

ISSN 2226-0994



KARAZIN UNIVERSITY
CLASSICS AHEAD OF TIME



The Journal of V. N. Karazin
Kharkiv National University

Series **Philosophy.**
Philosophical Peripeteias



Вісник Харківського національного
університету імені В. Н. Каразіна
серія

ФІЛОСОФІЯ
ФІЛОСОФСЬКІ ПЕРИПЕТІЇ

69'2023

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
MINISTRY OF EDUCATION AND SCIENCE OF UKRAINE

ВІСНИК

Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна

Серія

«Філософія. Філософські перипетії»

The Journal

of V. N. Karazin Kharkiv National University

Series

“Philosophy. Philosophical Peripeteias”

Випуск / Issue 69

Заснована 1965 року / Founded in 1965

Харків – 2023 – Kharkiv

Вісник містить статті, присвячені висвітленню результатів наукових досліджень у галузі теоретичної та практичної філософії. Для викладачів філософських і культурологічних дисциплін, наукових співробітників, аспірантів, студентів і всіх, хто цікавиться філософськими проблемами сучасності.

*Вісник є фаховим виданням у галузі філософських наук, категорія «Б»
(наказ МОН України № 409 від 17.03.2020)*

Затверджено до друку рішенням Вченої ради Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна
(протокол № 21 від 27 листопада 2023 р.)

Вельш Вольфганг – доктор філософських наук, почесний професор Інституту філософії філософського факультету Єнського університету імені Фрідріха Шиллера (м. Єна, Німеччина) – **головний редактор**.

Перепелиця Олег Миколайович – доктор філософських наук, завідувач кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (м. Харків, Україна) – **заступник головного редактора**.

Голубенко Олександр Васильович – кандидат філософських наук, доцент кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (м. Харків, Україна) – **відповідальний секретар**.

Редакційна колегія

Асмут Христоф – доктор філософських наук, професор Інституту історії і філософії науки, техніки та літератури факультету гуманітарних і педагогічних наук Технічного університету Берліну (м. Берлін, Німеччина).

Бусова Ніна Андріївна – докторка філософських наук, професорка кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада ХНУ імені В. Н. Каразіна (м. Харків, Україна).

Воропай Тетяна Степанівна – докторка філософських наук, професорка кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Харківського національного університету внутрішніх справ (м. Харків, Україна).

Гагенрuber Рут – докторка філософії, професорка, завідувачка кафедри практичної філософії Падерборнського університету (м. Падерборн, Німеччина).

Газнюк Лідія Михайлівна – докторка філософських наук, професорка, завідувачка кафедри гуманітарних наук Харківської державної академії фізичної культури (м. Харків, Україна).

Гіншелвуд Роберт – почесний професор психосоціальних та психоаналітичних досліджень Університету Ессексу (м. Колчестер, Велика Британія).

Загурська Наталя Віталіївна – докторка філософських наук, професорка кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада ХНУ імені В. Н. Каразіна (м. Харків, Україна).

Карась Анастасій Феодосійович – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Львівського національного університету імені Івана Франка (м. Львів, Україна).

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

Каттаго Сіобган – докторка філософії, старша наукова співробітниця кафедри практичної філософії, відділ філософії Інституту філософії та семіотики факультету мистецтв і гуманітарних наук Тартуського університету (м. Тарту, Естонія).

Корабльова Надія Степанівна – докторка філософських наук, професорка кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада ХНУ імені В. Н. Каразіна (м. Харків, Україна).

Кравченко Петро Анастасійович – доктор філософських наук, професор, декан історичного факультету Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка (м. Полтава, Україна).

Лабуда Павол – доктор філософії, доцент кафедри філософії факультету мистецтв та літератури Католицького університету в Ружомберку (м. Ружомберок, Словацька Республіка).

Мец Аве – докторка філософії, наукова співробітниця кафедри філософії науки, відділ філософії Інституту філософії та семіотики факультету мистецтв і гуманітарних наук Тартуського університету (м. Тарту, Естонія).

Мозгова Наталя Григорівна – докторка філософських наук, професорка, завідувачка кафедри філософії Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова (м. Київ, Україна).

Плаш'єнкова Златіца – докторка філософії, професорка кафедри філософії та історії філософії факультету мистецтв Університету імені Коменського в Братиславі (м. Братислава, Словацька Республіка).

Прокопенко Володимир Володимирович – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада ХНУ імені В. Н. Каразіна (м. Харків, Україна).

Тарароєв Яків Володимирович – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Національного технічного університету «Харківський політехнічний інститут» (м. Харків, Україна).

Чечерські Тадеуш – доктор філософських наук, президент Польського семіотичного товариства, доцент кафедри сучасної філософії Інституту філософії факультету філософії та соціології Варшавського університету (м. Варшава, Республіка Польща).

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

Філософський факультет

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

61022, Харків, майдан Свободи, 6, к. 293

тел. +38(057)707-52-71

E-mail: philosophy.1804@karazin.ua, peripetias.journal@karazin.ua

Сайт видання: <https://periodicals.karazin.ua/philosophy>

Статті пройшли внутрішнє та зовнішнє рецензування

Свідоцтво про державну реєстрацію КВ № 24119-13959 Р від 05.07.2019

© Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, оформлення, 2023.

By Decree № 409 of 17 March 2020 issued by the Ministry of Education and Science of Ukraine
the status of specialized edition on philosophical sciences was given.

Published by the decision of the Academic council of V. N. Karazin Kharkiv National University
(Protocol № 21 dated 27.11.2023).

Editorial Office

Editor-in-Chief

Welsch Wolfgang – D.Sc. (Philosophy), Emeritus Professor of the Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy, Friedrich Schiller University of Jena (*Jena, Germany*).

Deputy Chief Editor

Perelytsia Oleh M. – D.Sc. (Philosophy), Head of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

Executive Secretary, Technical Editor

Holubenko Oleksandr V. – Ph.D. (Philosophy), Associate Professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

Editorial Board

Asmuth Christoph – D.Sc. (Philosophy), Professor of the Institute of History and Philosophy of Science, Technology, and Literature, Faculty of Humanities and Educational Sciences, Technical University of Berlin (*Berlin, Germany*).

Busova Nina A. – D.Sc. (Philosophy), Professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

Ciecierski Tadeusz – D.Sc. (Philosophy), Assistant Professor of the Department of Modern Philosophy, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy and Sociology, University of Warsaw, President of Polish Semiotic Society (*Warsaw, Poland*).

Hagengruber Ruth – Ph.D. (Philosophy), Professor, Head of the Department of Practical Philosophy, Institute of Human Sciences, Faculty of Arts and Humanities, University of Paderborn, Director of the Center for the History of Women Philosophers and Scientists (*Paderborn, Germany*).

Hazniuk Lidiia M. – D.Sc. (Philosophy), Professor, Head of the Department of Humanities, Kharkiv State Academy of Physical Culture (*Kharkiv, Ukraine*).

Hinshelwood Robert – Emeritus Professor of Psychosocial and Psychoanalytic Studies, University of Essex (*Colchester, United Kingdom*).

Karas Anatolii F. – D.Sc. (Philosophy), Professor, Head of the Department of Philosophy, Ivan Franko Lviv National University (*Lviv, Ukraine*).

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

Kattago Siobhan – Ph.D. (Philosophy), Senior Research Fellow of the Chair of Practical Philosophy, Department of Philosophy, Institute of Philosophy and Semiotics, Faculty of Arts and Humanities, University of Tartu (*Tartu, Estonia*).

Korablova Nadiia S. – D.Sc. (Philosophy), Professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

Kravchenko Petro A. – D.Sc. (Philosophy), Professor, Dean of the Faculty of History, V. G. Korolenko Poltava National Pedagogical University (*Poltava, Ukraine*).

Labuda Pavol – Ph.D. (Philosophy), Assistant Professor of the Department of Philosophy, Faculty of Arts and Letters, Catholic University in Ružomberok (*Ružomberok, Slovakia*).

Mets Ave – Ph.D. (Philosophy), Research Fellow of the Chair of Philosophy of Science, Department of Philosophy, Institute of Philosophy and Semiotics, Faculty of Arts and Humanities, University of Tartu (*Tartu, Estonia*).

Mozghova Natalia H. – D.Sc. (Philosophy), Professor, Head of the Department of Philosophy, M. P. Dragomanov National Pedagogical University (*Kyiv, Ukraine*).

Plašienková Zlatica – Ph.D. (Philosophy), Professor of the Department of Philosophy and History of Philosophy, Faculty of Arts, Comenius University in Bratislava (*Bratislava, Slovakia*).

Prokopenko Volodymyr V. – D.Sc. (Philosophy), Professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

Tararoev Yakiv V. – D.Sc. (Philosophy), Professor, Head of the Department of Philosophy, National Technical University “Kharkiv Polytechnic Institute” (*Kharkiv, Ukraine*).

Voropai Tetiana S. – D.Sc. (Philosophy), Professor of the Department of Social and Humanitarian Disciplines, Kharkiv National University of Internal Affairs (*Kharkiv, Ukraine*).

Zahurska Nataliia V. – D.Sc. (Philosophy), Professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

V. N. Karazin Kharkiv National University

Faculty of Philosophy

Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad

6, Svobody sq., r. 2-93, 61022, Kharkiv, Ukraine

tel. +38(057)707-52-71

E-mail: philosophy.1804@karazin.ua, peripetias.journal@karazin.ua

Website: <https://periodicals.karazin.ua/philosophy>

The Peer-reviewed Journal.

Registration license KB № 24119-13959 P issued 05.07.2019.

ЗМІСТ

<i>Перепелиця О. М., Храброва О. В.</i> НЕКРОПОЛІТИКА ДЕГУМАНІЗАЦІЇ.....	6
<i>Толстов І. В., Москвін Я. В.</i> ЕТИКА В КОНТЕКСТІ МИРУ ТА ВІЙНИ.....	15
<i>Храбров Г. О.</i> (КІБЕР)ПРОСТОРИ ДОЗВІЛЛЯ.....	21
<i>Загурська Н.В.</i> МЕМІРОНІЯ: ВІДБИТТЯ СТОСУНКІВ В МЕМАХ	28
<i>Попова Н.В., Галстян В.С., Галстян Я.С.</i> ВІЗУАЛЬНА ТА ЦИФРОВА РИТОРИКА: ДОСВІД РОЗУМІННЯ.....	42
<i>Прокопенко В. В.</i> МІФИ ПЛАТОНА.....	49
<i>Артеменко М. А.</i> МІЖ ПРОСТОРОМ УЯВНОГО ТА СФЕРОЮ ІДЕЙ: ОНТОЛОГІЧНА МОДЕЛЬ ПРОКЛА ТА ІРАНСЬКА НЕОПЛАТОНІЧНА ТРАДИЦІЯ СУХРАВАРДІ.....	56
<i>Гудзенко О. Г.</i> ФІЛОСОФСЬКО-ТЕОЛОГІЧНІ УЯВЛЕННЯ НА ТЕРЕНАХ УКРАЇНИ У XVI-XVII СТ.: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ.....	65
<i>Абашишвілі В. О.</i> ПАВЛО ЛЕЙКФЕЛЬД (1859–1930) ТА ІНДУКТИВНА ФІЛОСОФІЯ УІЛЬЯМА Г'ЮЕЛА (1794–1866).....	71
<i>Зажлота Д. А.</i> НІПТОЛОГІЯ ІМЕНІ БУТТЯ М. ГАЙДЕГГЕРА.....	82
<i>Мінаков І. В.</i> КОЛИ НЕБО ЧОРНІЄ (ПІДСТУПИ ДО ОНТОЛОГІЇ «РУССЬКОГО МИРУ»).....	91
<i>Львів І. В., Нігматова О. С.</i> #БУДЬЯКНІНА (РУХ «БУДЬ ЯК НІНА») В КОНТЕКСТІ РІМЕЙКУ ПОНЯТТЯ КЛАСОВОЇ СВІДОМОСТІ У ФІЛОСОФІЇ ТА СУСПІЛЬНІЙ ПРАКТИЦІ: КОРПУСНИЙ ПІДХІД (ДО 100-РІЧЧЯ ПУБЛІКАЦІЇ ПРАЦІ ДЬЙОРДЯ ЛУКАЧА «ІСТОРІЯ ТА КЛАСОВА СВІДОМІСТЬ» (1923-2023 РР.)).....	98

CONTENT

<i>Perepehlytsia Oleh, Khrabrova Olha</i> NECROPOLITICS OF DEHUMANIZATION	6
<i>Tolstov Ivan, Moskvyn Yaroslav</i> ETHICS IN THE CONTEXT OF PEACE AND WAR.....	15
<i>Khrabrov Heorhii</i> (CYBER)SPACES FOR LEISURE	21
<i>Zaburska Nataliia</i> MEMIRONY: REBOUND OF RELATIONSHIPS IN MEMES.....	28
<i>Popova Nataliia, Halstyan Vladyslav, Halstyan Yaroslav</i> VISUAL AND DIGITAL RHETORIC: THE EXPERIENCE OF COMPREHENSION	42
<i>Prokopenko Vladimir</i> PLATO'S MYTHS	49
<i>Artemenko Mykyta</i> BETWEEN THE SPACE OF THE IMAGINARY AND THE SPHERE OF IDEAS: ONTOLOGICAL MODEL OF PROCLUS AND IRANIAN NEOPLATONIC TRADITION OF SUHRAWARDĪ	56
<i>Hudzenko Olena</i> PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL IDEAS ON THE TERRITORY OF UKRAINE IN THE XVI-XVII CENTURIES: A HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL ANALYSIS	65
<i>Abashnik Volodymyr</i> PAUL LEUCKFELD (1859–1930) AND THE INDUCTIVE PHILOSOPHY OF WILLIAM WHEWELL (1794–1866)	71
<i>Zakhlypa Daria</i> NIGITOLOGY OF M. HEIDEGGER'S NAME OF BEING	82
<i>Minakov Ihor</i> WHEN THE HEAVEN OBSCURE (VENTURING INTO THE ONTOLOGY OF «RUSSKIY MIR»).....	91
<i>Ilin Illia, Nibmatova Olena</i> (#BUDYAKNINA (#BE LIKE NINA MOVEMENT) AND A REMAKE OF THE CONCEPT OF CLASS CONSCIOUSNESS IN PHILOSOPHY AND SOCIAL PRACTICE: A CORPUS APPROACH (ON THE 100TH ANNIVERSARY OF THE PUBLICATION OF GYÖRGY LUKÁCS' «HISTORY AND CLASS CONSCIOUSNESS» (1923-2023)).....	98

НЕКРОПОЛІТИКА ДЕГУМАНІЗАЦІЇ

У статті досліджується голод як інструмент політичної дії і некрополітики дегуманізації – зведення людини до голого життя, що є специфічним феноменом сучасної цивілізації. Концептуалізація некрополітики здійснюється в контексті її розуміння, запропонованого А. Мбембе. Розвивається теза про доповнення біополітики некрополітикою, коли суверенна влада створює зони смерті, коли саме смерть втілює панування і способи опору йому. Політика визначається як «справа смерті», а суверенність як «право вбивати», що ґрунтується на винятковому стані й відношеннях ворожнечі. Примусова колективізація і штучно створений Голодомор визначаються як втілення некрополітики, що в цілому вписується в імперсько-колоніальний дискурс, що простежується в культурній і економічній політиці Російської імперії, СРСР, і продовжується повномасштабним вторгненням в Україну 2022 року. Зазначається, що некрополітика може розглядатися не лише в діалектичному зв'язку з біополітикою, а й набувати форм нігілістичної регресії, що проступає у війні, геноциді, руйнуванні культурних цінностей тощо, усіх цінностей сучасної західної цивілізації, що втілювалися в проєкціях просвітництва. Наголошується, що саме обмеження людини в базових засобах для життя, в продовольстві спрямоване на остаточну дегуманізацію людини. Некрополітика дегуманізації полягає в зведенні людини до її тілесного/тваринного, голого життя, себто існування в горизонті смерті. Саме тому їй стає найголовнішою зброєю некрополітики, результатом дії якої є перетворення людини на живого мерця, зомбі, або канібала. Феномен імперської політики й тоталітарних режимів виглядає як довершена логіка некрополітики, що спрямована на знищення людей. Голодна смерть є умовою панування, примусом до покори системі. Висновується, що некрополітика дегуманізує не лише тих, кого перетворює на живих мерців, але і тих, хто панує чи ідентифікується з панівним режимом, відтак вона не є локальною, поширюється на все людство. Голодомор чи війна не можуть бути локалізовані, позаяк будь-яке відсторонення від них поширює на всіх принципи/засади некрополітики дегуманізації.

Ключові слова: некрополітика, біополітика, дегуманізація, голод, Голодомор.

*Ще подих ледве піднімає груди.
Сутемні лиця, білі сорочки...
– Куди ви, люди!
– Все тепер нікуди. –
Свічки... свічки... і тиша... і свічки...
Ліна Костенко «Маруся Чурай»*

Щорічно кожної четвертої суботи листопаду українці вшановують пам'ять жертв голодоморів. Примусове вилучення зерна в українських селян і створення штучного голоду радянською владою в 1921-1923, 1932-1933 і 1946-1947 роках вже визнане низкою країн як геноцид українського народу. Голод у ХХ столітті став зброєю тоталітарних режимів і колоніалізму, втілюючи базові, онтологічні засади некрополітики, метою якої була дегуманізація і знищення певних верств людей і цілих народів. Варто зазначити, що й сьогодні осмислення засад такої некрополітики є актуальним в контексті війни, розв'язаної російською федерацією безпосередньо проти України і опосередковано проти усього (західного) світу, що проступає в створенні штучної продовольчої кризи, яка особливо загрожує економічно слабо розвиненим країнам [див.: The coming, 2022]. У цій статті ми розглянемо голод як інструмент політичної дії та інструмент некрополітики дегуманізації –

зведення людини до голого життя, що є специфічним феноменом саме сучасної цивілізації. Отже йдеться не про той чи інший історичний випадок, і не про Голодомор в Україні, хоча він, можливо, є показовим втіленням саме некрополітики, а його довге замовчування/забуття (і не лише радянською владою), як і сучасна комеморація, маніфестують його принципове політичне значення¹. Ідеться про розкриття засад *політичного*, які розгортаються в негативній регресії від *годування* до *голодування* – інструментальних практик, позначених префіксами *біо-* і *некро-*.

Поняття некрополітики ввів камерунський історик і політолог Ахілл Мбембе [Mbembe, 2003; Mbembe, 2019], наголошуючи, що в сучасному світі біополітика, що в різні способи контролює життя за допомогою різних дисциплінарних апаратів (як це маніфестував Мішель Фуко) доповнюється некрополітикою, коли влада, реалізуючи свою суверенність, створює зони смерті, коли саме смерть втілює панування і способи опору йому. Отже поняття некрополітики/некровлади пояснюють «різні способи, які в нашому сучасному світі використовуються як зброя в інтересах максимального знищення людей і створення світів смерті, нових і унікальних форм соціального існування, в якому величезна маса населення піддається умовам життя, що надає їм статус живих мерців», аж до того, що «в умовах некровлади межі між опором і самогубством, жертвою та спокутою, мученицькою смертю та свободою стираються» [Mbembe, 2003, р. 40].

Мбембе зазначає, що «остаточне вираження суверенності значною мірою полягає у владі та здатності визначати, хто може жити, а хто має померти. <...> Здійснювати суверенітет означає здійснювати контроль над смертністю й визначати життя як прояв і маніфестацію влади» [Mbembe, 2003, р. 11-12]. Мбембе вибудовує своє бачення некрополітики, рухаючись від негативної діалектики Г. В. Ф. Гегеля, трансгресивного тлумачення суверенності Ж. Батая, через поняття біовлади М. Фуко і виняткового/надзвичайного стану Дж. Агамбена. Зрештою це дало змогу визначити *політику як «справу смерті»*, а суверенність як «право вбивати», «нормативність» якого ґрунтується на винятковому стані й відношеннях ворожнечі, коли «влада (і не обов'язково державна) постійно посиляється та апелює до винятків, надзвичайних ситуацій та вигаданих понять» на зразок ворога [Mbembe, 2003, р. 16]. Звісно нацизм, расизм, імперіалізм, колоніалізм є втіленням такої некрополітики. Втім і марксистський проєкт руйнування класового суспільства, що реалізує «так звану логіку історії», за визначенням є насильницьким, що і спостерігається в таких формах, як «мілітаризація праці, знищення різниці між державою та суспільством і революційний терор», які в цілому були «спрямовані на викорінення основної людської умови множинності» [Mbembe, 2003, р. 20].

Як приклад надзвичайного/виняткового стану і практику застосування біополітичних експериментів Мбембе очікувано розглядає рабство і власне структуру плантаційної системи, які демонструють символічну і парадоксальну фігуру надзвичайного стану. Рабський стан розуміється як «результат потріпної втрати: втрати «дому», втрати прав на своє тіло та втрати політичного статусу. Ця потріпна втрата тотожна абсолютному домінуванню, натальному відчуженню й соціальній смерті (повному вигнанню за межі людства)» [Mbembe, 2003, р. 21]. Раб знаходиться в дегуманізованому, уречевленому стані: «Як знаряддя праці раб має ціну. Як властивість, він або вона має цінність. Його або її праця потрібна й використовується. Отже, раб залишається живим, але в стані травми, у фантомному світі жахів, інтенсивної жорстокості й ненормативної лексики. <...> Рабське життя багато в чому є формою смерті в житті» [Mbembe, 2003, р. 21].

Примусова колективізація і пгучно створений Голодомор, без сумніву, є втіленням некрополітики, яка в цілому вписується в імперсько-колоніальний дискурс, що простежується в культурній і економічній політиці щодо українців (зрештою і до інших народів) як Російської імперії, так і СРСР [див.: Hrynevych, 2021], і продовжується

¹ Принциповість визначення понять Голодомору й геноциду дискутується і політиками, й науковцями [див.: Журженко, 2015], а в контексті злочинів російської військової агресії після повномасштабного вторгнення в Україну 2022 року набуває додаткової значущості.

повномасштабним вторгненням 2022 року. Втім, якщо в перспективі колоніалізму некрополітику можна розглядати в діалектичному зв'язку з біополітикою, російський прецедент/експеримент демонструє нігілістичну регресію некрополітики, що проступає у війні, геноциді, руйнуванні культурних цінностей тощо, саме тих цінностей сучасної західної цивілізації, що втілювалися в проєкціях просвітництва¹.

Слід звернути увагу, що Просвітництво сформувало три перспективи сучасного розвитку або соціокультурні медіації, які постійно переплітаються і зрештою поєднуються: соціальний договір, що форматується медіумом мови, ринковий обмін, що форматується медіумом грошей, і сенсуальна емансипація, що форматується медіумом сексу. Відтак утворився соціокультурний простір, який складають: свобода слова, що дає змогу реалізувати людині її здатність домовлятися, репрезентувати, фантазувати, мислити тощо; свобода ринку, що уможливило реалізацію творчих прагнень і споживацьких бажань людини; сексуальна свобода, що дає змогу будувати стосунки з іншими, керуючись власними відчуттями/симпатіями. Це був *якісний* антропологічний зсув, що визначає становлення сучасної людини, в контексті того хай і біополітичного простору, що конститується правом на життя і можливістю/перспективою якісного людського життя. Звісно ці перспективи не були чистими, їх реалізація не обходилася без ексцесів, криз, вони були затьмарені війнами, революціями, експлуатацією робітників, колоніалізмом тощо. Втім саме на них орієнтувався західний світ, принаймні його інтелектуальні еліти.

З цими медіаціями пов'язані і добре відомі практики (соціальні, культурні, освітні), що полягають в різних способах обмеження, контролю, спротиву: обмеження свободи слова; існування прошарків людей, яких не чують (мовчазна більшість чи меншина); мовчання, як спротив (політичний/мистецький); обмеження ринку, планова економіка, податки; обмеження прав сексуальних меншин, сексуальне насилля, або протестне оголення тощо. Втім це все знаходиться в площині модерного виміру людського буття, хоча й може призводити до практик виключення класів, націй, гендерів за межі повноцінного людського життя, може робити життя нестерпним, обертати його на смерть. Зрештою біополітика, як показує той-таки Мбембе, завжди межує з некрополітикою, хай яким – діалектичним чи трансгресивним – є її здійснення.

Слід зробити два зауваження щодо радянського контексту і особливостей того, що відбувалося на українських землях. Перші роки після більшовицької революції справді характеризувалися певними намаганнями вписати советізовану імперію в модерний світ: це і створення рад, і свобода творчості (пожвавлення модерністських рухів у мистецтві, навіть українізація 1920-х років вписується сюди), і більш-менш вільні дискусії навіть щодо марксистської думки; це і нова економічна політика з елементами вільного ринку; це і безпрецедентна сексуальна свобода (гендерна рівність, вільний шлюб, аборт). Втім, ленінська політика щодо України лишалася імперською і вписувалася в ту саму парадигму центр–периферія, що засвідчує її неухильна орієнтація на вивезення сільськогосподарської продукції (зокрема зерна) до центру й потім на експорт. Сталінізм з обмеженнями свободи слова (по суті в країні встановилася партійна цензура), колективізацією, демографічною політикою (депортація цілих народів) руйнує всі зачатки тієї просвітницької перспективи в цілому. В Україні все це втілюється в розстріляному українському відродженні й Голодоморі, які дійсно варто розглядати як продовження імперської колоніальної некрополітики, формами якої були відомі акти про заборону української мови/друкарства

¹ Зрештою некрополітика поширюється і на самих росіян. Це добре розглядає в своєму есеї Куба Бенедичак, зауважуючи, що «смерть стала складовою російської економіки, сімейного й суспільного життя і передусім новим клеєм суспільного договору між кремлівською авторитарною владою та російськими громадянами. Це не що інше, як некрополітика або навіть некросакралізація російської влади, оскільки остання піднімає на державний прапор присягу «допоки смерть не розлучить нас», вимагаючи від росіян сприймати її максимально буквально. <...> Путінська некрополітика – це ще один в історії Росії масштабний й антигуманний експеримент, якому влада піддає своїх громадян, випробовуючи їх на людяність. Вона запитує, чи відадуть вони життя близьких у її лапи за хорошу зарплату і лотерейний квиток. І багато хто піддається спокусі, бо така правда про людей, які живуть у бідності» [Куба Бенедичак, 2023].

(що не давали людині висловлюватися й реалізовувати себе у власному мовленні), визначення характеру економіки України, зокрема й сільського господарства, потребами імперського центру, демографічна політика, що також містили ознаки геноциду.

Однак вочевидь некрополітичний характер цих дій розкривається саме в обмеженні/позбавленні людини базових засобів для життя, себто продовольства, їжі, що спрямовано на остаточну/практичну дегуманізацію¹ людини. Некрополітика дегуманізації полягає в зведенні людини до її тілесного/тваринного або, мовою Агамбена, голого життя, ба більше – звуження самого «життя» до однієї-єдиної потреби. Досягти цього можна знижуючи якість життя аж до виживання – тобто *існування в горизонті смерті*. Саме тому їжа стає найголовнішою зброєю некровади, результатом дії якої є перетворення людини на живого мерця, зомбі, або кнібала. П. Россі зауважує: «Для того щоб добре почуватися, нам необхідно приблизно 2000 калорій на добу. В країнах Західної Європи ми споживаємо близько 2900 калорій. Майже третина світового населення їсть менше 2000 калорій, а 30 відсотків з цієї третини (їдеться про 500 мільйонів осіб) споживає менше 1500 калорій на добу, тобто страждає від голоду, це означає, що їхнє тіло кнібалізує саме себе. Симптомами такого стану є надмірна худорлявість, надутий живіт, апатія, в'янення шкіри, слабкість м'язів, депресивний стан нервової системи, слабка протидія організму захворюванням, які нарешті закінчуються смертю в результаті недоїдання. Майже через півстоліття після так званої Зеленої Революції, як вказується у звіті Інституту всесвітнього спостереження від січня 2011 року, «велика частина людської сім'ї досі страждає від хронічного недоїдання», і, незважаючи на інвестиції у сільське господарство з боку держав, міжнародних організацій, різних фондів, ще й досі незрозуміло, що саме треба зробити, щоб допомогти 925 мільйонам осіб, що недоїдають» [Россі, 2018, с. 57-58]. Повноцінне, якісне людське життя, таке, що варте, аби бути прожитим розпочинається, коли людина може відволіктися/абстрагуватися від природних потреб свого тіла. Смак, творчість, мислення, розвиток, повноцінна комунікація, навіть емпатія зрештою виникають внаслідок більш-менш щасливого життя².

Певною мірою це розуміння закладено в самих засадах політичного. На поверхні влада/володарювання виглядає як (видає себе за) годування підлеглих³, себто вказує на те, що від початку є біополітичним феноменом. Добре відомим є середньовічний ритуал

¹ Варто зауважити, що поняття дегуманізації доволі складне, багаторівневе й багатопланове [див.: The Routledge..., 2021]. Втім важливим є теоретичний, нарративний, дискурсивний аспект (який розповсюджується в мові повсякденного життя, в побутових образах) дегуманізації, що полягає в стигматизації дегуманізованої людини *не*людськими (приміром, звірячими) знаками/образами, що наочно втілюється пропагандою. Цей дискурс, наприклад, присутній в нацистській пропаганді, або в радянській політичній риторикі, як от в промові Й. Сталіна «Про роботу на селі» від 11 січня 1933 р. Тут Сталін з властивою йому іронією, розкриває кілька рівнів дегуманізованого образу ворога, зауважуючи, що не варто вже шукати класового ворога/куркуля (до речі, етимологія цього українського еквівалента російському «кулак» вочевидь викликає аналогії з чимось звірячим) поза колгоспами «у вигляді людей із звірячою фізіономією, з величезними зубами, з товстою шиєю, з обрізом у руках», себто «як його знаємо з плакатів», бо вони тепер «здебільшого люди «тихі», «солоденькі», майже «святі», зсередини колгоспу ведуть «саботажницьку і шкідницьку роботу». Він додає: «Щоб розгледіти такого спиртного ворога і не піддатися демагогії, треба мати революційну шльоність, треба мати здатність зірвати маску з ворога і показати колгоспникам його справжнє, контрреволюційне лице. Але чи багато є у нас на селі комуністів, які мають ці якості? Комуністи нерідко не тільки не викривають таких класових ворогів, а навпаки самі піддаються їхній шахрайській демагогії і плентаються за ними в хвості» [Сталін, 1951, с. 228-229]. Як бачимо, йдеться про звіра/шкідника під маскою людини, якого слід вистежити і вполювати.

² Насправді варто відмовитися від бачення продуктивності чи корисності в аскетичному обмеженні, що особливо пропагувалося релігіями, зокрема християнством, або дискурсами на зразок «голодний митець», що відповідали експлуатації часів первинного накопичення капіталу. Власне це все продовження репресивних і примітивних практик виховання, коли привчають до порядку/покорі через позбавлення солодкого або їжі як такої – практик, які тягнуться від архаїчних ритуалів.

³ Ймовірно це відбиває й етимологія українського дієслова «годувати», що відсилає до святкового бенкету, чагування – власне застільних ритуалів, які, як доводив Клод Леві-Стросс, покладені в основу формування соціального порядку.

омажу, який супроводжувався вкладанням рук у руки, що символізує не лише те, що васал ставав людиною сеньйора, але й годування сеньйорами своїх васалів. Він демонструє принципи побудови влади/панування як годування. Звісно, в реальності сеньйор мав владу, бо володів власне життям васала, (нібито) годуючи його. Капіталізм так само демонструє свою владу через піклування, а не експлуатацію. Капіталістична біополітика виходить із необхідності підтримки життя робітника, відновлення його як робочої сили. Організація харчування на підприємствах, ідальні для робітників це добре демонструють. Утім, ці практики породжують і такі форми протесту, як політичні голодовки, що маніфестують відмову від вдаваних подачок влади, постають як рухи емансипації. До речі, саме в подібному контексті показовим є примусове харчування протестувальників, що якраз і конститує біополітичний порядок.

Однак кризові політичні ситуації за капіталізму так само деінде призводили до зниження рівня/якості харчування й голоду¹. Відомі також приклади облоги/блокади міст, коли саме через голод як зброю здійснювали підкорення. Втім феномен імперської політики й тоталітарних режимів ХХ століття виглядає як довершена логіка некрополітики, що спрямована саме на знищення певних людей. Саме голодна смерть має змусити підкоритися системі, себто якщо людина не підкорюється, вона має померти. – І найстрашнішою смертю, позбавлена людських умов/утілень життя. Некрополітичні режими і практики, нажаль, не зникли й сьогодні. Дослідниця голодів 1920-1930-х років в Україні Людмила Гриневиц, порівнюючи сталінську та путінську політику, зауважує: «Ця практика використання їжі як зброї, вона, на превеликий жаль, нині є не тільки в цій війні, але якщо ми візьмемо Ємен чи Сирію, ці практики, на жаль, актуалізовані». В структурному плані, на її слушну думку, йдеться «про нищення економічного потенціалу країни-жертви» і «руйнацію ринків» [Професор, 2022]. Способи можуть бути різними: порожні магазини, обмеження пересування, вивезення продовольства, руйнування елеваторів чи продуктових складів, мінування полів тощо, проте їхня некрополітична спрямованість є очевидною. Варто зауважити, що доведення до голодної смерті людей/народів (у єврейських гетто, концтаборах, чи цілих країнах, як от за Голодомору) є *практичним* втіленням некрополітичної/дегуманізаційної *теорії*. І в усіх таких випадках ідеться виключно про базис будь-якого панування: створення горизонту смерті має піднести суверенність володаря². В тому процесі завжди постає фігура архаїчної ритуальної жертви. І йдеться тут уже не про символічний обмін з мертвими, а про реальне *забуття живих* (приховування, замовчування своїх злочинів нацистами або радянською вдалою, як і витіснення зі пам'яті жахів тими, що вижили, це засвідчує).

Людина відкривається світові, відкривається іншому: в дарунку, в творчості, в мові/спілкуванні, в коханні, навіть в протесті. Але для усього цього вона має мати силу, бути сама наповнена життям. Знесилена голодом людина на все це не здатна. Відтак вона позбавляється *сутью* людських ознак, дегуманізується. Звісно, коли йдеться про «суть» і далі «де», ми маємо виходити не з (не)певних абстракцій, а чіткого їх визначення. Адже маємо усвідомлювати, що *людина* є певним історичним конструктом, формування якого зрештою вилилося в «тезу про винятковість людини», що закріплюється й у понятті/історії гуманізму, й у модерних проєкціях людинності/людяності. Можна казати що стан людини постає як *винятковий*, що втілюється в усіх проявах інструментальної дії розуму, аж до руйнування природи й саморуйнування. Отже варто наголошувати, що й проєкти «гуманізму», й проєкти «нової» людини не були позбавлені (діалектичної або

¹ Проблеми голоду, недоїдання, продовольчої безпеки, зрештою, дуже далекі від вирішення й у просторі сучасної глобальної економіки, навіть за існування таких організацій, як «Всесвітня продовольча програма», «Продовольча та сільськогосподарська організація ООН», «Міжнародний фонд сільськогосподарського розвитку» тощо [див.: Adams, 2021].

² Це зокрема доводить російська агресія, коли спочатку вщент руйнуються українські міста, а потім пропаганда показує, як людям на руїни привозять «гуманітарну допомогу».

трансгресивної) негативності, ба більше – утверджувалися через виключення/дегуманізацію¹.

Утім виклик, який постає перед людиною сьогодні має свою специфіку. Біополітична тенденція, що характеризує західні проєкції полягає в намаганні відхилити фігуру людини як винятку/виняткового стану і поширити гуманізацію, або, краще сказати, залучити до людського виміру середовище/світ/інших – себто йдеться про *інклюзивну стратегію*, що прослідковується в об'єкт орієнтованій онтології, екологічній свідомості, еко-сексуальності, гендерній множинності, соціальних мережах тощо, аж до відомої фігури постлюдини. Саме їй протистойть некрополітика традиціоналістських фундаменталістських *рескцій*, що відверто виключають людину, посилюючись на бога чи на якусь надлюдську/надприродну сутність, що має визначати параметри «життя» в горизонті смерті².

Відтак некрополітика дегуманізує не лише тих, кого перетворює на живих мерців, але і тих, хто панує чи ідентифікується з панівним режимом існування в горизонті смерті. Ба більше, вона ніколи не є локальною, вона поширюється на все людство, загрожує людяності в цілому. Некрополітичне нищення народів, класів, окремих людей є загальним знищенням людства. Відтак недостатньо зосереджуватися на комеморації трагічних локусів, співчутті, стражданнях конкретних людей, чи подієвості виключення. Недостатньо також засуджувати окремих виконавців чи навіть відверто некрополітичні режими, варто шукати шляхи й способи долання навіть натяків на біо(некро)політичне підґрунтя влади. Відповідальність завжди є спільною. Голодомор чи війна *не можуть бути локалізовані*, позаяк будь-яке відсторонення від них *поширює* на всіх принципи/засади некрополітики дегуманізації.

І вже як на останок звертатися до того, що філософи схильні визначати за найвищий прояв/гатунок людського буття – мислення, – голод і війна (їх постійне повернення, ба навіть тривання) знесилюють і його. Ален Бадью зауважив: «те, що непомислено, залишається, <...> повторення можна запобігти завдяки думці, а не пам'яті» [Бадью, 2014, с. 25]. Однак дієвість, як і подієвість, думки, філософської як і громадської, наразі й політекономічної, має виводити з тенет біонекрополітичних ідеологій/практик. Але їх викорінення може відбуватися лише в самій дійсності, в діях, що втілюють наше прагнення (не)можливого – знезборення режимів, що живляться цими ідеологіями.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Бадью А. *Століття* / пер. з франц. А. Репа. Львів: Кальварія; Київ: Ніка-Центр, 2014. 304 с.

¹ «З історичного погляду дегуманізація є темною стороною гуманізму. Оскільки останній в основному належить до історії інтелектуальних традицій, що походять від грецької античності (їх умовно називають «Заходом»), дегуманізація також стосується їх, хоча вона існує й в інших традиціях» [The Routledge..., 2021, р. xvii]. Застереження щодо цього є чи не провідною темою політичної філософії після Другої світової війни. Варто згадати і критику гуманізмів Мартіна Гайдеггера [Heidegger, 1976], і викриття діалектики просвітництва Теодора Адорно, Макса Горкгаймера [Max Horkheimer, 2017], і зауваження щодо нацистського «гуманізму» Філіпа Лаку-Лабарта [Lacoue-Labarthe, 1988], і Алена Бадью, який, викриваючи ХХ століття зокрема як століття, що «захопилося ідеєю змінити людину, створити нову людину», слушно зауважив: «Творення нової людини завжди доходить до того, що треба знищити минулу людину» [Бадью, 2014, с. 31].

² Продовольчі кризи, голод, терор і нарешті війна є необхідним середовищем їх існування. Зрештою вони будують і відповідну форму/структуру державності – саме *радикалізовану* державу безпеки (state of insecurity), як її називає Мбембе, яка «процвітає через стан незахищеності», який штучно створюється як умова для функціонування такої держави. Відтак саме війна необхідна для легітимації і підтримки існування такої держави, яка так само має глобальний характер в просторі, а її «театром дії є саме повсякденне життя», і яка має постійно тривати в часі, мобілізуючи і знесилюючи величезні психічні й фізичні людські ресурси [пор.: Mbembe, 2019, р. 54]. Зрештою вона віддаляє нас і від базової можливості втілити в життя щось на зразок «парадигми їжі як спільного надбання», «декомодифікації та спільного використання їжі (і всієї продовольчої системи як ширшої мети)», що «відкрис перехід до нового харчового режиму, в якому першій належить її абсолютній потребі для людей (харчування + культура + громада), а не максимізації прибутку» [Routledge..., 2019, р. xii].

Журженко Т. Вшановуючи голод як геноцид: суперечливі значення меморіалів жертвам Голодомору. *Україна Модерна*. 26.11.2015. <https://uamoderna.com/md/zhurzhenko-holodomor-memorials/>

Куба Бенедичак, Некрополітика Кремля. *ZAXID.NET*. 2023. 11 січня. https://zaxid.net/nekropolitika_kremlya_n1555923

Професор Людмила Гриневич: Путін, як і Сталін під час Голодомору, використовує їжу як зброю / Матеріал підготував Назар Олійник. *Аргумент*. 2022.11.05. <https://argumentua.com/stati/profesor-lyudmila-grinevich-put-n-yak-stal-n-p-d-chas-golodomoru-vikoristovu-zhu-yak-zbroyu>

Россі П. *Їсти. Потреба, бажання, одержимість* / пер. з італ. Л. Котляр. Львів: Видавництво Анетти Антоненко, Київ: Ніка-Центр, 2018. 150 с.

Сталін Й. *Твори*. Том 13: липень 1930 – січень 1934. Київ, 1951. 415 с.

Adams F. *The Right to Food. The Global Campaign to End Hunger and Malnutrition*. Palgrave Macmillan, 2021. 194 p.

Heidegger M. Brief über den Humanismus. *Gesamtausgabe. I. Abteilung. B. 9: Wegmarken (1919-1961)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1976. S. 313-336.

Hrynevych L. Stalin's Faminogenic Policies in Ukraine: The Imperial Discourse. *East/West: Journal of Ukrainian Studies*. 2021. Vol. VIII. No.1. P. 99-143. DOI: <https://doi.org/10.21226/ewjus641>

Lacoue-Labarthe Ph. *La Fiction du politique: Heidegger, l'art et la politique*. Paris: Bourgois, 1988. 187 p.

Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung* / Ed. Gunnar Hindrichs. (Klassiker Auslegen 63). Berlin: Walter de Gruyter, 2017. 224 s.

Mbembe A. Necropolitics / transl. L. Meintjes. *Public Culture*. 2003. Vol. 15. № 1. P. 11–40.

Mbembe A. Necropolitics / transl. Steven Corcoran. Durham, London: Duke University Press, 2019. 213 p.

Routledge Handbook of Food as a Commons / Edited by Jose Luis Vivero-Pol, Tomaso Ferrando, Olivier De Schutter and Ugo Mattei. London, New York: Routledge, 2019. 395 p.

The coming food catastrophe / editorial. *The Economist*. 2022. May. 19. <https://www.economist.com/leaders/2022/05/19/the-coming-food-catastrophe>

The Routledge Handbook of Dehumanization / Edited by Maria Kronfeldner. London, New York: Routledge, 2021. xix+403 p.

Перепелиця Олег Миколайович

доктор філософських наук,

завідувач кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

майдан Свободи, 4, Харків, 61022, Україна

E-mail: o.perepelytsia@karazin.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9825-7573>

Храброва Ольга Вікторівна

кандидат філософських наук,

доцент кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

майдан Свободи, 4, Харків, 61022, Україна

E-mail: o.khrabrova@karazin.ua

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-2614-1066>

Стаття надійшла до редакції: 06.08.2023

Схвалено до друку: 07.10.2023

NECROPOLITICS OF DEHUMANIZATION

Perepelytsia Oleh M.

D.Sc.in Philosophy, Head of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad

V.N. Karazin Kharkiv National University

4, Svobody sq., 61022, Kharkiv, Ukraine

E-mail: o.perepelytsia@karazin.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9825-7573>

Khrabrova Olha V.

PhD in philosophy, associate Professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad

V. N. Karazin Kharkiv National University

4, Svobody Sq., Kharkiv, 61022, Ukraine

E-mail: o.khrabrova@karazin.ua

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-2614-1066>

ABSTRACT

The article examines hunger as a tool of political action and necropolitics of dehumanization - reducing a person to bare life, which is a specific phenomenon of modern civilization. Conceptualization of necropolitics is carried out in the context of its understanding proposed by A. Mbembe. A thesis is being developed about supplementing biopolitics with necropolitics, when sovereign power creates zones of death, when it is death that embodies domination and ways of resisting it. Politics is defined as the "work of death" and sovereignty as the "right to kill", which is based on the exceptional state and relations of enmity. Forced collectivization and the artificially created Holodomor are defined as the embodiment of necropolitics, which in general fits into the imperial-colonial discourse, which can be traced in the cultural and economic policy of the Russian Empire, the USSR, and continues with the full-scale invasion of Ukraine in 2022. It is noted that necropolitics can be considered not only in a dialectical connection with biopolitics, but also take the form of nihilistic regression, which is manifested in war, genocide, the destruction of cultural values, etc., of all the values of modern Western civilization that were embodied in the projections of the Enlightenment. It is emphasized that the very limitation of a person in the basic means of life, in food, is aimed at the final dehumanization of a human. The necropolitics of dehumanization consists in reducing a person to his bodily/animal, bare life, that is, existence in the horizon of death. That is why food becomes the most important weapon of the necropower, the result of which is the transformation of a person into a living dead, a zombie, or a cannibal. The phenomenon of imperial politics and totalitarian regimes looks like the perfected logic of necropolitics aimed at destroying human. Hunger is a condition of domination, a compulsion to obey the system. It is concluded that necropolitics dehumanizes not only those whom it turns into the living dead, but also those who rule or identify with the ruling regime, so it is not local, it extends to all of humanity. Holodomor or war cannot be localized, since any detachment from them extends to all the principles/basis of the necropolitics of dehumanization.

