, спираючись на метаформу простору, що умова інтенційності може виконуватися за відсутності імітації Іншого. В такому разі, залишалася

лише самоімітація, яку можна трактувати як тривання, продовжування себе.

У статті (Rubini, 2018, p. 102) говориться про, те що від DA III.8 (431b21–432a5) бере свій початок теорія формальної асиміляції для інтенційності, яку вважають стандартною теорією інтенційності в середні віки. Оскільки слово асиміляція в цьому контексті є синонімом імітації, то можна говорити про формальну імітацію як пояснення інтенційності. Звісно, імітацію тут розуміємо лише як репрезентацію, оскільки в цій самій статті зазначено, що інтенційність поширюється лише на сферу пізнання. Своєю чергою, я пропоную додати до цієї теорії друге класичне розуміння імітації, театральне²⁵. Таким чином, ця теорія поширюється і на різноманітні некогнітивні види досвіду. Загалом, цю теорію інтенційності, зрозумілу через додавання ще одного розуміння асиміляції / імітації (а також інших можливих сенсів імітації), я пропоную як певний аргумент на користь трактування відношення людини і світу через імітацію.

Бувши здатною зімітувати всі речі, людина є універсальною мірою, себто тим *ἄλειρον*, що переймає форму імітованого або *πέρας*. Причому «імітувати» охоплює обидва класичні сенси, репрезентацію та театральну імітацію, а також будь-яке уподібнення, яке може бути здійснене людиною. Так, імітація властива й решті світу. Тому специфічність прикладів систем «метаформа-форми» слугує і тому, що виокремлює людину на фоні решти світу. На мою думку, найсуттєвішим виявом універсальності людини як міри в аспекті окремих її потенцій є мова, а взятої як цілісна сутність є імітація. Отже, вивчення імітації в контексті мови, тобто дієгезису або наративу, може стати наступним кроком цього дослідження.

Висновки

Спираючись на свою попередню статтю (Бондаренко, 2025), а саме виявлену в ній роль явища та поняття метаформи в розумінні природи людини як універсальної міри, я провів дослідження місця метаформи в бутті людини та її зв'язку із явищем міри. Беручи до уваги те, що вивчення поняття метаформи має довгу

²⁴ Субкультура, учасники якої тою чи іншою мірою, духовно чи психологічно, ідентифікують себе як тварини (Robertson, 2013, pp. 7–8). Не знайшовши відповідної назви для тих, хто ідентифікує себе з об'єктами неживої природи, пропоную термін «теріантропія».

²⁵ Під двома класичними сенсами імітації я маю на увазі «діяльність, спрямовану на вираження внутрішньої реальності [людини]» та «на відтворення зовнішньої» (Lichtenstein et al., 2004, pp. 786–787).

історію як у західній, так і східній філософії, вдалося виявити зв'язок метаформи з парою *πέρας-ἄπειρον* та відповідною їй парою *мір*. З огляду на їхню неочевидність було розібрано суттєві властивості системи «метаформа-форми» на конкретних прикладах простору та дзеркала. Як виглядають метаформи в бутті людини, було розглянуто за допомогою метаформ свідомості, руки та мови. Це, з одного боку, може вважатися свідченням фундовано-

сті цих людських потенцій у метаформі-мірніщо, а з іншого, вказувати на перспективу фундованості в ніщо численних конструкцій вигляду *homo x*. Врешті-решт, я дохожу висновку про те, що метаформою, що властива людині в цілому, є метаформа мімезису, а відношення, в якому перебуває людина зі світом, це відношення імітації, де остання розуміється не як утворення ідентичного, а як творче поєднання зі внеском від обох сторін відношення.