Keywords: *necropolitics, biopolitics, dehumanization, hunger, Holodomor.*

REFERENCES

Adams F. (2021). *The Right to Food. The Global Campaign to End Hunger and Malnutrition*. Palgrave Macmillan.

Badiou A. (2014). *The Century* / trans. A. Ryepa. Lviv: Calvary; Kyiv: Nika-Center. (In Ukrainian).

Heidegger M. (1976). Brief über den Humanismus. *Gesamtausgabe. I. Abteilung. B. 9: Wegmarken* (1919-1961). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 313-336.

Hrynevych, L. (2021). Stalin's Faminogenic Policies in Ukraine: The Imperial Discourse. *East/West: Journal of Ukrainian Studies*, VIII, 1, 99-143. DOI: <https://doi.org/10.21226/ewjus641>

- Kuba Benedychak (2023). Necropolitics of the Kremlin. *ZAXID.NET*. 11.01. https://zaxid.net/nekropolitika_kremlya_n1555923 (In Ukrainian).
- Lacoue-Labarthe Ph. (1988). *La Fiction du politique: Heidegger, l'art et la politique*. Paris: Bourgois. (In French).
- Max Horkheimer/Theodor W. Adorno (2017). *Dialektik der Aufklärung* / Ed. Gunnar Hindrichs. (Klassiker Auslegen 63). Berlin: Walter de Gruyter.
- Mbembe, A. (2003). Necropolitics / transl. L. Meintjes. *Public Culture*, 15, 1, 11–40.
- Mbembe, A. (2019). *Necropolitics* / transl. Steven Corcoran. Durham, London: Duke University Press.
- Professor Lyudmila Hrynevych: Putin, like Stalin during the Holodomor, uses food as a weapon. (2022). / The material by Nazar Oliynyk. *Argument*. 2022.11.05. <https://argumentua.com/stati/profesor-lyudmila-grinevich-put-n-yak-stal-n-p-d-chas-golodomoru-vikoristovu-zhu-yak-zbroyu> (In Ukrainian).
- Rossi, P. (2018). *Eat. Need, desire, obsession* / trans. from Italian L. Kotlyar. Lviv: Anetta Antonenko Publishing House, Kyiv: Nika-Center. (In Ukrainian).
- Routledge Handbook of Food as a Commons*. (2019). Edited by Jose Luis Vivero-Pol, Tomaso Ferrando, Olivier De Schutter and Ugo Mattei. London, New York: Routledge.
- Stalin, J. (1951). *Works*. Volume 13: July 1930 - January 1934. Kyiv. (In Ukrainian).
- The coming food catastrophe / Editorial. (2022). *The Economist*. May. 19. <https://www.economist.com/leaders/2022/05/19/the-coming-food-catastrophe>
- The Routledge Handbook of Dehumanization* (2021). Edited by Maria Kronfeldner. London, New York: Routledge.
- Zhurzhenko, T. (2015). Commemorating Famine as Genocide: The Conflicting Meanings of Memorials to the Victims of the Holodomor. *Modern Ukraine*. 26.11.2015. <https://uamoderna.com/md/zhurzhenko-holodomor-memorials/> (In Ukrainian).

Article arrived: 06.08.2023

Accepted: 07.09.2023

ЕТИКА В КОНТЕКСТІ МИРУ ТА ВІЙНИ

Стаття присвячена проблемам етики в контексті миру та війни. Сьогодні під час збройної агресії РФ проти України особливо актуальним є повернення до етичної проблематики, до таких понять як справедливість, істина, безсмертя, поблажливість, подія, вірність собі тощо. Ситуація війни змушує по-новому осмислювати їхнє значення через відкриті дискусії, які допомагають покращувати ментальний стан українського суспільства та підтримувати надію на перемогу. Автори статті, відштовхуючись від етичних теорій А. Бадью та Р. Жирара, намагаються дати відповідь на складне питання сьогодення про те, як залишатись людиною під час військового протистояння.

За А. Бадью, будь-яке етичне твердження вимагає контекстуальної застосовності до ситуації. Зважаючи на це, філософ розвиває концепт події, згідно з яким подія – це не так те, що відбувається з суб'єктом, як те, що суб'єкт робить в ситуації – його активна участь – відповідь на зовнішній виклик. Далі автори застосовують теорію Р. Жирара про міметичне суперництво для виявлення причин військової агресії РФ проти України. Однією з таких причин є невизнання окремоті України, повне заперечення її існування й ототожнення українського народу з просекцією ворогів, в боротьбі з якими росіяни формують свою ідентичність.

В кінці свого аналізу автори висновують: якщо ненавидіти та ментально їсти ворога як канібал, то від цього можна отримати хвилиenne задоволення, але така позиція ніколи не дасть можливості кращого майбутнього й справжнього розвитку; ненависть веде лише до ненависті та руйнування. Важливі завдання етики під час війни полягають у запобіганні тому, що може травмувати особистість, у пошуку підґрунтя для того, щоб допомогти зберегти душу від руйнівного ресентименту й залишитися людиною, яка спроможна розвиватися.

Ключові слова: *людина, інший, етика, агресія РФ, подія, міметичне суперництво.*

У сучасних умовах, під час тривалої збройної агресії Росії проти України, етичні питання стають особливо *актуальними* та вимагають глибокого осмислення. Реактуалізація етичної проблематики спостерігається на багатьох прикладах, як в сучасних біоетичних дискусіях, так і в дискусіях соціальних (часто пов'язаних з політикою та дискримінацією). Однією з найгостріших проблем для сучасної моралі є проблема толерантності, гостроту якої яскравіше за інших відчув канадський публічний інтелектуал Джордан Пітерсон [Пітерсон, 2021]. У цьому контексті ми маємо на *меті* розглянути ці та інші важливі етичні питання під час військового протистояння, акцентуючи увагу на їхньому спокійному осмисленні та дослідженні на ґрунті теорії.

Тривалий час дуже поширеним було твердження про те, що людина є соціальною твариною, яке зазвичай деякими дослідниками сприймається як аксіома. Для соціології такий аристотелівський підхід [Аристотель, 2002] до людини, безумовно, виявився дуже плідним, але для філософії було би більш доречним розуміти людину як істоту етичну (*homo ethicus*). Якщо вже називати людину твариною, то твариною етичною. Виходячи з цього, ми висунемо гіпотезу про те, що не можна говорити про існування людини без правил поведінки, якщо їх нема – то нема і людини. Отже, відштовхуючись від етичних теорій А. Бадью та Р. Жирара, ми спробуємо дати відповідь на складне питання сьогодення: «Як залишатись людиною під час військового протистояння?».

Важко не погодитись з твердженням Алена Бадью про ХХ ст., яке стало цвинтарем позитивістських уявлень про прогрес *та природу людини* [Бадью, 2019]. Очікування чітких і остаточних відповідей на ці питання завершилося крахом ще в ХХ ст., а в ХХІ ст. процес пішов ще далі, й філософи взагалі засумнівалися, чи можуть бути такі відповіді надані в принципі. Проте суспільство продовжують цікавити питання, які стосуються моральних

проблем – чи можна знайти загальну систему цінностей, які би задовольнили суспільство та надали можливість комфортного проживання разом? Інтелектуали почали визнавати, що знайти такі засади не видається можливим. Водночас, з кінця ХХ ст. відбувається звернення філософів до проблем етичного характеру. Поступово, але впевнено відбувається оновлення етичного лексикону, що свідчить про зв'язок з традицією та є вже провісником метамодерну, а не постмодерну. Французький філософ А. Бадью у своєрідному маніфесті «Етика. Нарис про розуміння зла» актуалізує етику з іншого боку, ніж як заведено в постмодерністському філософському колі [Бадью, 2019]. Він висловлює своє ставлення до етики, повертаючи поняття «істина», «безсмертя», «вірність», «безкінечність», «подія», котрі так завзято знищувалися постмодерністами через критику моральних ідеалів як таких. Таке звернення А. Бадью до «класичної» філософської лексики не треба вважати продовженням лівого світогляду, це скоріш повернення до недооціненого лібералізмом правого коріння Європи. Позиція А. Бадью дуже чітка та проста в формулюваннях, але в її розумінні ховаються деякі складнощі. З філософської точки зору, будь-яке етичне твердження вимагає пояснень і контекстуальної застосовності до ситуації. Зважаючи на це французький філософ звертається до гайдеггерівського концепту події. А. Бадью називає подією не так те, що відбувається з суб'єктом, як те, що суб'єкт робить в ситуації – його активну участь як відповідь на зовнішній виклик. Суб'єкт діє в світі рефлексивно, і тільки тоді його взаємодія з конкретною життєвою ситуацією стає *подією*. Кожен суб'єкт є унікальним і не може бути зведеним до єдиного Суб'єкта з великої літери. Події бувають максимально різні, але їх можна звести до головних: наука, політика, мистецтво та кохання. Чому саме ці чотири в роботі «Етика. Нарис про розуміння зла» відповідь не дається; для того, щоби здогадатися чому саме так – треба розуміти філософію А. Бадью, однак це вже інша тема.

У розумінні А. Бадью етика не завжди може виступати позитивним явищем. Зокрема вона може цементувати «волю до небуття» та «потяг до смерті». Сучасне відношення до етики значним чином ґрунтується на розумінні зла, а не добра [Gumbrecht, 2013]. Критикуючи цю позицію, А. Бадью намагається писати про етику в позитивному ключі, тобто як про щось первинне, активне, цілеспрямоване та живе. Філософ намагається реабілітувати добро як позитивний налаштунок *процесів істини*. Водночас він намагається також накреслити контури зла: не можна називати *нейменоване* – стверджує філософ, таким чином зло є спробою вирішити та закрити один раз і назавжди будь-яке питання. Він визначає зло як «особину» істини. Водночас істина є *процесом*, і тому вона не може залишатись статичною. А. Бадью наголошує на небезпеці «особини», тому що вона стає на місце істини, замість неї видаючи себе за остаточну та кінцеву істину. Вірність «особини», яка застигає в мертвому положенні, А. Бадью протиставляє вірності істині, яка завжди розвивається, завжди знаходиться в пошуку нового. Втрата вірності істині призводить до корупції та деградації. Парадоксально, але французький інтелектуал наголошує, що навіть ілюзія краща ніж «особина» істини, принаймні тому що ілюзія істини схожа на істину, але не заміняє її. Схожій позиції щодо «динаміки» істини також дотримується український філософ Сергій Дацюк, який неухильно виступає за пошук іншості; за його думкою, будь-яке Інше методом проб і помилок веде до розвитку суб'єкта [Дацюк, 2013].

Онтологія зла може сповістити нам про теоретичну безкінечність зла та його бездонну глибину. Однак А. Бадью заперечує онтологічність і *радикальність* зла. Для нього зло не може бути радикальним, навпаки, зло – це обмеженість, і саме з причини цієї безглуздої зупинки в пошуках істини воно є згубним. Зло тоталітарної машини є підступним і жорстоким, але не радикальним. Революціонеру А. Бадью не подобається розуміти радикальність в негативному ключі. Обмеженість зла означає його окостеніння, але стверджувати, що зло є онтологічним автор «Етики» не береться. Зло неминуче як побічна дія добра, тому це частина *процесів істини*, як би нам не хотілося щоби його не існувало. На додачу до цього А. Бадью не вірить у можливість існувати *по той бік добра та зла*, адже ми завжди діємо *по цей бік*, в такий спосіб підкреслюється практичний характер

етики по *цей бік*. Протиставляючи поняттю істини поняття гадки, він наголошує, що гадка не може бути істинною або хибною, бо істина не є комунікативним актом, – вона більш схожа з одкровенням. Отже етика не є комунікативною, з чим би ніяк не погодився Ю. Габермас [Габермас, 2011].

Важливо, що А. Бадью повертає в сучасну філософську мову поняття безсмертя. В рамках європейської культури повернення до поняття безсмертя містить в собі християнське коріння. Християнський контекст безсмертя також проявляється в лінійній послідовності, яку передбачає істина. Якщо істина є процесом, а не результатом, то її не можна адекватно окреслити, але її можна побачити та відчутти в порядку наративу. В такому разі існування безсмертя (навіть в гіпотетичному філософському вимірі) є логічним продовженням цієї думки. Наявність зачину життя людини не повинна обов'язково означати її кінченості. Отже, можна зробити висновок, що нескінченність людини полягає не в універсальному божественному бутті, яке існує за межами часу, а в послідовному розвитку, який має початок, але не повинен мати кінця подібно до променя. Людина сама формує свою безкінечність, але вона може робити це тільки через вірність певній події, яка встановлює сенс та визначає безсмертя.

Спробуємо проблематизувати питання щодо етики у часи війни. Цінність життя проявляється саме в небезпеці, й у таких граничних ситуаціях можуть з'явитися прозріння, які були недоступні раніше. Тільки на фоні смерті приходить розуміння безсмертя, а солідарність між своїми співвітчизниками стає сильнішою та яскравішою. Якщо в мирний час знайти близьких людей по духу важко, в часи війни це здається простішим. Відповідаючи на питання про філософські причини агресії РФ, можна назвати наступні. Сучасне «победобесіє» росіян є прикладом параноїдального бажання самоствердження за рахунок інших народів. Без гіпертрофованих «перемог» (як перемога СРСР у Другій світовій війні) їх ментальна оболонка виявляється напрочуд порожньою та беззмістовною. Відверто кажучи, у них немає нічого справді *свого*, крім військових перемог, які також є сумнівними, бо за таких втрат, які несла росія у війнах, пишатися перемогами не гуманно; ба більше, це не лише їхня перемога, тому що вона була би неможливою без інших народів і країн. Мовою А. Бадью таке «победобесіє» виявляється особиною істинної перемоги, застиглим привидом, якого можна оживити тільки *повторюючи* ті криваві жертви, які вже були у минулому. Тобто з підсвідомої точки зору росіян пам'ять про ветеранів Великої вітчизняної війни буде існувати доти, доки будуть приноситися сучасні криваві жертви, і не важливо, що це сучасне пролиття крові не має відношення до подій минулої війни. Повторення в даному разі означає нерозуміння минулої ситуації та намагання зробити, щоби минуле тривало вічно, тільки тоді зберігається застигла та примітивна ідентичність. Поки є той образ ворога – буде литися кров тих, кому не пощастило опинитися *проекцією* цього образу. Для того, щоби ворог був завжди – *архетипи ворога* будуть свідомо прив'язуватись пропагандистами та ідеологами до *конкретних явищ* сучасної реальності. Це не що інше, як психічна проекція, а чому ця проекція була спрямована саме на Україну, може допомогти відповіді теорія іншого французького філософа, Рене Жирара.

За допомогою теорії Рене Жирара [Girard, 1987] про міметичне суперництво можна простежити як РФ, не витримуючи *схожості* з Україною (як нападків держави Русі), не визнаючи окремоті України взагалі (а також лякаючись здорової конкуренції), *повністю* заперечує існування України та оголошує «нацистами», «фашистами» – тобто тими умовними ворогами, в боротьбі проти яких росіяни формують свою *ідентичність*, якої поза агресивною боротьбою та ідентифікацією ворогів вони взагалі просто не мають.

І знову на нашому шляху з'являється питання онтології зла. На практиці питання визначення зла було вирішене після Другої світової війни в негативний спосіб, принаймні це відмітив Т. Адорно у своїх лекціях з «Філософії моралі». Так само, як богослови визначають Бога апофатично, саме у такий спосіб гітлерівська Німеччина була визначена умовним світовим консенсусом як приклад *абсолютного зла*. Тобто, ми не знаємо що таке

добро, але зло – ось це. Логічно з цього виходить: те, що є максимальною протилежністю німецького нацизму, є добром. Але хто може це довести? Всі ідеологеми нацистської Німеччини сприймалися як приклади того поганого, з чим не можна погоджуватися та з чим потрібно боротися в будь-яких проявах, як великих, так і малих. Згодом це розвинулося у постліберальну філософію, яка, на жаль, постійно клонилася ліворуч і не бачила злочинів комунізму так само чітко, як бачила злочини нацизму. Отже це могло зумовити можливість війни рф проти України на ідеологічному рівні. Умовний західний світ потурав реваншистським настроям росії, яка прикидалася то нападками лівих ідей соціалізму, то нападками правих ідей традиційних цінностей. В обох випадках це є позою, але розпізнати її на відстані через кордон неможливо; саме тому в інших країнах існують люди, які ведуться на російський «косплей» (якщо навіть не брати до уваги вплив, який чинить рф за допомогою прямого підкупу). Західна еліта тривалий час закривала очі на той вплив, який рф вчиняла в незалежних країнах у воєнний спосіб. Якщо цей вплив був би тільки ідеологічним, тоді з цим можна було б змиритися, але в ситуації неодноразових воєнних агресій, які проводила росія, було дуже безвідповідально не бачити в цьому системного реваншу тоталітарної машини Советського союзу, який набирав оберти та нарешті взявся за повномасштабну війну в Європі.

Окремою небезпекою, як не прикро, стає можливість початку третьої світової війни та застосування ядерної зброї. Гіпотетична можливість її використання стає більш вірогідною, якщо допускати, що одна людина (наприклад, з параноєю або іншими психічними розладами) може бути «власником» ядерної зброї багато років, і не існує безпечних прецедентів, як саме таку людину можна відсторонити від влади. Це відкриває окреме питання влади одної людини та способів, якими потрібно боротись із цим.

Однак фактично значущими проблемами українців в умовах війни є психологічне сприйняття реальності воєнного часу та травм, які він несе. Об'єднаність у протистоянні загарбнику пробуджує древні, глибинні та інстинктивні потяги. Те, що колись лежало в підсвідомості вилазить на світ, а отже цим потрібно займатися. В будь-якому разі війна наносить психічну травму, як для переможених, так і для переможців.

Зафіксуємо відродження етики та складність визначити поле її застосування, зважаючи на його ширину. Етика під час війни відрізняється від етики в мирний час. Тоді, як етичні принципи залишаються такими самими, їхнє виконання стає набагато складнішим. Для етики не має значення національність, громадянство, і не повинна мати великого значення належність до тієї чи іншої ворожої групи. За країною або географічною місцевістю не можна судити про людину – це було б надто просто. Завжди існує небезпека впасти в стереотипне бачення щодо Іншого. Боротьба з ворогом не обов'язково повинна означати його абсолютне приниження, можна сприймати ворога як Іншого, хоча б задля того, щоби не травмувати свою особистість. Однак найстрашніше навіть не травма, а те, що зло існує не лише ззовні, а ховається й у середині нашої душі. Якщо сприймати ворога як дурня, який робить жахливу помилку (якому не вистачає розуму в сократівському сенсі), або як «того, хто не відає що чинить» в християнському розумінні – це може допомогти зберегти душу від руйнівного ресентименту. Якщо ненавидіти та ментально їсти ворога як канібал, від цього можна отримати хвилине задоволення, але така позиція ніколи не дасть можливості кращого майбутнього та справжнього розвитку, – ненависть веде лише до ненависті та руйнування. Потрібно ясно усвідомлювати, що «симетрична» відповідь, наприклад, на геноцид неможлива для цивілізованої людини.

Отже, війна завжди актуалізує етичну проблематику, яку набагато яскравіше видно на тлі історичних подій і «межових ситуацій». Також під час війни актуалізується питання про те, як залишатися людиною, хоча залишитися людиною стає дедалі складніше, позаяк будь-яке насильство може завадити суб'єкту виявляти свої морально-етичні переконання. Тому не слід забувати, що будь-яка війна – це війна ідей, а це означає, що перемога – це перемога ідей, а не тільки перемога зброї.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Арендт Х. *Банальність зла*; пер. з англ. А. Котенко. Київ: Дух і Літера, 2013. 367 с.
- Арістотель *Нікомахова етика*; пер. з давньогр. В. Ставнюк, Київ: Аквілон-Плюс, 2002. 480 с.
- Бадью А. *Етика. Нарис про розуміння зла*; пер. з франц. А. Репа, В. Артюх, П. Швед. Київ: Komubook, 2019. 192 с.
- Габермас Ю. *До реконструкції історичного матеріалізму*; пер. з нім. В. Купліна. Київ: Дух і літера, 2011. 320 с.
- Газнюк А. *Філософські етюди екзистенціально-соматичного буття*. Київ: Парапан, 2008. 368 с.
- Дацюк С. *Момент філософії*. Київ: Ника-Центр, 2013. 280 с.
- Дефо Д. *Робінзон Крузо*; пер. з англ. Л. Белей, Г. Орлівна. Київ: Вид-во #книголав, 2018. 272 с.
- Куннас Т. *Зло. Розкриття сутності зла у літературі та мистецтві*; пер. з фінськ. І. Малевич, Ю. Стояновської. Київ: Ника-Центр, 2015. 288 с.
- Пітерсон Дж. *За межами порядку. Ще 12 правил життя*; пер. з англ. О. Панич. Київ: Наш формат, 2021. 400 с.
- Скрутон Р. *Консерватизм. Запрошення до великої традиції*; пер. з англ. К. Діса. Київ: Наш формат, 2022. 176 с.
- Честертон Г. К. *Вічна людина*; пер. з англ. О. Гладкого. Львів: Свічадо, 2020. 344 с.
- Girard R. *Things Hidden Since the Foundation of the World*. US-CA: Stanford University Press, 1987. 470 p.
- Gumbrecht H. U. *After 1945. Latency as Origin of the Present*. US-CA: Stanford University Press, 2013. 240 p.

Толстов Іван Вікторович

кандидат філософських наук, доцент
завідувач кафедри філософії та соціології
Український державний університет залізничного транспорту
майдан Феєрбаха 7, Харків, 61050, Україна
E-mail: tollivan12@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5511-1670>

Москвін Ярослав Вікторович

асистент кафедри філософії та суспільних наук
Харківський національний медичний університет
пр. Науки, 4, м. Харків, 61022, Україна
E-mail: yv.moskvin@knmu.edu.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7207-4103>

Стаття надійшла до редакції: 01.04.2023

Схвалено до друку: 12.06.2023

ETHICS IN THE CONTEXT OF PEACE AND WAR

Tolstov Ivan V.

PhD in Philosophy, associate professor
head of the philosophy and sociology department
Ukrainian State University of Railway Transport
Feuerbach Square 7, 61050, Kharkiv, Ukraine
E-mail: tollivan12@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5511-1670>

Moskvin Yaroslav V.

assistant of the department of philosophy and social sciences
Kharkiv National Medical University
4 Nauky avenue, Kharkiv, 61022, Ukraine
E-mail: yv.moskvin@knmu.edu.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7207-4103>

ABSTRACT

The article deals with the problems of ethics in the context of peace and war. Today, during the armed aggression of the Russian Federation against Ukraine, it is especially relevant to return to ethical issues, to such concepts as justice, truth, immortality, leniency, event, loyalty to oneself, etc. The war situation forces us to rethink their meaning through open discussions that help improve the mental state of Ukrainian society and maintain hope for victory.

The authors of the article, starting from the ethical theories of A. Badiou and R. Girard, try to give an answer to today's difficult question about how to remain human during a military confrontation. According to A. Badiou, any ethical statement requires contextual applicability to the situation. Taking this into account, the philosopher develops the concept of the event, according to which the event is not so much what happens to the subject, but what the subject does in the situation - his active participation - a response to an external challenge. Next, the authors apply Rene Girard's theory of mimetic rivalry to identify the reasons for Russia's military aggression against Ukraine. One of these reasons is the non-recognition of the independence of Ukraine, the complete denial of its existence, and the identification of the Ukrainian people with the projection of enemies, in the struggle against which Russians form their identity.

At the end of their analysis, the authors come to the conclusion that if you hate and mentally eat the enemy like a cannibal, you can get a moment's pleasure from it, but such a position will never give the opportunity for a better future and true development, hatred leads only to hatred and destruction. The important tasks of ethics during war are to prevent what can injure the individual, to find a basis to help save the soul from destructive resentment and to remain a person who is able to evolve.

Keywords: *human, other, ethics, russian aggression, event, mimetic rivalry.*

REFERENCES

- Arendt, H. (2013). *A Report on the Banality of Evil*. Kyiv: Dukh i Litera. (In Ukrainian).
Aristotle. (2002). *Nicomachean Ethics*. Kyiv: Akvilon-Plus. (In Ukrainian).
Badiou, A. (2019). *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*. Kyiv: Komubook. (In Ukrainian).
Chesterton, G. K. (2020). *The Everlasting Man*. Lviv: Svichado. (In Ukrainian).
Datsiuk, S. (2013). *The Moment of Philosophy*. Kyiv: Nyka-Tsentr. (In Russian).
Defoe, D. (2018). *Robinson Crusoe*. Kyiv: Vyd-vo #knyholav. (In Ukrainian).
Girard, R. (1987). *Things Hidden Since the Foundation of the World*. US-CA: Stanford University Press. (In English).
Gumbrecht, H. U. (2013). *After 1945. Latency as Origin of the Present*. US-CA: Stanford University Press. (In English).
Habermas, J. (2011). *Towards the Reconstruction of Historical Materialism*. Kyiv: Dukh i litera. (In Ukrainian).
Hazniuk, L. (2008). *Philosophical Studies of Existential-Somatic Being*. Kyiv: Parapan. (In Ukrainian).
Kunnas, T. (2015). *Evil: Unveiling the Essence of Evil in Literature and Art*. Kyiv: Nika-Center. (In Ukrainian).
Peterson, J. B. (2021). *Beyond Order :12 More Rules for Life*. Kyiv: Nash format. (In Ukrainian).
Scruton, R. V. (2022). *Conservatism: An Invitation to the Great Tradition*. Kyiv: Nash format. (In Ukrainian).

Article arrived: 01.04.2023

Accepted: 12.06.2023

(КІБЕР)ПРОСТОРИ ДОЗВІЛЛЯ

У статті визначається специфіка розвитку сучасного суспільства як простору дозвілля. Зокрема вирізняються ключові кіберпростори дозвілля. Зазначається, що розвиток суспільства з другої половини ХХ століття полягає саме у звільненні часу і формуванні просторів дозвілля, коли людина віддана сама собі, не вирішує проблеми, пов'язані з виживанням чи суспільними обов'язками. Зазначається, що сучасна людина заповнює вільний час переважно (розважаючись) в інтернеті. Відтак, сучасний соціальний світ, що створений новітніми технологіями, є кіберпростором дозвілля, в якому люди все більше щось виробляють, створюють, займаються певною діяльністю насамперед задля розваги. На нашу думку, ці простори, що щільно перетинаються, визначаються прагненням людини до спілкування, гри, творчості та споживання. На відміну від філософської традиції, що більшою мірою орієнтувалася на так звані позитивні форми дозвілля (саморозвиток, освіта, творчість), коли розваги розглядалися лише як один із різновидів дозвілля, на нашу думку, сучасні кіберпростори дозвілля відповідають саме розважальному ставленню людини до себе й світу й зрештою конституують саме таке ставлення як своєрідну світоглядну перспективу, формують людину (кібер)дозвілля. Людина (кібер)дозвілля демонструє своє прагнення до: спілкування як можливості само/взаємо-(ре)презентації, що втілюється в пошуках різних форм спільності; ігрового характеру само/взаємо-удосконалення, що презентує відмінності й особистісні здобутки; творчої діяльності, що маніфестує само/взаємо-винаходження особистостей, і зосередженість саме на продуктах діяльності, які можуть вільно споживатися, стимулюючи створення нового.

Ключові слова: дозвілля, кіберпростори дозвілля, розваги, спілкування, гра, творчість, споживання.

У передмові до вже класичної книги Пекки Хіманена «Хакерська етика і дух інформаційної ери» Лінус Торвалдс сформулював так званий закон Лінуса, згідно з яким усі чинники, які нас спонукають до дії, діляться на три основні категорії, а розвиток полягає в послідовному проходженні цих категорій, кожна з яких є свого роду фазою в еволюції людини. В порядку зростання категорії розмішувалися так: «виживання», «суспільне життя» і «розваги» [Himanen, 2001, р. xiv]. Себто на вищій стадії розвитку людина/людство, вирішивши базові проблеми свого виживання і узгодивши аспекти суспільного/комунікативного співіснування, має робити щось заради розваги.

Тенденції розвитку капіталістичного суспільства й особливо з другої половини ХХ століття полягали саме у звільненні часу й формуванні просторів дозвілля. Нарешті дозвілля характеризує певний період суспільного розвитку, ознаки якого найбільш помітні в таких визначеннях, як суспільство спектаклю, суспільство споживання, різних формах ігроманії тощо. Певною мірою те, що тлумачили, як постмодерн(ізм) складало навіть епоху дозвілля, яку не похитнули ані тероризм початку ХХІ століття, ані економічна криза 2008 року. Потужний розвиток капіталізму, що стимулював НТП, дійсно привів до того, що принаймні частка часу, коли людина віддана сама собі (і не вирішує проблеми, пов'язані з виживанням чи суспільними обов'язками) дійсно збільшується. Проте заповнює цей час людина переважно (розважаючись) в інтернеті або, дамо більш загальне поняття, – кіберпросторі. Тож, можна сказати, що передовсім наш світ, що створений новітніми технологіями, є *кіберпростором дозвілля*, в якому ми все більше щось робимо, створюємо насамперед задля розваги, власної та інших. Пандемія Covid-19, здається, ще більше занурило людство в кіберпростір/віртуальну реальність, хоча в випадках з віддаленою/онлайн роботою і розмила кордони між роботою і домашнім дозвіллям. Безумовно,

повномасштабна війна, розв'язана путінським режимом, є великим викликом саме такому світу, адже вона повертає людство до базових проблем виживання і налагодження суспільної комунікації, засади якої суттєво похитнулися. Вона є великим викликом саме людині дозвілля з її розслабленим способом життя й розфокусованою свідомістю. Відтак і перемога в ній України, а разом і всього світу, що орієнтується на (пост/мета)модерну перспективу й цінності, що визначаються саме розширенням часопросторів дозвілля, має дати змогу створити умови для майбутнього їх втілення.

На нашу думку, ці простори, що щільно перетинаються, визначаються прагненням людини до спілкування, гри, творчості і споживання. Їх реалізація уможливується трансформаціями сучасного суспільства кінця ХХ – початку ХХІ століття, що обумовлені швидким розвитком капіталістичного виробництва, сфери послуг, нових технологій, особливо відкритих, орієнтованих на співробітництво інновацій (зокрема інтернет-технологій), що дають змогу активно спілкуватися, грати(ся), купувати/продавати й через співпрацю/співавторство розвивати мистецтво, культуру, науку, освіту, економіку. Проекти з відкритим кодом доступу на зразок Linux або Wikipedia, соціальні мережі, блогінг, краудсорсінг (безкоштовна робота над проектами любителів у вільний час), смартмоби, «колективна мудрість» тощо є зручними інструментами/платформами для непримусового здійснення будь-яких бажань людини.

Наукова актуалізація і постійне підвищення інтересу до сфери дозвілля відбивають ці процеси і втілюються в зростанні кількості й теоретико-методологічній різнобарвності досліджень дозвілля (Leisure Studies), а також його філософського осмислення [див.: Bouwer, Leeuwen, 2017]. Власне Дж. Боувер і М. Леувен звертають увагу на неоднозначність (з огляду на культурно-історичне різноманіття) поняття дозвілля, переважання в його розумінні контексту, що прив'язує його до діяльності (роботи/праці, або/себто «інструментальної діяльності» [див.: Giddens, 1964, p. 84-85]), хоча й зауважують, що «історія показує циклічний рух у сприйнятті дозвілля, який починається з центральної ролі щастя та хорошого життя в давньогрецькій філософії, протікає через епохи, в яких здоров'я, поклоніння, неробство, задоволення, розваги, відпочинок, розкіш, ігри, святкування, самореалізація та духовність чергуються, й знову закінчується благополуччям, процвітанням і щастям у теперішній час» [Bouwer, Leeuwen, 2017, p. 224]. Зрештою, й ті, хто акцентують увагу на відпочинку чи відновленні (recreation) [Ramsay, 2005, p. 4] не відхиляються від примату необхідності. Варто звернути увагу, що в філософії переважає бачення, що виходить з Арістотеля (концептуалізація філософії зі *skhole*, себто дозвілля) і потім концептуалізується К. Марксом, коли вільний час/дозвілля пов'язується з позитивною/корисною діяльністю¹. За ним розваги є хіба що однією зі форм/різновидів дозвілля. Втім, на нашу думку, сучасні (кібер)простори дозвілля відповідають саме розважальному ставленню до себе й світу і зрештою формують саме його як своєрідну світоглядну перспективу². Втім, мабуть, варто зауважити, що українське слово «розвага» передає й сенс давньогрецького *skhole*, натякаючи на позбавлення ваги так саме, як і на зважливість розуму, глибоке міркування.

Організація просторів дозвілля, розбудова парків розваг, створення різних атракціонів, кінотеатрів, супермаркетів є складовою становлення капіталізму, що сприяла розвитку ринкової економіки, або, як її називає П. Розанвалон, економіки пристрастей [Розанвалон, 2006], що орієнтувалась і на нову буржуазну етику, і на формування

¹ Автори «Філософії дозвілля» зауважують, що та давньогрецька ідея *skhole*, яку розвиває Арістотель, «містить не надто тонке балансування між свободою та обмеженнями», адже «*Skhole*, зрештою, передбачає стан, у якому людина вільна від пересічних обов'язків, але натомість відчуває (або змушена відчувати) вимушеність досягти щастя, працюючи в інший спосіб, а саме займаючись діяльністю, яка стимулює уяву, щоб відточувати навички, які допомагають досягти добродесної співпраці тіла та розуму. Саме існування цього тиску, самостійного чи ні, використання неробочого часу для власного розвитку, тобто запобігання переходу дозвілля в неробство, вже означає прийняття несвободи у своє життя» [Bouwer, Leeuwen, 2017, p. 46].

² Аж до того, що до старої шкільної схеми про типи світогляду (міфологічний, релігійний, науковий) варто додати ще й розважний.

відповідного типу уваги, зрештою – й світосприйняття в цілому [див.: Петров, 2017, с. 148-152; Seltzer, 2011]. Кіберпростори, що виробляються за допомогою новітніх технологій, в цілому відповідають тим просторам дозвілля, що добре відомі, визнаються чи не усіма дослідниками й пов'язуються з мисленням, відпочинком, грою (зокрема, спорт), розслабленням, розвагами, творчістю (мистецтво), спогляданням, споживанням, спілкуванням [див.: Ramsay, 2005]. Чотири кіберпростори, що визначають дозволене буття сучасної людини з розважним світоглядом, і які сплітаються в різні ризоматичні способи, такі: 1) простір спілкування, що уособлюють різноманітні соціальні мережі; 2) простір гри, що втілюють різні комп'ютерні/мережеві ігри; 3) простір творчості, що дає змогу швидко і вільно створювати, презентувати й розповсюджувати результати будь-якої діяльності; 4) простір споживання¹, що дає змогу швидко споживати будь-які продукти і послуги.

Соціально-політичне бачення, договірне чи трудова теорії вбачають в спілкуванні необхідність, яка визначає соціальне виживання й генезу певного природного виду. Так це чи ні, соціальні мережі демонструють, що люди спілкуються з багатьох приводів, утім показовим є й спілкування заради самого спілкування, що засвідчує спільність і взаємність людей, їх схильність до само/взаємо-(ре)презентації. Варто зазначити, що соціальні мережі конституують взаємозалежність індивідів чи акторів, але ґрунтуються на горизонтальних зв'язках і руйнують вертикальні моделі панування, зокрема створюючи соціальний капітал з множинності соціальних зв'язків. Жодна мережа не буде життєздатною, якщо буде будуватися зі примусу, людина втратить інтерес до спілкування, якщо воно буде вимушеним, відтак соціальні мережі можуть розвиватися саме як кіберпростори дозвілля.

Звісно багато дослідників вказують на ризики пов'язані з розповсюдженням соціальних мереж, які переважно стосуються їх неконтрольованості. Приміром, Ю. О. Шабанова, підсумовуючи ризоматичне і метамодерне бачення, перелічує низку позитивних і негативних ознак соціальних мереж [Шабанова, 2023, с. 343-344]. На нашу думку, «позитивний» бік відповідає саме *дозвільній спрямованості* соціальних мереж, позаяк «негативний» пов'язаний з відкиданням усього примусового, що складає соціальний простір. Прокоментуємо зауваження дослідниці. Дійсно, «долання географічних, соціальних, гендерних й інших форм соціальної диференціації розширює можливості комунікації», даючи змогу спілкуватися, не зважаючи на відмінності між людьми, що нав'язуються владними формами сегрегації, до яких саме належить так звана «ідентичність», розмитість або втрата якої вноситься в реєстр «негативних» ознак. Дійсно, «зміна вертикального способу розповсюдження інформації на горизонтальну створює умови реалізації типів соціальної поведінки відповідно до сформованих диспозицій кожного», не даючи змоги так званому «коригуючому началу» нав'язувати «еволюційні смисли», а відтак надають можливості створювати множинні перспективи розвитку. Дійсно, «комунікація в режимі реального часу дозволяє відтворити швидке реагування та продукувати актуальні смисли», не зважаючи на так звані «історичні здобутки фундаментального досвіду людства», які зрештою нічого не вчать, а хіба що примушують до політико-теологічного поділу й обмеженню людського буття. Дійсно, «спрощення мови та інструментарію комунікації сприяє розповсюдженню інформації, адаптованої для реципієнтів соцмереж всіх форм габітусу», даючи змогу зосередитися на «привабливості форми», яка справді є реальною, а не посилятися на переваги «контенту», який зазвичай є

¹ Варто зазначити, що зазвичай до споживання/консьюмеризму навіть в контексті осмислення дозвілля відносяться стримано, якщо не негативно. Адже йдеться про своєрідну тотальну ідеологію, згідно з якою, «коли завершується робота, з'являється попит і бажання використовувати її плоди для покупки, ремонту, заміни та взаємодії з колегами по індустрії дозвілля», аж до того, що люди готові увесь вільний («якісний») час проводити в торгівельних центрах, дивлячись телевизор, або переглядаючи сторінки інтернету, «не відчувуючи потреби уникати комерціалізації чи шукати своє справжнє Я чи будь-яку іншу істину поза звичними кордонами купівлі та реклами» [Ramsay, 2005, р. 38]. Втім, якщо змістити акцент з власне споживання/знищення товару на розширення бажання, тоді консьюмеризм є своєрідним втіленням саморозвитку людини. Зрештою в екзистенційному сенсі, принаймні в окремих випадках, можна сподіватися на естетичну за С. К'єркегором кризу, що таки може призвести до того-таки пошуку самості.

ілюзорним. Дійсно, «перформативна самопрезентація в соцмережах сприяє демократизації інформативних ресурсів», таки втілюючи «факт існування учасника комунікативних дій», позаяк так звана «приватна конфіденційність» сама є історичним феноменом, що конституювався християнським а потім і капіталістичним приватновласницьким дискурсами. Дійсно, «інтернетний гіпертекст сприяє формуванню відчуття єдності з планетарною спільнотою, шляхом необмежених розростань комунікаційних зв'язків», проте не так поширює «відчуття самотності», як є намаганням його подолати. Дійсно, «ризомні зв'язки сприяють відновленню актуальних смислів в кожній точці соцмережевої комунікації», а от саме «маніпуляції масовою свідомістю» не є феноменом суто мережевим, бо «хаотичному сприйняттю інформації» люди можуть піддаватися в принципі, якщо, звісно, їх буде хтось/щось скеровувати/примувати. В цьому сенсі соціальна мережа не надто відрізняється від церкви. Тут варто звернути увагу, що знаходиться чи ні в тій чи тій соціальній мережі людина зрештою має/може вирішувати самостійно, і, до речі, маркером для неї буде саме невимушеність, до(з)вільність, розважальність її перебування в ній.

Вагомим аспектом такого перебування є якраз гра. Гральний характер спілкування саме й визначає його належність до дозвілля. Гра є важливим простором втілення само/взаємо-удосконалення, фіксацією особистісних відмінностей порівняно з іншими гравцями. Розвиток інтерактивних ігор це добре засвідчує. Гра, як це розуміли романтики, а згодом дослідив Йоган Гейзінга, маніфестуючи її як засадничу для культури, є втіленням свободи, людина грає(ться) цілком вільно, без примусу, виходячи за межі необхідного, серйозного, звичайних потреб. Як зауважує, продовжуючи цю думку, Аласдер Макінтайр, гра «важлива, бо вона є дослідницькою, бо вона звільняє тих, хто в ній бере участь, від тиску відчуття потреби, бо вона розширює як коло видів діяльності, якими варто займатися заради них самих, так і спектр задоволень, які можна отримати від таких видів діяльності, і тому що, переходячи від грайливості, яку демонструють як люди, так і дельфіни, до більш витончених форм гри, ми переходимо від інтелекту тварин до суто людського мислення» [MacIntyre, 1999, p. 85]. Втім, за подібною парадигмою гра є чимось тимчасовим, проміжним. Новітні технології дали змогу потенційно перетворити життя на гральний майданчик, принаймні збільшили час, що відводиться на гру, до якої доволі легко залучитися і яка може заповнювати чи не все життя, навіть приносити певний прибуток. Імовірно, в цих тенденціях можна побачити втілення формули Ф. Ніцше про три стадії духу, – зрештою людство майже наблизилося до *дитини, що вільно грається*.

Ігрового, змагального характеру набуває в кіберпросторі й мережева творчість. Ідеться про процеси само/взаємо-винаходження, що втілюються в різних способах самопошуку і постійно стимулюють продуктивність уяви, мислення. Дозвілля завжди пов'язувалося саме з творчою діяльністю. Власне саморозвиток (читання, писання), мистецтво зазвичай визначалися як позитивні форми дозвілля. Інтернет-технології демократизували ці процеси, даючи можливість кожному долучитися до творчої діяльності й розповсюджувати її результати. Ця діяльність, хоча й може монетизуватися, проте позбувається й тягаря приватновласницької моделі інтелектуальної власності або авторського права [див.: Храбров, 2022; Храбров, 2023]. Звісно, можна казати і про аматоризацію творчості, про падіння якості, майстерності тощо, але, по-перше, це не означає, що зовсім немає чи не буде створюватись якісний продукт і, по-друге, це ж саме і засвідчує розважальний/дозвільний характер такої творчості.

Нарешті будь-яка творчість має сенс, якщо її результати споживаються. Сьогодні так зване суспільство споживання майже цілком перейшло в кіберпростір. Ті ж соціальні мережі, торговельні платформи дозволяють споживати в будь-який вільний час. Утім споживання/консюмеризм зазвичай викликає найбільшу стурбованість. В. Шивельбуш слушно зауважує: «Що більш розвиненою, механізованою, раціоналізованою та автоматизованою є техніка виробництва, то більш безособовими, безликими, «холодними» є виготовлені нею продукти-копії. Через дії економічного закону отримання найбільшого прибутку за найменших витрат змінюється також матеріальна консистенція продукту. Його

«питома вага» меншає. З кожним підвищенням продуктивності вона стає легшою і дешевішою, тож зменшення цінності переходить у зростання неповноцінності – врешті, перетворюється на мотлох» [Шивельбуш, 2018, с. 32-33]. Однак за таким знеціненням, серіацією, копіюванням, симулюванням тощо варто бачити не лише руйнівну логіку споживання, а й емансипацію від речей, від їх фетишизації, на чому будувалося доволі злиденне життя й фобії минулих поколінь. Зрештою дозвольне/розважне ставлення до речей/товарів тут не так відповідає руйнівним ритуалам потлачу, як стимулює виробництво нового.

Підсумовуючи, людина (кібер)дозвілля (звільнена від тягара індустріальної доби, дисциплінарної праці, а, можливо, з часом і статистичного контролю) демонструє своє прагнення до: спілкування як можливості само/взаємо-(ре)презентації, що втілюється у тій чи тій спільно(с)ті; ігрового характеру само/взаємо-удосконалення, що презентує відмінності й особистісні здобутки; творчої діяльності, що маніфестує само/взаємо-винаходження особистостей, і зосередженість саме на продуктах діяльності, які зрештою можуть вільно споживатися, хай і є свідченням своєрідного ентропійного само/взаємо-забуття, яке втім стимулює створення нового, нехай і через копіювання чи симулювання.

Насправді зрозуміло, що за всіма обмеженнями, які створені природою, за всіма формами соціальних примусів, людина прагне життєвого світу, що утворювався б привіллям розваг, насолодою дозволля, невимушеним спілкуванням, вільною грою, творчою діяльністю і легкістю споживання. Все респта – злиденне...

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Петров В. Є. *Соціальний простір кінематографа*: дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук: спеціальність 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії. Харків: Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, 2017. 193 с.

Розанвалон П. *Утопічний капіталізм. Історія ідеї ринку* / пер. з франц. Є. Марічева. Київ: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2006. 246 с.

Храбров Г. О. Peer-to-peer (пост)авторство. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2022. № 67. С. 69-75. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2022-67-8>

Храбров Г. О. Децентрація автентичного авторитетного автора. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2023. № 68. С. 52-59. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2023-68-6>

Шабанова Ю. О. Соціальні мережі в антропологічному вимірі метамодерну. *Digital transformations in culture: Scientific monograph*. Riga: «Baltija Publishing», 2023. С. 330-346. <https://doi.org/10.30525/978-9934-26-319-4-19>

Шивельбуш В. *Речі і люди. Есей про споживання* / пер. з нім. О. Юдін. Київ : Ніка-Центр ; Львів : Видавництво Анетти Антоненко, 2018. 192 с.

Bouwer J.; Leeuwen M. van. *Philosophy of leisure: foundations of the good life*. New York: Routledge, 2017. viii + 242 p.

Giddens A. Notes on the Concepts of Leisure and Play. *Sociological Review*. 1964. XII. P. 73–89.

Himanen P. *The Hacker Ethic and the Spirit of the Information Age*. New York: Random House, 2001. xvii + 232 p.

MacIntyre A. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court Publishing Company, 1999. 172 p.

Ramsay H. *Reclaiming leisure: art, sport, and philosophy*. New York: Palgrave Macmillan, 2005. 221 p.

Seltzer C. *Coney Island: the limits and possibilities of leisure in turn of the century American culture*. Washington, D.C.: Georgetown University, 2011. 131 p.

Храбров Георгій Олегович

аспірант кафедри філософії та суспільних наук гуманітарно-правового факультету
Національний аерокосмічний університет ім. М.Є. Жуковського
"Харківський авіаційний інститут"
вул. Чкалова, 17, Харків, Україна, 61070
E-mail: l2velial@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-0397-3289>

Стаття надійшла до редакції: 24.07.2023

Схвалено до друку: 16.09.2023

(CYBER)SPACES FOR LEISURE

Khrabrov Heorhii O.

PhD Student, Faculty of Philosophy
Department of Philosophy and Social Sciences of the Humanities and Law Faculty
National Aerospace University – Kharkiv Aviation Institute
17, Chkalova str., Kharkiv, Ukraine, 61070
E-mail: l2velial@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-0397-3289>

ABSTRACT

The article defines the specifics of the development of contemporary society as a space of leisure. In particular, the key cyberspaces of leisure are distinguished. It is noted that the development of society since the second half of the 20th century consists precisely in the release of time and the formation of leisure spaces, when a person is devoted to himself, does not solve problems related to survival or social responsibilities. It is noted that a contemporary person spends his free time mainly (having fun) on the Internet. Therefore, the contemporary social world, created by the latest technologies, is a cyberspace of leisure, in which people increasingly produce something, create, engage in certain activities primarily for entertainment. In our opinion, these closely intersecting spaces are defined by the human desire for communication, play, creativity and consumption. In contrast to the philosophical tradition, which was more focused on the so-called positive forms of leisure (self-development, education, creativity), when entertainment was considered only as one of the types of leisure, in our opinion, contemporary cyber spaces of leisure correspond precisely to the entertaining attitude of a person to himself and the world and in the end constitute this attitude as a kind of worldview perspective, form a human of (cyber)leisure. A human of (cyber)leisure demonstrates his desire for: communication as a possibility of self/mutual-(re)presentation, embodied in the search for various forms of community; playful nature of self/mutual-improvement, which presents differences and personal achievements; creative activity that manifests self/mutual-reinvention of personalities, and a focus on the products of activity that can be freely consumed, stimulating the creation of new.

Keywords: *leisure, leisure cyberspaces, entertainment, communication, game, creativity, consumption.*

REFERENCES

- Bouwer, J.; Leeuwen, M. van. (2017). *Philosophy of leisure: foundations of the good life*. New York: Routledge.
- Giddens, A. (1964). Notes on the Concepts of Leisure and Play. *Sociological Review*, XII, 73–89.
- Himanen, P. (2001). *The Hacker Ethic and the Spirit of the Information Age*. New York: Random House.
- Khrabrov, H. O. (2022). Peer-to-peer (post)authorship. *The Journal of V. N. Karaz'in Kharkiv National University, Series "Philosophy. Philosophical Peripeteias"*, 67, 69-75. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2022-67-8> (In Ukrainian).
- Khrabrov, H. O. (2023). Decentration of authentic authoritative author. *The Journal of V. N. Karaz'in Kharkiv National University, Series "Philosophy. Philosophical Peripeteias"*, 68, 52-59. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2023-68-6> (In Ukrainian).

- MacIntyre, A. (1999). *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court Publishing Company.
- Petrov, V. E. (2017). *The social space of the cinematograph*: thesis for the degree of Candidate of Philosophical Sciences: specialty 09.00.03 - social philosophy and philosophy of history. Kharkiv: V. N. Karazin Kharkiv National University. (In Ukrainian).
- Ramsay, H. (2005). *Reclaiming leisure: art, sport, and philosophy*. New York: Palgrave Macmillan.
- Rosanvallon, P. (2006). *Utopian capitalism. History of the idea of the market* / Trans. E. Marycheva. Kyiv: Ed. house "Kyiv-Mohyla Academy". (In Ukrainian).
- Seltzer, C. (2011). *Coney Island: the limits and possibilities of leisure in turn of the century American culture*. Washington, D.C.: Georgetown University.
- Shabanova, Y. O. (2023). Social networks in the anthropological dimension of metamodern. *Digital transformations in culture: Scientific monograph*. Riga: «Baltija Publishing», p. 330-346. <https://doi.org/10.30525/978-9934-26-319-4-19> (In Ukrainian).
- Schivelbusch W. (2018). *Things and people. Essay on consumption* / trans. O. Yudin. Kyiv: Nika Center; Lviv: Anetta Antonenko Publishing House. (In Ukrainian).

Article arrived: 24.07.2023

Accepted: 16.09.2023

MEMIRONY: REBOUND OF RELATIONSHIPS IN MEMES

The study researches the mutual influences of memes and love or sexual relationships. It displays, that, on the one side, the topic of relationships is one of the most common and in many ways defines Internet memetics as a whole. On the other side, creating and sending memes became an important part of contemporary relationships and support them. Memes help to remember key point of successful relationships and this knowledge is a constituent of their background and allow develop them and, at the same time, strengthens their sustainability through good emotional context. Regarding this, the study displays, that memetic humour, even in its most sharp or black forms plays a positive role. Based on this the research introduces and considers the new concepts of memirony and metahumour. So, the study affirms, that memes are part of post-postmodern eventuality, more relatable and sincere than postmodern. Relatable, truth-to-life memes, in comparison with too intellectual memes, helps maintain closer relationships through genuine love game. The research put special attention to a linguistic component of memes, meme «languages» in particular. Except for basic memetic conceptions by Limor Shifman, Douglas Hofstadter, Susan Blackmore, etc., and the cognitive approach of Daniel Dennet, the study is based on the conception of love as a comedy by Alenka Zupančič and laughter as a linguistic appearance by Mladen Dolar, the conception of the relationships between sincerity, comedy and charm by Graham Harman, etc. The research was conducted on the material of Internet memes, as well as other works of contemporary art that demonstrate the importance of humour for relationships.

Keywords: *memirony, meme, metahumour, relationships, post-postmodern.*

1. Introduction

«In many senses, Internet memes can be treated as (post)modern folklore, in which shared norms and values are constructed through cultural artifacts such as Photoshopped images or urban legends» [Shifman, 2014, p. 15], – writes Limor Shifman, while stressing the close connection between computers and romantic love in a contemporary context. At the same time, he attracts attention to semantic remixing and mashing up in memes. In memetics, birdsong like a meme often also is regarded allows unite common and unique and this makes it an inexhaustible source of inspiration for relationships are continuing. Combining these considerations in humanitarian environics, it is worth noting the special *relevance* of meme research in this field.

In this regard, the most interesting question is whether creating and sending memes influence human love relationships. This influence can be seen especially clearly in the romantic beginning of a relationship, the so-called candy-bouquet period, which in this regard can even is even often called the candy-meme period. However, creating and sending memes can help maintain a high level of inspiration in a relationship at various times. The *novelty* of this study lies in the attempt to find out how it is happens, combining meme studies and contemporary philosophical approaches to relationships.

The first *task* of this research is trying to design a difference between postironical and metaironical memes first of all. Both postirony and metairony are post-postmodern appearances because of more importance of comical effect than sense and deal with depth and sincerity and generate New Sincerity. However, their differences elude since there are too many considerations of postirony and metairony, what caused their changeability at present and also their being in a stance of becoming in general. Postironical and metaironical memes may be interpreted in different ways as contemporary art. Adding up different points of view, it can be said, that



postirony makes a pass to depth and sincerity, but reverses a sense, making it unobvious or abstract and therefore especially hard to understand. As for metairony, it is rather a search for comical moments in ordinary, not refined as in postmodern conditions, life, and irony over an irony. Metaironical memes are hard to understand because they partly merge with a description of reality. That is why Marcel Duchamp reckons metairony as the irony of indifference, and Roland Barthes – as the rapture of language. At the same time metaironical memes as usual less sharp and more kind and, using the expression of Quentin Meillassoux, contain light irony, not turning into ironizing. In connection with this, it would better entitle them metahumouristic memes. If postironical meme may doesn't seem funny because of its complication, metaironical or metahumouristic meme may doesn't seem funny because of its sincerity and kindness. Among other things, this marks also a shift from postmodern coldness and apathy to post-postmodern warmth, desire and love. Showing how this shift occurs in memes is the *goal* of this study.

2. Conceptualization of relationships meme's comical aspects

Jacques Lacan argued, that in comparison with the *jouissance*, love is a comic feeling, which humanizes the *jouissance*. On the strength of this argumentation, Alenka Zupančič reveals the discrepancy or disharmony of love and comedy: «tragedy and comedy are not simply symmetrical, as the above description might suggest. The fact that in comedy satisfaction precedes the demand, affects the very nature of the satisfaction, which becomes, by definition, a supplementary satisfaction (and is no longer the impossible complement of the demand)» [Zupančič, 2004, p. 135]. In this case, a shift from desire to satisfaction means also a retroactive shift from supplement to complement, which provides an unexpected incentive bonus through both pleasure in surprise and surprise at pleasure. Comical non-relation, which works, as both mode and condition of relation are duplicated: «A “happy” love encounter is the non-relation in its purest mode, or perhaps more precisely, it is a non-relation as redoubled. Not only do we not get what we asked for, on top of it (and not instead of it) we get something that we haven't even asked for» [Ibid., p. 137]. This duplication generates a minimal difference as a mere nothing of a partner from herself, who becomes even more beloved, without a caustic irony, but with soft humour. So, it is better to use the concept metahumour for rather a connection that disconnection of human beings, even if this connection is problematized.

Thus, not exposure, but the construction of emptiness as nudity. «The comic paradigm [in comparison with a tragic one – N. Z.] is not that of incorporation, but, rather, the paradigm of what we could call montage. In this paradigm, the Real is, at one and the same time, transcendent and accessible. The Real is accessible, for example, as pure nonsense, which constitutes an important matter of every comedy» [Zupančič, 2003, p. 69]. Montage of semblances allows continue to love even in periods of desire absence because the partner appears both as the sublime and the banal object, which means sublimation as desublimation. In this case, an object is understood in object-oriented ontology, i. e. as independent from a subject with its narcissism. This understanding also most often is used in memes and provides their realism.

«The Real happens precisely as the impossible» [Ibid., p. 74], it has already happened in a time warp, – insists Alenka Zupančič, stressing unobvious time and place of relationships. A joke is promiscuous and similar rather to a love encounter because can't be funny twice and it needs to find or invent all new and new to exhaustion. During the transition from the instantaneity of a love encounter to temporality, the duration of the relationship comic dialog is preferable to a joke. In a comic sequence satisfaction appears not in the end, but in the beginning and sets the rhythm and dynamic. «In comedy, there is first an unexpected sparkle (a kind of inaugural joke), and the unexpected surplus it produces is not conclusive, but functions as a motor of the subsequent comic sequence. One could also say that the inaugural surplus (or incentive bonus) introduces a fundamental discrepancy that drives comedy further and further» [Zupančič, 2004, p. 139]. This principle causes also the cyclicity of memes and the possibility to continue relationships through sending a funny meme to a partner. Also, this principle is found in comical games, which are training relationship skills. For example, humour about imaginable *Girlfriend*

utility, which is the result of upgrading transform from *Girlfriend 7.0* to the operating system *Wife 1.0* with requires much more resources, may be compared with meme [Shifman, 2014, p. 156].

In memes humour is often black humour. «It works by introducing a crack into the most genuinely felt, serious sentiment; yet is not the same as cynicism. It is above all something the disturbs the monolithic structure of reality (as felt and experienced), injects it with some dialectics, gives rise to thought, as well as to pleasure more awarding than the kind of preemptive gratification that mostly dominates today. Some consider black humour as a more realistic form of humour – but wouldn't it be more precise to say that it is actually an answer to realism; an artifice that cracks it open?» [Zupančič, 2020, p. 288]. Alenka Zupančič signes the end of laughter in cinemactical comedies. But it can say, that it rebirth in memes, which is short, but capacious and creates a series, which, on the one side, displays the dynamic of relationships and, on another side, allows to creates a general context of humour for partners, which may a form on relationships.

According to Mladen Dolar «Laughter is different from the other phenomena considered above because it seems to exceed language in both directions at the same time, as both presymbolic and beyond symbolic; it is not merely a precultural voice seized by the structure, but at the same time a highly cultural product which looks like a regression to animality» [Dolar, 2006, p. 29]. So, laughter may be considered both sublime and desublime. Even in a case of sublimation laughing voice is not fetishized as a singing voice. The voice of comical poet Aristophanes in *The Symposium* by Plato is unsuccessfully breaks of hiccups, and, otherwise, on the cover of Mladen Dolar's book *A Voice and Nothing More* a human unsuccessfully tries to interfere with speaking to a comical puppet with his own voice. This shot from the classical horror *Dead of Night* seems like both a meme and a reaction to a meme.

One of the most important causes of this is that laughter is just as unstoppable as a rudimentary scream. That is why animals as inhuman partner or The Other often appears in memes. Limor Shifman attracts attention to the first example of the *Advice Dog* meme, where he answers *Just Do It* on the question of the possibility of a romantic kiss [Shifman, 2014, p. 112]. He and numerous other meme animals appear both as the Others and the significant others and continue the tradition to give animal names to beloved ones. It allows combines humour with tenderness and creates a unique context for partners' intercourse. On the other hand, celebrities in memes, for example, *He/she is a human* or *Leave Smb. Alone*, appear in a more human guise.

At the same time, as Graham Harman notes, an internally free person can make fun of an overly pretentious one, even if she is more important than someone because is too sublime and arrogant as in the memetic phrase *All broads are like broads, and I am a goddess*. That's why human beings send memes to whoever they like and love nicknames, which work, more often are vernacular and comical. Thus the shift from Lacanian «stops not being written» to Žižekian «doesn't stop being written» happens. «This paradoxical – or, indeed, *comical* – coincidence is precisely what tears us (and our lover) from the continuity of our presence in reality, and it does so by *(re)installing us there*, as if for the first time?» [Zupančič, 2017, p. 137]. These new signifiers or designations rather disorient drives as in memetic dialog:

- *You are beautiful, of course, but totally fucked up and bullshit crazy.*
- *Beautiful...*

Despite Alenka Zupančič, that subject is a possibility of objectivation, the object stays itself and the subject partially misses in signification. This break is contingent and the subject tries to signify again and again, what keeps the relationships going. Thus, according to Alenka Zupančič, object-disoriented ontology not so contradicts how much clarifies object-oriented ontology.

According to object-oriented ontologist Graham Harman, sincerity presents itself as such type relations between objects, when a sensual object uptake seriously a real object, but neither contains it nor is contiguous to it. «Existence on the interior of an object is defined by sincerity and involvement, not transcendence and critique» [Harman, 2005, p. 255]. So, a fissure in contingency appears, which makes humour possible. And this humour is a vital, corporeal one and allows realize carnal phenomenology. Therefore, meme-makers often joke about obscene

problems, which makes human beings more sincere and closer to each other. It's interesting, that object-oriented programming also implies interstitiality or in-between.

Graham Harman also considers that humour is one of the most adequate shifts for displaying an object's colliding metaphysics. First, he polemizes with postmodern thinkers Jacques Derrida and Donald Davidson, which in his opinion consider that all metaphors are successful, all jokes are funny, and herewith «are skeptics, master debunkers of any secret realm» [Ibid., p. 124]. Whereas object-oriented ontology alludes to the innermost reality of things in their thinghood and then only from the allure of things depends on whether will humour individually works or not, comedy occurs or not.

This intellectual tactic may be compared with Alenka Zupančič's approach to humouristic relationships with the support of a new exclusive signifier. Both deal with peculiarities of post-postmodern sex objectivation, which no longer implies repression of object by subject, but democracy of objects in Levi R. Bryant words. Posthumouristic memes also imply object-object relationships, in which jokes on the inmost topics are possible, but at the same time, these jokes are out of the tendency to offend. If even the sharpest humour works, «allure, which splits objects from their notes while preserving or even inaugurating the connection between them» [Ibid., p. 254] happens.

However, to avoid of «neurasthenic jargon of the postmoderns» [Ibid., p. 107] Graham Harman supposes to put attention not to a new signifier, but to a new object or, at least, José Ortega y Gasset's feeling-thing with their ingenuousness. Also, Graham Harman follows Henry Bergson, when connects comical with innate sincerity and naivete of objects. «What, then, are the materials of the comic art? The answer is not colors, shapes, sounds, or moods – but *sincerity*, that bedrock form of innocence with which all being is laced from the start» [Ibid., p. 130] and further: «Any situation that brings a laughable form of sincerity into play will result in comedy» [Ibid., p. 136]. Yet when Graham Harman adds charm to sincerity and comedy, it brings hypocrisy and courage into a situation and the carnival of things occurs. He admits, that «When metaphor works, is always charming: we cannot help noting the sheer sincerity of existence» [Ibid., p. 137–138]. Thus, he admits also postmodern simulated form and disguise, which, among other things, proves that the post-postmodern continues to contain postmodern features. In memes, a disguise may reach such an extent as in post-conceptual art that most recipients require an «explanatory team» in the comments to them.

In this connection the development of Hegelian understanding of womanhood as the eternal irony of the community in the feminist understanding of femineity, womanliness as masquerade (Joan Copjec, Joan Rivière), performance (Judith Butler) and eiron (Miglena Nikolchina). Their process character is counterposed to the pretentiousness of repeal (*Aufhebung*) and therefore memetic phrase *I got comedy* sounds so postironical. So, the common memetic topic of cosmetics and make-up may be considered as an embodiment of the principal female ironical disguise, which repeats in different masks. This refers to Deleuzian considerations about the masking of repetition as *différance*, which avoids the monotony of nudity in relationships. Gilles Deleuze considers irony as a modern form of comical and humour as postmodern form of comical. The post-postmodern form of comical is post- or metahumour. According to, say, Peter Wolfendale's *Object-Oriented Philosophy: The Noumenon's New Clothes*, sincerity as nuanced honesty is more corresponds with fidelity, meaning what one says is preferable to authenticity as being oneself. This authenticity may be the deepest: *when ur girl sends u memes it's bc she is in touch with her ancient paleolithic gathering instincts and is essentially gifting u the hard-earned berries of her daily labour. appreciate them.* Such an extreme depth combines with superficialities in a common occurrence, when similar utterances are used as memes themselves in the metamodernist vein.

New comprehension of sincerity connects with understanding, that love and friendship suppose laughing together on corny, stupid, silly and even obscene jokes. This creates a vernacular space, in which we not so joke or laugh, but find ourselves joking or laughing as Diane Jeske notes. Thus, we together get an experience of *jouissance*, which is just moderately limited by language just like in memes such as humouristic folklore, paroemias or artisanship from

metamodern point of view. Meme *It's better to make the partner laugh than sexual satisfied* is so popular because it is approved by psychological research, that partners, who laugh together are more satisfied sexually as well. So, love is preferable due to it is not overburdened by obligation as friendship and is closer and more saturated emotionally. If, as Pascal Quignard notes, Roman sexuality was more filled with fear, but Greek – with commotion and laughing and therefore more lenient and appropriate in post-postmodern eventuality. «We can become acutely aware of another's vulnerabilities and needs, vulnerabilities and needs that may be fairly common, but are somehow more real and more affecting when put in the context of a familiar deprecating laugh, a tolerant and affectionate smile directed toward oneself, or a simple memory <...>» [Jeske, 2019, p. 18]. In this regard Diane Jeske's conception is similar to Alenka Zupančič's: in both cases, a partner is beloved for what she is. This *is* includes *was* because the significant other becomes significant in funny simple memory – memirony. To better explicate the peculiarities of this concept it is possible to write it as mem/ir/on(r)y, which seems like a piece of orfo-art as a part of meme culture.

3. Relationships memes relatability

When relationships represent a game in a game, which is too sublime in connection with returned beauty as Jan Němec writes in his metafictional novel *Possibilities of Love Novel* [Němec, 2019]. Although he also accepted, that the past is an aggregate stance of the present and art is a part of reality at the end of the novel he experiences a shame. It happens because he doesn't share the vernacular life with a partner, preferring to watch porno. The situation is quite the opposite in Miranda July's metamodern novel *The First Bad Man*. The main character dissolves to non-existence in a life that becomes 'silky'. Her lips are 'silky' too, but sometimes kisses are shorter and turn to previous kisses' abbreviations or tracks and so memironical and also more intimate and sincere, because have a more deep significance. At the same time, Miranda July's character praises the joke. «The joke was, *Can you believe people? The tacky kinds of things they do?* But it had another layer to it, because imitating crass people was kind of liberating – like pretending to be a child or a crazy person. It was something you could do only with someone you really trusted, someone who knew how capable and good you actually were» [July, 2015]. This is an excellent explanation of what complicated postintellectual and postironical memes often contain brutal humour. It serves to more deep closeness through appearing relatability and truth-to-life. This closeness may be touching to tears and be described by the meme phrase *Relatability got in the eye*. Moreover, memes themselves, especially metamemes, memes about memes are also a kind of relationship like in a meme *Having a girlfriend that sends nudes or having a girlfriend that sends memes*.

Relatability in memes maintains through actuality and freshness. Old memes are considered as faked orgasms and are 'hoary old chestnut', regarding such meaning of nut as ejaculation. The meme phrase *Nice guys came last*, which may be continued as *Bad guys came first*, also hints at the principal offensiveness and obscenity of meme culture. There are many memes about old sexting messages as cringe messages. A paradox contains in old sexting cringe at all, which also often becomes a meme topic. An outcome of this paradox is found in Constance de Jong's novel *Modern Love*. The character of the novel, who is both highly sincere and highly artificial, declares: «I drop my control and my vow, my pretensions for inner and outer order» [de Jong, 2017, p. 11]. Orders fold in Lacanian Moebius band and, as a result, grammatic and metaphoric cross and mix with reality. The character of Chris Kraus's novel *I Love Dick* is also both highly intimate and highly constructed. As in the meme series, describing the moving of relationships from their start to continues or ending up, she can perceive flaws of the partner with humour with time. More exactly, just they are the source of humour and, otherwise, just humour can help to continue relationships. «Transcendence isn't only lightness; it's attained by will. And why do we crave lightness so? Lightness is a '60s lie, it's Pop Art, early Godard, *The Nice Man and the Pretty Girl (With Huskies)*. Lightness is the ecstasy of communication without the irony, it's the lie of disembodied cyberspace. Through his medium John Ford, Kitaj is telling us that matter moves but you can't escape its weight. The dead come back to dance not as spirits but as skeletons» [Kraus, 2006, p. 204].

Memory about this peculiarity is fixed through art, first of all in memirony. However, connection with other arts stays close and memes may become their objects as in metapaintings of Mauro C. Martinez. (See pictures). He notes, that memes are cheaper and faster than paintings and this lets to develop a tendency of human being's continuation in art piece. It is especially noted in a case of metairony and metahumour, when the parody is hard to distinguish from the original regarding its sincerity. Furthermore, according to Nathan Poe's law, parody and original coincide on limits.



1. Mauro C. Martinez. Metapaintings

This tactic also displays, how memes overcome the limits of the Internet and allow 'go outside and play'. «I believe that it is this quality of the Internet, the overabundance of options, which made the idea of the “end” of the Internet such an appealing one to early users» [McNeill, 2009, p. 91] – confirms Lynne S. McNeill. This consideration may be correlated with a tyranny of choice problem, which Renata Salecl puts. However, post-postmodern shift of attention from sex to love or, at least, selective sex with a significant other, through intimacy leads to increase memes dissemination. «Sex means intimacy, and intimacy means sharing memes» [Blackmore, 1999, p. 143]. Susan Blackmore holds, that memetic evolution is 'Lamarckian': «Where memes are transmitted horizontally, they can travel quite independently of the genes». [Ibid., p. 133]. It leads to realizing non-reproductive sexuality in Foucauldian meaning. As a result, as Grant Kien insists, we are all situationists now and live discrete life. It includes part-time protest and détournement (diversion). On the one side, cultural appropriation and Ironic Camouflage are used [Kien, 2019, p. 122, 224]. From another side even Hipster racism and sexism are used too: “Sexism is OK if it's ironic” [Ibid., p. 129]. It proves, again, the necessary balance between uttermost sincerity and irony as in a meme *Homophobia high key sounds like jealousy*.

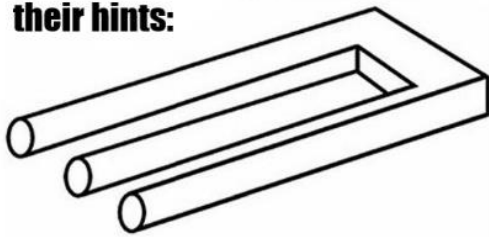
Bradley E. Wiggins even suggests that in a such way, we may meme-ing ourselves to death, meaning the symbolical death of the subject in different understanding and continuing as intertextuality. He doesn't prefer to stress not so the connection of the meme concept with Greek mimema as Richard Dawkins, who accentuates first of all mimetic imitation. He uses Greek enthymeme to explain the memetic effect. Continuing in a semiotic way Bradley E. Wiggins insists: «the Babadook functions as a *synecdoche*: a visual phrase used to represent a larger whole. In this case, it semiotically refers to the anxieties and pain that might be associated with coming out to one's family and friends (similar to the desire in the film to renounce and expel the Babadook). <...> The Babadook as a meme (enthymeme, visual argument) functions as an excellent metaphor for this distinction» [Wiggins, 2019, p. 121]. Although The Babadook in the meme is often visually presented as a Black queer, it hints at B in LGBT and, further, turns in 'babashook' in everyone's closet with a special epistemology, using Eve Kosofsky Sedgwick's approach.

It embodies, in Bradley E. Wiggins opinion, a kind of neo-Dadaist semiotic taking into account René Magritte's *The Treachery of Images* and readymade. So, postirony appears including a visual layer of memes, which, as literal stylistic, content, etc. may be cringe-worthy. «Regardless of

the millennial component, a *neo-Dadaist semiotic* is characterized by the following, in no particular order: dark humour; distanced irony; disillusionment; horror/shock at the modern age (but with no direct or explicit deliberation on that which horrifies or shocks); bizarre and absurd expressions; self-deprecation; cringe; offensive humour; scatological references» [Ibid., p. 140–141].

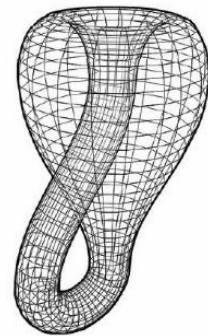
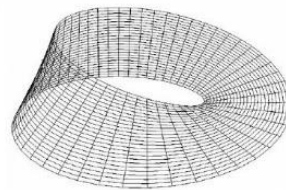
Romantic irony preserves from sublime trauma, but builds the wall often through a game and can lead to relationships breaking up. The solution to this problem may be found in the operation not to object, but to abject in Julia Kristeva's meaning. The abject is both attractive and hideous, which causes productive oscillation in relationships. In memes this oscillation seems careless, but displays, that everyone is worth love in all her appearances. According to Joe Saunders's approach such a love is a response to someone's property-less general essence and doesn't allow asserts something like 'Sorry, I don't like your soul anymore'. For displaying qualities and essence, her-ness plexus Joe Saunders suggests an unobvious space model, like Lacanian ones, which contains universality, individuality and particularity [Saunders, 2022, p. 139]. This model is hard to understand in vernacular life, which images in memes on pictures.

**girls: why don't guys take hints?
their hints:**



YOU

the guy she tells you not to worry about



2. Works by unknown authors. Untitled

Particularity from the times of Johann Wolfgang von Goethe and Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling sorts with love chemistry, elective and exclusive. Joe Saunders writes: «This peculiar attraction that we feel for some people and not for others is often overlooked. But if we want to take love seriously, we should pay attention to it. <...> I remarked that philosophical systems are, in part, defined by which phenomena they take seriously. This also applies to accounts of love; they are, in part, defined by the phenomena of love which they take seriously, and I contend that contemporary accounts of love often overlook chemistry» [Saunders, 2018]. Alan Soble suggests «Take seriously the joke, “Is sex an autonomy-killing, mind-numbing, subhuman passion? Yes, but only when it's good.” Work out its personal, social, and ethical implications» [Soble, 2017, p. 320] and Charles David C. Reeve considers love as principally confusing, frantic and rapturous, a rupture of talking. This situation is quite exactly described in *She Wants Revenge's* song *Animal Attraction*: «But you don't have the patience for the smallest conversation <...> This could be so dirty that it just ain't right». However the best example of inhuman passion is the meme *Let me pass, I will suck him* (See picture of this meme anonymous painting).



3. Work by an unknown author. Let me pass, I will suck him.

If traditionally even sexual love considers as not only sensual, but also sensible and even rational feeling in comparison with passion. Then in Georges Bataille's works sublime love concedes to transgressive sex, which is connected, among other things, with laughter. Nowadays in connection with intimacy transformations, noted by Anthony Giddens, it is considered that love can't stay Socratic or Platonic, love is sexual anyway and contains a fraction of frictions. Besides, corporeal frictional spasms from laughter are preferable than anxious thrills or other vibrations.

Greta Christina's essay *Are We Having Sex Now or What?* is like a meme series. She counts her lovers and a result of this counting is several punchlines. At first, she didn't count women as a null, hole in the system, but when she left binary, she left counted at all. Neither pleasure and fun nor corporeal contact can't be a criterion of sex. The line between sex and non-sex becomes a quite wide space and in this case, a sign of sex is a real-life experience, but not only thought 'it is'. «It's not that sex itself has to change things all that much. But knowing you've had sex, being conscious of a sexual connection, standing around making polite conversation with someone while thinking to yourself, "I've had sex with this person," that's what changes things» [Christina, 2017, p. 34]. In postironical culture joint laughing at memes may be valued even higher than sex itself, disregard for the favorite mem of a partner may be a reason for the quarrel, laugh at another person's favorite meme may be a cause of jealousy. On the whole, this situation may be described through the meme *Yeah sex is cool, but have you ever...* If it continues as *laughed on memes together* it becomes the meme studies statement itself.

In the context of cultural memetics Douglas Hofstadter rhymes *meme* with *theme*, *scheme* and even *même* (French *even*, *same*). «When I first heard the French saying *Plus ça change, plus c'est la même chose*, it struck me as annoyingly nonsensical: "The more it changes, the samer it gets" (in my own colloquial translation). I was not amused but nonetheless it stuck in my mind for years, and finally it dawned on me that it was full of meanings. My favorite way of interpreting it is this. The more different manifestations you observe of one phenomenon, the more deeply you understand that phenomenon, and therefore the more clearly you can see the vein of sameness running through all those different things. Or put another way, experience with a wide variety of things refines your category system and allows you to make incisive, abstract connections based on deep shared qualities. A more cynical way of putting it, and probably more in line with the intended meaning, would be that superficially different things are often boringly the same. But the saying need not be taken cynically. Seeing clear to the essence of something unfamiliar is often best achieved by finding one or more known things that you can see it as, then being able to balance these views» [Hofstadter, 1985, p. 253]. This passage implicitly contains also memironical considerations. Repetition allows fixing a problem in a humouristic form and as such an approach result appears dramedy in art, first of all, meme series, including meme series *Meme is funny, but the situation is uncanny*.

In the context of object-oriented ontology object is principally uncanny, especially dark object. From this point of view, Jacques Derrida's hauntology as a specter study is compatible with Jacques Lacan's ontology of shame (French *bontologie*). A shame in Lacanian understanding is paradoxically the one non-obscene and connected with a thinking emotion and death from a laugh isn't different from death from a shame. This compilation allows getting the work of mourning done. Covering the shame and reproach for the mistakes happens with the help of language and thereby memirony helps to rid of specters and illusions and continues relationships in post-postmodern memetic vein. In memes shame or, more often, cringe for the past a human being experiences when she grows wiser and develops. In philosophical anthropology, the openness and ability to develop a human being explains, among other things, her exclusive aptness to both laugh and blush with shame. This situation in a sex context may be displayed through the meme *Hide your genitals, but only wear clothing* <clearly masculine or feminine> *which represents those genitals making it impossible to ignore*. This meme also discovers the role of illusion in sex life as well as in memes *I was too busy imagining sex with you* or *So realistic* whereas the woman in the picture declines. The last also displayed the trauma of the Real and sometimes for a successful

relationship it must be escaped. Memirony of this contains in memes, where somebody doesn't want to articulate her desire but wants to partner guesses the desire or better discovers a hidden unconscious desire. Also, the partner may intentionally support illusions like in the meme *Apologize to her and say you didn't want to be right* when she didn't right obviously. In other cases partner, otherwise, intentionally deals with the trauma of the Real to exacerbate desire, her own or his partner's: *I like strong, powerful men. Such fun to not obey them* or

He: Don't get on my nerves.

I, the fun of stirring the pot: Or what?

In contemporary culture women, practicing such a strategy of behaviour, are considered not hysteric, but having a rich emotional palette.

However full escape from illusions may mean the end of relationships because importance of imagination as a psychic register. Letting go of past illusions is displayed in memes *When the guy who <stole your girl or another variant> dies, RIP, Buried* and others. The reasons for this may be different. The simplest is often and more painful and often appears in the meme *Hurt me*: remembering about the need to wake up early, washing white and colored clothes together, using a metal spoon with a tefal pan, etc. More complicated reasons are sexual: the partner didn't answer right away on message, didn't add a smile to it, didn't answer the way you imagined in your head, etc. Conflict is an important part of relationships and sometimes, if real reasons for this are absent, arguments like the partner having eyes and seeing other girls or the partner breathing or even blinking loudly go to work. Such absurd pretenses are the most expository: eventually, anybody both loves and hates a partner for her being. The level of general absurdity increases when remembering the beginning of relationships. Thereat reasons to love were *she also likes to breathe and trees, which give the possibility to breathe, she also likes bread*, etc. The lacks of a partner during this period seem like cute features, which are often themed in memes. Balance of love and hatred, heinamoration in Lacanian words, is best maintained through humour and fixed through memirony. In this case, it may be an ironical comparison of the beginning and nowness of relationships.

4. Multiplicity of relationships memes and conclusion

The seriality of memes proves both memory and renewing, because, as Daniel Dennett notes, meme is a concept that is literally alive and a human being is an interplay of memes, biological and cultural. In the case of internet memes, a picture stays the same, but a text varies in many ways, often through errative, intentional mistakes during using Stonks' language or imaginary pet's speech. Then this transformed speech is used by lovers as pets with endearing names and this creates a comic, but cute effect. Speaking about animals Jacques Derrida reminds first of all his pussy-cat, because namely, pets are to a greater extent animal-word, animot in French. In his parlance animot contains animated word (French *mot*) and is a homophone of animals (French *animaux*) in all their multiplicity. Derrida calls on us to accept and free animots in, for and like human beings: «*Ecce animot*. Neither a species nor a gender nor an individual, it is an irreducible living multiplicity of mortals, and rather than a double clone or a portmanteau word, a sort of monstrous hybrid, a chimera» [Derrida, 2008, p. 41]. In contemporary vernacular culture a human being's names, including it in the symbolic register of the Other, an animal, but a partner. Assigning animal names, or names common to animals, takes the partner out of the symbolic register of the Other into the space of the non-human. An animal, in this case, can take the place of the Other, like a meme cat is shooting lovers.

An orfo-art, especially memetic, with cute philonyms allows the creation of a carnival identity and varieties of non-human partners images, which work towards refreshing relationships. In Lacanian parlance, this practice may be designated as *lalangue* or *linguistry* and, in Barthesian parlance – as *logorrhea*, i. e. connection of a language and *jouissance*. Varieties of memetic philonyms seem the most appropriate new signifiers, which prove to continue relationships «is if for the first time». It may bulk as hard work but appears as a funny play of loving partners. As Eric Gans, who develops post-millennialism as post-postmodern trend,

insists «Successful couples are those who stay in love, whose love matures and changes its forms of expression, but remains as intense as ever. There need be no end to these changes; the more the couple have experienced together, the more material they have for the little dialogical games lovers never tire of playing with each other» [Gans, 1995]. Eric Gans insists, that after a millennium with its sexual trouble, it can love again and joke about love, which often happens in memes: *In life, you need not only to try everything but also to try something not to try.*

On the one side, this situation may be described through the memetic phrase *I have achieved comedy*. However, from the other side, this phrase conceals one more supplementary layer of irony. The comical effect can't be achieved once and for all, it needs infinite jest in David Foster Wallace understanding. A meme with its seriality may be considered as infinite jest and this allows to designate a meme as post-postmodern appearance. In this regard meme is like a comical serial, which allows trying everything, even love as one of the characters in the serial *Girls* by Lena Dunham. Lee Konstantinou considers this serial as an example of relational art, as well as creations of Miranda July or mumblecore cinema, as one of the postironical methods [Konstantinou, 2017, p.98]. Relational art differs in that it's both middle-brow and uncomfortable, awkward because of the dissemination of intersubjective margins like in the Internet, memes in particular, from which relational art with all its relatability comes.

Remembering Douglas Hofstadter's rhyming *mem*e and *schem*e allows memes can be considered as subversive schemes of conditions, situations and events. So, if ironical memes subvert modern and schematize postmodern then post-ironical subvert postmodern and schematize post-postmodern. As for metaironical and metahumouristic memes, they may don't seem like a meme at all and are metamemes in some sense as far as it is a memes of a high level with many layers of irony. Regarding memes about relationships, the considered schematizations are most clearly traced in the memetization of corporality.

On the one side, memes as a contemporary kind of art display body-positive thinking. As examples of this it is worth to mention *It's not extra weight, it's extra kissing spots* or *When heated, everything expands, so I'm not fat, I'm hot* memes. However, on the other side, the caustic humour of memes means laughing at the physical lucks of a partner and, more important, the person itself. As Lucy Vine notes in his *Hot Mess* novel, it's so hard to be naked even alone if your partner looks perfect, that you even have to wash in shapewear [Vine, 2017]. As far as men are concerned, the most corporeal issue is a split between the mind and penis. In memes a penis may be displayed as another head in pants, which suggests apologizing, complimenting or congratulating the woman when the mind is offended or angry at her. Miran Božovič considers this situation as bicephaly, which, in comparison with the acephaly of George Bataille, allows the mind to catch itself red-handed [Božovič, 2002]. In memes a plot about memes promises often meets: *Ask what you want, I will promise everything*. Men may add *Let's see* then. But if the promise didn't keep, «*Let's see*» may fall off like a body organ, most likely the penis or even the phallus as the embodiment of not only power but also responsibility. One of the ways out of this dilemma can also be considered a meme *I would fap, but condemningly*.

Another way it can be mentioned searching for extra weight reasons, for example, the behaviour of a partner: *While you are gaining the courage to approach her and confess your feelings, she eats and gets fat*. In this case not a single person, but pair is being objectified. In the context of postmodern atomism, which is from Deleuzian point of view is like Lucretian one, a human being as a nomadic singularity, processual, changing, fluid and sexual is actualized. In a post-postmodern context, object-oriented ontology in particular, also pair and amorous relationships are actualized and even objectified. «For the sake of simplicity, we can say that the romantic relationship is composed not of *two* objects, but of *three* objects. Here you have the two people involved in the relationship, as well as the amorous relationship itself. The amorous relationship is an object independent of the two persons in the amorous relationship. While initially this sounds very strange, we should here recall how couples talk about their relationships. They talk about being in a relationship, about how the relationship is going well or is in a state of crisis. Likewise, friends of couples often treat couples as units, behaving as if one person cannot be

invited to dinner without inviting the other» [Bryant, 2011, p. 217]. Mereology of Levy R. Bryant supposes, that a part is more than a whole, i. e. this approach doesn't reduce singularity, but a being in a relationship has even more responsibility and readiness to respond. The high level of this responsibility is often displayed through memirony such as in the *Girls* serial or the meme in the phrase *When you want to kiss her up to death, that's love*.

In such a way multilayer memirony functions, such as in another relationship memes on the popular topic of adultery and betrayal. Again, on the one side, memes often display a tendency to free relationships. However, from the other side, also it can be found very sharp joking about jealousy up to jealousy of a person, which as a partner only in imagination or to imaginary rival as in memes *My future unknown husband may be spending time with chicks*, *When you see a girl all over your man, who not really your man and you shouldn't be mad because he isn't your man, but that's your man*, *Your penis gets up on the morning*, *Your heart vibrates into you*, *Some air comes in and out of you*, *Alarm clock calls every morning* or

– *You are the most beautiful of all existing persons on this planet?*

– *Does he mean that someone more beautiful exists earlier?*

It may seem, that the issue of jealousy isn't actually regarding the popularity of polyamory and ethical polygamy. However, in post-postmodern eventuality, couple love is actual again. Therefore, jealousy may appear when one of the partners isn't determined in her choice. Memirony of this situation is described in a meme *When we find a special person, it begins to seem to us that we haven't been everywhere yet, we haven't seen everyone*. The issue of jealousy may continue in a mature relationship and be combined with the issue of extra weight again. Thus, the meme *I'm not fat, I just have a wide bone* take turns into the meme *I'm not jealous, I just have a bone wondering what a slut it is*.

Among very popular «language» memes such as the language of rat, language of cuckold, etc. a special place is occupied by the meme

– *Say something in jealous bitch language.*

– *Maybe let your bitches tell you?*

In this meme, the partner refuses to continue a conversation at all and suggests that the alleged rival speak, while animalizing her.