Список посилань

- Арістотель. (2022). *Метафізика*. Темпора. <https://www.tempora.com.ua/uk/books/metafizika/>.
- Бондаренко, О. (2025). Протагорівська проблема відношення людини та світу: Сучасний погляд. *Мультиверсум. Філософський Альманах*, 1 (1(181)), 175–199. <https://doi.org/10.35423/2078-8142.2025.1.1.10>.
- Гомер. (2004). *Одіссея* (Б. Тен, Пер. із старогрецької, примітки, словник імен і назв). Фоліо.
- Algra, K. (1994). *Concepts of Space in Greek Thought*. Brill.
- Aristotle. (1907). *De Anima* (R. D. Hicks, Transl., Introduction and Notes). Cambridge University Press. <http://archive.org/details/aristotledeanima005947mbp>.
- Bliss, R., & Trogon, K. (2024). Metaphysical Grounding. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2024). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/grounding/>.
- Casey, E. S. (1993). *Getting back into place: Toward a renewed understanding of the place-world*. Indiana University Press.
- Corcilus, K., Falcon, A., & Roreitner, R. (2025). *Aristotle on the Essence of Human Thought*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/9780198921820.001.0001>.
- d'Errico, F. (2007). The origin of humanity and modern cultures: Archaeology's view. *Diogenes*, 54(2), 122–133.
- Eckhardt, K. (1994). Concepts of Mimesis in French and German Philosophical and Anthropological Theory. In R. Bogue & M. I. Spariosu (Eds.), *The Play of the Self* (pp. 67–86). SUNY Press.
- Ellerman, D. P. (1988). Category theory and concrete universals. *Erkenntnis*, 28, 409–429.
- Gregory, A. (2016). *Anaximander: A Re-assessment*. Bloomsbury Publishing.
- Hegel, G. W. F. (1908). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. A. H. Adriani.
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit* (Elfte, unveränderte Auflage). Max Niemeyer Verlag.
- Hintikka, J. (2004). Aristotle's Theory of Thinking and Its Consequences for His Methodology. In J. Hintikka (Ed.), *Analyses of Aristotle* (pp. 45–75). Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/1-4020-2041-4_3.
- Hübner, K. (2022). *Human: A history*. Oxford University Press.
- Huss, B. (1996). Der Homo-Mensura-Satz des Protagoras: Ein Forschungsbericht. *Gymnasium (Heidelberg)*, 103(3), 229–257.
- Kelsey, S. (2021). *Mind and World in Aristotle's De Anima*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108966375>.
- Kerfer, G. B., & Borchert, D. (2006). APEIRON / PERAS. In *The Encyclopedia of Philosophy* (2nd ed., Vol. 1, p. 225). Thompson Gale.
- Kietzmann, C. (2019). Aristotle on the definition of what it is to be human. In G. Keil & N. Kreft (Eds.), *Aristotle's Anthropology* (pp. 25–43). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108131643.002>.
- Koslicki, K., & Raven, M. J. (2024). *The Routledge handbook of essence in philosophy*. Routledge New York.
- Kronfeldner, M. (2018). *What's left of human nature?: A post-essentialist, pluralist, and interactive account of a contested concept*. MIT press.
- Krummel, J. W. (2018). On (the) nothing: Heidegger and Nishida. *Continental Philosophy Review*, 51 (2), 239–268.
- Kühne, O., & Berr, K. (2022). Logical Propaedeutic. In *Science, Space, Society: An Overview of the Social Production of Knowledge* (pp. 13–46). Springer.
- Kull, K. (2019). Jakob von Uexküll and the study of primary meaning-making. In *Jakob von Uexküll and Philosophy* (pp. 220–237). Routledge.
- Landmann, M. (1962). *De homine: Der Mensch im Spiegel seines Gedanken*. Verlag Karl Alber.
- Lawtoo, N. (2022). *Homo Mimeticus: A New Theory of Imitation*. Leuven University Press.
- Lichtenstein, J., Decultot, É., & Cassin, B. (2004). Mimésis. In *Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des intraduisibles* (pp. 786–803). Editions du Seuil-Le Robert.
- Loughnane, C. (2025). The technical milieu and its evolution: Uexküll, Kapp, Cassirer, Simondon. *Humanities and Social Sciences Communications*, 12 (1), 1–18.
- Marenbon, J. (2024). Medieval Philosophy. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2024). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/win2024/entries/medieval-philosophy/>.
- Martin, C. (2014). *Subverting Aristotle: Religion, history, and philosophy in early modern science*. JHU Press.
- Nishida, K. (2012). *Place and dialectic: Two essays by Nishida Kitaro*. OUP USA.
- Plato. (2000). *Timaeus* (D. J. Zeyl, Transl., Introduction). Hackett Publishing.
- Plessner, H. (1975). *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*. De Gruyter.
- Polansky, R. (2007). *Aristotle's de anima: A critical commentary*. Cambridge University Press.
- Priest, G. (2014). *One: Being an Investigation into the Unity of Reality and of its Parts, including the Singular Object which is Nothingness*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199688258.001.0001>.
- Robertson, V. L. D. (2013). The beast within: Anthrozoomorphic identity and alternative spirituality in the online therianthropy movement. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 16(3), 7–30.
- Roughley, N. (2023). Human Nature. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2023). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/human-nature/>.

- Rowlands, M. (2010). *The new science of the mind: From extended mind to embodied phenomenology*. The MIT Press.
- Rowlands, M. (2020). Sartre on intentionality and pre-reflective consciousness. In *The Sartrean Mind* (pp. 158–171). Routledge.
- Rubini, P. (2018). The function of the intellect: Intentionality and representationalism. In *Philosophy of Mind in the Late Middle Ages and Renaissance* (pp. 101–124). Routledge.
- Sartre, J.-P. (1963). *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. Gallimard.
- Sayre-McCord, G. (2023). Metaethics. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/metaethics/>.
- Scheler, M. (1929). *Mensch und Geschichte*. Neuen Schweizer Rundschau.
- Sellars, W. (1974). Reason and the Art of Living in Plato. In *Essays in Philosophy and Its History* (pp. 3–26). Springer.
- Stern, R. (2007). Hegel, British idealism, and the curious case of the concrete universal. *British Journal for the History of Philosophy*, 15(1), 115–153. <https://doi.org/10.1080/09608780601088002>.
- Tahko, T. E. (2015). *An introduction to metametaphysics*. Cambridge University Press.
- Universal Turing machine. (2025). In *Wikipedia*. https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Universal_Turing_machine&oldid=1281033475.
- Vidal, F. (2024). *The sciences of the soul: The early modern origins of psychology*. University of Chicago Press.
- Vincini, S. (2025). Epoché and Reduction as Methods in Phenomenology. In *Encyclopedia of Phenomenology* (pp. 1–13). Springer.
- Wargo, R. J. J. (2005). *The Logic of Nothingness: A Study of Nishida Kitaro*. University of Hawaii Press. <https://doi.org/10.1515/9780824873899>.
- Zaborowski, R. (2017). Revisiting Protagoras' Fr. DK B 1. *Elenchos*, 38 (1–2), 23–43. <https://doi.org/10.1515/elen-2017-0002>.
- Zittoun, T., & Gillespie, A. (2015). Internalization: How culture becomes mind. *Culture & Psychology*, 21 (4), 477–491.