It is worse to put attention, that in meme languages are also often animal and more often pet. At that it means no less, but a more mature relationship. Animal conditional nudity and speechlessness are well played out in memes *Let's settle this argument like adults; in the bedroom, naked* or *Watching like to swear*. The meme cycle about men's thoughts in a bedroom after sex is especially interesting. While women guess, that men thought about other women, «bitches», men really think about quite serious or curious things because of post-nut clarity. Or men may don't think at all and offer like in the meme *Let's sleep with each other. Who won whom?* At the same time, gluttony is attributed to women, which want *Suck and fuck the whole soul* and then leave men, which cry *Return the penis at least* in pursuit of them.

In this way, gender stereotypes are debunked. The relatability of memes allows awareness, that, for example, men aren't always strong, but *The male ego can hurt just about anything because it is more sensitive than the clit*. Wherein a man in the meme may note *Good thing I wasn't born a girl. It's hard to pretend all your life that you don't want to fuck on the first date*. It may be even said, that thus he memironizes on the vernacular application of Lacanian thought about the non-existing of a woman considering the absence of pure woman desire.

This is the reason for the situation, when, in the meme variant, *She deleted the message because she is no longer the same as a minute ago*. Darian Leader in his book *Why Do Women Write More Letters Than They Post?* asserts, that it is constantly so, because relatable woman's writing, including messages, cannot be not only sent but even completed. «The letter may not be posted, as we just said, for the simple reason that it remains unfinished, but this simple reason suggests another one: the letter is unfinished because *the person who wrote it is unfinished*. As new things happen, she is continually becoming distinct from what she had originally described. Her life is always a little bit ahead of the description, and perhaps the respect for this gap is dearer to a woman than to a man

– who, as we saw, aims to make the gap vanish, to absorb his changing life in language. Men and women are both unfinished, but by posting his letter a man may aim to obscure this; a woman's unposted letter, on the contrary, highlights the unfinished nature of the sender» [Leader, 2002, p. 102]. There remains a widespread discussion in modern philosophy, the polar points of which are the statements that the letter always reaches and that the letter never reaches. In this case, both positions are combined: the letter does not reach, because it is not sent, but simultaneously reaches each point of its continuous path, including the process of writing a letter. In Damian Leader's variant just finishing and sending a message would mean a break of connection and relation.

Sending memes allows sending and non-sending messages at once, using specific post-postmodern relatable citations. The sent meme is a postironic reminder of the impossibility of implementing a fully relatable message and the need to try this implementation. However, the value of memirony consists foremost in the fact that it contains relatable knowledge freed from excessive postmodern theorizing and citation. The assimilation of this knowledge is facilitated by the comic component and the compact visual form of memes. The repeatedly criticized viscosity of contemporary culture is here limited through relatability.

As a woman writing and considering the wide specter of memes about relationships, this research also be continued. But now in *conclusion* it would be like to mention, that rebound and development of relationships through creating and sending memes may continue because of the infinite multiplicity of both concrete meme and memes in general.

REFERENCES

- Blackmore, S. (1999). *The Meme Machine*. Oxford: Oxford University Press.
- Božovič, M. (2002). Diderot's Hysterical Materialism. *Kulturwissenschaftliches Institut im Wissenschaftszentrum NRW, Jahrbuch 2001/2002*, 171–186.
- Bryant, L. R. (2011). *The Democracy of Objects*. Open Humanities Press. Ann Arbor: University of Michigan Library.
- Christina, G. (2017). Are We Having Sex Now or What? In R. Halwani, A. Soble, S. Hoffman & J. M. Held (Eds.). *The Philosophy of Sex: Contemporary Readings*, (pp. 31–37). Lanham, Boulder, N.-Y. & L.: Rowman & Littlefield.
- Derrida, J. (2008). *The Animal That Therefore I Am*. N.-Y.: Fordham University Press.
- Dolar, M. (2006). *A Voice and Nothing More*. Massachusetts & L.: The MIT Press.
- Gans, E. (1995). *Toujours l'amour. Chronicles of Love and Resentment*, 20. Retrieved from <http://anthropoetics.ucla.edu/views/vw20/>
- Harman, G. (2005). *Guerilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court.
- Hofstadter, D. (1985). *Metamagical Themas: Questing for the Essence of Mind and Pattern*. N.-Y.: Basic Books.
- Jeske, D. (2019). Love and Friendship. In A. M. Martin (Ed.). *The Routledge Handbook of Love in Philosophy*, (pp. 13–22). N.-Y. & L.: Routledge.
- de Jong, C. (2017). *Modern Love*. N.-Y.: Primary Information/Ugly Duckling Presse.
- July, M. (2015). *The First Bad Man*. N.-Y., L., Toronto, Sydney, New Delhi: Scribner.
- Kien, G. (2019). *Communicating with Memes: Consequences in Post-truth. Civilization*. Lanham, Boulder, N.-Y. & L.: Lexington Books.
- Konstantinou, L. (2017). Four Faces of Postirony. In R. Van den Akker, A. Gibbons, T. Vermeulen (Eds.). *Metamodernism: Historicity, Affect, and Depth after Postmodernism*, (pp. 87–102). Lanham: Rowman & Littlefield.
- Kraus, Ch. (2006). *I Love Dick*. L.-A.: Semiotext(e) / Native Agents.
- Leader, D. (2002). Extract from Why Do Women Write More Letters Than They Post? In S. Žižec (Ed.). *Jacques Lacan: Critical Evaluations in Cultural Theory. Vol. I: Psychoanalytic Theory and Practice*, (pp. 97–116). N.-Y., L.: Routledge.

- McNeill, L. S. (2009). The End of the Internet: A Folk Response to the Provision of Infinite Choice. In T. J. Blank (Ed.). *Folklore and the Internet: Vernacular Expression in a Digital World*, (pp. 80–97). Logan: Utah State University Press. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctt4cgrx5.7>
- Němec, J. (2019). *Možnosti milostného románu [Possibilities of Love Novel]*. Brno: Host.
- Saunders, J. (2022). Loves Passed. In A. Grahle, N. McKeever & J. Saunders (Eds.). *Philosophy of Love in the Past, Present, and Future*, (pp. 131–144). N.-Y. and L. Routledge, 2022. DOI: 10.4324/9781003014331-12
- Saunders, J. (2018). Taking Love Seriously: McTaggart, Absolute Reality and Chemistry. *British Journal for the History of Philosophy*, 26 (4), 719–737. Retrieved from <https://dro.dur.ac.uk/26993/1/26993.pdf>. DOI: <https://doi.org/10.1080/09608788.2017.1393617>
- Shifman, L. (2014). *Memes in digital culture*. Cambridge, MA. & L.: The MIT Press.
- Soble, A. (2017). Sexual Use. In R. Halwani, A. Soble, S. Hoffman & J. M. Held (Eds.). *The Philosophy of Sex Contemporary Readings*, (pp. 293–320). Lanham, Boulder, N.-Y. & L.: Rowman & Littlefield.
- Zupančič, A. (2004). Investigations of the Lacanian Field: Some Remarks on Comedy and Love. *Polygraph: An International Journal of Culture & Politics*, 15/16, 131–146.
- Zupančič, A. (2003). On Love as Comedy. *Journal for Politics, Gender and Culture*. Vol. II, 1, Summer, 61–80.
- Zupančič, A. (2020). Preston Sturges and The End of Laughter. *Crisis and Critique*, Vol. 7, Issue 2, 272–289.
- Zupančič, A. (2017). *What is sex?* Cambridge, MA. & L.: The MIT Press.
- Vine, L. (2017). *Hot Mess*. L.: Orion.
- Wiggins, B. E. (2019). *The Discursive Power of Memes in Digital Culture: Ideology, Semiotics, and Intertextuality*. N.-Y. & L.: Routledge.

Zahurska Nataliia V.

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

4, Svobody sqr., 61022, Kharkiv, Ukraine

E-mail: zagurskaya@karazin.ua

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5142-8064>

Article arrived: 10.09.2023

Accepted: 20.10.2023

МЕМІРОНІЯ: ВІДБИТТЯ СТОСУНКІВ В МЕМАХ

Загурська Наталія Віталіївна

доктор філософських наук

професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна.

майдан Свободи, 4, Харків, 61022, Україна

E-mail: zagurskaya@karazin.ua

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5142-8064>

АНОТАЦІЯ

В дослідженні вивчається взаємний вплив мемів і любовних чи сексуальних стосунків. Воно показує те, що, з одного боку, тема стосунків є однією з найпоширеніших і багато в чому визначає інтернет меметику в цілому. З іншого боку, створення та надсилання мемів стало

важливою частиною сучасних стосунків і підтримує їх. Мемі допомагають пам'ятати ключові моменти успішних стосунків, і це знання є складовою їх фону, та дозволяють розвивати їх і, в той же час, зміцнюють їхню стійкість через добрий емоційний контекст. З огляду на це, дослідження показує, що меметичний гумор, навіть у його найгостріших або чорніших формах, відіграє позитивну роль. На підґрунті цього в дослідженні вводяться та розглядаються нові концепції меміронії та метагумору. Так, дослідження підтверджує, що мемі є частиною пост-постмодерної подієвості, більш життєвої та щирої, ніж постмодерністська. Життєві, правдиві мемі, у порівнянні з надто інтелектуальними мемами, допомагають підтримувати тісніші стосунки через дійсну любовну гру. Особливу увагу в дослідженні приділено лінгвістичній складовій мемів, зокрема «мова» мемів. Окрім базових меметичних концепцій Лімора Шифмана, Дугласа Хофстадтера, Сьюзен Блекмор та ін., а також когнітивного підходу Деніела Деннета, дослідження ґрунтується на концепції кохання як комедії Аленки Зупанчич та сміху як мовного прояву Младена Долара, концепції співвідношення щирості, комізму та шарму Грема Гармана та ін. Дослідження проводилось на матеріалі інтернет-мемів, а також інших творів сучасного мистецтва, які демонструють важливість гумору для стосунків.

Ключові слова: меміронія, мем, метагумор, стосунки, пост-постмодерн.

Стаття надійшла до редакції: 10.09.2023

Схвалено до друку: 20.10.2023

DOI: 10.26565/2226-0994-2023-69-5

УДК (UDC) 101.808

Nataliia Popova, Vladyslav Halstyan, Yaroslav Halstyan

VISUAL AND DIGITAL RHETORIC: THE EXPERIENCE OF COMPREHENSION

Research on rhetoric is often limited to the history of the question and the analysis of rhetorical techniques from the classical rhetorical canon. However, in the modern world, this is not enough. This article is devoted to the study of questions about visual and digital rhetoric: your interrelated areas that play a key role in the modern information world, because with the help of rhetoric, various models of reality are tested, mastered and constructed. Because rhetoric by its very nature acts as a mechanism for constructing and interpreting models of reality, performing a key role in the formation of public consciousness. Within the framework of this abstract, we will consider the main aspects of the study of these disciplines, as well as their impact on the formation and perception of messages in modern society. Due to the rapid development of technology and constant changes in the media environment, philosophical analysis of visual and digital rhetoric is becoming a necessary tool for understanding the essence of new challenges. Visual rhetoric can create specific frames of perception, controlling the audience's attention and influencing their interpretation of events and phenomena. Digital rhetoric studies the impact of digital technologies on communication methods, language use, and the effectiveness of persuasion in a digital environment. Philosophical analysis of these areas becomes particularly important in light of the rapid development of technology and dynamic changes in the media environment, and therefore in the human consciousness. The philosophy-based approach allows for a deeper understanding of the nature and differences between visual and digital rhetoric, their roots, and ethical aspects. The philosophical approach allows us to ask solid, fruitful questions about how visual and digital media influence our beliefs, values, and cultural norms. Philosophy manifests the potential challenges and risks associated with the use of visual and digital means of communication, as digital rhetoric faces a number of challenges, such as excessive amounts of information, ephemeral messages, awareness of falsehood-authenticity, technical limitations, and others. The article justifies the importance of philosophical analysis in the context of the modern information landscape, helping us to interact more consciously and effectively with these powerful means of communication and expression. The article provides a framework for critical thinking that allows society to adapt to constant changes and develop in conditions of information saturation.

Keywords: *rhetoric, philosophy, visual, digital.*

To discuss contemporary visual and digital rhetoric, let us first turn to the history of rhetoric. The term «rhetoric» is derived from the ancient Greek word «ρητορ», meaning spoken, agreed upon, permitted, justified by unwritten law. Rhetoric, as a philological discipline, exposes techniques and catalogs them, although this may detract from the enjoyment of the text.

As a philosophical discipline, rhetoric raises questions about understanding and explanation, freedom, and responsibility. The sophists were the first to develop rhetoric, interpreting it as a science of persuading anyone of anything. They believed that the most important skill was to charm with speech.

Plato, however, critiqued the sophists and rethought the goals and tasks of rhetoric. The philosopher considered the search for truth to be paramount, where participants in dialogue share a common purpose. Although this approach allowed rhetoric to acquire ethical support, it did not address rhetorical tasks directly.

Aristotle resolved these tasks, providing rhetoric with a theoretical and ethical foundation. Aristotle identified clarity as the chief quality of speech, distinguishing persuasion

© Popova N. V., Halstyan V.S., Halstyan Y.S., 2023.



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

from manipulation. According to Aristotle's vision, the task of rhetoric was to make moral principles, the foundation of social life, more convincing than selfish and material-practical considerations. In other words, the metaphysical component should be no less significant than the commercial one.

Hence, we will correlate successful speech with the principle of persuasiveness. Persuasive means lucid, vivid, justified, thoughtful, powerful, and vibrant.

Persuasion is the art of prompting people to do things they typically wouldn't. Aristotle defines rhetoric as the ability to discover potential means of persuasion concerning any subject. By imposing your viewpoint, you carefully choose words and shift the audience's perspective towards your desired goal.

Consider a scenario: someone is given a small, nondescript gray stone packaged in a beautifully adorned box for their celebration. Without explanations, the recipient is guaranteed bewilderment. We ascribe greater value to things we consider extraordinary. What's special about a pebble found on the road? However, the giver then reveals that it's a genuine moon rock collected by Neil Armstrong and his team during the 1969 Apollo 11 lunar mission. Suddenly, the pebble becomes extraordinary. Or, perhaps, it's a fragment of the Berlin Wall preserved after its fall in 1989? Alternatively, the giver might claim it's a piece from the ruins of the Temple of Artemis, burned by Herostratus in 356 BCE. Fact remains fact: it's just a stone. However, if we carefully choose words and imbue the pebble with certain qualities (historical significance, geological rarity), its value multiplies manyfold. For a specific person. If the gift recipient has never heard of Herostratus, Artemis, or her temples, a gap of misunderstanding arises. Our rhetorical efforts are in vain. But if we manage to utter words that resonate with the interlocutor, persuade them? We achieve our intended purpose.

Rhetoric posits that every speech creator must be unique, unlike others. Hence, the fundamental requirements: speech should convey something new, be fitting and correct. Such a speech emerges when a rhetorician can listen and comprehend the hopes and aspirations of their audience. Across different epochs, these aspirations varied. Therefore, let's continue our brief journey into the history of rhetoric.

In the late antiquity era, the art of oratory occupied the highest position in the education system. In primary school, students were taught to read and write; in secondary school, they learned to understand and appreciate ancient authors, while higher education focused on active mastery of rhetoric.

The specificity of medieval Byzantine and Western European rhetoric lies in its primary emphasis on preaching and theological polemics. Rhetoric is indispensable in this context.

During the era of rationalism, rhetoric somewhat yielded its positions, as it was considered that reason is powerless without experience and logical deduction. Rhetoric was supported solely by the education system. Hence, in the 17th to 19th centuries, rhetoric began to be regarded as a science of argumentation predominantly in written discourse. The societal significance of oratorical speech diminished during this time, while the importance of written literature – religious and political essays, philosophy, documents – increased. Consequently, private rhetoric gradually developed, formulating rules for creating specific types of works: legal speeches, sermons, letters, business documents, and so on.

The events of the 20th century sharply posed the problem of manipulating consciousness through mass media to philosophy and science. Interest in rhetoric grew as it became evident that understanding the technical intricacies of mass information could empower individuals to be relatively independent from mind control. In the 21st century, rhetoric experiences a new flourishing. It is no longer just a science but a fashionable one. Being successful now means learning the art of persuasion and applying it skillfully.

In the modern world, where visual and digital communication tools have become an integral part of culture, the study of metaphor in the context of these means is gaining increasing relevance. The question of metaphor in digital and visual rhetoric can be considered from various philosophical aspects: ontological (as means of communication and interaction in the online

environment); ethical aspect (questions about the ethics of using visual means to manipulate the audience or the ethics of using rhetorical strategies in the digital environment); epistemological aspect (how we gain knowledge, how it is formed and perceived through visual means, and what challenges it poses to our understanding of the world); hermeneutic-phenomenological aspect (to reveal different meanings and subtexts, search for meanings).

Let's create a typology of metaphorical strategies based on the embodiment method. Visual rhetoric does not include audio impressions and can create meanings without words or with a minimum of words because it uses images, colors, shapes, and composition to convey ideas and create impressions [Foss, 2004]. Such rhetoric can be as powerful and effective as oral or written rhetoric because it influences our perception and understanding of the world around us. Not every visual object is visual rhetoric [McComiskey, 2014]. What can turn a visual object into a communicative artifact is a symbol that conveys something and can be studied by rhetoric.

Visual rhetoric can influence the perception of reality by viewers, shaping their beliefs, thoughts, and relationships with the surrounding world. For example, the dramatic conflict between the title and the image sometimes becomes scandalous, becoming the point of meaning. For instance, in Constantin Brâncuși's sculpture «Princess X» (1915–1916), viewers see an erect penis, while the author insisted that it depicts a self-absorbed princess.

Visual rhetoric can create specific frames of perception, managing the attention of viewers and influencing their interpretation of events and phenomena. It can be used in advertising, political campaigns, mass media, and other contexts where effective communication using visual means is important. For example, the painting «Uncle Bens and Viola on Treasure Island» demonstrates an ironic collision of identification codes: traditional intimacy with borrowed clichés. It blends together phantasmagoria based on a local myth and the primitiveness of the collective unconscious. Thus, visual rhetoric can have a significant impact on society, creating or exposing certain ideas, norms, values, and ideals [McComiskey, 2014].

Visual Rhetoric and Cultural Context: Visual rhetoric can be a reflection of cultural values, beliefs, and stereotypes [Blair, 2004]. It can use visual elements with specific cultural content to communicate with different audiences based on their cultural background. Thus, dispersal and unity are the oxymorons of Malevich, intended to encircle the beginning and end of world art history.

Visual Rhetoric and Ethics: The use of visual rhetoric can raise ethical questions. Visual images can be used to manipulate emotions, create stereotypes, or even cause harm through the use of images that offend or discriminate against certain groups of people.

Visual rhetoric can be a source of creativity and expression of individuality. It can reflect a unique style, views, ideas, and expressions of the author. For example, if the image of a ray is presented through coloristic means in Rembrandt's «Danae», such visual prescription pulls along the word. The beam as an «agent» of light becomes the subject of representation in the painting of the French Impressionists. Going outdoors, these artists set out to «portray» the very light and shade vibration of the air, using basic colors, an open stroke, a system of juxtaposition of values (a certain ratio of light and shadow). The beam as an optical illusion of a light flow can be especially clearly seen in the painting of O. Renoir. In Impressionism, the beam freed itself from the layering of literary style of previous centuries.

Visual rhetoric can reproduce aspects of time, preserving and transmitting history, cultural heritage, and changing trends and styles [Hocks, 2003]. It can influence the perception of time, evoking a sense of nostalgia or a deficit of the future depending on the visual elements and composition used.

Studying visual rhetoric can contribute to the development of critical thinking, as it requires the analysis, evaluation, and interpretation of visual elements and composition. The ability to recognize different visual strategies and their influence on perception can help develop critical thinking and critical analysis of visual messages.

Visual rhetoric represents an interesting field of research in philosophy because it reflects the complex interplay between visual elements, communication, subjective perception, ethics, creativity, and societal influence. However, visual and digital rhetoric are sometimes blended.

Digital rhetoric is a relatively new field of study that explores the impact of digital technologies on communication methods, language use, and persuasive effectiveness in the digital environment. Digital rhetoric relies on various methods to study different types of information, such as code, text, images, videos, etc. It involves the examination of various aspects of digital communication, such as the use of social media, email, websites, and other digital communication channels [Zappen, 2005]. The mythologization of the world related to technologies, especially the computer and digital space, is the sphere of everyday empiricism where the overlay of the sacred onto the profane occurs most visibly and in a tangible form. For instance, electricity becomes a bloodstream metaphor, and electronic devices are likened to the brain. According to Jean Baudrillard [Baudrillard, 1981], we encounter duality: metaphor is both a discourse about the thing and the thing itself. It is precisely as discourse about the thing that a message is formed based on the principle of operational preference or imperative. For example, the iconic code reproduces a real object that can be recognized by a number of essential features. He models the world with the help of well-established legends and myths, conveys socially significant attitudes, creates a unified picture reflecting the global vision of the world from the perspective of a separate community. Such a code can be considered as a model with which a message can be generated. Unlike the iconic code, which has a creative beginning, the meme, on the contrary, disorganizes reality, distorting attitudes. The purpose of the meme is to integrate into the information field, destroy a fragment of this field and in return give out a copy of the fragment with the opposite meaning. The effect is to generate laughter, which disarms those who try to adhere to traditional values.

Digital rhetoric raises new ethical questions, such as the use of persuasive methods in the digital space, data manipulation, fake news, digital activism, and more [Handa, 2004]. Digital rhetoric significantly influences society, including politics, culture, the economy, and other aspects of life. It affects the formation of public opinion, stereotypes, values, and information perception in the digital environment.

Digital rhetoric interacts with internet culture, including the use of memes, hashtags, internet slang, and other digital expressions to create persuasive messages. In the digital environment, visual elements like photos, videos, graphics, gifs, and other visual tools play a crucial role in information creation. Simultaneously, they may impoverish language [Hodgson, 2017].

Digital rhetoric faces several challenges, such as an excess of information, the ephemerality of messages, awareness of truthfulness-authenticity, technical limitations, and more. Studying digital rhetoric can help identify the development prospects of this field, including the creation of new methods and strategies for effective digital communication.

Culturally, digital rhetoric is conditioned, as different cultures have their own norms, values, beliefs, and communication methods. Investigating digital rhetoric can help reveal the influence of cultural contexts on the perception and use of digital communication tools.

Let's summarize: visual and digital rhetoric interact with each other and can have common aspects, but they also have distinct features. Here are some possible differences between visual rhetoric and digital rhetoric:

-Media Format: Visual rhetoric conveys messages through visual elements like images, graphics, photos, videos, etc., whereas digital rhetoric encompasses a broader range of digital communication tools, including written text, sound, video, graphics, interactive elements, etc.

- Audience Interaction: Visual rhetoric may be more passive, displaying visual elements perceived by the audience, while digital rhetoric might involve more active audience interaction, such as commenting, social media engagement, collaborative content creation, etc.

- Technical Capabilities: Digital rhetoric utilizes various technical capabilities of the digital environment, such as interactivity, animation, hyperlinking, multimedia, etc., enabling the creation of more complex and layered messages. In contrast, visual rhetoric may be more static with limited technical possibilities.

- Context of Use: Visual rhetoric can be applied in various contexts like art, design, advertising, etc., while digital rhetoric is used across a wide range of digital media such as websites, social media, email, messengers, applications, and other digital platforms.

- Dynamics and Variability: Digital rhetoric can be more dynamic and variable as it can be edited and adapted in real-time based on the communicator's and audience's needs. Visual rhetoric, on the other hand, may be more static with fewer opportunities for changes.

- Cultural Aspects: Digital rhetoric may reflect features of digital culture, incorporating memes, hashtags, emojis, and other digital elements with their own semantic and cultural nuances. While visual rhetoric may reflect cultural aspects, it is less dependent on digital elements.

- Ephemerality and Persistence: Digital rhetoric can be ephemeral, spreading quickly and widely but also vulnerable to oblivion and loss in the digital space. Visual rhetoric can be more persistent and enduring, especially in art, where it can be preserved for a long time.

In the context of comparing visual and digital rhetoric, several important philosophical considerations emerge. Visual rhetoric, grounded in perception through sight and visual elements, emphasizes the role of images, symbols, and art in communication. It raises questions about the nature of beauty, perception, and subjectivity, sparking discussions on how visual impacts shape our perceptions of the world.

Digital rhetoric is linked to media technologies and interactivity, posing philosophical questions about virtual reality, artificial intelligence, and digital manipulation. Digital tools not only enable the creation and dissemination of information but also allow control, prompting discussions on the ethical and socio-cultural aspects of power in the digital era.

Comparing visual and digital rhetoric also touches on the dimensions of time and space in communication. Visual rhetoric, based on static images, focuses on the moment of perception, while digital rhetoric provides opportunities for interaction and long-term impact, prompting reflections on our relationship with information in the long run. Additionally, philosophical analysis allows us to ask questions about our ability for critical thinking and analysis in the context of both types of rhetoric. What skills and knowledge are necessary for the effective interpretation and evaluation of visual and digital arguments? How do we develop critical thinking and media literacy in the conditions of the modern information landscape?

Thus, the philosophical comparison of visual and digital rhetoric provides a deeper understanding of the nature of communication, its evolution, and its impact on our understanding of the world. It also helps identify philosophical dilemmas and challenges facing contemporary society in the context of the information age. This topic should be further explored through the lenses of hermeneutic and phenomenological practices.

REFERENCES

- Albrecht-Crane, C. (2015). Understanding Rhetoric: A Graphic Guide to Writing by Elizabeth Losh et al. (review). *Rocky Mountain Review of Language and Literature*, 69, 104–107.
- Allen, N. (1996). Ethics and Visual Rhetorics: Seeing's Not Believing Anymore. *Technical Communication Quarterly*, 5, 87–105.
- Barthes, R. (1964). *Le Degré zéro de l'écriture, suivi de Éléments de Sémiologie*. Paris.
- Baudrillard, J. (1981). *Simulacres et simulation*. Paris: Galilée.
- Blair, J. A. (2004). The rhetoric of visual arguments. *Defining visual rhetorics*. Mahwah, N.J.: Lawrence Erlbaum Associates, pp. 41–61.
- Boyle, C. (2018). The Digital: Rhetoric Behind and Beyond the Screen / Boyle Casey, Brown James J., Ceraso Steph. *Rhetoric Society Quarterly*, 48, 251–259.
- Collins, D. (1992). Anamorphosis and the Eccentric Observer (parts 1 and 2). *Leonardo*, 25, 1, 2.
- Douglas, Ch. (1989). Behind the Suprematist Mirror. *Art in America*, Sept, 164–176.
- Eco, U. (1984). *Semiotics and the philosophy of language*. London.
- Eliade, M. (1963). *Aspects du myth*. Paris: Gallimard.
- Flaker, A. (1982). *Poetika osporavanja*. Zagreb.
- Eyman, D. (2015). *Digital Rhetoric: Theory, Method, Practice*. San Francisco: University of Michigan Press. doi:10.3998/dh.13030181.0001.001.
- Foss, S. K. (2004). "Framing the Study of Visual Rhetoric: Toward a Transformation of Rhetorical Theory". *Defining Visual Rhetorics*. New Jersey: Routledge, pp. 303-313.

- Handa, C. (2004). *Visual Rhetoric in a Digital World*. New York: Bedford/St. Martin's.
- Hocks, M. E. (2003). Understanding Visual Rhetoric in Digital Writing Environments. *College Composition and Communication*, 54, 629–656.
- Hodgson, J., Barnett, S. (2016). Introduction: What is Rhetorical about Digital Rhetoric? Perspectives and Definitions of Digital Rhetoric. *Enculturation*, November, 22. URL: <https://enculturation.net/what-is-rhetorical-about-digital-rhetoric>.
- McComiskey, B. (2014). Visual Rhetoric and the New Public Discourse. *JAC: A Journal of Rhetoric, Culture, & Politics*, 24, 187–206.
- Miller, S. (2010). *Constantin Brâncuș*. London: Reaktion.
- Mortensen, M., Allan, S., Peters, Ch. (2017). The Iconic Image in a Digital Age: Editorial Mediations over the Alan Kurdi Photographs. *Nordicom Review*, 38, Special Issue 2, 71-86. doi:10.1515/nor-2017-0415
- Phillips, B. J., McQuarrie, Edward F. (2004). Beyond Visual Metaphor: A New Typology of Visual Rhetoric in Advertising. *Marketing Theory*, 4, 113–136.
- Sarapik, V. (1999). The problem of titles in painting. *Sign Systems Studies*, 27, 148-167. <https://doi.org/10.12697/SSS.1999.27.08>
- Sonesson, G. (1995). The Mute Narratives. New Issues in the Study of Pictorial Texts. *Interart Poetics. Acts of the congress "Interart Studies: New Perspectives"*, Lund, May. Lagerroth, Ulla-Britta, Lund, Hans, & Hedling, Erik, (eds.). Rodophi, Amsterdam & Atlanta 1997; 243–252.
- Vizualnost. Zagrebački pojmovnik kulture 20. stoljeća* (1995). Ured. A. Flaker, J. Užarević. Zagreb: Filozofski fakultet.
- Zappen, J. P. (2005). Digital Rhetoric: Toward an Integrated Theory. *Technical Communication Quarterly*, 14, 3. URL: https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1207/s15427625tcq1403_10.

Popova Nataliia V.

PhD in philosophy, Associate Professor
Department of Theoretical and Practical Philosophy named
after Professor J.B.Schad
V.N.Karazin Kharkiv National University
4, Svobody sqr., 61022, Kharkiv, Ukraine
E-mail: nataliia.v.popova@karazin.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8168-1017?lang>

Halstyan Vladyslav S.

PhD Student, Faculty of Philosophy
V. N. Karazin Kharkiv National University
4, Maidan Svobody, Kharkiv, Ukraine
E-mail: vh@or.com.ua
ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-5816-0879>

Halstyan Yaroslav S.

PhD Student, Faculty of Philosophy
V. N. Karazin Kharkiv National University
4, Maidan Svobody, Kharkiv, Ukraine
E-mail: atedir2@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-1193-2750>

Article arrived: 10.09.2023

Accepted: 20.10.2023

ВІЗУАЛЬНА ТА ЦИФРОВА РИТОРИКА: ДОСВІД РОЗУМІННЯ

Попова Наталія Валеріївна

кандидат філософських наук

доцент кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна.

майдан Свободи, 4, Харків, 61022, Україна

E-mail: nataliia.v.porova@karazin.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8168-1017?lang>

Галстян Владислав Сергійович

аспірант, філософський факультет

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

майдан Свободи, 4, Харків, 61022, Україна

E-mail: vh@or.com.ua

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-5816-0879>

Галстян Ярослав Сергійович

аспірант, філософський факультет

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

майдан Свободи, 4, Харків, 61022, Україна

E-mail: atedir2@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-1193-2750>

АНОТАЦІЯ

Дослідження риторики часто обмежуються історією питання та аналізом риторичних прийомів з класичного риторичного канону. Проте у сучасному світі цього недостатньо. Ця стаття присвячена опрацюванню питань про візуальну та цифрову риторика: двом взаємопов'язаним областям, які відіграють ключову роль у сучасному інформаційному світі, оскільки за допомогою риторики апробуються, опановуються і конструюються різноманітні моделі реальності. Тому що риторика за своєю природою виступає механізмом конструювання та інтерпретації моделей реальності, виконуючи ключову роль у формуванні громадської свідомості. В рамках даного абстракту ми розглянемо основні аспекти дослідження цих дисциплін, а також їх вплив на формування і сприйняття повідомлень у сучасному суспільстві. У зв'язку зі стрімким розвитком технологій і постійними змінами в медійному середовищі, філософський аналіз візуальної та цифрової риторики стає необхідним інструментом розуміння сутності нових викликів. Візуальна риторика може створювати специфічні кадри сприйняття, керуючи увагою глядачів і впливаючи на їх інтерпретацію подій і явищ. Цифрова риторика вивчає вплив цифрових технологій на способи комунікації, використання мови та ефективність переконання в цифровому середовищі. Філософський аналіз цих областей стає особливо важливим у світі швидкого розвитку технологій і динамічних змін у медіа-середовищі, а через це і в людській свідомості. Підхід з використанням філософії дозволяє більш глибоко зрозуміти характер і відмінності візуальної та цифрової риторик, їх коріння та етичні аспекти. Філософський підхід дозволяє задавати ґрунтовні плідні питання про те, як візуальні та цифрові засоби впливають на наші переконання, цінності та культурні норми. Філософія маніфестує потенційні ризики, пов'язані з використанням візуальних і цифрових засобів комунікації, бо цифрова риторика стикається з низкою викликів, як от надмірна кількість інформації, ефемерність повідомлень, усвідомлення брехливості-справжності, технічні обмеження тощо. В статті обґрунтовується важливість філософського аналізу в контексті сучасного інформаційного ландшафту, що допомагає нам більш свідомо та ефективно взаємодіяти з цими потужними засобами спілкування та вираження поглядів. Стаття надає фреймворк для критичного мислення, що дозволяє суспільству адаптуватися до постійних змін і розвиватися в умовах інформаційного напівсвітла.

Ключові слова: *риторика, філософія, візуальне, цифрове.*

Стаття надійшла до редакції: 10.09.2023

Схвалено до друку: 20.10.2023

МІФИ ПЛАТОНА

У статті розглядається питання про відношення Платона до міфології. Автор стверджує, що Платон був непримиреним критиком традиційного міфу і поетичної міфотворчості, тому що такі міфи спотворювали справжні образи богів та їхніх діянь. Поетичні міфи погано відображаються на вихованні, тому їхніх творців, як вважав Платон, слід видалити зі справедливої держави. В статті звернено увагу на те, що сам Платон був значним міфотворцем – багато важливих філософських ідей він розказує саме в формі міфів. Автор аналізує причини звернення Платона до міфу, визначає функції, які виконує міф у діалогах Платона, значення платонівської міфотворчості для філософії і міфології. Зазначено, що Платон використовує міф як інструмент виразності, розглядає його як ефективний засіб переконання. З іншого боку, в статті доводиться теза про те, що платонівський міф є способом висловитись про ті глибокі проблеми буття, які не може досягнути людський розум. Тому міфи Платона оповідають про те, що відбувається на небі, під Землею в Аїді, в далекому минулому. В статті робиться висновок про те, що в платонівській міфотворчій діяльності відбувається суттєва реформа всієї давньогрецької міфології. Платон поєднує міф з раціональним мисленням, з Логосом. Платонівський міф – *раціоналізований* міф, в якому божественний вимір набуває вже не тільки космос, а й людина та її світ, поліс. Так діалектик стає творцем міфів. Платон, стверджується в статті, стає міфотворцем тому, що для нього вкрай важливо знайти в людській душі опору для людини, таку ж надійну і вічну, якою раніше слугував божественний космос традиційних міфів.

Ключові слова: антична філософія, давньогрецька міфологія, Платон, міф і логос.

Дослідження платонівської міфології вже давно стали важливою складовою платонознавства. Тому заяви про те, що «в історії філософської думки Платон зазвичай розглядається як засновник філософського ідеалізму і виключно раціональний мислитель» [Гае-Уеоп Кеуп, р. 197] абсолютно не відповідають дійсності. Стандарт академічних досліджень міфів Платона був започаткований ще на початок минулого сторіччя в творах Луї Кутюра, Джона Стюарта, Альфреда Тейлора.

Цей стандарт передбачає докладну каталогізацію всіх міфів, традиційних і авторських, що зустрічаються в діалогах Платона, та їх ретельний філологічний та історичний аналіз, на основі якого робляться висновки про значення та роль міфу в філософській і літературній творчості Платона. Досі за цим планом будується більшість робіт, присвячених платонівській міфології, до того ж особлива увага приділяється, як правило, історико-філологічній стороні питання: етимології грецького $\mu\theta\omicron\varsigma$, особливостям вживання цього поняття в різні періоди грецької історії, висловлюванням Платона про міф. Центральним питанням у таких дослідженнях є проблема з довгою історією – питання про співвідношення міфологічного й раціонального начал, $\mu\theta\omicron\varsigma$ і $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, у творчості Платона. Для чого сам Платон звертається до використання міфів і яку роль вони відіграють у презентації його філософських ідей? Відповідь, яку колись дав на це питання Гегель, протягом певного часу здавалась остаточною: міф нібито використовується Платоном для кращого образного представлення його теорій, Платон-міфотворець немовби маскує міфами свою нездатність раціонально довести свої ідеї. «Оживленню цього зображення [філософії] сприяють також міфи, в яких, як і в дотепній драматичній обстановці багатьох діалогів, позначається поетична натура Платона; але водночас ці міфи свідчать про прогалини в його системі, оскільки вони зустрічаються зазвичай саме там, де предмет не допускає більш точного наукового визначення» [Zeller, 1920, s. 147].

Але протягом останніх десятиліть все більш очевидним стає прагнення істориків філософії обмежити дослідження платонівського міфу епістемологічним виміром і питанням про роль, яку міф у Платона грає в пізнанні. Такі відомі дослідники платонівської спадщини, як Люк Брісон [Brisson, 1998], представляють міф і логос просто двома формами наративу, і, відповідно, зосереджують свою увагу не на самих міфах Платона, а на платонівському дискурсі, на мові, якою Платон говорить про міфи.

Час життя та творчої діяльності Платона збігається з вирішальним періодом переходу грецького світу від релігійно-міфологічного світогляду до раціоналістичного. Внесок Платона в цей процес надзвичайно великий: саме він зміг показати, що основою пізнання всесвіту і людини є розумне першоначало душі, що божественний задум створення космосу раціональний і що такий самий раціональний порядок встановлюється в найкращій душі та справедливій державі, якою правлять представники розуму – філософи.

Згідно з цим, Платон послідовно виступає в ролі критика міфотворчості. Він критикує міфи, які розповідають поети, навіть такі великі як Гомер, стверджуючи, що міфи, які розповідають поети, не дають справжнього знання про предмети та події. Саме слово «міф» означає просто «слово, розповідь, мова» і в ньому немає зобов'язання бути правдивим, відображати те, що було насправді. Тому міфи найчастіше розповідають про те, що неможливо перевірити, про те, що відбувалося в далекому минулому, або відбуватиметься в майбутньому, а якщо відбувається зараз, то – у недосяжному місці, наприклад, в Аїді. Тому Платон вважає міф перешкодою мислення, якому доводиться долати опір міфу у тому, щоб розчистити дорогу розуму. Поети-міфологи є, як стверджує Платон, конкурентами філософів і в політиці, і у вихованні, тому їх слід усунути зі справедливої держави. Міфи шкодять вихованню, вони зображують богів у вигляді, що може бути гідним богів, і тому Платон вимагає заборонити вчителям використовувати «погані» вірші у розмовах з учнями і давати поетові хору для постановки його трагедії, якщо він говорить про богів щось погане. Платон згадує міф, де розповідається, як Тесеї та Пірифою зважилися на жахливий злочин, вирішивши зробити своїми дружинами двох дочок Зевса, Олену та Персефону, за що були покарані в Аїді. «Ми не допустимо таких міфів», – заявляє Платон. «Мало того: ми змусимо поетів стверджувати, що ці вчинки були здійснені іншими особами... подібні висловлювання ми заборонимо і запропонуємо і в піснях, і в оповідях висловлювати якраз протилежне». Поети розповідають, ніби Гефест був скинутий з Олімпу власним батьком, Зевсом, – такі оповідання неприпустимі в нашій державі. Міфи поетів шкідливі «бо неможливо допустити, «щоб діти слухали і сприймали душею які завгодно міфи, вигадані ким попало і здебільшого суперечать тим думкам, які, як ми вважаємо, повинні бути в них, коли вони подорослішають» [Resp. 377b]. Водночас Платон розуміє, що він виступає проти стародавньої традиції, на якій було засновано всю грецьку літературну та педагогічну діяльність – адже Гомера часто називали «учителем Греції». Тому Платон засуджує не *міф як такий*, він критикує й засуджує «неблагочестиву міфотворчість» поетів саме тому, що сам він вкладає в слово «міф» велике значення і приписує йому значний вплив на окрему людину та на суспільство загалом.

Сам Платон – міфотворець, і його твори сповнені міфами. Цей факт вимагає пояснення: чому Платон, котрий засуджує міфи, сам активно займається міфотворчістю? Причому він використовує не тільки традиційні грецькі міфи, але й складає власні, які відіграють у його вченні значну роль. Платон цінує міф і використовує його задля досягнення безлічі цілей. Зокрема, міф розглядається Платоном як важливий елемент у його конструкції ідеальної держави, де міф стає інструментом виховання. Тому в своїй моделі ідеальної держави Платон постійно звертається до міфів. Він використовує багато традиційних міфів, які і в архаїчному грецькому суспільстві грали ту ж саму виховну роль. Переконаливість міфу полягає в тому, що він дає зримий образ належної поведінки, зразки, яким потрібно наслідувати; міф доступний усім, хто може розуміти людську мову – і чоловікам, і жінкам, і вільним громадянам, і навіть рабам. Але насамперед міф призначений дітям. З семи років діти починали відвідувати гімнасії, де й відбувалося їхнє знайомство з

міфами в рамках мусічного виховання. Платон стверджує, що якщо виховання буде організовано належним чином, тобто, коли дітям філософи розповідатимуть правильні міфи, то це сприятиме тому, щоб вони долучилися до системи цінностей справедливої держави. Для цього їм не потрібно освоювати діалектику зі складною системою аргументів і контраргументів – адже міф має велику силу переконання, хоча й не доводить нічого.

Платон вважає, що міф є ефективним засобом виховання не лише дітей, а й дорослих – зокрема, в Каліполісі саме за допомогою використання міфів переконують воїнів відмовитися від родинних зв'язків і власності для того, щоб повністю та без залишку присвятити себе служінню державі. Платонівський міф такий: треба переконати правителів, вартівих і все населення міста в тому, що виховання, котре вони отримали від правителів, їм наснилося, що насправді вони весь час виховання були під землею, яка їх годувала, виховувала і навіть забезпечила вартою зброєю, а інших – їх знаряддям селянського та ремісничого виробництва. Зрештою, коли вони були вже повністю готові, вона народила їх на світ божий, і тому вони, її діти, повинні захищати свою матір і годувальницю. Оскільки весь поліс, за цією казкою, народився із землі, то всі люди в ньому – і правителі, і сторожі, і класи, що виробляють, – насправді, брати і родичі один одному. Громадяни мають відчувати себе однією великою родиною.

Велике значення для Платона має використання міфу як виразного засобу: міф завжди є історією, розказаною максимально яскравою образною мовою, він викликає у слухача чи читача бачення загальної панорами того, що відбувається. Але ця цілісність образу не виключає окремих деталей, які також органічно включені в загальну картину того, що відбувається. Отже, міф народжує не лише наочне уявлення про подію і предмет міфологічного оповідання, а й емоції щодо розказаного (захоплення, гнів, смуток). Платон, один із найвидатніших письменників Греції, у міфі знаходить простір реалізації свого художнього таланту, і тому сила впливу платонівських творів на читача незрівнянно вища, ніж пізніших академічних філософських трактатів і монографій. Звернення Платона до міфу як засобу виразності призводить його до фактичного відкриття нової системи презентації філософської думки, яка відрізняється від усіх, що існували раніше. Найбільш яскраво ця система представлена у діалозі «Тимей», де відбувається радикальна зміна способів викладу, аргументації та форм переконання. Це призвело до скорочення масетичних вправ і довгих логічних ланцюжків, які Платон замінює переконливою силою міфу, і за рахунок цієї економії весь неосяжний матеріал «Держави» в «Тимей» Платону вдалося викласти лише у 75 рядках [Tim. 17 - 19b]. На зміну діалектичному мисленню, максимально віддаленому від чуттєвої предметності речей, тут приходять безпосереднє споглядання. Перехід від діалектичного мислення до міфологічної образності змінює спосіб надання авторських ідей. Платон у «Тимей» різко обмежує участь читача, так само, до мінімуму зводиться і роль другорядних персонажів. Викладена автором історія створення космосу деміургом є переконливою саме завдяки своїй наочності й нагадує своєрідну анімаційну картину, динамічну і до крайності деталізовану. Всю складну геометрію процесу створення космосу платонівським деміургом запам'ятати важко, але її легко уявити, так само, як непросто запам'ятати кількість граней, кутів і вершин платонівських тіл, але їх легко поррахувати, дивлячись на картину Космосу, що складається в єдине ціле. Відомий французький дослідник античності П'єр Відаль Наке сказав про це: «Проте існує ще один вид мистецтва, існування якого постулював Платон, але чия технологія була ще не дуже розвиненою: кінематограф. Добре відомо, що печера з VII книги «Держави» влаштована як кінотеатр, лише глядачі там прив'язані до своїх місць. Але й у «Тимей» головний принцип – кінематографічний» [Vidal-Naquet, 2005, p. 156].

Але найголовнішим для розуміння того, що таке міфологія Платона є усвідомлення того, що Платон виходить за межі звичного протистояння міфу та логосу. Це протиставлення істинного мислення, керованого вселенським, розумом-словом, Логосом, за часів Платона вже стало звичним – про це говорив Геракліт Ефеський, Парменід й інші елейці, Анаксагор та інші натурфілософи. Однак Платон намагається включити міф у

філософію й знову поєднати його з Логосом для того, щоб міф міг виконувати філософські завдання там, де раціональне мислення виявляється безсилим. Так, у витонченому діалектичному діалозі «Парменід» Платон спробував вирішити проблему Єдиного й Іншого, але зазнав невдачі, та вже в «Тімеї» він констатує, що об'єктивно існують предмети просто недоступні «справжньому мовленню» (logos), а отже щодо таких предметів найбільше доцільним було б використання «правдоподібного міркування» (mythos): «А тому не дивуйся, Сократе, якщо ми, розглядаючи багато в чому багато речей, таких, як боги і народження Всесвіту, не досягнемо в наших міркуваннях повної точності й несуперечності. Навпаки, ми повинні радіти, якщо наше міркування виявиться не менш правдоподібним, ніж будь-яке інше, і до того ж пам'ятати, що і я, який міркує, і ви, мої судді, лише люди, а тому нам доводиться задовольнятися в таких питаннях правдоподібним міфом, не вимагаючи більшого» [Tim. 29c]. Це рішення використовувати міф на користь філософії, створити новий, філософський, міф робить Платона видатним реформатором усієї грецької міфології.

Зміни у характері та спрямованості платонівських міфів, виражають всезростаючу сполученість міфу та логосу в творчості філософа. У міру того, як розвивається власна філософія Платона, у нього набувають інтенсивного розвитку обидва ці елементи, діалектика і міф. У цьому розвитку міф не витісняється з філософії, але, навпаки, посилюється в діалогах середнього періоду і стає домінуючим у пізніх діалогах Платона. Можна виділити наступні етапи розвитку платонівської міфології: Міфи раннього та перехідного періоду («Протагор», «Горгій»); есхатологічні міфи середнього періоду («Федон», «Держава»); міфи пізнього періоду («Критій», «Тімеї», «Закони»). У «Протагорі» міф розповідає про те, як людей, створених богами, Епіметей та Прометей наділили здібностями, які люди не могли використовувати на благо свого роду через те, що вони ще не вміли жити суспільством. Тоді Зевс посилав Гермеса ввести серед людей сором і правду, щоб вони служили «прикрасою міст та дружнім зв'язком». На відміну від інших здібностей, мистецтв і ремесел, вміння жити спільно (для чого і дано людям сором і правда) мають бути притаманні всім без винятку людям, а «кожного, хто не може бути причетним до сорому і правди, вбивати як виразку суспільства» [Prot. 321 c-d, 322 b-c]. Сенс міфу такий: людина сама по собі слабка; її виживанню та збереженню її культури сприяють дві речі: по-перше, ремесла, які підтримують її фізичне існування; по-друге, справедливість і як засіб підтримки вищого, соціального існування. Те й інше – речі різного роду, тому й розподіл їх неоднаковий. «Протагорів міф» є своєрідним введенням у міфологію, присвячену питанню про нагороду за праведне життя і покарання душі за життя несправедливе.

Міф «Горгія» являє собою розповідь про найважливішу для Платона основу справедливості – про незмінний і справжній світ буття, яке він тут поміщає у потойбічний світ. Саме тут відбувається суд над душами. Цей суд, на відміну від земних судів, творять не люди, а боги, що забезпечує неупередженість і об'єктивність рішень, що виносяться. Платон приписує Зевсу слова про те, що душі слід судити неодягненими. Що означає ця вимога? «Багато поганих душею, але одягнені в гарне тіло, і шляхетність походження, в багатство, і, коли відкривається суд, навколо них юрмляться численні свідки, запевняючи, що вони жили в злагоді ... душа їх заслонена очима, вухами і взагалі тілом від голови до голови п'ят» [Gorg. 523a]. Неодягнена душа відразу відкриває суддям, наскільки праведним було її життя в земному світі, адже злочини і всі взагалі погані вчинки залишають сліди, шрами на душі. На цій підставі судді приймають справедливе рішення про те, де слід помістити душу в структурі потойбічного світу. Детальну географію потойбіччя та її значення для подальшого життя душі Платон пізніше викладає в есхатологічних міфах у діалогах «Федон» і «Держава». Тут Платон описує світ так: у висоті Землі розкинувся світлий Верхній світ, а знизу, всередині неї, дивовижне царство. Міфічні річки підземного світу, розряди людей, що несуть посмертне покарання, і місця, де вони перебувають, пов'язані зі системою наземних і підземних річок, морів і кругових водних, мулистих і вогняних потоків. Судді, померлі люди, караючі духи існують на тлі цих колосальних

просторів, тут сам простір стає виразом посмертної долі. Тут платонівський міф малює простір справедливості. «Міф про Ера» в «Державі» продовжує тему устрою світу у зв'язку з вимогою справедливого суду над душами, і в ньому місце дії стає ще більшим, тепер це вже весь космос, охоплений стрічкою світла, з віссю, що стирчить назовні: сфери планет, нанизані одна на іншу, насаджено на веретено, яке обертають Мойри. Потім йде опис того, як усередині цієї сфери, що обертається, у сфері нерухомих зірок обертаються розташовані концентричними колами сім інших кілець, що обертаються, меншого розміру, – це сфери планет. І на тлі цього доцільного й розумного всесвіту Платон залишає душам вільний вибір – вони вільно обирають своє майбутнє життя, використовуючи зразки, які їм дає віща Лахесіс. Тим самим Платон завершує свою розповідь про справедливість, свободу та відповідальність душі за свій моральний образ. Ми бачимо, що Платону довелося використовувати для цього цілу низку міфів, які висвітлюють тему з різних боків.

У «Державі» Платон розповідає ще один міф, один із найвідоміших у його творчості, міф про печеру. Цей міф різко відрізняється від міфів, присвячених долям душ. Міф про печеру є символічним виразом платонівської системи виховання, пайдеї (paideia). У тому, що в міфі йдеться саме про пайдею, сумнівів немає, на це прямо вказують вже перші слова в цьому оповіданні: «...уподібни, будь ласка, нашу людську природу з урахуванням розумової культури (παιδείας) та її відсутність (ἀπαιδευσίας) ось до якого стану» [Resp., 514]. Цей міф має також цілком певний політичний сенс, у якому поєднуються ідеї держави та виховання. Повернення філософів до печери, звернення їх до державних справ є необхідним етапом філософської пайдеї, оскільки воно відповідає вимогам до найвищого рівня мудрості, на якому людина уподібнюється до творців. Правління державою і справедлива її перебудова починається з пайдеї філософів, але справжня філософська пайдея відбувається лише тоді, коли самі філософи почнуть будувати справедливу державу, гармонія якої схожа на гармонію філософської душі.

Міфи в пізніх діалогах є вершиною розвитку платонівської філософської міфології, тут міф отримує не лише космічний, а й космогонічний («Тимей») та історичний («Тимей» і «Критій») вимір. Діалог «Тимей» називають головним міфологічним твором Платона через те, що тут він практично повністю переходить до міфологічного зображення космосу. Міф вперше виступає без жодного перебільшення як «священне вчення», згідно з яким, космос створений якимсь богом-творцем (δημιουργός). Деміург задумав створити космос максимально подібним до вічного, незмінного і досконалого зразка. Таким зразком для космосу стає сам деміург. Матеріалом для творчості деміурга – неоформлена суміш першоелементів, з яких згодом розвинулися стихії вогню, повітря, землі та води. Платон запевняє, що стихіям знадобилося вмістище – матерія (χώρα), чи сприйняття. Деміург використав ці елементи повністю для будівництва тіла космосу, і оскільки поза космосом не залишилося нічого, що могло б завдати йому шкоди, хвороби та смерті, то космос став *майже* безсмертним. Деміург створив також світову душу, в якій поєднав дві природи – тотожну та іншу, які втілюють у собі Ідеї та речі. Ця велична картина космосу як живої істоти, наділеної тілом і душею, не може бути повною, якщо не завершується Розумом. Найімовірніше, Умом космосу і є сам деміург. У міфі немає зайвих чи випадкових слів, тому, коли Платон неодноразово повторює, що «Деміург був благ», то це значить, що саме деміург є найвищою Ідеєю, Ідеєю Ідей, чи Благом (ἀγαθόν).

Міф про Атлантиду викладається Платоном у тому ж «Тимей» та в незакінченому діалозі «Критій». Переконалива сила платонівського міфу виявилася настільки великою, що й досі багато хто помилково вважає її історично достовірною розповіддю, а не створенням платонівської геніальної уяви. Міф про Атлантиду був потрібен Платону для того, щоб показати, що космос і первісна історія існують окремо, і в той же час – в єдності один з одним, розподіляючись як би за двома вимірами – часом і простором. Як тіло потребує космосу, а космос — деміурга, так і державі необхідний історичний початок, героїчні часи. Значення минулого в тому, що воно дає змогу наочно показати здійсненність великих

можливостей. Можливо, історія Атлантиди для Платона – це ідеальна історія Перських воєн, якої потребувала держава Платона, щоб отримати ідеальне здійснення в міфі. Протистояння в міфічній історії Атлантиди та давніх Афінів Платон представляє боротьбою двох першооснов, зразків державного устрою, безпосередньо пов'язаних із божественними силами. Атлантида майже повністю втратила божественне начало (Посейдон був батьком атлантів, за Платоном) і стала покладатися лише на власну негнатовну волю і грубу агресивну силу. Від атлантів вийшла страшна небезпека світу, причому, ця небезпека загрожує не від диких варварських орд, а з боку високорозвиненої, цивілізованої держави, в якій замість природних сил діють штучно створені, хоч і найрозумніші правила, де замість живого цілого та органічних членів панує система схематично організованого порядку. Афіни ж, населені народом, що вільно розвивається, живе за звичаями, відповідними його тілесній і душевній природі, афіняни близькі до вільної, плодоносної землі з її горами, долинами, скелями і ущелинами. Афіни, на відміну від Атлантиди, зберігають живий зв'язок з богами, «живлячись від землі», і ця причетність до божественного порядку космосу стала запорукою перемоги афінян.

Видатний філолог-класик Карл Рейнхардт констатував: «Грецька міфологія померла у роки юності Платона. Піднесення розуму над богами і світом, мистецтва – над культом, окремої особи – над державою та законами зруйнувало світ міфів» [Reinhardt, 1927, s. 12].

І дійсно, слід визнати, що Платон застав державу такою, у якій давні міфи вже не мали колишньої влади, народна релігія була зруйнована і від неї залишилася тільки пошарпана порожня релігійна оболонка, в якій уже не було життя. Наслідком деградації релігії стало те, що мораль і політика також виродилися, прийнявши перевернуту форму. Держава та закони більше не спиралися на міцний порядок і гармонію космосу, людська історія перестала втілювати в собі історію діянь безсмертних богів і героїв. Платон повернув своєю міфотворчістю священний світ до життя, якщо не в реальній історії Афінів, то принаймні у своїй творчості.

REFERENCES

- Brisson, L. (1998). *Plato the Mythmaker*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.
- Jasso, J. J. (2019). Sympathy for the devil: the myth of Plato as the enemy of rhetoric. *Rhetorica*, 37 (4), 351-381.
- Keum, Tae-Yeoun. (2020). *Plato and the Mythic Tradition in Political Thought*. Cambridge (Mass): Harvard University Press.
- Layne, D.; Schmidt, E. (2019). *Pseudos, Kalos and Eikos Mythos in Plato and Film*. Leiden: Brill Academic Pub (Value Inquiry Book Series 332).
- Reinhardt, K. (1927). *Platons Mythen*. Bonn: Kohen.
- Sevelsted, R. (2021). Myth and Truth in Republic 2-3. *Plato Journal*, 22, 115-131.
- Synek, S. (2019). Obraz lidského světa v Platónově podobnosti o jeskyni [The Picture of the Human World in Plato's Myth of the Cave]. *Filosofický časopis*, 67 (1), 3-20.
- Vidal-Naquet, P. (2005). *L'Atlantide. Petite histoire d'un mythe platonicien*. Paris: Les Belles Lettres.
- Weinman, M. (2017). The Myth of Er as rationalizing recording device. *Existenz*, 12/2, 49-57.
- Zeller, E. (1920). *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie*. 12 Auflage. Leipzig: O.R. Reisland.

Прокопенко Володимир Володимирович

доктор філософських наук, професор

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

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

майдан Свободи, 4, Харків, 61022

E-mail: Pvlad99@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5816-3505>

Стаття надійшла до редакції: 12.09.2023

Схвалено до друку: 20.10.2023

PLATO'S MYTHS

Prokopenko Vladimir V.

D.Sc. in Philosophy, Professor

Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad

V. N. Karazin Kharkiv National University

4, Svobody sq., 61022, Kharkiv, Ukraine

E-mail PVlad99@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5816-3505>

ABSTRACT

The article examines the question of Plato's concern with mythology. The author claims that Plato was an uncompromising critic of traditional myth and poetic myth-making, because such myths distorted the real images of the gods and their actions. Poetic myths do not reflect well on education, so their creators should, as Plato believed, be removed from a just state. The article draws attention to the fact that Plato himself was a significant mythmaker - he tells many important philosophical ideas precisely in the form of myths. The author analyzes the reasons for Plato's appeal to myth, defines the functions performed by myth in Plato's dialogues, the importance of Platonic myth-making for philosophy and mythology. It is noted that Plato uses myth as a tool of expressiveness, considers it as an effective means of persuasion. On the other hand, the article proves the thesis that the Platonic myth is a way to express the deep problems of existence that cannot be grasped by the human mind. Therefore, Plato's myths tell about what happens in the sky, under the Earth in Hades, in the distant past. The article concludes that a substantial reform of the entire ancient Greek mythology takes place in the Platonic myth-making activity. Plato combines myth with rational thinking, with the Logos. For Plato, a myth is a rationalized myth in which not only the cosmos acquires a divine dimension, but also man and his world, the polis. This is how the dialectician becomes a creator of myths. Plato, the article claims, becomes a mythmaker because it is extremely important for him to find a support for man in the human soul, as reliable and eternal as the divine cosmos of traditional myths used to serve.

Keywords: *ancient philosophy, ancient Greek mythology, Plato, myth and logos.*

Article arrived: 12.09.2023

Accepted: 20.10.2023

DOI: 10.26565/2226-0994-2023-69-7

УДК (UDC) 141.338

Mykyta Artemenko

BETWEEN THE SPACE OF THE IMAGINARY AND THE SPHERE OF IDEAS: ONTOLOGICAL MODEL OF PROCLUS AND IRANIAN NEOPLATONIC TRADITION OF SUHRAWARDĪ

The article is devoted to the study of the influence of Neoplatonic concepts, in particular, the philosophy of Proclus on the discursive space of Iranian Neoplatonism. Proclus' system, Neoplatonic dialectic, turned out to be meaningful for the school of Yahya as-Suhrawardī. Exploring the “Primordial philosophy,” Suhrawardī attempted to build an ontological concept based on the Neoplatonic system. In this case, Proclus's dialectic helped him to reconcile Islamic orthodoxy and Shia concepts of *ghulat*. The reception of Platonism within the framework of the Illuminativist school had a tremendous influence on the development of Iranian philosophical thought in subsequent periods. It set the discursive framework for Iranian philosophical schools during the Safavid Renaissance of the 16th-17th centuries; Neoplatonism turned out to be the main language of philosophical reflection in the Iranian (more broadly, Shiite) intellectual sphere throughout the High Middle Ages and the New Age. In addition, the influence of Suhrawardī and his followers is also evident in the intellectual tradition of the Ottoman Empire, but the Illuminati traditions of the Sublime Porte require further detailed study. Thus, the strict hierarchy of the ontological and epistemological system confirmed the complex religious and historical constructions of Shiite imamology. The chains of revelation of the *vilayat* were considered in the context of Neoplatonic emanation, and one of the forms of legitimation of the prophetic revelation of the imams was an appeal to the accidental light, the border space between the world of ideas and the world of matter. In addition, it was the complex, multi-level system of Proclus and Damascus that offered not only a vertical orientation from the Highest Principle to the lower forms of matter, but also numerous horizontal levels parallel to each other, in which each of the hypostases of the One is divided into a number of self-completed participatory hypostases emanating from their uninvolved monadic cause. Maintaining this structure, Suhrawardī speaks of a multiplicity of self-completed revelations emanating from the single source of all prophecies, the reality of *alam al-mihtal*.

Keywords: *Ontology, Neoplatonism, Illuminativism, Suhrawardī, Gnosticism.*

The philosophical tradition of recent decades has created tools for the analysis of complex cultural strata. The concepts of Other, Alien are not only designations of the gradations of acceptability of the encountered object, but also the conditions for constructing one's own identity. The postmodern idea of the simultaneous presence of many realities makes us think about the mechanisms of the correlation of these realities. Just like the idea of metamodernist *metaxis*, as *hanging between*. To what extent are the boundaries between these foreign elements and what person use to perceive as "my own world" preserved? It is quite possible that it is these "strangers" that become the reference points around which the world of each of us is built. Thus, the relevance of this problem is quite obvious in the conditions of modern society with its changeable social geometry. And even more so, the results of solving this problem open up prospects for the interaction of different modern civilizational systems.

The space of culture is the space of the constructed world. It contains fragments of alien worlds that we are trying to include in our own system of understanding. Here, mimesis and fantasy are intertwined, ideas about what should be and what is. And all this is done with a single goal - the creation by a person of his own world, understandable and comfortable.

The subject of this section is the visualization of the ideas of the philosophical tradition of *Illuminativism*. The aim is to prove the connection between the philosophical concept of ideas of Yahya Suhrawardī, Persian Neoplatonism and Ottoman intellectual tradition.

© Artemenko M. A., 2023.



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

In this study, we take an interdisciplinary approach. This will allow us to approach the goal in a comprehensive manner, without limiting ourselves only to the historical or art history aspects. The result of the study involves not so much a description of a philosophical concept and a miniature style, as a demonstration of a system for visualizing a certain relationship of a person to the world. At the same time, the mechanisms and forms of this system do not lose their significance for modernity, since they belong to the basic modus of modern culture.

To the origins of the “Wisdom of the East”: the philosophy of Light

On a September evening in 1186, when "the seven Ptolemaic planets approached over the horizon of Aleppo, "Yahya as-Suhrawardī's main work, *The Philosophy of Illumination*, was completed [Suhrawardī, 1999, p. 76]. It summed up the author's many years of research on the "metaphysics of light". For representatives of Iranian thought, first of all, the Shiraz and Isfahan schools, he was the spokesman for the "primordial wisdom of the ancient East", stolen by the Hellenes. His "Orientalized Platonism", in the apt expression of J. Walbridge, was perceived as the revived wisdom of *Anwal Irmis*, the First Hermes, with whom Suhrawardī so often correlates himself in his texts [Walbridge, 1992, p. 148]. Following the romantic version of late antiquity, Suhrawardī argued that the profound truths hidden in Greek philosophy came from the East. In the West, philosophers have become victims of allegories - following the path of "concealment", they have forever lost their prophetic essence. The language of the ancient Greek philosophers, being the language of symbols and allegories, was the result of their insight and enlightenment, eventually turned into the Aristotelian language of judgments and syllogisms. From that moment, according to Suhrawardī, the decline of Greek philosophy began. Turning to the wisdom of Iranian thinkers, as well as to the accessible texts of Greek philosophers, Suhrawardī sets himself the goal of resurrecting the "original philosophy", the wisdom of revelation, which became a hostage of Aristotelian metaphysics. Thus, the concept of Suhrawardī is a medicine, a *pharmakon* that heals philosophical thought. If we leave aside the romantic image of the East, to which the "sheikh of insight" regularly appeals, it turns out that the whole concept of *al-ishraq* is consistent and logical Platonism. The origins of the Platonic *Suhrawardī* tradition need further study. On the one hand, the "wisdom of the Sabies" he cites indicates his familiarity with the religion of Harran, the last polytheistic center in the Islamic east. However, a thorough analysis of the religious and philosophical doctrines of the Sabies, conducted by T. Green (1992) and K. van Bladel (2009) has shown that it is hardly necessary to speak of the Harran school of Platonism, the successor of Alexandria and Athens. The Hermetic tradition of Harran was a motley mixture of Syriac polytheism, Hellenistic magic and theurgy, and perhaps fragments of the Stoic and Platonic tradition, borrowed through the intermediary of the school of Bardaisan. Surviving texts, such as the citations of Sabaeen books by Ibn Vakhshiya in the *Kitab al-falaha al-nabatiyya*, show that the Sabians were hardly directly familiar with the literary tradition of Platonism. On the other hand, Suhrawardī's argumentation, his hierarchical system and basic principles for the construction of realities, his "*pharmakon*", point to direct quotations from the late Neoplatonic tradition. As we will see later, the fundamental moments of the "anti-metaphysical" construction of the "Sheikh of Illumination" are the reception of a fairly certain range of Neoplatonic works, primarily the corpus of works by Proclus Diadochus. The origins of this perception are not entirely clear. They are probably associated with the vast expanses of "ghulat", an intellectual Shia tradition. Suhrawardī accused al-Malik al-Zahir of having links with the "ghulat". However, this accusation can hardly give us concrete information about the sources of inspiration of the "Sheikh of Illumination", since "ghulat" is an unusually broad category that included countless discourses and traditions, from the philosophical receptions of antiquity within the framework of Ismailism, to the militant Zoroastrian sects of Khurramdaniyya. Probably, the origins of Suhrawardī's "wisdom of insight" must be sought among the Ismaili intellectuals, with whom H. Corbin suggests a connection [Corbin, 1991, pp. 29-33].

The "liberation" or "healing" of philosophy for Suhrawardī is to build a new philosophy, a philosophy of light or manifestation, not process or substance. All things line up in a hierarchy

of "manifestation" or "illumination", comprehended intuitively. Objects closest to the Absolute Light are endowed with greater "manifestation". Darkness is a distance from the Absolute; it is a shadow (*barzakab*) that defines things. Since Suhrawardī, following the Platonists, argues that the One cannot be complex, since it is above all categorical thinking, the Universal Light is conceived as absolute simplicity. And here the reasoning of the "sheikh of insight" comes up against an insurmountable, at first glance, barrier - the aporia of the transcendent principle. Since the One is the Absolute Light (*nur*), it cannot undergo any changes; it is eternal, unchanging, self-sufficient. The One is timeless and spaceless. Literally repeating the seventh argument of Proclus Fundamentals of Theology, Suhrawardī argues that if the one is not identical to being, then being and the world are built hierarchically. Obviously, the one is above being, since the latter proceeds from it. The One transcends any intelligible certainty, since the very possibility of definition testifies to a plurality that is impossible in conditions of primordial simplicity. How do "anvar" - "lights", multiple reflections of the One appear, descending from it into the darkness of matter? Suhrawardī scholars have repeatedly pointed out that the "sheikh of insight" leaves this question unanswered. Henry Corbin believes that Suhrawardī leaves the solution of this question to the space of pure intuition (*hads*), since the Absolute manifests itself through it, therefore the final answer is inexpressible and inexplicable, but intuitively understandable to anyone who has come across a multitude as such [Corbin, 1991, p. 84] However, this is not entirely fair. "Following in the footsteps of Plato", Suhrawardī could not simply pass over in silence the ontologically important problem of the origin of the multitude, since this would deprive the complex hierarchical system of the universe of any meaning.

First of all, it is necessary to dwell on the triad "*nur*" (or "*dav*"), "*zubur*" and "*zahir*" - light - "revealed", "appearance". This triad is reminiscent of the famous Neoplatonic construction, most clearly expressed in Proclus – "incomprehensible" (τὸ ἀμέθεκτον), "communal" (τὸ μεθεκτόν, μετεχόμενον) and "participant" (τὸ μετέχον) [Mesyats, 2019, p. 104]. Suhrawardī repeatedly uses the image of a mirror to illustrate his construction. "Imagine an object reflected in a mirror surface. So, the mirror will be revealed (*nur*) to everyone who sees it, the agreed object will be reflected in it, but the mirror itself will not change" [Suhrawardī, 1993, p.56]. Similarly, light, according to Suhrawardī, is reflected in the mirror of Matter, without changing or decreasing. To put it in Platonic language, light is uncommon in relation to the world.

Following further in the logic of reasoning, Suhrawardī emphasizes that there are two types of things - connected with their consequences, or devoid of any connection at all. This is an extremely important point, because of which he derives his further cosmology: "So, it is established that he who comprehends his selfhood is light for himself, and vice versa. If we imagine the accidental light as free, it will be revealed in itself to itself. That, the truth of which is to be revealed to itself in itself, has the truth of the light that we have set free [Suhrawardī, 1993, p. 63]. This also makes him related to the reasoning of Proclus and his system of "monads" and "genads". What Suhrawardī calls "accidental light" is what Proclus calls the impartial or transcendent principle, which can be regarded as the thing itself, free from any connection with anything else. For example, the One itself or the Mind itself is a monad. The generation of new entities occurs according to the nature of the creative monad, as Proclus proves in Theorem 27 of the Fundamentals of Theology – "Everything that produces is capable of producing the secondary due to its perfection and excess of potency" [Proclus, 1992, p. 117]. At the same time, as S.V. Mesyats states: "The non-participatory monad, as it were, splits into parts and actualizes its hidden multiplicity. It generates a number of related terms that are similar to it in essence (ὑπαρξίς), but differ from it and from each other by the addition of some specific feature (ιδιότης), indicating their connection with the lower reality" [Suhrawardī, 1993, p.108]. Here it is appropriate to recall the distinction that Suhrawardī draws between "light-for-itself" (*līnafsi - hi*) and the light that exists for another (*ligairi - hi*). Light, proceeding from a single, inexpressible primary source, returns to itself. But the reflected beam is already devoid of the attributes of the integrity of the One, duality and direction appear in it, this is already light-for-the-other, where the Absolute acts as the Other. This is how "anvar" appear, similar to genads Proclus - they have

the same essence with the light-for-themselves, but differ from it because of their connection with the lower cosmic levels, which introduced elements of multiplicity and separation.

In a similar way, Suhrawardī explains the further division of the world into several levels of reality – the primordial light, descending, gives rise to countless entities, which is quite consistent with one of the basic principles of the Neoplatonic emanation – as we move away from the One, the multiplicity of beings increases. And here we come to one of the most fundamental constructs of the “philosophy of insight” – “the world of suspended images”, (*alam al-mithal*) or *mundus imaginalis* in the interpretation of Henry Corbin. Being absolutely self-sufficient and integral, the upper world of the ruling luminaries (*kabirat*) or the world of ideas descends down into the world of souls (*mudabbira*), or the world of moving luminaries. Even lower, devoid of involvement in the original integrity at all, is the world of bodies (*mulk*). Such a triadic system is not new, it resembles the hierarchical cosmological constructions of Porphyry and Iamblichus, a similar ontological system was reconstructed by Ruth Mayerchik based on the analysis of the Chaldean oracles [Majercik, 1989, p. 247].

The Near Eastern Neoplatonists Ikhwan as-Safa, the "Brothers of Purity", whose work Suhrawardī was no doubt familiar with, take this division more literally. In the *Message of the Brothers of Purity*, the world is divided into three spheres of Ether (*atir*), Zamharir and Nasim, which is associated with different refractions of solar and lunar rays [Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā', 1928, p. 57]. Approximately, in the same vein, Zamharir understands the Qur'anic term and the peripatetic tradition, while for Suhrawardī it denotes a separate, very specific ontological level. Suhrawardī introduces *the world of suspended forms into the traditional Neoplatonic triad*, emphasizing that none of the philosophers had previously singled it out as a separate ontological level, and at the same time he "himself had reliable experiences indicating the existence of four worlds".

Here is a quote explaining the essence of this ontological level. “Jinns and demons come from these souls and suspended images (*al-mutul al-mu'allaqa*). These suspended forms can be renewed and destroyed, like images in mirrors. Those who control the light of the spheres can create them so that they serve as places (*mazakbir*) in which they appear in barriers (*barazil*) for the elect...We call the aforementioned world “the world of incorporeal images (*al-ashbah al-mujarrada*)”. The resurrection of images (*amtal*), majestic images (*al-ashbah al-rubhaniyya*) and all the promises of prophecy (*nubunwa*) find their reality through him” [Suhrawardī, 1993, p. 232].

This ontological level is located between the world of absolute light and the material level. It is inhabited by amazing images, constantly changing insofar as they are devoid of materiality and permanence, just as they are not enclosed in the framework of matter. Images that are born in the world of *alam al-mithal* are like mirages, smoke or hallucinations. The great heroes of literature, born of the human imagination, are found on this level of reality, they exist insofar as they are endowed with an inner reality. In addition, the images born in *alam al-mithal* serve as inspiration for numerous prophetic visions, they, according to Henry Corbin metahistorical, since time, as a physical construct, does not exist at this level of reality. This is the eternal "here and now", grasped by the human consciousness only to the extent that the consciousness is ready to catch the ever-changing images of the world of imagination. The souls of the dead also converge here, projecting their experiences and aspirations, because of which a “vibration of light” is born, which ensures the appearance of eschatological pictures. Unfortunately, Suhrawardī does not give detailed explanations about the essence of this ontological level, therefore his followers and students were forced to reconstruct the teacher's reasoning system. Thus, a separate work by Qutb al-Din Shirazi is devoted to the world of images, “*Risala fi Tabkik Alam al-Mithal*”, “Message about the reality of the world of images” [Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī, 1895, p. 214]. Thus, he argues that each of the ontological levels is embodied in the quality and character of soul types - divine, angelic, jinn / demons and, finally, human. The main difference between one and the other lies in the fact that angelic souls can rise to the contemplation of the One, although they are not free from dialogism when referring to it. They are not able to dissolve in the Absolute, unlike the divine ones, because they are too attached to the nature of their "I". While the demonic souls found in *alam al-mithal* can only contemplate reflections or creations of their mind. Thanks to this,

according to the “Sheikh of Illumination”, the resurrection and fulfillment of eschatological promises is possible – souls that have risen to the demonic level experience and observe the creations of their mind and their faith, reflected and embodied in the world of images. Henry Corbin draws parallels with the Zoroastrian concept of *daena* – the eschatological personification of faith, which was supposed to meet the dead on the Chinwad distribution bridge. Depending on the deeds of the deceased, she took the form of a beautiful maiden or a terrible old woman. So, according to Henry Corbin, the visions available to the soul in the world of images are only a logical continuation of the idea of the imaginative embodiment of faith. However, it can be assumed that such a concept, like all other ontological constructions of Suhrawardi, does not stem from Zoroastrian eschatology. Their roots must be sought in the neoplatonic system of reasoning. Let us recall the already considered principle of genads by Proclus and draw parallels with his 181 theorems of “The Fundamentals of Theology”: “It means that some kind of mind must be together with the divine and allow participation in itself. However, there must also truly be a mind that does not participate in divine singularities, but only thinks, because the primary in each series and connected with its monad can participate directly in the higher category; the multiple, in comparison with the original monad, cannot depend on them” [Proclus, 1992, p. 102]. Understanding the logic of Proclus' reasoning, we will be able to apply this principle to all ontological levels – the level of Mind, Soul and Nature. Thus, one can argue after L.J. Rosan that in Proclus theological system, the souls attached to the divine have reached those heights in which they can contemplate the world of ideas, while demonic souls are rewarded only with the contemplation of its reflections in the mind. This is consistent with the system of “worlds” that Suhrawardi *presents to us*, where *alam al-mithal* is the demonic level of the soul, directed at the “only thinking” mind and devoid of connection with the Absolute. Therefore, those images that arise in the world of suspended images depend on the abilities of the human mind, and do not come from the “source of all lights”.

The influence of Suhrawardi's ideas on the later Persian philosophical tradition is difficult to overestimate. In particular, representatives of the Isfahan school of philosophy in the Safavid era revered the divine revelation of the “Sheikh of Illumination”. Arguing with him, Mulla Sadra, the greatest thinker of the “Safavid renaissance”, will refuse the role of *alam al-mithal* in the ontological system of “illumination”. Undoubtedly, the philosophical reflection of Suhrawardi 's texts was preserved within the framework of the Iranian intellectual tradition. The conducted research allows to clarify the influence of the ideas of al-ishraq on Persian painting, literature, ideology, worldview in the era of the Safavids. Things are much more complicated with understanding the influence of Suhrawardi 's ideas on the Ottoman Empire.

One of the founders of the commentary tradition of Ishrakism in the Ottoman Empire was Ala ad-Din ibn Maj ad-Din Muhammad al-Bistami, known under the pseudonym Musannifak. Of his heritage, only a small work of *Ḥall al-rumuz wa-kashf mafātiḥ al-kunūz*, a commentary on *Risālat al-abraj* Suhrawardi. Born around 1400 in the city of Bistam in Eastern Iran, in 1444 he arrives at the court of Mehmed II in Edirne, and after 1454 settled in Constantinople. In Edirne, according to H. Corbin's suggestion, the Neoplatonic philosophical school arose [Corbin, 1991, pp. 31, 34]. In this environment, according to Gennadius Scholarius, through the Hellenized Jew Elisha, the last great Byzantine Neoplatonic thinker Gemist got acquainted with the “wisdom of Zoroaster” Plethon [Tardieu, 1987, p. 141]. Probably the “Chaldean wisdom” of Plethon, which he attributed to Zoroaster, was a reception of the works of Suhrawardi. Taking the free retelling of Proclus for the “original wisdom of the East,” Plethon became a participant in the orientalized discourse of the al-ishraq tradition. The bright symbolic language of Illuminativism, juggling with the images of Iranian and Greek mythology create the semantic framework of the semantic game. At its center is the concept of the “world of suspended images”, which takes various forms in the treatises of Persian, Greek and Jewish authors. Consideration of Suhrawardi 's influence on Renaissance Neoplatonism is beyond the scope of our study. However, living quotations from Suhrawardi's works in Pletho's treatises show the role played by the philosophy of al-ishraq in the intellectual tradition of the Ottoman

Empire in the 15th century. A detailed study of the Topkapı archives showed that in the Mehmed II library, there were several treatises by Suhrawardi and his commentators, such as treatises MSS Ahmet III 3377; 3183; 3217 [Mavroudi, 2013, p. 188]. Probably after Mehmed's II death most of the works were destroyed. Thus, the work of Plethon (Topkapı MS Ahmet III 1896) with the tugra Beyazid II was thrown into the fire and only its title was preserved with a note about the unfortunate fate of this treatise.

Speaking about the key figures of the Ottoman illuminativist discourse, it is worth mentioning two more names - Jalal al-Din Davani and Gıyas ad-Din Dashtaki. It is their work that can give us the key to understanding the aesthetics of the Saz style. Jalal al-Din Davani (1426-1502), a native of Shiraz who wrote an extensive commentary on Haikal an-Nur around 1490. According to Henry Corbin, a thorough acquaintance with the previous commentary tradition, as well as deep knowledge of Platonism, emphasizes Davani's belonging to the tradition of Illuminativism [Corbin, 1933, p. 44]. His opponent was Gıyas ad-Din Dashtaki (1462-1542). Dashtaki's works are rather a polemic with Davani, his commentary on "Haykal an-Nur" indicates his position in the dispute that flared up within the Shiraz philosophical school. It is important for us that in his response to criticism of Davani, Gıyas ad-Din Dashtaki resorts to detailed analysis of the concept of "alam al-mithal". In his youth, he experienced mystical revelations of contact or "entry" into the world of images. It was alam al-mithal that became the starting point for his research on the work of Suhrawardi. Both authors were honored by the Ottoman scribes, receiving gifts from the Sultan's court. Probably, during the same period, their comments fall into the Ottoman Empire.

It can be assumed that the wary attitude towards the works of Suhrawardi was caused by a special sphere in which his heritage was used, namely, the sphere of *istinzāl* and *istiḥdār* - "bringing down" and "summoning" entities from alam al-mithal, in other words, magic. Philosophy, as knowledge of a symbolic language, according to Suhrawardi, endowed a person with a different ontological status. The various entities appearing in the alam al-mithal are projections made by the human mind, but their nature is absolute light. In this argument, Suhrawardi also follows Proclus and the later tradition of Neoplatonism, in which numerous "demonic" and "divine" entities, being an emanation of the One, formed multiple levels of realities. Thus, the appeal to them and their glorification is not an act of pure polytheism, since the supermundane entities are only a projection of the One Primary Principle. A collection of theurgic works was presented in the Mehmed Library II in the form of a complete compendium of practical Illuminativism, called *Recep Pasha* 1480. Mention must also be made of the collection *Veliüddin* 2050 containing several works by al-Shahrizuri and Suhrawardi himself. It is noteworthy that the scholia to this collection contains the signature of a Jewish scribe from Sivas, and in the comments to it - quotes from the largest Jewish Illuminativist Ibn Kammuna, who played an important role in spreading the ideas of Suhrawardi in the Ottoman Empire. Given the context of the surviving collections of manuscripts and their contents, it can be assumed that Illuminativism retained its influence in the circles of Ottoman intellectuals opposed to the ghazi ideology. The new elite of the young empire was multinational by definition - based on Persian culture and having as a model the centuries-old tradition of Iranian literature, it absorbed Jewish, Italian and Byzantine elements. Bold aesthetic experiments were born within the framework of a closed discourse, represented by ghazal poetry and receptions of Akbarite and Ishraqit traditions.

The revived Suhrawardi tradition provides a universal toolkit for multi-level reality - a complex topic of various ontological levels. On the other hand, Illuminativism, with its emphasis on ancient Eastern and Hellenistic mythology, presents a kaleidoscope of traditional images, mythologies, and symbols. It can be said that it is Suhrawardi who returns interest in Iranian and Greek mythology to Muslim intellectuals. In the world of alam al-mithal, the heroes of ancient myths and the Iranian epos, biblical narratives and Islamic tradition are equivalent and equally great. They are on the same ontological level, acting as a projection of global universals, refracted through the prism of human consciousness. The wisdom of the First Hermes is to learn to interact with these images and recognize them. So, in the style of Saz, chronologically coinciding

with the growing interest in the discourse of al-ishraq, we see a revolutionary transition to the image in its integrity, "suspension". One of the theurgic techniques proposed by Suhrawardī is visualization, as it seals the changing image born of cognitive effort. Such sealing is an act of power, commensurate with the seal of Solomon - the creator is likened to the creator, imprinting the image shown to him in alam al-mithal. It is important to emphasize here that the function of the creator is somewhat different from the idea of wahdat al-wujud of Ibn Arabi and the later Sufi tradition. The philosopher in Suhrawardī is not identical with the Absolute. He uses the multiple levels of the divine hierarchy to ascend "mountain Kaf" - to approach the Absolute from the depths of ontological abandonment.

Conclusion

Thus, certain conclusions can be drawn. The concept of Proclus, Neoplatonic dialectic, proved to be meaningful for Suhrawardī's "orientalized" reasoning. Healing the "original philosophy", Sheikh al-ishraq attempted to build an ontological concept based on the Neoplatonic system. In such a case, Proclus's dialectic would have helped to reconcile Islamic orthodoxy and the Shiite concepts of ghulat. The reception of Platonism within the framework of the Illuminati school had a tremendous impact on the development of Iranian philosophical thought in subsequent periods. Thus, the thinkers of the Safavid period, especially Mir Damad and Mulla Sadr, in building their concepts, repelled from the Neoplatonic reflections of Suhrawardī. Unlike the tradition of peripatetism, which did not survive the "collapse of the positions of the philosophers" of al-Ghazali and ibn Taymiyyah, neoplatonism turned out to be the main language of philosophical reflection of the Iranian (more broadly, Shiite) intellectual sphere throughout the High Middle Ages and Modern Times.

Thus, the strict hierarchy of the ontological and epistemological system confirmed the complex religious and historical constructions of Shiite imamology. The chains of revelation "vilayat" were considered in the context of Neoplatonic emanation, and one of the forms of legitimation of the prophetic revelation of the Imams was an appeal to the accidental light, the boundary space between the world of ideas and the world of matter. In addition, it was precisely the complex, multi-level system of Proclus and Damascus that offered not only a vertical orientation from the Highest Source to the lowest forms of matter, but also numerous horizontal levels parallel to each other, in which each of the hypostases of the One is divided into a number of self-completed participating hypostases emanating from their unparticipated monadic cause. Keeping this structure, Suhrawardī speaks of the multiplicity of self-fulfilled revelations coming from a single source of all prophecies - the world alam al-mithal.

REFERENCES

- Bladel, K. Th. van. (2009). *The Arabic Hermes: from pagan sage to prophet of science* (Oxford studies in late antiquity). Oxford publishing.
- Corbin, H. (1991). *En Islam iranien II Aspects spirituels et philosophiques Suhrawardī et les platoniciens de Perse*. Paris: Gallimard (coll. «Bibliothèque des idées»).
- Corbin, H. (1933). Pour l'anthropologie philosophique: un traité persan inédit de Suhrawardī d'Alep. *Recherches philosophiques*, 2, pp. 371-423.
- Corbin, H. (1993a). L'idée de lumière dans la doctrine spirituelle de Sohrawardī; (2) Hamīdoddīn Kermanī (suite). *Réédité dans Itinéraire d'un enseignement*, Téhéran: Institut Français de Recherche en Iran, pp. 40-46.
- Corbin, H. (1993b). La cosmogonie de Sohrawardī et son commentaire par Mollâ Sadrâ; (2) Les phénomènes de lumière dans le soufisme de Najmoddīn Kobra. *Réédité dans Itinéraire d'un enseignement*. Téhéran: Institut Français de Recherche en Iran, pp. 51-54.
- Deniz Çalış-Kural, B. (2014). *Şebrenğiz, Urban Rituals and Deviant Sufi Mysticism in Ottoman Istanbul*. Routledge.
- Green, T. M. (1992). *The city of the Moon god: religious traditions of Harran*. Leiden, New York, Köln: Brill.

- Majercik, R. (ed., tr.). (1989). *The Chaldean Oracles. Text, Translation, and Commentary*. (Studies in Greek and Roman Religion, 5). Leiden, New York, Copenhagen and Cologne: Brill.
- Mavroudi, M. (2013). Plethon as a Subversive and His Reception in the Islamic World. *Power and Subversion in Byzantium. Papers from the 43rd Spring Symposium of Byzantine Studies*. Birmingham: Routledge, pp. 177–204.
- Mesyats, S. (2019). What Kind of Souls Did Proclus Discover? *Platonism and its Legacy* / Ed. by J. Finamore and T. Nejeschleba. The Prometheus Trust, pp. 101-120.
- Suhrawardī Shihāboddīn Yahyā. (1993). *I'tiqād al-Ḥukamā'*, in *Majmū'ah-yi Muṣannafāt-i Shaykh-i Isbrāq*. Tehran: Mu'assasah-yi Muṭālī'āt va Taḥqīqāt-i Farhangī, 1372.
- Suhrawardī Shihāboddīn Yahyā. (1999). *The philosophy of illumination: a new critical edition of the text of Hikmat al-Isbrāq* / translation, notes, commentary, and introduction by John Walbridge & Hossein Ziai. Provo: Brigham Young University Press.
- Suhrawardī Shihāboddīn Yahyā. (1976). *L'Archange empourpré, quinze traités mystiques traduits du persan et de l'arabe annotés et présentés par H. Corbin*. Paris: Fayard (coll. «Documents spirituels», 14).
- Suhrawardī Shihāboddīn Yahyā. (2005). *Philosophers' Conviction* / edit. by F. Radmehr. Tehran: Publication of Ershad Administration.
- Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'. (1928). / edited by Khayr al-dīn al-Zarkali with introductions by Tāha Ḥusayn and Aḥmad Zakī Pasha, in 4 volumes. Cairo, v. 2.
- Proclus. (1992). *The Elements of Theology: A Revised Text with Translation, Introduction, and Commentary* / trans. E.R. Dodds. London: Clarendon Press.
- Qutb al-Dīn al-Shīrāzī. (1895). *Sharḥ Hikmat al-Isbrāq [with Mullā Ṣadrā's glosses]* / Edited by Asad Allāh Harawī Yazdī. Tehran: facsimile 1315/1895–7.
- Tardieu, M. (1987). Pléthon lecteur des oracles. *Mètis*, 2, 1, 141-164.
- Walbridge, J. (1992). *The Science of Mystic Lights: Qutb al-Din Shirazi and the Illuminationist Tradition of Islamic Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.