References

- Algra, K. (1994). *Concepts of Space in Greek Thought*. Brill.
- Aristotle. (1907). *De Anima* (R. D. Hicks, Transl., Introduction and Notes). Cambridge University Press. <http://archive.org/details/aristotledeanima005947mbp>.
- Aristotel. (2022). *Metafizyka [The Metaphysics]*. Tempora. <https://www.tempora.com.ua/uk/books/metafizyka> [in Ukrainian].
- Bliss, R., & Trogon, K. (2024). Metaphysical Grounding. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2024). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/grounding/>.
- Bondarenko, O. (2025). Protahorivska problema vidnoshennia liudyny ta svitu: Suchasnyi pohliad [The protagorean problem of 'human-world' relation: a contemporary view]. *Multiversum. Philosophical Almanac*, 1 (1(181)), 175–199. <https://doi.org/10.35423/2078-8142.2025.1.1.10> [in Ukrainian].
- Casey, E. S. (1993). *Getting back into place: Toward a renewed understanding of the place-world*. Indiana University Press.
- Corcilius, K., Falcon, A., & Roreitner, R. (2025). *Aristotle on the Essence of Human Thought*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/9780198921820.001.0001>.
- d'Errico, F. (2007). The origin of humanity and modern cultures: Archaeology's view. *Diogenes*, 54 (2), 122–133.
- Eckhardt, K. (1994). Concepts of Mimesis in French and German Philosophical and Anthropological Theory. In R. Bogue & M. I. Spariosu (Eds.), *The Play of the Self* (pp. 67–86). SUNY Press.
- Ellerman, D. P. (1988). Category theory and concrete universals. *Erkenntnis*, 28, 409–429.
- Gregory, A. (2016). *Anaximander: A Re-assessment*. Bloomsbury Publishing.
- Hegel, G. W. F. (1908). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. A. H. Adriani.
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit* (Elfte, unveränderte Auflage). Max Niemeyer Verlag.
- Hintikka, J. (2004). Aristotle's Theory of Thinking and Its Consequences for His Methodology. In J. Hintikka (Ed.), *Analyses of Aristotle* (pp. 45–75). Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/1-4020-2041-4_3.
- Homer. (2004). *Odisseya [The Odyssey]* (B. Ten, Transl. from ancient Greek, notes, dictionary of names and titles). Folio [in Ukrainian].
- Hübner, K. (2022). *Human: A history*. Oxford University Press.
- Huss, B. (1996). Der Homo-Mensura-Satz des Protagoras: Ein Forschungsbericht. *Gymnasium (Heidelberg)*, 103 (3), 229–257.
- Kelsey, S. (2021). *Mind and World in Aristotle's De Anima*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108966375>.
- Kerferd, G. B., & Borchert, D. (2006). APEIRON / PERAS. In *The Encyclopedia of Philosophy* (2nd ed., Vol. 1, p. 225). Thompson Gale.
- Kietzmann, C. (2019). Aristotle on the definition of what it is to be human. In G. Keil & N. Kreft (Eds.), *Aristotle's Anthropology* (pp. 25–43). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108131643.002>.
- Koslicki, K., & Raven, M. J. (2024). *The Routledge handbook of essence in philosophy*. Routledge New York.
- Kronfeldner, M. (2018). *What's left of human nature?: A post-essentialist, pluralist, and interactive account of a contested concept*. MIT press.
- Krummel, J. W. (2018). On (the) nothing: Heidegger and Nishida. *Continental Philosophy Review*, 51 (2), 239–268.
- Kühne, O., & Berr, K. (2022). Logical Propaedeutic. In *Science, Space, Society: An Overview of the Social Production of Knowledge* (pp. 13–46). Springer.
- Kull, K. (2019). Jakob von Uexküll and the study of primary meaning-making. In *Jakob von Uexküll and Philosophy* (pp. 220–237). Routledge.
- Landmann, M. (1962). *De homine: Der Mensch im Spiegel seines Gedanken*. Verlag Karl Alber.
- Lawtoo, N. (2022). *Homo Mimeticus: A New Theory of Imitation*. Leuven University Press.
- Lichtenstein, J., Decultot, É., & Cassin, B. (2004). Mimésis. In *Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des intraduisibles* (pp. 786–803). Editions du Seuil–Le Robert.
- Loughnane, C. (2025). The technical milieu and its evolution: Uexküll, Kapp, Cassirer, Simondon. *Humanities and Social Sciences Communications*, 12 (1), 1–18.
- Marenbon, J. (2024). Medieval Philosophy. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2024). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/win2024/entries/medieval-philosophy/>.
- Martin, C. (2014). *Subverting Aristotle: Religion, history, and philosophy in early modern science*. JHU Press.
- Nishida, K. (2012). *Place and dialectic: Two essays by Nishida Kitaro*. OUP USA.
- Plato. (2000). *Timaeus* (D. J. Zeyl, Transl., Introduction). Hackett Publishing.
- Plessner, H. (1975). *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*. De Gruyter.