Artemenko Mykyta

PhD Student, Faculty of Philosophy
V. N. Karazin Kharkiv National University
4, Svobody sqr., 61022, Kharkiv, Ukraine
E-mail: mansur.ostad@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3120-7894>

Article arrived: 21.06.2023

Accepted: 26.09.2023

МІЖ ПРОСТОРОМ УЯВНОГО ТА СФЕРОЮ ІДЕЙ: ОНТОЛОГІЧНА МОДЕЛЬ ПРОКЛА ТА ІРАНЬСЬКА НЕОПЛАТОНІЧНА ТРАДИЦІЯ СУХРАВАРДІ

Артеменко Микита Андрійович

аспірант, філософський факультет
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
м. Свободи, 4, Харків, 61022, Україна
E-mail: mansur.ostad@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3120-7894>

АНОТАЦІЯ

Стаття присвячена дослідженню впливу неоплатонічних концепцій, зокрема філософії Прокла на дискурсивний простір іранського неоплатонізму. Система Прокла, неоплатонічна діалектика, виявилася слушною для школи Йахі ас-Сухраварді. Досліджуючи «Першу філософію», Сухраварді робив спробу побудувати онтологічну концепцію на підставі неоплатонічної системи. Відтак діалектика Прокла допомагала йому примирити ісламську ортодоксію та шийтські концепції гулат. Рецепція платонізму в рамках ілюмінативістської школи вплинула на розвиток іранської

філософської думки в наступні періоди. Вона поставила дискурсивні рамки іранським філософським школам періоду Сефевідського Ренесансу XVI-XVII століть, неоплатонізм виявився основною мовою філософської рефлексії іранської (шиїтської) інтелектуальної сфери протягом усього Високого Середньовіччя та Нового Часу. Крім того, вплив Сухраварді та його послідовників проявляється і в інтелектуальній традиції Османської імперії, проте ілюмінативістські традиції Високої Порти вимагають подальшого детального вивчення. Так, сувора ієрархічність онтологічної та епістемологічної системи підтверджувала складні релігійно-історичні побудови імамології шиїтів. Ланцюжки одкровення «віляят» розглядалися в контексті неоплатонічної еманациї, і однією з форм легітимації пророчого одкровення імамів була апеляція до акциденційного світла, прикордонного простору між світом ідей та світом матерії. Крім того, саме складна, багаторівнева система Прокла і Дамаскія пропонувала не тільки вертикальну орієнтацію від Вищого Первоначала до нижчих форм матерії, а й численні горизонтальні рівні, паралельні один одному, в якому кожна з іпостасей Єдиного ділиться на ряд самозавершених причетних іпостасей непричетної монадичної причини. Зберігаючи цю структуру, Сухраварді говорить про множинність самозавершених одкровень, що виходять з єдиного витoku всіх пророцтв, реальності алам ал-мітал.

Ключові слова: : онтологія, неоплатонізм, ілюмінативізм, Сухраварді, гностицизм.

Стаття надійшла до редакції: 21.06.2023

Схвалено до друку: 26.09.2023

ФІЛОСОФСЬКО-ТЕОЛОГІЧНІ УЯВЛЕННЯ НА ТЕРЕНАХ УКРАЇНИ У XVI-XVII СТ.: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

У статті розглядаються філософсько-теологічні надбання періоду XVI–XVII століть на теренах України. Зроблено висновок, що в цей час відбулося переосмислення філософської думки, зсув від богопізнання до підкреслення важливості пізнання людини та визнання її самоцінності. Зокрема, виникла школа традиціоналізму з корінням в православній візантійсько-древньоруській традиції, що виступала як опозиція латинізованому католицизму. Автор здійснює філософський аналіз поглядів Василя Суразького-Малюшицького та Івана Вишенського. Перший підкреслює недосяжність Бога та акцентує на містичному пізнанні, другий вбачає Бога у внутрішній суті людської душі та визначає шлях до самовдосконалення через самопізнання. Додаткові концепції подають ігумен Йов Почаївський, Йов Княгиницький, Ісакій Борискович і Віталій з Дубно, які акцентують на важливості духовного розвитку через молитовну безмовність і аскетичний спосіб життя. Стефан Зизаній висловлює раціоналістичні погляди на есхатологію, відкидаючи існування чистилища та інших післясмертних реалій. Касіян Сакович розглядає душу як акт фізичного тіла, що взаємодіє з божественною сутністю через благодать та богоподібність. Загалом, у XVI–XVII столітті в православ'ї спостерігаються тенденції до збереження релігійно-містичної традиції та розрізнення аспектів зовнішнього та внутрішнього в людині. Основний акцент був спрямований на бачення ключового елементу шляху до спасіння у чернечому подвижництві.

Ключові слова: містичне пізнання, духовний розвиток, чернече подвижництво, самовдосконалення.

У контексті глобалізаційних змін і швидкого науково-технічного прогресу виникають суттєві питання щодо духовного самовизначення людини. З огляду на це, варто звернутися до духовних аспектів української історичної спадщини. У порівнянні з іншими історичними періодами, релігія та церква у XVI–XVII століттях на теренах України мали значиму роль у суспільному житті та формуванні уявлень про призначення людини. Тому є доцільним провести дослідження духовних пошуків представників вітчизняної релігійно-філософської думки цього періоду. Такі наукові розвідки завжди є *актуальними*.

Релігійні погляди філософів цього історичного періоду є *об'єктом наукових досліджень* багатьох вчених. Наприклад, В. Логвиненко аналізує вплив полемічної літератури на формування національно-релігійної свідомості українців [Логвиненко, 2005], М. Бобак прослідковує погляди щодо громадянського гуманізму у представників української духовної культури XVI–XVII століть [Бобак, 2001], Л. Андрусів віднаходить раціоналістичні спрямування в філософських поглядах українців XI–XVII століть [Андрусів, 2011], І. Жеребило досліджує питання бачення сенсу життя в українській філософській думці XI-першої половини XVII століть [Жеребило, 2002], М. Дойчик розглядає етико-антропологічні ідеї у представників українського ренесансного гуманізму (кінець XVI-перша третина XVII століть) [Дойчик, 2004]. І. Гарат зосереджується на вивченні проявів ісихастської традиції в спадщині Василя Суразького [Гарат, 2017], Л. Квасюк аналізує соціально-політичні орієнтації у творчості І. Вишенського [Квасюк, 2008], Т. Лисоколенко відстежує гносеологічні позиції, викладені в релігійних поглядах І. Вишенського [Лисоколенко, 2011], Ю. Миненко аналізує епіграми, які належать ігумену Віталію з Дубно, як приклад барокової відповідності [Миненко, 2018], В. Назарук простежує становлення барокового стилю у літераторів острозького кола (друга половина XVI – перша половина XVII століття) [Назарук, 2017], С. Гуменюк вивчає релігійно-філософські погляди у життєдіяльності Іова Почаївського, Іова Княгиницького та Івана Вишенського з позиції містико-аскетичного вчення ісихазму [Гуменюк, 2013].

Мета цієї статті полягає у виявленні особливостей уявлень представників філософської думки періоду XVI-XVII століть на теренах України про душу й тіло, а також у визначенні їх історико-філософського значення для української релігійно-філософської думки.

Наукова новизна нашого дослідження полягає в аналізі релігійно-філософських поглядів на проблеми сутності людини та її божественного походження в рамках релігійних і філософсько-антропологічних концепцій, що були поширені у XVI-XVII століттях на території України. Ми припускаємо, що ідеї, які прослідковуються у творах представників української філософської думки цього періоду, випливають з контексту філософських і релігійних пошуків, характерних для європейської культури того часу.

В основі даного дослідження лежить підхід, що ґрунтується на релігієзнавчій концепції вивчення історико-філософських питань. Проблеми, які ставились перед представниками української філософської думки у XVI-XVII століттях, розглядалися в релігійних, полемічних й інших письмових джерелах християнського характеру. Для проведення аналізу першоджерел ми використовували такі методи: текстовий аналіз, контекстуальний розгляд джерел, систематизацію та логічне узагальнення інформації з первинних джерел і інших досліджуваних матеріалів, а також герменевтичний і порівняльно-історичний підхід, пов'язаний з аналізом та тлумаченням текстів. Одночасно ми керувалися принципами конфесійної нейтральності, об'єктивності та історизму.

Зауважимо, що представники реформаційної ідеології прагнули захистити віру предків від зовнішніх культурних впливів шляхом акцентування на візантійсько-давньоруських культурних цінностях. Вони спиралися на буквально тлумачення Святого письма, початкової структури християнства, православних давньоруських духовних традицій і цінностей. Василь Суразький-Малюшицький, Іван Вишенський, Йов Княгиницький, Віталій із Дубно, Йов Почаївський були відомими представниками цього напрямку.

Український полемічний письменник Василь Суразький-Малюшицький у праці «Книжиця в 6-ти розділах» або «О единой истинной православной вѣрѣ и о святой соборной апостолской церкви», досліджуючи взаємозв'язок між Богом і соціальним порядком, Богом і церковною ієрархією, протиставляє Бога, людину та світ. На думку філософа, Бог – це безмежний і вічний, невидимий, недоступний для розуміння, вічноіснуючий творець всесвіту [Суразький, 1988, с. 238, 241]. Суразький є прихильником концепції про єдину іпостась Божества, він заперечує католицькі погляди стосовно двох джерел походження Святого Духа від Отця і Сина [О единой истинной православной вѣрѣ, 1882, с. 619]. Лише через містичне осягнення відбувається пізнання «внутрішньої людини». У пошуках духовних істин необхідно звертатись лише до Святого Письма. На думку письменника, розкриттю істин православного вчення, у пошуках яких необхідно звертатись до творів східної патристики, повинна сприяти філософія.

Іван Вишенський, наставник В. Суразького, є представником нераціоналістично-містичного напрямку. Він уявляв Бога як вічного, єдиного та існуючого у самому Собі. Бог є у внутрішній суті людської душі. Шлях до самовдосконалення та пізнання Його пролягає через самопізнання шляхом очищення душі, оскільки істинна сутність людини – у духовному бутті [Вишенський, Писання, 1986, с. 225]. Отож, філософсько-релігійні погляди І. Вишенського міцно пов'язані зі східнопатристичними уявленнями.

У своїх творах ігумен Йов Почаївський закликає до духовного зростання шляхом молитовної безмовності [Пчела, 1884, с. 159]. У праці «Про відречення від світу і про духовну досконалість» він наголошує на важливості проникнення в божественне через молитву та обмеження світських і плотських потреб, адже це є прикладом не лише для чернецького, а й для світського життя [Поученіє, 1884, с. 18].

Йов Княгиницький, звертаючись до візантійських і давньоруських традицій, підтримував аскетичний спосіб життя та проповідував ісихазм [Гуменюк, 2013, с. 160]. Ісакій Борискович, представник Острозького культурно-освітнього центру та автор твору

«Совітованіє о благочестії» [Кралюк, 1997, с. 81], знаходячись під впливом ісихастських ідей, прагнув до зміцнення православ'я в Україні [Анонім, 1988, с. 329]. Віталій з Дубно, як і Іван Вишенський, у праці «Діоптра, альбо Зерцало и виражене живота людського на том світі...», закликав усіх людей прагнути до духовного та молитовного [Віталій, 1988, с. 47-52].

Отже, відповідно до релігійно-філософських учень І. Вишенського, В. Суразького, І. Борисковича, І. Почаєвського та Віталія з Дубно, метою людського життя є духовне молитовне самопізнання й духовно-моральне самовдосконалення.

У Стефана Зизанія вбачаємо раціоналістичні погляди на догмати ортодоксального християнства. Зокрема, він вважав, що для грішників і праведників після смерті не існує чистилища, Божого суду, раю, пекла або потойбічного світу. Також, на думку філософа, після смерті людини й тіло, й душа перестають існувати, отже посмертного блаженства не існує [Москальова, 2016, с. 145].

Касіян Сакович, відповідно до поглядів представників схоластики, душу, яку вважає похідною від божественної сутності, визначає як акт фізичного тіла, що потенційно має життя. Бог, наділяючи душу благодаттю, надає їй богоподібності в процесі творіння людини за своїми подобою та образом. Саме в цьому й полягає стосунок душі до божественної сутності [Стратій, 2019, с. 179].

З вищезазначеного випливає те, що у XVI-XVII століттях відбулося переосмислення філософської думки, перехід від богопізнання до акценту на пізнанні людини та визнання її самоцінності, де знання про душу вважалося ключовим для людського спасіння. У цей період на теренах України виникає вчення традиціоналізму, що виступало як опозиція латинізованому католицизму і мало своє коріння в православній візантійсько-древньоруській традиції сприйняття шляху духовного зростання. Василь Суразький-Малюпицький та Іван Вишенський, обидва українські письменники та філософи, є представниками відмінних концепцій взаємозв'язку між Богом, людиною та світом. Суразький-Малюпицький підкреслює недосяжність та безмежність Бога, підтримуючи концепцію єдиної іпостасі Божества та акцентуючи на містичному пізнанні для розуміння внутрішньої людини. Іншим чином, Вишенський, представник нерационалістично-містичного напрямку, вбачає Бога у внутрішній суті людської душі та визначає шлях до самовдосконалення через самопізнання та очищення душі, узгоджуючи свої погляди зі східнопатристичними концепціями. Ігумен Йов Почаївський, Йов Княгиницький, Ісакий Борискович та Віталій з Дубно, кожен у своїй праці, акцентують на важливості духовного розвитку через молитовну безмовність, аскетичний спосіб життя та проникнення в божественне, висвітлюючи ісихастські ідеї та прагнення до зміцнення православ'я в Україні. Стефан Зизаній висловлював раціоналістичні погляди на есхатологію та вважав, що після смерті не існує чистилища, Божого суду чи інших післясмертних «реалій», включаючи відсутність посмертного блаженства. Згідно зі схоластичними поглядами, Касіян Сакович розглядає душу як акт фізичного тіла, що потенційно має життя, і вбачає її стосунок до божественної сутності через благодать та богоподібність у процесі творіння людини за образом і подобою Бога.

Отже, у XVI–XVII столітті в православ'ї спостерігаються тенденції до збереження релігійно-містичної традиції та розрізнення аспектів зовнішнього та внутрішнього в людині. Основний акцент був спрямований на бачення ключового елемента шляху до спасіння у чернечому подвижництві.

У перспективі у наших дослідженнях плануємо детальніше зупинитись на антропологічній проблематиці Українського Середньовіччя.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Андрусів Л.З. *Раціоналістичні тенденції в українській філософській думці XI – поч. XVII ст.: автореф. дис. канд. філософ. наук: 09.00.05*. Нац. педаг. ун-т ім. М.П. Драгоманова. К., 2011. 21 с.

Анонім. СОВІТОВАНІЄ О БЛАГОЧЕСТІИ. *Пам'ятки братських шкіл на Україні: кінець XVI – початок XVII ст.: тексти і дослідження*. Київ: Наук. думка, 1988. С. 328-336.

Бобак М. І. *Ідеї громадянського гуманізму в українській духовній культурі (XVI-XVII ст.): автореф. дис. канд. філософ. наук: 09.00.05*. Львів. нац. ун-т ім. І. Франка. Львів, 2001. 19 с.

Вишенський І. *Писання, яке зветься «видовище мислене»...* Твори. К.: «Дніпро», 1986. С. 217-227.

Віталій. Із книги «Діоптра альбо Зерцало и виражене живота людського на том світі...». *Українська поезія XVII століття (перша половина): Антологія*. К.: Рад. письменник, 1988. С. 46-52.

Гарат І. Ісихастська традиція у спадщині Василя Суразького. «*Young Scientist*». № 9 (49). September, 2017. С. 21-26.

Гуменюк С. Містична практика ісихії в Україні на зламі XVI – XVII ст. *Гуманітарний вісник ЗДА*. 2013. № 53. С. 154-165.

Дойчик М. *Етико-антропологічні ідеї Українського ренесансного гуманізму (кінець XVI - перша третина XVII ст.): автореф. дис. канд. філософ. наук: 09.00.05*. Київ. нац. ун-т ім. Т.Шевченка. К., 2004. 15 с.

Жеребило І. В. *Проблема сенсу життя людини в українській філософії XI – першій половині XVII ст.: автореф. дис. канд. філософ. наук: 09.00.05*. Львів. нац. ун-т ім. І. Франка. Львів, 2002. 17 с.

Квасюк Л. Суспільно-політичні орієнтації «Писання к утікшим от православної віри єпископом» (Острог, 1598) Івана Вишенського. *Острозький краєзнавчий збірник*. Вип.3. Острог: Вид-во Національного університету «Острозька Академія». 2008. С. 32-37.

Кралюк П. «СОВІТОВАНІЄ О БЛАГОЧЕСТІИ»: контекст, ідеї, автор. *Філологічні студії*. Луцьк, 1997. Вип. 2. С. 81-87.

Лисоколенко Т. Ірраціональне пізнання у творчості Івана Вишенського. *Філософія і політологія в контексті сучасної культури*. Філософія. Вип.1 (1). 2011. С. 245-250.

Логвиненко В.М. *Полемічна література як чинник становлення національно-релігійної свідомості українського народу: автореф. дис. канд. філософ. наук: 09.00.05*. Львів. нац. ун-т ім. І. Франка. Львів, 2005. 16 с.

Миненко Ю. Епіграми ігумена Віталія – зразок барокової ідентичності. *Studia methodologica*. 2018. № 46. С.60-70.

Москальова Л., Яковенко І., Чорна В. Роль Львівського братства у розвитку шкільної системи освіти на Україні XVI-XVII століття. *Історія релігій в Україні*. Львів: Логос, 2016. Вип.1. С. 138-147.

Назарук В. *Формування барокового стилю у творчості літераторів острозького кола (друга половина XVI – перша пол. XVII ст.). Автореф. дис. на здобуття наукового ступеня кандидата філологіч. наук за спеціальністю 10.01.01– українська література*. Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України. К., 2017. 19 с.

О единой истинной православной вѣрѣ и о святой соборной апостолской церкви, откуда начало приняла, и како повсюду распростресея. Сочиненіе Острожскаго священника Василія 1588 года. *Русская историческая библиотечка издаваемая археографическою комиссіею*. Т. 7. Петербургъ, 1882. С. 633-938.

Поученіе преподобнаго Іова Почаевскаго объ отреченіи отъ міра и о духовномъ совершенствѣ. *Бесѣды и поученія Преподобнаго и Богоноснаго отца нашего Іова, ігумена и чудотворца святѣя Лавры Почаевскія*. Почаевъ: Типографія Почаевской Успенской Лавры. 1884. С.17-18.

Пчела Почаевская. Изборникъ назидательныхъ поученій и статей, составленныхъ и списанныхъ Преподобнымъ Ішвомъ ігуменомъ Лавры Почаевской, (1581-1651). Ч. 1. Почаевъ: Типографія Почаевской Успенской Лавры. 1884. 316 с.

Стратій Я.М. Інтерпретація аристотелевого визначення душі у трактатах «Про душу» Касіяна Саковича й Інокентія Гізеля. *Ucrainica Mediaevalia*. Київ: Ін-т філософії НАН України, 2019/20. № 2/3. С. 175-196.

Суразький В. О единой истинной православной вѣрѣ и о святой соборной апостолской церкви. *Українська література XIV-XVI ст.* К.: Наукова думка, 1988. С.236-249.

Гудзенко Олена Георгіївна

кандидатка філософських наук

доцентка кафедри політології та публічного управління

Волинський національний університет імені Лесі Українки

вул. Шопена, 24, м. Луцьк, 43021, Україна

E-mail: Hudzenko.Olena@vnu.edu.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2028-7697>

Стаття надійшла до редакції: 01.09.2023

Схвалено до друку: 10.10.2023

PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL IDEAS ON THE TERRITORY OF UKRAINE IN THE XVI-XVII CENTURIES: A HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL ANALYSIS

Hudzenko Olena G.

PhD in Philosophy, associate professor

Department of Political Science and Public Administration

Lesya Ukrainka Volyn National University

Lutsk, Chopin st., 24, 43021, Ukraine

E-mail: Hudzenko.Olena@vnu.edu.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2028-7697>

ABSTRACT

The article examines the philosophical and theological heritage of the period of the XVI-XVII centuries on the territory of Ukraine. It was concluded that at this time there was a rethinking of philosophical thought, a shift from knowledge of God to emphasizing the importance of knowing a person and recognizing his self-worth. In particular, a school of traditionalism emerged with its roots in the Orthodox Byzantine-Ancient Russian tradition, which acted as an opposition to Latinized Catholicism. The author makes a philosophical analysis of the views of Vasyl Surazky-Malyushytskyi and Ivan Vyshenskyi. The first emphasizes the unattainability of God and emphasizes mystical knowledge, the second sees God in the inner essence of the human soul and defines the path to self-improvement through self-knowledge. Additional concepts are presented by hegumen Jov Pochaivskyi, Jov Kniagynytskyi, Isakiy Boryskovich and Vitaly of Dubno, who emphasize the importance of spiritual development through prayerful silence and an ascetic lifestyle. Stefan Zyzanii expresses rationalist views on eschatology, rejecting the existence of purgatory and other afterlife realities. Kasiyan Sakovich views the soul as an act of the physical body interacting with the divine essence through grace and godlikeness. In general, in the 16th-17th centuries Orthodoxy observed tendencies to preserve the religious-mystical tradition and distinguish the external and internal aspects of a person. The main emphasis was on the vision of the key element of the path to salvation in monastic asceticism.

Keywords: *mystical knowledge, spiritual development, monastic asceticism, self-improvement.*

REFERENCES

- About the only true Orthodox Church and about the Holy Cathedral Apostolic Church, where it started and how it spread everywhere. The work of Vasily, the priest of Ostrog, 1588.* (1882). Russian Historical Library, published by the Archaeological Commission. Vol. 7. St. Petersburg, p. 633-938.
- Andrusiv, L. (2011). *Rationalist tendencies in Ukrainian philosophical thought XI - beg. XVII century.* The Manuscript. The dissertation on the receiving of the scientific degree of the Candidate of Philosophic Sciences, Specialty 09.00.05 History of Philosophy. Drahomanov National Pedagogical University. K. (In Ukrainian).
- Anonym. (1988). *Counsel on piety. Monuments of fraternal schools in Ukraine: the end of the XVI – the beginning of the XVII century: texts and researches.* Kyiv: Nauk. Thought, p. 328-336. (In Ukrainian).

- Bee Pochaevskaya. (1884). *A collection of instructive teachings and articles compiled and copied by the Monk Job Abbot of the Pochaev Lavra (1581-1651)*. Part 1. Pochaev: Printing house of the Pochaev Dormition Lavra. (In Russian).
- Bobak, M. (2001). *Ideas of civic humanism in the Ukrainian spiritual culture (XVI-XVII centuries)*. The Manuscript. The dissertation on the receiving of the scientific degree of the Candidate of Philosophic Sciences, Specialty 09.00.05 History of Philosophy. Ivan Franko National University of Lviv. Lviv. (In Ukrainian).
- Doichyk, M. (2004). *Ethical and anthropological ideas of Ukrainian Renaissance humanism (end of XVI - first third of XVII century)*. The Manuscript. The dissertation on the receiving of the scientific degree of the Candidate of Philosophic Sciences, Specialty 09.00.05 History of Philosophy. Taras Shevchenko National University of Kyiv. K. (In Ukrainian).
- Garat, I. (2017). *Hesychast tradition in the legacy of Vasyl Surazky*. Young Scientist, 9 (49), September, 21-26. (In Ukrainian).
- Humeniuk, S. (2013). *Mystical practice of hesychia in Ukraine at the turn of the XVI - XVII centuries*. Humanitarian Bulletin ZDIA, 53, 154-165. (In Ukrainian).
- Kraliuk, P. (1997). *"Counseling on piety": context, ideas, author*. Philological studies, 2, 81-87. (In Ukrainian).
- Kvasyuk, L. (2008). *Socio-political orientations "Scriptures to the bishops who fled from the Orthodox faith" (Ostroh, 1598) by Ivan Vyshensky*. Ostroh local lore collection. Issue 3. Ostroh: OU OA, p. 32-37. (In Ukrainian).
- Logvinenko, V. (2005). *Polemical literature as a factor in the formation of national and religious consciousness of the Ukrainian people*. The Manuscript. The dissertation on the receiving of the scientific degree of the Candidate of Philosophic Sciences, Specialty 09.00.05 History of Philosophy. Ivan Franko National University of Lviv. Lviv. (In Ukrainian).
- Lysokolenko, T. (2011). *Irrational cognition in the works of Ivan Vyshensky*. Philosophy and political science in the context of modern culture. Philosophy, 1 (1), 245-250. (In Ukrainian).
- Minenko, Y. (2018). *Epigrams of Abbot Vitaly - a sample of Baroque identity*. Methodological study, 46, 60-70. (In Ukrainian).
- Moskalyova L., Yakovenko I., Chorna V. (2016). *The role of the Lviv Brotherhood in the development of the school education system in Ukraine in the XVI-XVII centuries*. History of religions in Ukraine. Lviv. Logos, 1, 138-147. (In Ukrainian).
- Nazaruk, V. (2017). *Formation of the Baroque style in the works of writers of the Ostroh circle (second half of the 16th - first half of the 17th century)*. Abstract of the dissertation for the degree of Candidate of Philological Sciences in the specialty 10.01.01 - Ukrainian literature. Institute of Literature. T.G. Shevchenko National Academy of Sciences of Ukraine. Kyiv. (In Ukrainian).
- Stratii, V. (2019). *Interpretation of the Aristotelian definition of the soul in the treatises "On the Soul" by Kasiyan Sakovich and Innokenty Gisel*. Ucrainica Mediaevalia. Kyiv: Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine, 2/3, 175-196. (In Ukrainian).
- Surazky, V. (1988). *About the One True Orthodox Faith and the Holy Cathedral Apostolic Church*. Ukrainian literature of the XIV-XVI centuries. Kyiv: Naukova Dumka, 236-249. (In Russian).
- The teaching of Reverend Iov Pochaevsky about renunciation of the world and spiritual perfection. Conversations and teachings of our Venerable and God-bearing father Job, abbot and miracle worker Saint Lavra Pochaevskia*. (1884). Pochaev: Typography of the Pochaev Assumption Lavra, p.17-18. (In Russian).
- Vitaly. (1988). *From the book "Diopter or Mirror and the expression of the human abdomen in the other world". Ukrainian poetry of the XVII century (first half): Anthology*. Kyiv: Soviet writer, p. 46-52. (In Ukrainian).
- Vyshensky, I. (1986). *Scripture, which is called "thought spectacle"... Works*. Kyiv: Dnipro, p. 217-227. (In Ukrainian).
- Zherebylo, I. (2002). *The problem of the meaning of human life in the Ukrainian philosophy of the XI - first half of the XVII century*. The Manuscript. The dissertation on the receiving of the scientific degree of the Candidate of Philosophic Sciences, Specialty 09.00.05 History of Philosophy. Ivan Franko National University of Lviv. Lviv. (In Ukrainian).

Article arrived: 01.09.2023

Accepted: 10.10.2023

DOI: 10.26565/2226-0994-2023-69-9

УДК: 141(410)"18":1(091):378.4(477.54-25)

Володимир Абашнік

ПАВЛО ЛЕЙКФЕЛЬД (1859–1930) ТА ІНДУКТИВНА ФІЛОСОФІЯ УІЛЬЯМА Г'ЮЕЛА (1794–1866)

В даній статті репрезентовано малодосліджене питання критичного аналізу основних положень індуктивної філософії англійського мислителя Уільяма Г'юела (1794–1866) в рамках університетської філософії, зокрема у публікаціях відомого харківського професора Павла Емілійовича Лейкфельда (1859–1930). На початку вказані головні етапи творчого та наукового шляху Павла Лейкфельда, зокрема його навчання в 2-й Харківській гімназії (1871–1878) та на історико-філологічному факультеті Харківського університету (1878–1883). Далі акцентовано увагу на його викладацькій діяльності в Харківському університеті (1884–1918), зокрема на стажуванні з 1884 р., викладанні історії філософії та логіки на посадах приват-доцента (з 1886 р.), екстраординарного професора (з 1893 р.) та ординарного професора філософії (з 1899 р.). Також вказано на його участі в міжнародних філософських та психологічних конгресах, зокрема в Мюнхені (1896), Женеві (1904), Гайдельберзі (1908), та на особливості його наукового стажування в університеті Грац (Австрія) у авторитетного професора Алексіуса Майнонга. Крім цього, звернуто увагу на головні риси викладання та публікацій Павла Лейкфельда під час його «Симферопольського (Кримського) періоду», коли він був там професором філософії та психології.

Публікації Павла Лейкфельда були присвячені трьом основним напрямкам: 1) логіці та історії логіки, 2) психології та педагогіці, 3) історії філософії. Серед публікацій першого напрямку важливе значення мали дві його монографії: «Різні напрямки в логіці та основні завдання цієї науки» (1890) та «Логічне вчення про індукцію в найголовніші історичні моменти його опрацювання» (1896). У цих працях він проаналізував відповідні позиції відомих античних та англійських філософів (Арістотель, Френсіс Бекон, Джон Гершпель, Джон Стюарт Мілл). Важливе місце в його аналізі займає критичне трактування індуктивної філософії Уільяма Г'юела, представленої, зокрема, у третьому виданні трьохтомної праці «Історія індуктивних наук, від найдавніших до теперішніх часів» (1857). У цьому сенсі спочатку було вказано на особливості даного твору англійського філософа, а потім на головні тези Лейкфельда у викладенні його розуміння позиції Г'юела.

Ключові слова: історія філософії, Харківська університетська філософія, англійська філософія 19-го століття, Павло Лейкфельд, Уільям Г'юел.

Постановка проблеми. Університетська філософія традиційно займала та продовжує займати важливе місце у розвитку вітчизняної філософії, зокрема в дебатах українських філософів з представниками різних філософських напрямків і шкіл. В названому контексті заслуговує уваги філософська та логічна позиція харківського професора Павла Лейкфельда в ракурсі його критичних дискусій з західноєвропейською філософською традицією 19-го сторіччя, зокрема з працями англійського мислителя Уільяма Г'юела. *Актуальність* теми цієї статті обумовлена, з одного боку, вагомих внеском Лейкфельда в розвиток вітчизняної філософії та логіки, зокрема й в межах його критики західноєвропейських авторів наприкінці 19-го та на початку 20-го сторіччя. З іншого боку, наукова та викладацька діяльність Лейкфельда в Харківському університеті мала впливи на студентів і вільних слухачів, серед яких були майбутні відомі літератори, філософи, представники інших наук.

Мета цієї статті полягає в аналізі особливостей філософської та логічної позиції Павла Лейкфельда в контексті його критичного розгляду окремих положень індуктивної філософії важливого представника англійської наукової традиції Уільяма Г'юела. У названому сенсі *завданнями* цієї статті є, по-перше, періодизація наукової творчості та

© Абашнік В.О., 2023.



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

виявлення основних рис логічної та філософської позиції Лейкфельда, по-друге, репрезентація ключових ідей індуктивної філософії Г'юела, та, по-третє, розгляд особливостей критики Лейкфельдом філософської позиції Г'юела.

Стосовно *ступеня розробки* даної теми слід вказати, що філософські погляди Павла Лейкфельда у 20-му столітті майже не викликали інтересу в дослідників, за виключенням поодиноких згадувань деяких його робіт у радянських марксистів, котрі традиційно називали всіх професорів періоду до Жовтневого перевороту (1917) «буржуазними філософами», що своєю чергою автоматично означало хибність поглядів цих філософів. Натомість вже в 21-столітті, зокрема 27-28 листопада 2019 р. у Харківському національному університеті імені В. Н. Каразіна була проведена міжнародна наукова конференція на тему «Античність та університетська філософія. До 180-річчя з дня народження Ф. О. Зеленогорського та 160-річчя з дня народження П. Е. Лейкфельда», яка дещо оживила історико-філософський інтерес до постаті і філософських поглядів Лейкфельда та його харківського вчителя Федора Зеленогорського. Так, в третій секції цієї конференції з доповідями виступили вітчизняні та зарубіжні науковці, котрі акцентували увагу на логічних поглядах Лейкфельда. Серед них були доповіді професорів Н. Г. Мозгової, С. О. Голікова, М. П. Плахтій, О. М. Юркевич та інших, які зверталися також у своїх попередніх публікаціях до логічних праць Лейкфельда [Античність, 2019].

Щодо розробленості другого аспекту теми, слід згадати, що Уільям Г'юел брав активну участь у філософських дебатах із своїми сучасниками в 19-му столітті. Із цього боку можна вказати на англійські праці, зокрема на статтю «Доктор Г'юел про моральну філософію» (1836) іншого відомого англійського філософа, Джона Стюарта Мілла [Mill, 1836]. Із англійських праць 20-го століття слід назвати статті «Уільям Г'юел та Джон Стюарт Мілл: Їх полеміка щодо наукового знання» (1955) Е. Стронга [Strong, 1955] та «Наукова методологія Уільяма Г'юела» (1976) М. Руза [Ruse, 1976]. Із досліджень останньої декади 20-го та початку 21-го століття щодо творчості Г'юела важливими були роботи сучасної американської дослідниці Лори Снайдер (нар. в 1964). У своїй праці «Реформуєчи філософію. Вікторіанські дебати про науку та суспільство» (2006) ця авторитетна авторка присвятила першу частину праці питанню «Г'юел та реформа індуктивної філософії» [Snyder, 2006, р. 33–95]. Пізніше вона оприлюднила різні статті про окремі аспекти філософської діяльності Г'юела, зокрема «Досвід та необхідність: дебати Мілла і Г'юела» [Snyder, 2021] тощо. Натомість творчість Г'юела досі залишалася поза увагою вітчизняних дослідників.

Стосовно третього аспекту теми цієї статті слід вказати, що дотепер немає окремих досліджень щодо критичного аналізу Лейкфельдом індуктивної філософії Г'юела жодною мовою, хоча автор даної статті в загальних рисах згадував про це у своїй докторській дисертації (2015) та інших публікаціях німецькою та українською мовами [Abaschnik, 2001; Абашнік, 2019а; Абашнік, 2019б]. Отже, *новизна* даної статті полягає у першому критичному огляді інтерпретації Лейкфельдом філософської та логічної позиції відомого англійського мислителя 19-го сторіччя Г'юела.

Павло Емілійович Лейкфельд народився 13(25) листопада 1859 р. у родині відставного поручика в маєтку Павлівка Бахмутського повіту (пізніше с. Павлівка, Торська сільська рада, Костянтинівський район, Донецька область). В 1871–1878 рр. він навчався у 2-й Харківській гімназії, котру закінчив з золотою медаллю. До речі, саме в цій гімназії в різні роки навчалися такі майбутні знаменитості, як медик І. П. Щелков (1833–1909), філолог О. О. Потебня (1835–1891), композитор М. В. Лисенко (1842–1912), біолог та Нобелівський лауреат І. І. Мечніков (1845–1916), художник С. І. Васильківський (1854–1917) та інші. Після цього, в 1878–1883 рр., Лейкфельд продовжив навчання на історико-філологічному факультеті Харківського університету, де він спеціалізувався на кафедрі філософії. На цей період припадають його перші історико-філософські студії, за одну з яких під назвою «Логічні вчення Герберта Спенсера» в 1881/1882 н. р. він був нагороджений золотою медаллю.

За рекомендацією професора філософії Федора Зеленогорського (1839–1908) з 1 січня 1884 р. Лейкфельд стає стипендіатом для приготування до професорського звання по кафедрі філософії Харківського університету [Абашнік, 2020]. Згідно з новим університетським статутом (1884), стипендіати повинні були спочатку скласти магістерські іспити, а потім писати та захищати магістерську дисертацію. Крім цього, стипендіати після складання магістерського іспиту, але ще до захисту дисертації, могли прочитати дві відкриті лекції та отримати вчене звання приват-доцента. Отже, після успішного складання магістерського іспиту та прочитання двох відкритих лекцій (одна – на вільну тему, інша – на тему, котра була визначена вченою радою факультету) з 1886 р. Лейкфельд стає приват-доцентом кафедри філософії Харківського університету та викладає різні курси, зокрема з античної філософії: «Федон Платона», «Горгій Платона», «Філософія Арістотеля», «Перша аналітика Арістотеля», «Нікомахова етика Арістотеля» [Лейкфельд, 1908, с. 47].

12 лютого 1891 року Лейкфельд захистив на історико-філологічному факультеті (відділенні) Варшавського університету магістерську дисертацію на основі своєї монографії «Різні напрямки в логіці та основні завдання цієї науки» (Харків, 1890). Ця праця складалась із семи глав, а на початку у короткій передмові (підписаний «Харків, 22 травня 1890 року») автор наголошував: «Все моє завдання – розглядаючи різні так звані напрямки в цій науці, сказати декілька слів на захист формальної логіки, як її розробляють ще з часів Арістотеля, та за можливістю точно і визначено сформулювати її загальні основні завдання» [Лейкфельд, 1890, с. I]. Отже, автор тут чітко виказав свою позицію щодо розуміння логіки як формальної логіки в аристотелівській традиції. До речі, рецензії на цю дисертацію написали відомі варшавські професори Генріх Єгорович Струве (Henryk Struve, 1840–1912) та Григорій Едуардович Зенгер (1853–1919). Уже в цій монографії Лейкфельд звертається до філософської позиції Г'юела, зокрема, вказуючи на третє видання його праці «Новий органон оновлений» [Whewell, 1858; Лейкфельд, 1890, с. 387] та називаючи його серед «прихильників індуктивної логіки» [Лейкфельд, 1890, с. 175].

27 лютого 1893 р. Лейкфельда було затверджено виконуючим обов'язки екстраординарного професора філософії Харківського університету. В цей час він продовжує викладати курси з античної філософії, а також додає курси з філософії Нового часу (Декарт, Спіноза, Ляйбніц) та логіки. Крім цього він працює над своєю докторською дисертацією, котра спочатку частинами публікується в 1895–1896 рр. у «Журналі міністерства народної освіти», а в 1896 р. виходить окремим виданням під назвою «Логічне вчення про індукцію в найголовніші історичні моменти його опрацювання» [Лейкфельд, 1896]. У переробленому варіанті окремі частини цієї праці під назвою «Щодо логічного вчення про індукцію. Історичні дослідження» Лейкфельд публікує в авторитетному німецькому «Архіві історії філософії» в 1895–1898 рр. [Leuckfeld, 1895–1898]. Із цього боку слід нагадати, що серед співвидавців вказаного часопису були такі відомі філософи, як Герман Дільс, Бенно Ердманн, Вільгельм Дільтей, Пауль Наторп, Христоф Зігварт, Едуард Целлер. До речі, у різних іноземних виданнях, зокрема у французькому «Часопису метафізики та моралі» (1896) було згадано цю німецьку публікацію із наступним зауваженням: «Лейкфельд вивчає історію індукції» [Revue, 1896, p. 7].

2 березня 1897 р. Лейкфельд успішно захистив свою докторську дисертацію на підставі тексту вказаної монографії. Того ж року його призначають спочатку екстраординарним професором, а 24 червня 1899 р. ординарним професором кафедри філософії Харківського університету. Крім викладацької діяльності в цей період Лейкфельд бере активну участь і виступає з доповідями на міжнародних наукових форумах. Зокрема, в 1896 р. він брав участь в Міжнародному конгресі з психології в Мюнхені (Німеччина), в 1904 р. у 2-му Міжнародному філософському конгресі у Женеві (Швейцарія), в 1908 р. у 3-му Міжнародному філософському конгресі у Гайдельберзі (Німеччина), у 1909 р. у 6-му Міжнародному конгресі з психології в Женеві (Швейцарія). Влітку 1907 р. Лейкфельд стажувався у психологічних інститутах Німеччини (Берлін, Ляйпціг) та Австрії (Грац), де ознайомився з новітнім вченням «предметної теорії» (нім. die

Gegenstandstheorie), або «об'єктології» відомого австрійського професора психології та філософії Алексіуса Майнонга (Alexius Meinong, 1853–1920).

Наукові публікації Лейкфельда можна розділити на три напрямки: 1) логіка та її історія, 2) психологія та педагогіка, 3) історія філософії. В рамках першого напрямку, крім названих вище двох дисертацій і німецької роботи, слід вказати на його університетські курси «Логіки» (1899, 1901, 1906, 1908, 1915) й статті «Математична формула для визначення ймовірності гіпотез в її застосуванні до наукових побудов» (1898) і «Про гіпотетичні судження» (1906). В межах другого напрямку серед психологічних праць Лейкфельда можна назвати його літографовані курси, котрі він читав під назвою «Психологія» для харківських студентів в різні роки (1906, 1908, 1913, 1915). Із його історико-філософських праць заслуговують уваги статті «Декілька слів про Сократа та утилітаріанізм» (1889), «Щодо вчення Арістотеля про безсмертя душі» (1890), «Щодо Арістотеля» (1892), а також його курси «Давня філософія» (1901), «Середньовічна та нова філософія» (1907, 1908, 1914).

У 1912 р. Лейкфельд стає заслуженим професором і продовжує працювати до 1918 р. на кафедрі філософії Харківського університету, де серед його колег з 1 липня 1906 р. був приват-доцент І. С. Продан (1854–1919/20), а з 1 вересня 1913 р. виконуючий обов'язки екстраординарного професора філософії В. М. Каринський (1874–193?). Після Жовтневого перевороту Лейкфельд переїхав з Харкова до Сімферополя, де викладав психологію та філософію у заснованому там Таврійському університеті (пізніше – Кримському педагогічному інституті). В Сімферополі він продовжив свої психологічні дослідження, котрі розпочав у заснованому ним «Кабінеті експериментальної психології» (1908) у Харкові, та поступово став спеціалізуватися з психології. Також серед його праць «Кримського (Сімферопольського) періоду» домінувала психологічна тематика, наприклад, у статтях «Складання психологічних профілів» (1925), «Механічне запам'ятовування та раціональне» (1930) та інших.

Уільям Г'юел народився 24 травня 1794 р. у м. Ланкастер (Північна Англія) у багатодітній родині столяра та був найстаршим сином (із семи дітей). Спочатку він навчався у місцевій Королівській граматичній школі, а з 1812 р. завдяки стипендії продовжив навчання у знаменитому Трінті-коледжі при Кембриджському університеті. Під час навчання в коледжі Г'юел отримав декілька нагород і премій, зокрема з поезії (1814) та математики (1816). З 1817 р. він стає викладачем Трінті-коледжу, в 1825 р. з метою вивчення природничих наук, зокрема мінералогії, він подорожує до Відня та Берліну. Ще до цього він публікує декілька наукових праць, серед яких були: «Елементарний трактат про механіку» (1819), «Про обертальний рух тіл» (1823), «Трактат про динаміку» (1823). Отже, в цей період у центрі наукового інтересу Г'юела були природничі, зокрема математичні та фізичні, дослідження з домінуючим у них емпіричним методом, тобто в традиції та під впливом знаменитого Френсіса Бекона [Snyder, 2006, р. 37].

У 1828 р. Г'юела призначають професором кафедри мінералогії Трінті-коледжу, яку він очолює до 1832 р. На цей період припадають його наступні публікації: «Нарис про мінералогічну класифікацію та номенклатуру» (1828), «Математичний виклад деяких вчень політичної економії» (1829), «Наука в англійських університетах» (1831). Однак у філософському контексті найважливішою його працею в цей період була «Сучасна наука – індуктивна філософія» (1831), яка являла собою рецензію на трактат «Попереднє міркування щодо вивчення натурфілософії» (1830) відомого філософа, математика та астронома Джона Фредеріка Уільяма Гершеля (1792–1871). Зокрема, тут рецензент наголошував: «Індукція узгоджується з простим спостереженням у накопиченні фактів і з чистим розумом у формулюванні загальних положень; але вона робить більше, ніж спостереження, оскільки вона не тільки збирає факти, але й вловлює певний зв'язок або зв'язок між ними...» [Whewell, 1831, р. 379]. Отже, у порівнянні зі попередніми працями тут вже спостерігається очевидна еволюція поглядів Г'юела від суто англійської емпіричної

традиції до врахування критичної філософії Іммануїла Канта та його вчення про чистий розум.

У 1838 р. Г'юел став професором моральної філософії Кембриджського університету та займав цю посаду до 1855 р. Із цього боку він оприлюднив декілька робіт, зокрема: «Елементи моралі, включаючи політику» (1845) в двох томах, «Лекції з систематичної моралі» (1846), «Лекції з історії моральної філософії» (1852). Також з 12 жовтня 1841 р. його призначили керівником Трінті-коледжу при Кембриджському університеті (англ. Master of Trinity College, Cambridge), й на цій посаді він перебував до своєї смерті. Декілька разів Г'юел був проректором цього університету, зокрема в 1842 р. та 1855 р. Крім цього, за наукові заслуги він був обраний членом і почесним членом різних наукових товариств, зокрема «Королівського товариства» в Лондоні (1820), «Королівського товариства в Единбурзі» (1845), «Американської академії мистецтв та наук» (1847), віце-президентом «Геологічного товариства в Лондоні» тощо. Г'юел помер 6 березня 1866 р. після того, як впав з коня під час прогулянки.

Тепер звернімося до творчого доробку цього англійського мислителя. Слід сказати, що багато його праць ще не оприлюднені та зберігаються в зібранні «Папери Г'юела» (англ. Whewell Papers) в архіві Трінті-коледжу Кембриджського університету [Snyder, 2006, р. 335]. Як приклад різносторонньої діяльності Г'юела можна вказати на його внесок у справу досягнення миру між країнами та народами, зокрема завдяки його рішенням в своєму заповіті виділити кошти на заснування кафедри міжнародного права, котра в 1868 р. була відкрита при Кембриджському університеті під назвою «професура імені Г'юела з міжнародного права» (англ. Whewell Professorship of International Law). Основною метою діяльності цієї кафедри, її керівника та співробітників було вжиття «...таких заходів, які можуть зменшити зло війни і, нарешті, загасити війну між народами» [Maine, 1888, р. 1]. Ця кафедра була й залишається досить престижною серед англійських і міжнародних юристів. До речі, чотири керівники цієї кафедри в різні роки після Другої світової війни були судьями, а два з них – президентами головного судового органу ООН – Міжнародного суду у Гаазі (англ. International Court of Justice).

В контексті теми даної статті важливим внеском Г'юела були його праці, присвячені опрацюванню питання індукції в історичному та змістовному сенсі. Ключовою публікацією з цього погляду була його робота «Філософія індуктивних наук, заснована на їх історії» (англ. The Philosophy of the Inductive Sciences, founded upon their History), яка вийшла в двох томах в Лондоні у 1840 р. Друге видання цієї праці було оприлюднене в 1847 р. у переробленому та розширеному варіанті у двох томах. Третє видання вийшло вже у трьох томах у 1857 р. під новою назвою: «Історія індуктивних наук, від найдавніших до теперішніх часів». Крім цих робіт тематика індукції була присутня також в інших публікаціях Г'юела, зокрема в наступних монографіях: «Про індукцію, з особливим посиланням на 'Систему логіки' пана Дж. Стюарта Мілла» (1849), «Про філософію відкриття: історичні та критичні розділи» (1860). До речі, у останній праці Г'юел визнавав різні впливи на свою позицію та писав: «Однак це правда, що я сприйняв деякі погляди Канта, або принаймні деякі з його аргументів. Деякі розділи про ідеї простору та часу в *Філософії індуктивних наук*, були майже літературними перекладами з розділів у *Критиці чистого розуму*» [Whewell, 1860, р. 335].

Оскільки Лейкфельд у своїй харківській докторській дисертації (1896) зупиняється саме на третьому виданні роботи «Історія індуктивних наук, від найдавніших до теперішніх часів» (1857) Г'юела, далі коротко визначимо особливості цього видання. Перший том даного твору торкається переважно історико-філософської тематики та складається з п'яти книг: «Історія філософії грецької школи, у відношенні до фізичної науки» (книга I), «Історія фізичних наук у давній Греції» (книга II), «Історія грецької астрономії» (книга III), «Історія фізичної науки в Середні віки» (книга IV), «Історія формальної астрономії після періоду застою» (книга V), а також додатків до третього видання цієї праці. У «Вступі» автор вказував на коло своїх завдань та зокрема писав: «В даний час досить сказати, що

науки, які ми тут розглянемо, – це ті, котрі зазвичай прийнято називати *Фізичними науками*; і що під *Індукцією* слід розуміти той процес збирання загальних істин з розгляду конкретних фактів, за допомогою якого ці науки були сформовані» [Whewell, 1857a, p. 5].

Другий том праці «Історія індуктивних наук, від найдавніших до теперішніх часів» (1857) Г'юела складався з таких частин: 1) «Механічні науки» (книги VI та VII), 2) «Вторинні механічні науки» (книги VIII, IX та X), а також додатку до третього видання [Whewell, 1857b]. Своєю чергою третій том включав такі складові: 1) «Механіко-хімічні науки», зокрема «Історія електрики» (книга XI), «Історія магнетизму» (книга XII), «Історія гальванізму, або вольтівської електрики» (книга XIII), 2) «Аналітичні науки», зокрема «Історія хімії» (книга XIV), 3) «Аналітико-класифікаційна наука», зокрема «Історія мінералогії» (книга XV), 4) «Класифікаційні науки», зокрема «Історія систематичної ботаніки та зоології» (книга XVI), 5) «Органічні науки», зокрема «Історія фізіології та порівняльної анатомії» (книга XVII), 6) «Палеонтологічні науки», зокрема «Описова геологія» (книга XVIII), а також додатки до третього видання цієї праці. З цієї структури видно, що автор фактично охопив всі науки в контексті індукції, посилаючись до того ж також на відповідні дослідження філософів різних епох, наприклад, на Арістотеля [Whewell, 1857c, p. 95].

Якщо говорити про особливості індуктивної філософії Г'юела, на відміну від попередніх англійських теоретиків індукції (Френсіс Бекон), або його сучасників (Джон Гершель, Джон Стюарт Мілл), він дотримувався своєї власної концепції індукції, котра охоплювала три основні етапи (або кроки): 1) вибір фундаментальної ідеї (наприклад, простір тощо), 2) формування концепції, тобто специфічна модифікація певної ідеї, 3) визначення певних величин для вимірювання. В межах цих трьох етапів потім застосовуються спеціальні методи індукції щодо величин (наприклад, метод залишків) [Whewell, 1858, p. 202–219] і методи щодо подібності (метод градації, природної класифікації тощо) [Whewell, 1858, p. 220–231].

Тепер в контексті мети цієї статті звернімося до праці «Логічне вчення про індукцію в найголовніші історичні моменти його опрацювання» (1896) Лейкфельда. У структурному відношенні дана робота складається із «Передмови», двох розділів («1. Арістотель» і «2. Бекон Веруламський та переробка його вчення у Джона Стюарта Мілла») і «Заклучної частини». Два розділи у змістовному та формальному відношеннях не є рівноцінними, оскільки перший займає всього 24 сторінки, натомість другий охоплює майже 180 сторінок. Своєю чергою перший розділ «Арістотель» присвячений трьом питанням, котрі коротко окреслені у трьох невеликих параграфах: «Попередники Арістотеля» (Сократ, Платон), «Вчення Арістотеля» (тут переважно мова йде про «Органон», зокрема про силогізм і його роль у логіці Арістотеля), «Значення арістотелівського формального погляду на індуктивний процес» (тут мова йде про повну та неповну індукцію). На завершення першого розділу автор констатує: «Однак, не дивлячись на недоліки, Арістотелівське вчення про індукцію в історії розвитку цієї логічної теорії має велике значення. Питання про операцію мислення, за якої індукція залишається процесом чисто формальним, у суттєвих рисах вичерпане великим Стагіритом; до того ж Арістотель перший взагалі став розробляти вчення про індуктивний висновок, і своїми роздумами, якими б вони не були, висунув ряд питань, котрі повинна розглянути логіка» [Лейкфельд, 1896, с. 24].

Розділ «2. Бекон Веруламський та переробка його вчення у Джона Стюарта Мілла» у змістовному відношенні є центральним у роботі Лейкфельда. Структурно він складається із «Загальних зауважень» і двох підрозділів: «А) Бекон» та «Б) «Переробка беконівського вчення у Джона Стюарта Мілла». Зі свого боку перший підрозділ присвячений таким питанням: «Загальний характер його вчення», «Індуктивний процес», «Додаткові допоміжні прийоми при індукції», «Оцінка беконівського вчення» [Лейкфельд, 1896, с. 25–69]. Тут харківський професор, з одного боку, високо цінує заслуги Френсіса Бекона у дослідженні індукції, але, з іншого боку, також підкреслює: «Будучи представником крайньої реакції

проти аристотелевсько-схоластичних поглядів і намагаючись виробити новий метод, котрий вирізнявся б універсальним характером і приводив би в науці до положень, котрі особливо важливі з практичної точки зору, Бекон заходить занадто далеко, перебільшує значення індукції й зовсім не вміє цінувати дедукцію та силлогізм, котрий так ґрунтовно вивчений Аристотелем та прославлений середньовічними вченими» [Лейкфельд, 1896, с. 66].

Своєю чергою підрозділ «Б) «Переробка беконівського вчення у Джона Стюарта Мілла» другого розділу монографії Лейкфельда включає в себе дві наступні частини: «Безпосередні попередники Мілла», котра складається із параграфів «1. Джон Гершель» [Лейкфельд, 1896, с. 69–108] і «2. Уільям Г'юел» [Лейкфельд, 1896, с. 108–142], та «Джон Стюарт Мілл» [Лейкфельд, 1896, с. 142–206]. Із цього боку харківський професор досить цікаво пояснює таку структуру даного підрозділу своєї праці: «Не дивлячись на те, що Гершель і Г'юел були сучасниками Джона Стюарта Мілла, ми говоримо про них, як про його попередників, і зупиняємося до того ж на гершелівському вченні, перш ніж звернемося до поглядів Г'юела. Гершель був знайомий з ідеями Г'юела та Джона Стюарта Мілла, і так само Г'юел – з поглядами Мілла. Однак, як відомо, 'Система логіки' Джона Стюарта Мілла вийшла в світ пізніше, ніж твори Г'юела "History of the Ind. Sciences" та "The Philosophy of the Ind. Sciences", а ці останні видані пізніше, ніж "Preliminary Discourse on the Study of Natural Philosophy"» [Лейкфельд, 1896, с. 69–70].

З цього погляду тепер звернімося до параграфу «2. Уільям Г'юел» вказаного підрозділу праці Лейкфельда. На початку автор коротко порівнює позиції Гершеля та Г'юела, а потім аналізує погляди останнього на індукцію в контексті розгляду наступних питань: «Загальна точка зору та поняття про індукцію», «Значення апіорного елемента під час індукції», «Комплекс понять, котрі висуваються при наведенні», «Процес відкриття індуктивних істин», «Перевірка узагальнень», «Індуктивні таблиці», «Допоміжні процеси при наведенні». Так, порівнюючи позиції попередніх мислителів щодо індукції, харківський вчений наголошує: «Г'юел іде у цьому відношенні ще далі: він прямо ставить собі завдання: вивчити процес відкриття наукових істин, на що між іншим вказують і назви його творів: "Novum Organon Renovatum" і "On the Philosophy of Discovery"» [Лейкфельд, 1896, с. 108–109].

Іншу важливу особливість у розумінні індукції Г'юелом у порівнянні з його попередниками та сучасниками (Бекон, Гершель) харківський філософ вбачає у впливах на його позицію німецької філософії, зокрема «Критики чистого розуму» Іммануїла Канта. Хоча Лейкфельд далі зауважує: «Але Кант різко розрізнявав чуттєвість (die Sinnlichkeit), розсудок (der Verstand) та розум (die Vernunft), й, згідно з цим, визнавав у людини апіорні форми чуттєвості, категорії розсудку і, нарешті, ідеї розуму. Г'юел подібне розмежування відкидає; деталі кантівської теорії втрачають у його очах своє значення. Він лише стверджує, що до складу будь-якого нашого знання входять 'ідеї'. Вони – незмінна його (знання) умова, скрізь у ньому необхідно присутній інгредієнт а пріорі, закони діяльності розуму чи думки – відношення, котрі вимальовуються нам в об'єктах чи наших сприйняттях, і про які зовнішні почуття самі по собі не могли б дати свідчень» [Лейкфельд, 1896, с. 109]. Дійсно, як було вище сказано, сам Г'юел визнавав впливи «Критики чистого розуму» на його позицію, однак він намагався віднайти свій шлях, зокрема й «між крайнощами Локка та Канта» [Snyder, 2006, p. 46].

Надалі Лейкфельд критично аналізує методологію Г'юела в рамках його індуктивної філософії та підкреслює: «Він описує ряд методів, котрі необхідно застосовувати, якщо мова йде про кількісні висновки. Між іншим, він до того ж трактує також про метод залишків. Дослідник, говорить він, вираховує із кількісних даних, котрі надані спостереженнями, величини, які вже обумовлюються тим чи іншим попередньо здобутим законом, та розглядає лише залишки; приходячи після цього до нового закону, він робить подібним чином та концентрує увагу на залишкових величинах, котрі знову отримуються і т. п.» [Лейкфельд, 1896, с. 124]. Після цього харківський філософ розглядає

конкретні методи англійського дослідника, вказуючи на їх переваги та недоліки. Зокрема мова йде про «метод градації», «метод природної класифікації», «метод балансу», «метод спостереження» тощо [Лейкфельд, 1896, с. 125–126].

У контексті критичного аналізу позиції англійського філософа слід вказати й на наступне зауваження Лейкфельда: «Коли Г'юел неодноразово зауважує, що дослідні висновки черпають свою загальність із ідей, то й тут можна вбачати у нього лише психологічні та гносеологічні вказівки, а не логічні. В цих його словах мова йде про джерело, із якого індуктивні положення отримують загальність і завдяки якому ми їх мислимо як загальні, а не про те, що їхній подібний характер слід доводити із понаддослідних ідей та посилань» [Лейкфельд, 1896, с. 140]. Взагалі, стосовно стилю викладення матеріалу слід критично зауважити, що Лейкфельд досить часто зловживає різними посиланнями та примітками, які нерідко у кількісному відношенні займають майже всю сторінку, тобто більше, ніж змістовне викладення конкретного питання [Лейкфельд, 1896, с. 110–112].

Як головні висновки цієї статті можна викласти наступне. По-перше, на прикладі публікацій і викладання Павла Лейкфельда наприкінці 19-го та на початку 20-го століття спостерігається продовження ініційованого Федором Зеленогорським переходу від початкової традиції Харківської університетської філософії з домінуванням ідей німецької класичної філософії (Кант, Фіхте, Шад) до зацікавленості англійською філософією, зокрема індуктивною філософією Уільяма Г'юела. По-друге, суттєве місце в даному сенсі займали логічні роботи Лейкфельда, зокрема його «Логічне вчення про індукцію в найголовніші історичні моменти його опрацювання» (1896), де він проаналізував позиції деяких авторитетних англійських мислителів (Бекон, Мілл, Гершель, Г'юел). По-третє, важлива заслуга Павла Емілійовича Лейкфельда полягала й у популяризації ідей представника індуктивної філософії Уільяма Г'юела, зокрема завдяки його перекладам з англійської мови витягів та цитат із праць англійського автора.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Абашнік В. Філософ та психолог Павло Лейкфельд (1859–193?) про людину. *Проблема людини у філософії Матеріали XXVII Харківських міжнародних Сковородинівських читань* (ОКЗ «Національний літературно-меморіальний музей Г. С. Сковороди», 27–28 вересня 2019 року). Харків: Майдан, 2019. С. 3–11.

Абашнік В. О. Нові та попередні філософські традиції у Харкові: Федір Зеленогорський та Павло Лейкфельд. *Античність та університетська філософія. До 180-річчя з дня народження Ф. О. Зеленогорського та 160-річчя з дня народження П. Е. Лейкфельда*. Матеріали міжнародної наукової конференції, 27–28 листопада 2019 р., м. Харків. Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2019. С. 92–97.

Абашнік В. О. Філософія та психологія Джеймса Мілля (1773–1836) в інтерпретації Федора Зеленогорського (1839–1908). *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. Харків: ХНУ ім. В. Н. Каразіна, 2020. №62. С. 90–98. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2020-62-10>

Античність та університетська філософія. До 180-річчя з дня народження Ф. О. Зеленогорського та 160-річчя з дня народження П. Е. Лейкфельда. Матеріали міжнародної наукової конференції, 27–28 листопада 2019 р., м. Харків. Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2019. 136 с.

Лейкфельд П. Э. Лейкфельд Павел Эмилиевич. *Историко-филологический факультет Харьковского университета за первые 100 лет его существования (1805–1905) / Под ред. М. Г. Халанского и Д. И. Багаляя*. Харьков: Типография Адольфа Дарре, 1908. 2-й счет. С. 46–47.

Лейкфельд П. Э. Логическое учение об индукции в главнейшие исторические моменты его разработки. Санкт-Петербург: Тип. В. С. Балашева и К, 1896. IV, 248 с.

Лейкфельд П.Э. Различные направления в логике и основные задачи этой науки. Харьков: Типография Губернского Правления, 1890. IV, 387, II с.

Abaschnik V. O. Leibniz-Rezeption in der Ukraine im 18. und 19. Jahrhundert. *Nihil sine ratione. Mensch, Natur und Technik im Wirken von G. W. Leibniz. VII. Internationaler Leibniz-Kongress. Berlin, 10.–15. September 2001. Vorträge in 3 Teilen hg. von Hans Poser u.a.* Berlin: Druckhaus Berlin–Mitte, 2001. 1. Teil. S. 1–8.

Leuckfeld P. Zur logischen Lehre von der Induction. Geschichtliche Untersuchungen. *Archiv für Geschichte der Philosophie*. In Gemeinschaft mit Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Paul Natorp, Christoph Sigwart und Eduard Zeller herausgegeben von Ludwig Stein. Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer 1895. Band VIII. Neue Folge. I. Bd. S. 33–58; 353–372; 1897. Bd. X. S. 340–360; 1898. Bd. XI. S. 374–390.

Maine H. S. Whewell Lectures, International Law, A Series of Lectures Delivered before the University of Cambridge, 1887. London: John Murray, 1888. 234 p.

Mill J. S. Dr. Whewell on Moral Philosophy. *Westminster Review* 1836. 58. pp. 349–385.

Revue. *Revue de Métaphysique et de Morale* 1896. T. 4. No. 1 (Janvier). pp. 6–9.

Ruse M. The Scientific Methodology of William Whewell. *Centaurus* 1976. No 20. pp. 227–257.

Snyder L. J. Reforming philosophy: a Victorian debate on science and society. Laura J. Snyder. Chicago, Ill.: Univ. of Chicago Press, 2006. X, 386 p.

Snyder L. J. Experience and Necessity: The Mill-Whewell Debate. *Philosophy of Science. The Key Thinkers*. Ed. by J. R. Brown. 2nd ed. London and New York: Bloomsbury Academic, 2021. pp. 11–30.

Strong E. W. William Whewell and John Stuart Mill: Their Controversy over Scientific Knowledge. *Journal of the History of Ideas* 1955. No 16. pp. 209–231.

Whewell W. History of the Inductive Sciences, from the Earliest to the Present Time. The third edition, with additions. In three volumes. London: John W. Parker and son, 1857. Vol. I. xxxii, 394 p.

Whewell W. History of the Inductive Sciences, from the Earliest to the Present Time. The third edition, with additions. In three volumes. London: John W. Parker and son, 1857. Vol. II. xii, 488 p.

Whewell W. History of the Inductive Sciences, from the Earliest to the Present Time. The third edition, with additions. In three volumes. London: John W. Parker and son, 1857. Vol. III. xiv, 565 p.

Whewell W. Modern Science – Inductive Philosophy. Review of Preliminary Discourse on the Study of Natural Philosophy, by J. Herschel (1830). *Quarterly Review* 45 (1831). pp. 374–407.

Whewell W. Novum Organon Renovatum. Being the second part of the Philosophy of the Inductive Sciences. The third edition, with large additions. London: John W. Parker and son, 1858. xxiii, 370 p.

Whewell W. Of Induction, with Especial Reference to Mr. J. Stuart Mill's "System of Logic". London: John W. Parker, 1849.

Whewell W. On the Philosophy of Discovery: Chapters Historical and Critical. London: John W. Parker, 1860.

Абашнік Володимир Олексійович

доктор філософських наук, професор

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

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

майдан Свободи, 4, Харків, 61022, Україна

E-mail: abaschnik@ukr.net

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2584-5929>

Стаття надійшла до редакції: 06.09.2023

Схвалено до друку: 10.10.2023

PAUL LEUCKFELD (1859–1930) AND THE INDUCTIVE PHILOSOPHY OF WILLIAM WHEWELL (1794–1866)

Abaschnik Volodymyr O.

D.Sc. in Philosophy, Professor

Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad

V. N. Karazin Kharkiv National University

4, Svobody sqr., 61022, Kharkiv, Ukraine

E-mail: abaschnik@ukr.net

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2584-5929>

ABSTRACT

This article presents a little-studied issue of critical analysis of the main provisions of the inductive philosophy of the English thinker William Whewell (1794–1866) within the framework of university philosophy, in particular in the publications of the famous Kharkiv professor Pavlo Emilevych Leuckfeld (1859–1930). In this context, the main stages of Pavlo (Paul) Leuckfeld's creative and scientific path are indicated at the beginning, in particular his studies at the 2nd Kharkiv Gymnasium (1871–1878) and at the Faculty of History and Philology of Kharkiv University (1878–1883). Further, attention is focused on his teaching activities at Kharkiv University (1884–1918), in particular on his fellowship since 1884, teaching the history of philosophy and logic as a private docent (since 1886), extraordinary professor (since 1893) and ordinary professor of philosophy (since 1899). His participation in international philosophical and psychological congresses, in particular in Munich (1896), Geneva (1904), Heidelberg (1908), and the peculiarities of his scientific fellowship at the University of Graz (Austria) with the authoritative professor Alexius Meinong are also indicated. In addition, attention is paid to the main features of Pavlo Leuckfeld's teaching and publications during his “Simferopol (Crimean) period”, when he was a professor of philosophy and psychology there.

Pavlo Leuckfeld's publications were devoted to three main areas: 1) logic and the history of logic, 2) psychology and pedagogy, and 3) the history of philosophy. Among the publications of the first direction, two of his monographs were of great importance: “Various Trends in Logic and the Main Tasks of this Science” (1890) and “Logical Doctrine of Induction in the Main Historical Moments of Its Development” (1896). In these works, he analyzed the relevant positions of famous ancient and English philosophers (Aristotle, Francis Bacon, John Herschel, and John Stuart Mill). An important place in his analysis is occupied by the critical interpretation of the inductive philosophy of William Whewell, presented in particular in the third edition of the three-volume work “History of the Inductive Sciences, from the Earliest to the Present Time” (1857). In this sense, the features of this work of the English philosopher were first pointed out, and then the main theses of Paul Leuckfeld in presenting his understanding of the position of William Whewell.

Keywords: *History of Philosophy, Kharkiv University Philosophy, 19th Century English Philosophy, Paul Leuckfeld, William Whewell.*

REFERENCES

- Abaschnik, V. O. (2001). Leibniz-Rezeption in der Ukraine im 18. und 19. Jahrhundert. *Nihil sine ratione. Mensch, Natur und Technik im Wirken von G. W. Leibniz. VII. Internationaler Leibniz-Kongress. Berlin, 10.–15. September 2001. Vorträge in 3 Teilen* hg. von Hans Poser u.a. 1. Teil (pp. 1–8). Berlin: Druckhaus Berlin–Mitte.
- Abaschnik, V. (2019a). Philosopher and psychologist Pavlo Leuckfeld (1859–1930) about man. *The Problem of Man in Philosophy. Proceedings of the XXVII Kharkiv International Skovoroda Readings (OCF “National Literary and Memorial Museum of H. S. Skovoroda”, September 27–28, 2019)*. (pp. 3–11). Kharkiv: Maidan. (In Ukrainian).
- Abaschnik, V. O. (2019b). New and Previous Philosophical Traditions in Kharkiv: Fedir Zelenogorsky and Pavlo Leuckfeld. *Antiquity and University Philosophy. To the 180th anniversary of the birth of F. O. Zelenogorsky and the 160th anniversary of the birth of P. E. Leuckfeld. Proceedings of the International Scientific Conference, November 27–28, 2019*. (pp. 92–97). Kharkiv: Kharkiv: V. N. Karazin Kharkiv National University. (In Ukrainian).

- Abashnik, V. O. (2020). Philosophy and Psychology of James Mill (1773–1836) in the Interpretation of Fedir Zelenogorsky (1839–1908). *Herald of V. N. Karazin Kharkiv National University*, “Philosophical peripeteia”, № 62, 90–98. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2020-62-10> (In Ukrainian).
- Antiquity and University Philosophy. To the 180th anniversary of the birth of F. O. Zelenogorsky and the 160th anniversary of the birth of P. E. Leuckfeld. Proceedings of the International Scientific Conference, November 27–28, 2019, Kharkiv.* (2019). Kharkiv: V. N. Karazin Kharkiv National University. (In Ukrainian).
- Leuckfeld, P. E. (1908). Leuckfeld Pavlo Emilievych. *The Faculty of History and Philology of Kharkiv University for the First 100 Years of Its Existence (1805–1905)*. Ed. by M. G. Khalansky and D. I. Bagaley. Kharkiv: Adolf Darré Publishing House, 1908. 2nd account. pp. 46–47. (In Russian).
- Leuckfeld, P. E. (1896). *Logical Doctrine of Induction in the Main Historical Moments of Its Development*. St. Petersburg: Typ. V. S. Balasheva & Co. (In Russian).
- Leuckfeld, P. E. (1890). *Various Trends in Logic and the Main Tasks of this Science*. Kharkiv: Printing House of the Provincial Government. (In Russian).
- Leuckfeld, P. (1895–1898). Zur logischen Lehre von der Induction. Geschichtliche Untersuchungen. *Archiv für Geschichte der Philosophie*. In Gemeinschaft mit Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Paul Natorp, Christoph Sigwart und Eduard Zeller herausgegeben von Ludwig Stein. Band VIII. Neue Folge. I. Bd. S. 33–58; 353–372; 1897. Bd. X. S. 340–360; 1898. Bd. XI. S. 374–390. Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer.
- Maine, H. S. (1888). *Whewell Lectures, International Law, A Series of Lectures Delivered before the University of Cambridge, 1887*. London: John Murray.
- Mill, J. S. (1836). Dr. Whewell on Moral Philosophy. *Westminster Review*, 58. pp. 349–385.
- Revue (1896). *Revue de Métaphysique et de Morale*. T. 4. No. 1 (Janvier). pp. 6–9.
- Ruse, M. (1976). The Scientific Methodology of William Whewell. *Centaurus*. No 20. pp. 227–257.
- Snyder, L. J. (2006). *Reforming philosophy: a Victorian debate on science and society*. Chicago, Ill.: Univ. of Chicago Press.
- Snyder, L. J. (2021). Experience and Necessity: The Mill-Whewell Debate. *Philosophy of Science. The Key Thinkers*. Ed. by J. R. Brown. 2nd ed. London and New York: Bloomsbury Academic. pp. 11–30.
- Strong, E. W. (1955). William Whewell and John Stuart Mill: Their Controversy over Scientific Knowledge. *Journal of the History of Ideas*. No 16. pp. 209–231.
- Whewell, W. (1857a). *History of the Inductive Sciences, from the Earliest to the Present Time. The third edition, with additions. In three volumes*. London: John W. Parker and son. Vol. I.
- Whewell, W. (1857b). *History of the Inductive Sciences, from the Earliest to the Present Time. The third edition, with additions. In three volumes*. London: John W. Parker and son. Vol. II.
- Whewell, W. (1857c). *History of the Inductive Sciences, from the Earliest to the Present Time. The third edition, with additions. In three volumes*. London: John W. Parker and son. Vol. III.
- Whewell, W. (1831). Modern Science – Inductive Philosophy. Review of Preliminary Discourse on the Study of Natural Philosophy, by J. Herschel (1830). *Quarterly Review*, 45. pp. 374–407.
- Whewell, W. (1858). *Novum Organon Renovatum. Being the second part of the Philosophy of the Inductive Sciences. The third edition, with large additions*. London: John W. Parker and son.
- Whewell, W. (1849). *Of Induction, with Especial Reference to Mr. J. Stuart Mill's “System of Logic”*. London: John W. Parker.
- Whewell, W. (1860). *On the Philosophy of Discovery: Chapters Historical and Critical*. London: John W. Parker.

Article arrived: 06.09.2023

Accepted: 10.10.2023

НІГІТОЛОГІЯ ІМЕНІ БУТТЯ М. ГАЙДЕГГЕРА

Стаття присвячена розгляду однієї зі станових для гайдеггерового доробку проблем, предметом якої виступає іменування Буття під натиском універсалізованої Гайдеггером ідеї про безосновність Буття, вкоріненої в феномені Ніщо. Радикалізуючи сказане: у статті розгортається проблема пошуку більш зрозумілого, самоочевидного та прозорого для Буття поняття, аніж саме буття, що обіймала наукові пошуки пізнього Гайдеггера. Серед значного корпусу його робіт можна зустріти окреслений діапазон понять, якими він послуговувався як альтернативними у веденні мови про Буття. Варто підкреслити, що наразі йдеться не про уособлене в Dasein буття суцього, а Буття з великої літери в сенсі вже узвичаєної в україномовному перекладі Прояви, тобто Ereignis. Проте, у статті затверджується думка, що воно аж ніяк не єдине з імен, нічим не опосередкованого Буття, окрім ототожнень останнього з тотальним Ніщо. Широкоформатність гайдеггерових імен Буття розглянуто на прикладі найбільш вживаних ним понять, серед яких автор, окрім Ereignis, виокремлює насамперед грецьку істину-ἀλήθεια, а разом супутні їм поняття ἐνέργεια, es gibt та copula. Побіжно прочиняється негативна проблематика кайрологічного та еонтологічного часів, що вкотре підтверджує закономірність обраного Гайдеггером феномену часу нарівні з Буттям у своїй magnum opus. Крім того, у статті не полишені увагою такі локальні гайдеггерові поняття, як Abßgrund, Ungrund, Austrag, Verwüstung та Gründung, завдяки аналітиці яких, поміж інших, нігітологічний погляд Гайдеггера на Буття набуває остаточної цілісності. Поняття нігітології було обрано автором задля окремої акцентуації на зверненні Гайдеггера до історико-філософської традиції погляду на феномен Ніщо із усіма похідними від нього поняттями, які мають пряме відношення до негативної інтерпретації Буття. Незважаючи на те, що примітивізація феномену негативності в бік спрощених форм заперечення вже відбулась в історії філософії, як і розтрачування імені буття до Гайдеггера, у статті особливо підкреслюється ідея про те, що саме із визначення греками негативних тез у питанні про буття бере початок Західний тип мислення як такий, що перетворив об'єкт власного неспокою у вигляді фігури Ніщо на одне з центральних для онтології понять. Спільною рисою вищезазначених імен Буття є їхня суперлативність, що водночас спричиняє контрінтуїтивність висновків, до яких вони призводять. Власне, завдяки цьому підтверджується актуальність поточного дослідження в рамках станової для усіх форм онтології проблеми: приведення Буття до поняття, враховуючи негативну тенденційність імен буття до самоприховування та присутності в них семантичних мотивів нестачі й надлишковості водночас. Відтак, аналітика імені буття у масштабах нігітології має супроводжуватись загальним демонтажем позитивно-укласиченого сенсу заявлених понять, і виключно за таких умов перехід до так званого нового початку, ініційованого Гайдеггером, можна вважати таким, що остаточно відбувся.

Ключові слова: нігітологія, Буття, Ereignis, ἀλήθεια, ἐνέργεια, es gibt.

У статті набуває розгортки думка, згідно якої грецька істина зі серцевиною у вигляді негативного кореня λήθη, що й затверджує синтетичне положення Буття, а також суто Гайдеггерові поняття концептуального рівня Ereignis, – не єдині зі вжитих ним як альтернативи імені Буття. Серед них, зважаючи на переконання автора, локальної уваги потребують супутні їм поняття ἐνέργεια, es gibt, copula, Abßgrund, Ungrund, Austrag, Verwüstung, Gründung, а також нарисом – кайрологічний та еонтологічний часи, вкорінені у грецьких αἶών та καιρός. Щодо негаційних форм існування як таких, названих Сартром заперечностями (negatities) [Sartre, 1956, p. 21], підтвердженнями на їх користь ладна виступити ціла низка понять: від ординарної пасивності, самоомани, протиставлення та протиріччя до нетипових видів позбавлення, вилучення, нестачі, заборони, відмови,

уникнення, відчуження, нуду, дисонансу, зречення та оклюзії в широкому сенсі слова, кожне з яких вимагає окремого вичерпного дослідження.

Епіграфічною у відношенні проблематики даної статті можна вважати одну із цитатій сучасного дослідника творчості М. Гайдеггера. Д. Кляйнберг відзначав наступне: «Існує так само багато імен, як і подій буття» [Kleinberg-Levin, 2022, р. 71], хоча й фокус його безпосередньої уваги був зосереджений на аналізі останнього (феномену Події). Попри це, ним не було вказано на одну із визначальних для процесу іменування Буття [Прим. авт. тут і надалі: мається на увазі Буття з великої літери у якості Події (істини) на відміну від оприсутнених буттєвостей, виражених кризь екзистенціали Dasein] характеристик у вигляді негативності. У коментаторських колах прийнято дотримуватись цілком аргументованої думки, згідно з якою М. Гайдеггер був близький грекам насамперед завдяки випрацюванню специфічного методологічного підходу. У продуктивному сенсі останній сприяв приведенню грецьких імен до абсолютно нової інтерпретації, яка змусила заговорити грецькі поняття без посередництва пізньоантичної та схоластичної традиції. Однак, варто окремо підкреслити, що Гайдеггера можна так само виправдано вважати апологетом грецької трипофобної манери мислення, що полягала в пересторогах і остраху перед пустотами як одними із форм прояву Ніщо [Sorensen, 2022, р. 6]. Примітним є той факт, що рівною мірою як Гайдеггер, так і греки, найбільшу зі своїх фобій у вигляді Ніщо перетворили на один із ключових об'єктів власне філософського запитування про безосновність в основі питання про Буття й онтології в цілому. Нарисом таке дійство можна описати онтологічною згодою греків на відмову, підхоплену надалі М. Гайдеггером для роботи над негативною копулою Буття. У давньогрецькій мові можна відшукати три типи заперечень, відповідно до яких виокремилась тріада негативних дискурсів у вигляді ніщо, небуття й несущого, якими у формуванні власних висновків послуговувались філософи від Парменіда до Арістотеля. Але якщо зануритись глибше у дане питання, тоді виявляється, що ця тріада має спрощений вигляд, оскільки заперечення греків у формі *ου-*, *μη-* та *α-*, окрім зазначених смислів, несли під собою ще й мотиви дефективності й вади у другому випадку, а також неістини безпосередньо у третьому із заперечень. Відтак, і Гайдеггеріві інтерпретації Ніщо слід мислити з урахуванням гіпертрофії присутніх у ньому сенсів, так само, як і у випадку Буття, що не в останню чергу обумовило й методологічний підхід Гайдеггера в дослідженні цих двох понять: «Чим чистіше [усвідомлення] ніщо, тим простіше [усвідомлення] буття» [Heidegger, 1989a, р. 245]. У всякому разі, Гайдеггер переосмислив феномен *nihil(y)* в цілому, надавши йому більш вичерпного у порівнянні зі запереченням змісту забуття завдяки висвітленню специфіки істини-*ἀλήθεια*.

Саме в рамках контроверсійного питання про негативні засади Буття слід проводити водорозділ між суто метафізичним і суто онтологічним поглядами: якщо метафізика услід за Платоном прагнула відшукати абсолютно-ствердні предикати для Буття у формі рухомої подобі вічності, що водночас виступає наслідком побоювань перед розпадом цілого, то онтологія наперед передбачає конечність та ніщійність Буття, що не є як суще або не тільки як суще, апелюючи до того ж не тільки до буттєвої копули в якості предмету радикальної онтології, а й до моменту негативності, вкоріненому у грецькій істині-*ἀλήθεια*. Хоча поняття ніщійності є більш характерним для сартрового стилю викладу, який відрізняється від гайдеггерівого насамперед тим, що *le Néant* Сартра дослівно якраз-таки перекладається у предикативній формі *ніщійності*, тоді як *das Nichts* Гайдеггера виступає більш автономно у вигляді безапеляційного *Ніщо*. Ю. Такер прокоментував цю особливість на свій копіл: «Для Гайдеггера «ніщо» відповідає Буттю, яке самé не є сущим серед інших сущих і наділене філософським пріоритетом перед тим чи іншим сущим. У Сартра, навпаки, приклад з кав'ярнею показує, що спочатку завжди є буття, котре з тим виявляється «не тут», – завжди спочатку «є» і вже потім «ні»» [Thacker, 2015, р. 1]. Водночас сучасний коментатор М. Гайдеггера Ф. Дастур відзначав, що у відношенні до сущого буття присутнє неочевидним шляхом, про що нам [окрім всього] говорить частка *ἔον* (буття) [Dastur, 2000, р. 33], присутня в одній із надскладних для

перекладу грецьких словосполук у вигляді ἔον ἔμμενα або буквально – «те, що є». Отже, якби Гайдеггер лишався вірним класичній у сенсі – метафізичній філософії, то замість поняття Dasein мав би обрати *Selbstsein*, тобто *Самобуття*. Але він навмисно звертався до етимології грецької ἀλήθεια, аби спіймати зрештою цей елемент всюдисущого приховування, яке неминуче приходить услід за тут-буттям або буттям-у-присутності. За Гайдеггером розкриття та приховування в іменуванні Буття становлять собою один ідентичний процес. «Отже, відповідь на питання про істину (розкриття/прочинення) заміщує відповідь на питання про буття, – обидві з яких є складовими [більш загальної] дискусії про буття у дійсному сенсі слова» [Heidegger, 1976, p. 182] – підсумовував Гайдеггер.

Методологічна основина Гайдеггера вибудовувалась навколо запитування про приведення нічим не опосередкованого, на перший погляд, Буття до його імені, остаточно невирішеність якого набула відображення в узагальненому висновку: відсутність реального імені Буття породжує нестачу в суцюзі. Відтак, герменевтика Гайдеггера базувалась на роботі із кореневими значеннями тих слів, що мали пряме відношення до означування Буття. Певною мірою, такий генетичний метод критики у поєднанні зі демонтажем понять та смислів, зарезервованих тими чи іншими авторами протягом розлогої історії філософування після греків, споріднює Гайдеггера із фігурою Ф. Ніцше. Вже у 1927 р. [Heidegger, 1989b] Гайдеггер уперше став послуговуватись поняттям *Abbau*, тобто *демонтажем*, очевидно запозиченим Ж. Дерріда для формування свого концепту деконструкції.

А втім, якщо спробувати відшукати німецькі гайдеггерові еквіваленти для позначення нігітологічних підвалин імені Буття на загальному тлі критико-деструктивного способу трактування понять, то можна зосередитись передусім на п'ятьох із них, а саме: *Abßgrund*, *Ungrund*, *Austrag*, *Verwüstung* та *Gründung*, неодноразово вживаних Гайдеггером у різні періоди його творчості. Перше з них, *Abßgrund*, безпосередньо відсилає до мотиву безодні, тоді як друге – до близького за змістом сенсу безосновності, репрезентованих самим Гайдеггером у наступний спосіб: «Просвіт потайності передбачає не зняття потайності, її звільнення або перетворення у непотайне, а саме заснування безкрайої основини для потайності (відтермінована відмова)» [Heidegger, 1989a, p. 352]. Поняття *Austrag* є двоїстим за своєю природою, оскільки у своєму значенні виносу воно відсилає одразу до двох смислів: вийняття смислу назовні, тобто із стану самоприховування, а також винесення у сенсі утримання присутності перед лицем Ніщо. *Verwüstung* частіше за інші використовувалось Гайдеггером саме у пізній період роботи над питанням техніки в контексті спустошення імен перед речами. Насамкінець, останнє поняття, *Gründung*, спершу не викликає негативних конотацій, так як дослівно його можна перекласти у вигляді заземлення. Проте, у масштабах гайдеггерової критики заземлення виступає інтенціональним процесом, що значить: воно завжди на щось спрямоване; у випадку Буття *Gründung* забезпечує йому заземлення у вихідну безосновність.

Поза тим, безіменність Буття суттєво вплинула на трактування проблеми онтологічної диференції, через що остання невідворотним чином почала набувати додаткового сенсу розриву або розколини у всьому, що є (існуючим). Особливо чітко дана тенденція простежується в пост-дискурсі, цитата одного із речників якого має наступний вигляд: «Те, що теологія неявно припускає, жак відкрито стверджує: в самій серцевині поняття «життя» пролягає глибока розколина... Тріщина між Життям і живим від самого початку покладена Арістотелем, але виявляє себе лише у певних випадках: ми бачимо її у спробі схоластів концептуалізувати «духовних створінь»..., і ми також ладні углядіти її в натурфілософії та спробах пояснити тератологічні аномалії та відхилення» [Thacker, 2011, p. 171]. Зрозуміло, що вжиті Ю. Такером поняття Життя з великої літери та життя як такого у сенсі *Being* та *Being of beings* корелюють із Гайдеггеровими Буттям та буттям суцюзі Dasein, супутнім екзистенціалом якого й виступає *Angst* або *Жак*. Приміром, С. Мамфорд запропонував користуватись так званим аргументом віднімання у веденні мови про Буття,

завдяки якому він виокремлював дві онтологічні концепції: метафізичного нігілізму, всередині якої анулюється зміст Буття й відповідно увага зосереджується на абсолютизації феномену порожнечі, та композиційного погляду, яка відстоює ідею про єдиноможливий варіант Буття, сповненого смыслом [Mumford, 2021, p. 40-41]. Критика Гайдеггера у бік знерухомлення смыслу Буття традицією, а відповідно і його імені, була обумовлена його поглядом на невиокремлену належною мірою в історії філософії проблему прим(і/а)тивізації іменника перед дієсловом. Тоді як його власна позиція вибудовувалась навколо ключової ідеї про те, що будь-яке ім'я, а особливо ім'я Буття, повинне бути віддієслівним. Можливо, це можна вважати однією із причин умисної неясності мови Гайдеггера після Повороту у бік нового початку, хоча поняття *es gibt* або *dano* можна зустріти задовго [Heidegger, 1989b] до появи концепту *Ereignis*. Подібна участь спіткала й усособлену в *Dasein* екзистенцію, на зміну якому у свій час прийшло Буття з великої літери, яке дотепер потребує для себе нового імені.

Із вищесказаного можна зробити поточний висновок, що полягає у принциповому неговорінні Гайдеггера про ясне та самоочевидне на противагу тому, що за своїм наповненням перевищує формат імені як такого. Тому є логічним зосередитись на понятті буттєвої істини- $\alpha\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$, аби у висновку відповісти як мінімум на два питання, поставлені Гайдеггером ще у Марбурзький період: «Наша тематична інтерпретація...має продемонструвати, як буття спершу досягає свого повного [у сенсі завершеного] та належного визначення, характеризуючись у термінах $\alpha\lambda\theta\epsilon\varsigma$...Як ми можемо виявити буття суцїх ($\epsilon\acute{\iota}\delta\eta$), використовуючи $\alpha\lambda\theta\epsilon\varsigma$ у якості провідної нитки? Це тягне за собою вихідне запитання: як взагалі на основі $\alpha\lambda\theta\epsilon\varsigma$ слід розуміти суще з точки зору їхнього буття?» [Heidegger, 1976, p. 179-80].