- Polansky, R. (2007). *Aristotle's de anima: A critical commentary*. Cambridge University Press.
- Priest, G. (2014). *One: Being an Investigation into the Unity of Reality and of its Parts, including the Singular Object which is Nothingness*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199688258.001.0001>.
- Robertson, V. L. D. (2013). The beast within: Anthrozoomorphic identity and alternative spirituality in the online therianthropy movement. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 16(3), 7–30.
- Roughley, N. (2023). Human Nature. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2023). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/human-nature/>.
- Rowlands, M. (2010). *The new science of the mind: From extended mind to embodied phenomenology*. The MIT Press.
- Rowlands, M. (2020). Sartre on intentionality and pre-reflective consciousness. In *The Sartrean Mind* (pp. 158–171). Routledge.
- Rubini, P. (2018). The function of the intellect: Intentionality and representationalism. In *Philosophy of Mind in the Late Middle Ages and Renaissance* (pp. 101–124). Routledge.
- Sartre, J.-P. (1963). *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. Gallimard.
- Sayre-McCord, G. (2023). Metaethics. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/metaethics/>.
- Scheler, M. (1929). *Mensch und Geschichte*. Neuen Schweizer Rundschau.
- Sellars, W. (1974). Reason and the Art of Living in Plato. In *Essays in Philosophy and Its History* (pp. 3–26). Springer.
- Stern, R. (2007). Hegel, British idealism, and the curious case of the concrete universal. *British Journal for the History of Philosophy*, 15 (1), 115–153. <https://doi.org/10.1080/09608780601088002>.
- Tahko, T. E. (2015). *An introduction to metametaphysics*. Cambridge University Press.
- Universal Turing machine. (2025). In *Wikipedia*. https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Universal_Turing_machine&oldid=1281033475.
- Vidal, F. (2024). *The sciences of the soul: The early modern origins of psychology*. University of Chicago Press.
- Vincini, S. (2025). Epoché and Reduction as Methods in Phenomenology. In *Encyclopedia of Phenomenology* (pp. 1–13). Springer.
- Wargo, R. J. J. (2005). *The Logic of Nothingness: A Study of Nishida Kitaro*. University of Hawaii Press. <https://doi.org/10.1515/9780824873899>.
- Zaborowski, R. (2017). Revisiting Protagoras' Fr. DK B 1. *Elenchos*, 38 (1–2), 23–43. <https://doi.org/10.1515/elen-2017-0002>.
- Zittoun, T., & Gillespie, A. (2015). Internalization: How culture becomes mind. *Culture & Psychology*, 21 (4), 477–491.

Oleksandr Bondarenko

ARISTOTLE'S FORM OF FORMS AS AN APPROACH TO HUMAN NATURE FROM THE VIEWPOINT OF PROTAGORAS' MAN-MEASURE STATEMENT

The paper considers the problem of the “human-world” relation in the light of the homo-mensura thesis as an instance of the more general question of human nature. Drawing on his previous paper, the author explores the implications of the Aristotelian phenomenon and concept of the form of forms (metaform) for the above-mentioned problem. In the literature review he examines the sources of this phenomenon in Western and Eastern philosophies, in particular, Plato's chora and the concept of nothingness of Mahayana Buddhism. Subsequently, the author introduces the structural conception of measure via the pair of concepts πέρας–ἄπειρον. In order to make the concept of metaform more comprehensible, two classical examples are considered — the metaforms of mirror and space, attention is directed to the properties that make it possible to conceptualize metaform as a form of relative nothingness. Having outlined the essence of metaform, the author moves to the manifestations of this structure within the human being. Such components of the human as consciousness, the hand, and language are formulated as metaforms, which show that it is precisely the structure of metaform that grounds those human potentialities. Furthermore, the various constructions of the form Homo x are grounded in a similar manner. In the end, the author comes to the conclusion that the human being as a whole is itself a metaform, viz. the metaform of mimesis. In turn, the “human-world” relation can be interpreted as a relationship of imitation, where the latter is conceived not as the formation of something identical, but as a creative fusion contributed by both relata of the relation.

Keywords: philosophical anthropology, measure, man-measure statement, homo-mensura thesis, “human-world” relation, history of philosophy, human nature, nothingness, Aristotle, human being, world, experience, mimesis, language, consciousness, essence.

Подано до редакції / Submitted: 24 лютого 2026 р.

Схвалено до публікації / Accepted: 15 квітня 2026 р.

Опубліковано / Published: 31 травня 2026 р.