Симбіоз, що виникає між поняттями Буття та грецькою істиною- $\alpha\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$, за якого друге виконує роль непотайного місця виказу першого, є нетиповим для сьогоденного онтологічного дискурсу через втрату реальних топологічних границь оприсутнення Буття, але не для онтологічного проекту М. Гайдеггера. Вимога нового початку й оновленого імені відповідно була окреслена Гайдеггером вже у ряді робіт, присвячених основним проблемам метафізики та феноменології. Проте свого остаточного справдження істина Буття із часткою негативності набула у тексті «Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis» [Heidegger, 1989a], що у висновку й призвело до формулювання пізньогайдеггерового концепту *Ereignis*. (Не)потайність без вилучення [негативного кореня $\lambda\eta\theta\eta$] – таке формулювання істини було запропоноване французьким коментатором Ж. Бофре [Beaufret, 1973, p. 59], і воно безпосередньо витікало із гайдеггерових апеляцій до непотайності в основі феномену істини. На сторінках чотиритомника, присвяченого Ніцше, Гайдеггер у трактуванні власних висновків щодо феномену істини- $\alpha\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$ посилався на греків: «Для греків (Платона і Арістотеля) буття означає $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$, тобто присутність незаперечного у непотайному [що значить: в істині]» [Heidegger, 1991, p. 161]. Тим не менш, навіть серед сучасних коментаторів Гайдеггера точиться безустанна дискусія щодо виправданості вжитку у відношенні до поняття істини- $\alpha\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$ структури потайності-непотайності, яка нібито вже наперед навантажена діалектичним сенсом позитивності першого та негативності другого [Bahoh, 2013]. Водночас деякі із дослідників доробку гайдеггерової думки дотримуються позиції, згідно з якою пара потайності-непотайності була характерна для досократичного досвіду істини [Saad, 2022, p. 158], сутність якого полягала у поступовому, але ніколи не завершеному остаточному, розкритті суцього шляхом звернення до етимологічного кореня $\lambda\eta\theta\eta$ у його серцевині. Вирішальний характер привативної α - в понятті $\alpha\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$ був відзначений іще В. Річардсоном, оскільки саме вона краще за будь-що інше утримує момент негативності, присутній в істині буття, із яким вона ніколи не пориває, хоча на перший погляд може видатись зворотне [Richardson, 2003, p. 305]. Отже, виходить, що в бутті, витлумаченому алетичним шляхом, відсутність мислиться нічим іншим, як однією із визначальних форм присутності.

В англomовному варіанті *істини-true*, яким зазвичай прийнято послуговуватись для позначення твердості у сенсі згоди з правилом, відсутнє чітке розрізнення між щирістю та правдивістю. Суміжне до істини-true поняття *real* почасти компенсує нестачу справжності у першому, але їхнє змішування так само призводить до непоправних колізій у всіх варіаціях реалізму. Така нормативність поняття *істини-true* є сутнісно близькою до латинської *істини-veritas*, що у часи Середньовіччя на легітимних засадах набула додаткового сенсу правильності. Як наслідок, привнесений контекст узгодження із встановленим правилом призвів до методологічної трансформації у питанні істини- $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$: відтоді вона не прочинялася, а встановлювалася. Зі свого боку, ніцшеанська модель істини краще за будь-що інше продемонструвала латинізацію грецького смислу непотайності істини в бік правди із супутнім до неї змістом оцінки. Р. Капоб'янко підтвердив дану думку, стверджуючи, що «одна із найоригінальніших і найвиразніших ідей Гайдеггера полягає в тому, що буття є вихідною істиною або *aletheia...aletheia*-істина не є ім'ям для *veritas*-правди, а скоріше для *esse*-бути. Цей один [найпростіший, на перший погляд] ряд говорить про цілу історію філософського мислення...Буття є [як] істина у сенсі *Aletheia*» [Carobianco, 2017, р. 93-94]. Там же ним був запропонований альтернативний погляд на злам у витлумаченні грецької $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, вкорінений у нівелюванні Томою Аквінським буттєвої площини істини, що її підтримував Августин, шляхом реконструювання істини з позиції положення про *rectitudo ratio*, тобто правильного раціо.

Між іншим, опозиційна пара істина-хиба так само набула свого розповсюдження завдяки інтерпретації $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ у межах правильності погляду, забезпечене вже згаданим поняттям *veritas*. М. Гайдеггер підкреслював: «Якщо мати на увазі буквальне написання, то, відкинувши привативну альфу, ми отримуємо $\lambda\eta\theta\eta\varsigma$, однак уся справа в тому, що ніде не можна знайти це слово у якості позначення хибного. Більш за те, у греків хибне позначається іншим словом – *το ψεύδος*» [Heidegger, 1992, р. 30]. В антологічній праці Б. Кассен останнє поняття було тематизоване наступним чином: «Найпершою ознакою грецького іменника *το ψεύδος* (пізніше виник прикметник *ψευδής*) для нас є те, що він поєднує в собі значення, які ми [лексично] розрізняємо: з одного боку, брехню, обдурення, удаваність на протипагу щирості та автентичності, а з іншого – помилку та хибу на протипагу істині та правді, хоча коректніше було б для двох останніх понять обрати замість сполучника *τα* сполучник *κα*» [Кассен, 2020, с. 75]. Відтак, мотив хиби є штучно привнесеною опозицією істини, що майже повністю витіснив її реальний антонім і корінь водночас у вигляді $\lambda\eta\theta\eta$. Отже, безпосередньо забуття, а не помилка, вправі виступати одним із негативних визначень істини в плідному сенсі слова.

Грецьке $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$ пізніше також отримало ряд своїх еквівалентій, серед яких особливо виокремлюються тепер *lжа* або *falsum*. Латина виявилась більш принагідною для збагачення дискурсу істини-неістини мотивом омани на відміну від грецької, що можна спостерігати на прикладі диференціації типів хиби у латині: від *fallax* – того, хто делікатно вчиняє помилку до *mendax* – того, хто умисно бреше. Як можна побачити, опозиційна пара істина-хиба поступово сповнювалась сенсом введення в оману, «звідки стає зрозуміло: від моменту свого сутнісного початку римське пізнання і мислення... ніколи не здійснюють свій рух у сфері $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ » [Heidegger, 1992, р. 61]. Якраз-таки дієслівна форма $\lambda\alpha\nu\theta\alpha\nu\omicron\mu\alpha$ (забувати), засвідчуючи несвідоме перебування в потайності відносно того, що зазвичай було й водночас має бути прочиненим, несе під собою полярний у відношенні до $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ зміст. У Д. Саада наведено яскравий приклад того, за яких обставин дане дієслово використовувалось греками: «У перекладі Геродотом легенди про Креза цар вбивається з приводу того, що він обідав з Адрастом, вбивцею свого сина Атиса, не відаючи про його злочин, як той несвідомо [elanthane] нагодував вбивцю свого сина» [Saad, 2022, р. 166]. Натомість, сутність $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ полягає у непотайному перебуванні відносно того, що завжди було прихованим. Дана специфіка виявляється вирішальною не тільки для поточного дослідження, оскільки завдяки їй прочиненню передусім набуває тематизації феномен $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ згідно із специфікою його ества, але й zarazом затверджується ключовий

характер негативності в підоснові істини як одного із ключових для Гайдеггера імен Буття. Ч. Кан вказував іще на один із узвичасних смислів трактування істини в сенсі буття: «У лінгвістичних термінах це означає, що вирішальним із використань дієслова у створенні грецької онтології є те, що я називаю правдивим вживанням, у якому дієслово *esti* означає це є істинним або у цьому вся суть» [Kahn, 2009, р. 67], присутнє у німецькому понятті *die Sache* та опосередковано – в понятті *Anfang*. Арістотелев вислів $\tau\acute{o}\ \tau\acute{i}\ \eta\upsilon\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ подібно до істини- $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha$ є також вкрай специфічним за своєю природою. В залежності від мови, крізь яку він промовляється, його смислові конотації можуть часом кардинально різнитись: від чимбутності до посутнього сутності. Очевидно, що даний вислів поставав відповіддю Арістотеля на замовчуване й навіть риторичне питання греків у вигляді $\tau\acute{o}\ \tau\acute{i}\ \epsilon\acute{\sigma}\tau\iota$, тобто чим це є [саме по собі]?

Іще однією із виправданих альтернатив гайдеггерового імені Буття постає поняття *Ereignis*, перетворене зрештою на автономний концепт. Але вже починаючи з 1936 р., який відповідає виходу вже згаданої роботи «*Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*», простежується полісемічність поняття *Ereignis*: з одного боку, воно мало затверджувати раніше маніфестовану Гайдеггером проблематику автентичності або дійсності згідно з коренем *eigen* (засвоєння, привласнення і навіть ставання собою). З іншого – воно виступало посиланням на (про/ви)явлення відповідно до словоформи *eräugen* у контексті ставити перед очима або унаочнювати. В україномовному перекладі поняття *Ereignis* можна зустріти у формі Прояви. Разом із тим, В. Єрмоленко висунув припущення, згідно з яким дане поняття взагалі було б коректніше лишити у стані неперекладності [Єрмоленко, 2000, с. 125]. Годі як Ж. Бофре у своїх лекціях з філософії [Beaufret, 1998, р. 27] означив третій розріз даного поняття, що мав об'єднати онтологію разом із теологією, ім'я якому – Подія у сенсі Приходу або Пришестя із долею негативності у своїй основі. Останнє підтверджується тим фактом, що месіансько-кайрологічний час [Agamben, 2005], як і еонтологічний, є часом незнання години й місця епіфанії та $\epsilon\lambda\omicron\chi\eta$ відповідно. Недарма у згаданому тексті 1936 р. Гайдеггер вкрай часто оперував міфопоетичними метафорами на кшталт ніцшеанського останнього Бога в контексті заступу Буття у безосновність. Встановлення певної синонімії між поняттями істини- $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha$ та *Ereignis* якраз-таки забезпечене присутністю в межах обох мотиву радикальної таїни, що відсилає до розлогої, *zwiefach-einig*, тобто двояко-єдиної площини онто-теологічної/теонтологічної традиції, яка безпосередньо вплинула на розвиток метафізичного мислення як такого. Що до християнізації погляду на питання часу в цілому, то вона відбувалась паралельно зі переміщенням буття в апокаліптичну печаль кінцевого.

Онтологічний підтекст ще одного зі супутніх як для греків, так і самого Гайдеггера імен Буття у вигляді $\epsilon\nu\epsilon\rho\upsilon\epsilon\acute{\iota}\alpha$ був втрачений на користь латинізованого *actus*. У результаті, рухомий горизонт арістотелевої дійсності існуючого в можливості [Aristotle, 1984, р. 36], який доречно порівняти з гайдеггеровим *es gibt* або *dano*, набув сенсу дії, що має бути виконана під натиском сили, тим самим втративши супутній $\epsilon\nu\epsilon\rho\upsilon\epsilon\acute{\iota}\alpha$ смисл $\epsilon\nu\tau\epsilon\lambda\epsilon\chi\acute{\iota}\alpha$. Незважаючи на це, енергійна підвалина Буття була реактивована Гайдеггером як у питанні ретардованого часу кінця, так і в рамках роботи над екзистенціалом *Angst(y)* в якості вістря буттєвості усіх можливостей *Dasein*, коли вперше безосновність постає реальним підґрунтям свободи. Частково дана проблема була відреставрована Сартром на загальному тлі філософування про негативний досвід феноменологічної онтології. Тому цілком виправданим є витлумачення висловлювання Сартра: «я є тим, чим я буду у модусі небуття» [Sartre, 1956, р. 100] з позиції: «я є тим, чим я буду в модусі $\epsilon\nu\epsilon\rho\upsilon\epsilon\acute{\iota}\alpha$ ».

Зрештою, такі сучасні філософські течії, як континентальна фантастика або спекулятивний реалізм, можна вважати прямими наслідками дезорієнтації у питанні приведення буття до імені або поняття в цілому, які так са́мо виявились неможливим для її авторів розглядати поза негативних перспектив, що вкорінено як мінімум у назві вказаних течій. Внаслідок цього постонтологічний дискурс перетворився на суто предметний пошук буттєвих акциденцій, не здатний відповісти на одне із стрижневих для онтології питань,

лаконічно визначених Гайдеггером у формі «яким чином безодня засновує?» [Heidegger, 1989a, p. 381]. Однак, завдяки онтологічному висвітленню у статті гайдеггерових варіацій іменування Буття, виходячи до того ж з нігітологічних позицій, було значною мірою прояснено питання вирішальних для радикальної онтології екстралінгвістичних залишків, лишених греками у спадок, і не тільки не втрачених, а й оновлених на нових засадах Гайдеггером, враховуючи актуальні й дотепер для онтології засновки й виклики.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Єрмоленко, В. (2000). Ereignis пізнього Гайдеггера та гегелівська логіка зняття. *Магістеріум. Історико-філософські студії*, 3, 121-130.
- Кассен, Б. (2020). *Європейський словник філософії: Лексикон неперекладностей*. (К. Сігов, Пер.). Том 1. Київ: Дух і Літера.
- Agamben, J. (2005). *The Time that Remains. A Commentary on the Letter to the Romans*. (P. Dailey, Trans.). Stanford University Press.
- Aristotle. (1984). *Physics*. (J. Barnes, Ed.). New Jersey: Princeton University Press.
- Bahoh, J. (2013). Heidegger's Differential Concept of Truth in *Beiträge*. *Heidegger Circle Proceedings*, 47, 108–127. <https://doi.org/10.5840/heideggercircle2013476>
- Beaufret, J. (1973). *Dialogue Avec Heidegger. Philosophie Grecque* (Т. 1). Paris: Les Éditions de Minuit.
- Beaufret, J. (1998). *Leçons de philosophie* (Т. 1). Paris: Seuil.
- Capobianco, R. (2017). The turn away from the Transcendental-Phenomenological Positioning of Being and Time to the Thinking of Being as Physis and Aletheia. *Heidegger-Jahrbuch* 11, 89-99.
- Dastur, F. (2000). *Telling Time: Sketch of a Phenomenological Chrono-logy* (E. Bullard, Trans.). Cambridge: CUP.
- Heidegger, M. (1976). *Logik: Die Frage nach der Wahrheit*. Gesamtausgabe (Bd. 21). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1989a). *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*. Gesamtausgabe (Bd. 65). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1989b). *Die Grundprobleme Der Phänomenologie*. Gesamtausgabe (Bd. 24). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1991). *Nietzsche* (Vol. 3-4). (D. Farrell Krell, Ed.). Harper Collins Publishers.
- Heidegger, M. (1992). *Parmenides*. Gesamtausgabe (Bd. 54). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Kahn, C. (2009). *Essays on Being*. New-York: Oxford University Press Inc.
- Kleinberg-Levin, D. (2022). Insight into Being: Ontological Responsibility in Heidegger's "Einkehr in das Ereignis". *Gatherings: the Heidegger Circle Annual*, 12, 68-95. <https://doi.org/10.5840/gatherings2022124>
- Mumford, S. (2021). *Absence and Nothing: The Philosophy of What There is Not*. Oxford University Press.
- Richardson, W. (2003). *Through Phenomenology to thought*. New-York: Fordham University Press.
- Saad, G. (2020). The Greek Sources of Heidegger's *Alētheia* as Primordial Truth-experience. *Gatherings: the Heidegger Circle Annual* 10, 157–191. <https://doi.org/10.5840/gatherings2020107>
- Sartre, J.-P. (1956). *Being and Nothingness* (Hazel E. Barnes, Trans.). New-York: The Philosophical Library.
- Sorensen, R. (2022). *Nothing: A Philosophical History*. Oxford University Press.
- Thacker, E. (2011). In the Dust of this Planet. In *Horror of Philosophy* (Vol. 1). Zero Books.
- Thacker, E. (2015). Starry Speculative Corpse. In *Horror of Philosophy* (Vol. 2). Zero Books.

Захлипа Дар'я Андріївна

аспірантка, філософський факультет
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
майдан СВОБОДИ, 4, Харків, 61022, Україна
E-mail: darazahlypa@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1999-5189>

Стаття надійшла до редакції: 12.09.2023

Схвалено до друку: 20.10.2023

NIGITOLOGY OF M. HEIDEGGER'S NAME OF BEING

Zakhlypa Daria A.

PhD Student, Faculty of Philosophy
V. N. Karazin Kharkiv National University
4, Maidan Svobody, Kharkiv, Ukraine
E-mail: darazahlypa@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1999-5189>

ABSTRACT

This article is devoted to the consideration of one of the crucial issues of Heidegger's thinking, the subject of which is the naming of Being under the pressure of Heidegger's universalized idea of Being groundlessness, rooted in the phenomenon of Nothingness. Radicalizing what has been said: the major problem of the article is dedicated to finding a more comprehensible, self-evident, and pellucid concept for Being than being itself, which encompassed the scientific research of the late Heidegger. It can be found among the significant corpus of his works, an outlined range of concepts that he used as an alternative one in speaking about Being. It is worth emphasizing that here the author of this article doesn't mean the "being of beings" impersonated in the concept of Dasein, but Being with a capital letter in the sense that is already used in the Ukrainian translation in the form of Manifestation, i.e. Ereignis. Nevertheless, the article asserts the view that it is by no means the only name of non-predicated Being, except for its identification with total Nothingness. The great variety of Heidegger's names of Being is considered on the example of his most used concepts, among which the author, in addition to Ereignis, singles out primarily the Greek truth-ἀλήθεια and the accompanying concepts of ἐνέργεια, es gibt and copula. At the same time, the negative nature of kairological time as well as eontological time is clarified, which anew confirms the non-accidentality of the phenomenon of time chosen by Heidegger on a par with Being in his magnum opus. Furthermore, in the article isn't ignored such local Heideggerian concepts as Abßgrund, Ungrund, Austrag, Verwüstung, and Gründung, owing to the analysis of which, among others, Heidegger's nigitological view of Being acquires integrity. The concept of nigitology was chosen by the author to particularly emphasize Heidegger's appeal to the historical and philosophical tradition of considering the phenomenon of Nothing with all the concepts derived from it, which are subsequently directly related to the negative interpretation of Being. Despite the primitivization of the phenomenon of negativity towards simplified forms of logic negation in the history of philosophy, as well as the squandering of the name of being before Heidegger, it's underlined that the negative theses defined by Greeks on the question of being gave rise to the Western type of thinking as such, which turned the object of its own anxiety in the form of Nothing into one of the central concepts of ontology. The common feature of the above names of Being is their superlativeness, which simultaneously makes the conclusions to which it leads to be counterintuitive. In fact, thanks to this, the relevance of the current research is confirmed within the framework of the core issue for all forms of ontology: bringing Being to the real concept, considering the negative tendency of the names of Being to self-concealment and the presence of the semantic motifs of redundancy and shortage contemporaneously. Therefore, the analysis of the name of being in the spectrum of nigitology must be accompanied by a general dismantling of the classical positive meaning of the stated concepts, and only in these circumstances the transition to the so-called "new beginning", initiated by M. Heidegger, can be regarded as finalized.

Keywords: *nigitology, Being, Ereignis, ἀλήθεια, ἐνέργεια, es gibt.*

REFERENCES

- Agamben, J. (2005). *The Time that Remains. A Commentary on the Letter to the Romans*. (P. Dailey, Trans.). Stanford University Press.
- Aristotle. (1984). *Physics*. (J. Barnes, Ed.). New Jersey: Princeton University Press.
- Bahoh, J. (2013). Heidegger's Differential Concept of Truth in *Beiträge*. *Heidegger Circle Proceedings*, 47, 108–127. <https://doi.org/10.5840/heideggercircle2013476>
- Beaufret, J. (1973). *Dialogue Avec Heidegger. Philosophie Grecque* (T. 1). Paris: Les Éditions de Minuit.
- Beaufret, J. (1998). *Leçons de philosophie* (T. 1). Paris: Seuil.
- Capobianco, R. (2017). The turn away from the Transcendental-Phenomenological Positioning of Being and Time to the Thinking of Being as Physis and Aletheia. *Heidegger-Jahrbuch 11*, 89–99.
- Cassin, B. (2020). *Vocabulary of European Philosophies: A Dictionary of Untranslatables* (Vol. 4). (K. Sihov, Trans.). [In Ukrainian]. Kyiv: Spirit and Letter.
- Dastur, F. (2000). *Telling Time: Sketch of a Phenomenological Chronology* (E. Bullard, Trans.). Cambridge: CUP.
- Heidegger, M. (1976). *Logik: Die Frage nach der Wahrheit*. Gesamtausgabe (Bd. 21). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1989a). *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*. Gesamtausgabe (Bd. 65). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1989b). *Die Grundprobleme Der Phänomenologie*. Gesamtausgabe (Bd. 24). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1991). *Nietzsche* (Vol. 3-4). (D. Farrell Krell, Ed.). Harper Collins Publishers.
- Heidegger, M. (1992). *Parmenides*. Gesamtausgabe (Bd. 54). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Iermolenko, V. (2000). Ereignis of Later Heidegger and Hegel's Logic of Lifting up. [In Ukrainian]. *Magisterium: Studies in the History of Philosophy*, 3, 121-130.
- Kahn, C. (2009). *Essays on Being*. New-York: Oxford University Press Inc.
- Kleinberg-Levin, D. (2022). Insight into Being: Ontological Responsibility in Heidegger's "Einkehr in das Ereignis". *Gatherings: the Heidegger Circle Annual*, 12, 68-95. <https://doi.org/10.5840/gatherings2022124>
- Mumford, S. (2021). *Absence and Nothing: The Philosophy of What There is Not*. Oxford University Press.
- Richardson, W. (2003). *Through Phenomenology to thought*. New-York: Fordham University Press.
- Saad, G. (2020). The Greek Sources of Heidegger's *Αλήθεια* as Primordial Truth-experience. *Gatherings: the Heidegger Circle Annual* 10, 157–191. <https://doi.org/10.5840/gatherings2020107>
- Sartre, J.-P. (1956). *Being and Nothingness* (Hazel E. Barnes, Trans.). New-York: The Philosophical Library.
- Sorensen, R. (2022). *Nothing: A Philosophical History*. Oxford University Press.
- Thacker, E. (2011). In the Dust of this Planet. In *Horror of Philosophy* (Vol. 1). Zero Books.
- Thacker, E. (2015). Starry Speculative Corpse. In *Horror of Philosophy* (Vol. 2). Zero Books.

Article arrived: 12.09.2023

Accepted: 20.10.2023

КОЛИ НЕБО ЧОРНІЄ (ПІДСТУПИ ДО ОНТОЛОГІЇ «РУССКОГО МІРА»)

Намагаючись говорити про феномен «руського міра», ми відразу змушені констатувати, що «дійсність» цього феномену, може бути розташована на різних рівнях (чи в різних доменах) і в просторі різноманітних обмінів, а відповідні репрезентація, опис і аналіз можуть бути виконані в різних дисциплінарних рамках і в різних дискурсах. На таке можуть претендувати психологія, але також і психіатрія – індивідуальна і соціальна; історія, всесвітня, регіональна і повсякденна, різних періодів і різних методологій; культурологія, соціальна теорія, теорія цивілізацій і теорія ідеології; економіка, політекономія і метаекономіка, політичні й геополітичні студії; природознавство, гуманітарія і постгуманізм – в класичних, некласичних і постсучасних зразках. Утім ця «дійсність» може давати себе не тільки описуваною і аналізованою, але також, бути поставленою і розіграною в різноманітних жанрах – від квазірелігійного екстазу до «верховної цінності», від нетверезого маячного белькоту до пропагандистського перформансу...

Сьогодні лунають голоси, що наша сучасність маркує і навіть ідентифікує себе закінченням філософії, кінцем філософії, що сьогоденним способом існування самої філософії є її відмова й ухил від свого покликання, призначення, праці та долі. Тут складається тонка симптоматика: чи не можна бачити «руський мір» символом сказаної неспроможності філософії, ба більше – і просто-сіро своєрідною *формою кінця філософії*, іншим ім'ям цього кінця, запереченням-філософії-у-собі-самому, що є, схоже, кардинальною умовою також і його існування? Враження таке, що «руський мір» наче б то створений спеціально для того, щоб констатувати, ба більше – реалізувати кінець філософії. І ще більше. Важко сказати, що тут є ефект / симптом чого? Схоже, у співвизначенні «руського міра» й відмови філософії від філософування, як саме онтологічної умови присутності філософії сьогодні, має місце якийсь «апріористичний перфект».

Але тим само, сама наявність «руського міра» в світі видає певну амбівалентність щодо філософії. Разом з фактичною легітимацією неспроможності філософії, ця наявність обертається викликом для філософського мислення. Вона ніби щиглик терапевта, що виводить філософію з-під гіпнозу всіх «лінгвістичних поворотів» і постмодерних «симулякрів і симуляцій». Ця наявність провокує філософування, провокує, наполягає і унеобхіднює витримати питання: «як це можливо, як це стало можливим?».

Отже, питання «руського міра» є питанням філософії, питанням саме філософським. Ми намагаємося це показати. Втім, в цьому контексті нам доводиться запитувати: Що є, що значить і що передбачає «філософське питання»? Це ми також проблематизуємо в статті.

З цього погляду в розгляд входить тема «культури». Саме в модусі «російської культури». Але, також, питання культури як такої, *всієї культури*. Розгляд теми «руського міра» як питання філософського, ставить під питання «російську культуру» і, за великим рахунком – *культуру* взагалі.

Ключові слова: *«руський мір», російська культура, культура, ідеологія, філософське питання, страждання Бога.*

... wenn die Frage nach dem Sein unser Dasein bewegen soll.
Martin Heidegger

... якщо питання про буття покликане просувати нашу
присутність.
Martin Heidegger

Філософія не віддає переваги! Філософія не стоїть ні за що у світі! Філософія щодо «цього світу» про те, яка є буттєва можливість, що тримає даний світ від розсіювання на

попіл. Але остаточно філософія, власне кажучи, про те, яка є буттєва можливість, що реалізує себе цим актом мислення. Цим-от. Філософія сигналізує, яка є буттєва можливість, що запускає до існування існуюче (причому, те, яке існує і те, яке не існує, і можливо, не існуватиме). І якщо ми – філософи, тобто, якщо ми ті, хто обговорює з філософами те, про що вони говорять [Heidegger, 2006, s.19], будь-які «речі цього дня» ми маємо розглядати саме у такому контексті.

Скажімо, питання атомної енергії. Можна будувати атомну станцію, можна будувати атомну бомбу. Але чи відповідає за це, і за те атомна енергія? І що робити, з огляду на ці можливості, з атомною енергією? І, врешті-решт, головніше, *що це* за можливості? Що входить тут до горизонту визначальних можливостей того, *ті τό όν*, «що є суще», окрім «природи», разом з «природою» додатково до «природи»? Бо «природа» ніколи не буде, ані атомних станцій, ані атомних бомб!

Древні робили з таких речей «табу». Це може бути слухним. Бо що це – «табу»? Одне зі значень слова «табу» в архаїчній мові полінезійських племен – засвідчує Р. Р. Маррет – «не сміти легковажно наблизитися!» [Marret, 1909, p. 19]. Наблизитися з легковажністю. «Табу» – це заборона поводитися з тим, що «табуйоване», *неуважно, неповажно, легковажно, «take it easy»*. Бо «take it easy» можна дозволити тільки for this or that «what» – для «о», для «quidditas», для «щойності». Те ж, що є «табу», ніколи, ніколи не буває «просто речами світу», чи «тільки речами і все». Коли те, що філософія – чим вона, власне, і почалася – запротоколювала словами «Все», «Ціле», «Буття», дивними словами, які у «загальнокультурному» застосуванні (та і в деяких наступних реалізаціях самої філософії, щоправда, неоднозначних щодо відношення таких до філософії – так, буває, що філософія одним жестом стверджує себе, і в цьому ствердженні себе ж заперечує – ми не можемо тут це докладно роздивлятися) славляться словами без значення – коли це, визначене ними, виставляє вимогу взяти себе у розрахунок *hic et nunc*, у цій локальній «онтичній» точці – це є зовсім інше «not easy», максимальне, граничне, *останнє* «not easy». Не «not easy» *чогось у світі*. Бо якщо світ є, якщо вже є світ, жодне суще не може бути занадто «not easy» для жодного іншого суцього. Бо ж тут одна й та сама розмірність. Суцці можуть бути легкіші, тяжчі, але вони всі – суцці. Їх легкі, і так само тяжкі, відносини керуються *erosom*. – Що є «закон природи» в іншому описі, як сказав би Річард Рорті.

Ні, на зразок і у спосіб «not easy», яким відповідає і до яких пасує «табу», було «not easy», скажімо, Богові, коли він зайнявся Творінням, яке, як Творіння, здавна визначається предикатом «ex nihilo». «Not easy» – це *і є* те, завдяки чому Він підтримує і *продовжує підтримувати* світ як те, що є. І саме так «not easy» було Йому (так, принаймні, свідчить Р. Декарт), коли Він *творив* світ. І тут вже вторинне – «трансцендентна таїна» це, чи «розрив всередині буття», «хаос», «порожність підстави», чи «контингентність закону речей».

(До речі, тут просто розкішний симптом того ракурсу, у якому щось, у даному випадку *атомна енергія* – чи інше – починає цікавити саме філософію. Що тут значить «бути нелегковажним»? Дійсно, ми могли б сказати, що «нелегковажність» тут означає наявність компетенцій фізика-ядерника – це нелегковажне відношення. Але хіба не фізики з видатними компетенціями зробили атомну бомбу? Отже для визначення відповідної «нелегковажності» потрібне щось ще. Тут і входить філософія...)

Але точніше! «Легковажно» – навіть вже у цьому перекладі «табу» може бути подана небезпечна алюзія на локальну (психоемоційну) емпірику існування індивідуального ества. «Мені тяжко, мені нелегко» – говоримо ми і маємо на увазі негативну емоцію, «поганий настрій». Але тут маємо сказати інакше: «табу» це заборона на локальну установку щодо того, на накладання *локальної міри* на те, що перевищує масштаб, розмірність будь-якого наперед даного локального. Чи є *атомна бомба* тим, що відбувається на боці «однієї-тільки-природи»? Але чи є атомна бомба тим, що відбувається цілком у вимірі «земних людських справ»? Можливо, вона є ефектом і симптомом самого того суцього, «das wir selbst je sind» – якого ми самі завжди суцці [Heidegger, 2006, s. 7]?

Щоправда, сингулярне місце, де входить те, що перевищує міру будь-якого локального – завжди є *лише* сингулярною точкою у просторі світу й часто-густо є прихованим під зімкненою хвилиною речей: речі існують у світі, буття лише позначається точкою, де не діє порядок світу.

І тут, як «випадок думки», який вимагає не тільки опису, вивчення, але філософування, як топос «посеред світу», що вимагає «впізнання», якраз в поданому вище ракурсі, вимагає згаданої нелегковажності, постає питання «русского міра», «російської культури», російського «das Dasein» (бо так вже виходить, що питання «атомної бомби» об'єдналося сьогодні з питанням «русского міра» і російської культури в один випадок думки).

Тут є відповідна красномовна симптоматика. Насправді, яку б з безлічі можливостей онтичної репрезентації феномену «русского міра» ми не взяли – одночасно чисто емпірично мусимо констатувати якусь «маніакальну» його рису: так би мовити, іманентну провокативність розмноження щодо себе перспектив нарративного опису – ми будь-якого разу відчуваємо деяку «метапредметну» недостатність визначальної кваліфікації, визначальної оцінки. Чи то «русский мір» постає колективною психічною акцентуацією, чи то політичною ідеологією, чи то частиною релігійного догматико-ритуального комплексу (згадаємо для прикладу «головний храм збройних сил РФ», який за іншим ім'ям є «Патріарший собор в ім'я Воскресіння Христового» (!), відкритий у 2020 році) – нам недостатньо смислу, горизонту можливої реакції, визначення відповідних імперативів. Ми кожного разу залишаємося у подиві: «що це було, перед лицем всього світу і всесвіту?!»

І це «що це було?», повторимо, неможливо ані легітимізувати, ані прояснити за рахунок «прикрого локального стану справ» (наприклад, за рахунок такої-собі «драматично-гуманістичної розповіді», яку полюбують всі т. зв. «російські системні ліберали» – дивний вид, який, здається, є відкладом самого «русского міра»: Путін – чудовисько і помилка природи – відійде, погані часи пройдуть, росіяни стануть людяними, емпатичними, гуманістичними і демократичними). –

Бо ж є велика російська культура!... І дійсно, сама по собі політика – політичний акт, політичне судження, політична позиція, політичний стан справ тощо – це речі майже такого самого локального масштабу, як і масштаб індивідуально-життєвого існування. Політика для індивідуального режиму існування – це, образно, така-собі $\chi\omega\rho\eta \ \acute{\epsilon}\sigma\chi\acute{\alpha}\tau\eta \ \tau\omega\nu \ \omicron\iota\beta\epsilon\omicron\rho\acute{\epsilon}\mu\epsilon\nu\omega\nu \ \chi\omega\rho\acute{\omicron}\nu$ – найвіддаленіша країна з заселених, як каже Геродот у книзі третій своїх «Історій». Але й тільки. Політична подія має досить короткий горизонт, політичне положення справ миттєво обростає новими обставинами і змінюється на фоні іноді чверті віку емпіричної людини (а іноді, ще скоріше). І можна легко сплутати масштаби!

І от, маємо цілий регіон культурних витворів. З минулим, з традицією, зі спадщиною й спадковістю, з високим стилем, з великими постатями. Втілений та інституціоналізований... Це не риторичне питання. Це *філософське* питання. Воно є в урядництві філософії. Питання свідцтва і свідчення чогось, більшого за людське, про деяку універсальну, «світову» можливість щодо людського. А це значить, що робити, перед лицем цього виклику – оскільки ми хочемо називати себе філософами, – нам належить тільки одне. Потрібно просто спромогтися мислити «русский мір», ставити питання про його кінцеву потенцію й умови його в горизонті дарунку великого дару світу. Як знати, може так і відбудеться парадоксальний розрив зазначеного на початку «перфекту»? Можливо, з цим буде пов'язане повернення філософії, на яке сподівається Ален Бадью [Badiou, 2015, p.33-68] – не як герменевтики «тексту речей», не як логіко-семантичної аналітики того, що можна сказати про речі, не як збірки нових форм життя з симулякрів-речей, але як такої, що починає з *розриву в підставах* метафізики буття речей?

Отже, з позиції філософії буде некомпетентним і «легковажним» і ба більше, буде, можливо, запереченням вірності самій собі з пафосом говорити: «Це ж культура! Неможна посягати на культуру!» тощо. Бо історія, вся історія «московської» цивілізації, *всього* існування у «московитський» спосіб – а історичну присутність не списати за рахунок

череди миттєвих «емоцій», – свідчить, що вся маса витворів російської культури, зокрема й витворів «високого стилю», не здатна була і, бачимо, не здатна тепер блокувати, а ймовірно, і якимось чином відтворює в емпіричних фактичних індивідах, те, що зветься «русскій мір», що зветься «русская» людина? Русскій?

Як виглядає, як масштабується, як «нормується» це свідчення, ми знаходимо у бентежному, шокуючому прозорінні кубанського поета Миколи Зинов'єва. Мовою оригіналу:

В степи, покрытой пылью бренной,
Сидел и плакал человек.
А мимо шел Творец Вселенной.
Остановившись, он изрек:
«Я друг униженных и бедных,
Я всех убогих берегу,
Я знаю много слов заветных.
Я есмь твой Бог. Я все могу.
Меня печалит вид твой грустный,
Какой бедою ты тесним?!»
И человек сказал: «Я – русский»,
И Бог заплакал вместе с ним [Зиновьев, 2015].

Мій колега з філософського факультету Харківського національного університету, професор В. В. Прокопенко стверджує: «Те, що носії «русского міра» мали на увазі під «русскім міром», було різним» [Прокопенко, 2022]. – Але я запитаю, якщо це так, то чого ж тоді, що вони не будують – *«завжди»* виходить КІПС (як казав російський прем'єр-міністр Єльцинської доби, і – факт-пророцтво – уповноважений посол Росії в Україні на початку путінізму, екстравагантний Віктор Черномирдін)? Я виділяю курсивом це «завжди», бо воно видається мені таким саме у згаданому плані останнього «not easy», у плані Творіння. Це по-перше. А по-друге, незрозуміло, з якої точки зору важливе те, що носії «русского міра» називають «русскім міром»? У. Еко казав, що словом «постмодерн» люди, які його вживають, називають усе, *що їм подобається*. І це не стосується того, що таке є постмодерн! Але ми як філософи не хочемо знаходитися в області індивідуальної і соціальної психо(пато)логії! Ми хочемо знаходитися в області філософії.

І тоді важливим стає не те, що говорять носії ідеологеми «русского міра» про те, що є «русскім міром». – Важливо те, *що вони є* під управлінням цієї ідеологеми. І важливіше – як сталося, що наявність культури «високого стилю», щонайменше, не вберегла тих носіїв від того, чим вони є? Поки ми маємо один множинно розповсюджений беззаперечний факт: саме те, що є «русскій мір», прийшло в мирну Україну зі зброєю, саме воно зруйнувало Маріуполь, саме воно обстрілює Харків, саме воно вбивало і гвалтувало мешканців Бучі та Ірпеня, саме воно влаштувало катувальні в Ізюмі, саме воно стирало з лиця землі театри тапологові будинки, саме воно зав'язувало за спиною руки десятирічним дітям, щоб зручніше було їх вбити пострілом у потилицю... Саме воно погрожує зараз всьому світові ядерним апокаліпсисом. При зіткненні з таким – знов словами Славоя Жижека – «єдиною адекватною реакцією слугує збентежене запитання: «Чому небо не почорніло?» (назва відомої книги Арно Майєра про *шоа*)» [Zizek, 2006, p. 185].

Чи є російська культура нейтральною до цього? Це слушне питання. Гарне питання для філософа – це питання, яке має горизонт «гранично далекого». Філософія не повинна плакати. Філософія повинна розуміти... Але філософія має зрозуміти!

Професор В. В. Прокопенко стверджує, що ««русскій мір» не результат російської культури, а результат ніякої культури» [Прокопенко, 2022]. Моє питання: чи може так бути? У якому сенсі й яким чином ми можемо остаточно розвести ідеологему «русского міра» – тоді, як ми маємо справу тут, що зазначає і сам В. В. Прокопенко, не з суспільно-політичною ідеологемою теперішньої доби, а з *історичною ідеологемою*? А я припущу – можливо, з *дійсною ідеологемою*, з доленосною ідеологемою, тобто з ідеологемою у

визначальному сенсі будь-якої ідеології (цей сенс розумів Маркс, це визначення знав Гайдеггер), тобто, з ідеологемою, як ефектом і відкладом дії сил, що здійснюють складання свідомості та екзистенції – у даному випадку, в «руській» спосіб.

Звичайно, можна плекати надію. В.В. Прокопенко посилається на вдалий термін «сатанодіцея» М. Епштейна. Але моє запитання – і тепер воно риторичне – є таким: коли «десатанізація сатанодіцеї» на всьому «московському» історико-екзистенційному ландшафті мала бодай якийсь успіх? Найкращі люди і найсвітліше намагання завжди від-бувалися тут «сатанодіцеєю». Про це знали Чаадаєв, Салтиков-Шчедрін, вже згаданий Епштейн і Олександр Вертинський. І багато інших. Але в останнього звучить з остаточною катастрофічною ясністю:

И никто не додумался просто встать на колени
И сказать этим мальчикам, что в бездарной стране
Даже светлые подвиги это только ступени
В бесконечные пропасти к недоступной весне...

Сходини до *безкінечних* прірв... До *недоступної* весни... Тут (і в цитованого вже Зинов'єва) йдеться про геть не-ідеологічне питання, не про те, що можна розташувати на рівні ідеології: чи може Господь програти? Бо що означають сльози Господа? Славою Жижек проникливо зауважує: «Секулярно-гуманістична реакція на такі явища, як шоа чи ГУЛАГ (та подібні), здається недостатньою; для того, щоб відповідати рівневі таких явищ, необхідно дещо набагато більш серйозніше, дещо, подібне старій релігійній темі космічного збочення чи катастрофи, в результаті якої світ приходить у «роздрай» [Zizek, 2006, р. 184-185]. Жижек продовжує, зазначаючи, що «тільки теологія здатна запропонувати схему, яка дозволяє нам так чи інакше оцінити масштаб... катастрофи, – фіаско Бога, зараз, як і раніше, залишається фіаско Бога» [Zizek, 2006, р. 185].

Моє скромне повідомлення наступне. Коли для того, щоб описати якийсь феномен, ми *не можемо обійтися* без і вимушені звертатися до символів подібних до «страждання Бога», до «стражданоного Бога», ми повинні усвідомлювати, що ми стикнулися не просто зі «ще однією річчю серед багатьох інших речей». Ми повинні розуміти, відповідно, що мова йде про те, що відноситься до «усього світу разом», а отже – до режиму можливостей, якими може бути сам світ, а не така-от область суцього в світі. Ба більше: ми повинні розуміти, що тим самим звучать слова самого світу: «Мій Творець страждає, та й мені теж фігово!»

До речі, тепер в мене є визначення того, що таке «руський мір». «Русський мір» – це результат (відклад) несвідомого і «легковажного» поводження з тим, що потребує для свого опису термінів «абсолютного Божественного страждання»; сама ця потреба, необхідність і незамінність цієї символічної апеляції є симптомом, який повинен (був би) бути запобіжником щодо самого наближення до цього (до невідрефлексованих бажань, до експлуатації наївності маси, до розбудження і годування монстрів дикої давнини, до культивування відповідних символів, до створення відповідних інституцій і до багато чого ще) з метою використання для цілей світу і перебування у світі (зовнішньополітичні плани та внутрішньополітичні маніпуляції тощо). І саме тут, щодо розпізнавання таких симптомів і таких ситуацій, як здається, мала й повинна була б вступити «висока культура»! Але світ продовжує тужити й сумувати! Отже, схоже, її не було вдома! Чи вона *була вдома?*

І тому я не хочу обговорювати щодо «русского міра» суспільно-політичну ідеологію. Я Хочу обговорювати екзистенційну онтологію! Бо неможна теоретично і небезпечно цивілізаційно «закрити» ідеологічним поясненням порожність онтологічного запитання. Професор Прокопенко, філософ *par excellence*, «гайдеггеріанський» наголошує, що справа «русского міра» «dadurch nicht zu einer Sache der Affektion, der Affekte und der Gefühle» – не повинна стати справою «емоцій та почуттів» [Heidegger, 2006, s. 8]. Але я додам: справа «русского міра» не має стати також справою аналізу певної ідеології і ширше – справою будь-якої, нехай навіть філософської, антропології.

Бо схоже, справа є складнішою і загрозливішою. Схоже, що справа «русского міра» є, перш за все і кардинальним чином, *справою онтології* – і відтак, справою відкритого

питання про контингенцію *всієї культури* як такої, про її «необхідно», «неможливо» та «є». Справою історичного звернення *культури* як «російської культури».

Наприкінці цитованої трансляції сам собою (як і повинно бути) утворився прекрасний симптом. Професор Прокопенко сказав, що він закінчив філософський факультет тоді ще Ленінградського державного університету і десять років мешкав у тоді ще Ленінграді. Але коли Росія напала на Україну, почала війну, «майже ніхто (з філософів найфілософуючого міста у РФ – І.М.) не висловив співчуття і розуміння» [Прокопенко, 2022]. Що ще потрібно, щоб відкрилося просте: «ідеології» замало! Як замало тут «політології», «соціології» і «біології».

Тут нема можливості (та й не ставилося за мету) докладно аналізувати онтологічну можливість і умову «Росії». Скажімо, аналізувати, чи то навіть культури великого стилю можуть бути такі, що культивують присутність і життя, які стають приводами (випадками) для страждання Бога, чи є ще щось щодо певних екзистенційних позитивностей, що в полі і межах цих позитивностей культури можуть *не доходити до дії*... Але тепер ми остаточно фактично знаємо, що питання має бути поставлене.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Badiou A. *Métaphysique du bonheur réel*. Paris. Presses Universitaires de France, 2015. 94 p.
Deleuze G. et Guattari F. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Les Éditions de Minuit, 2005. 207 p.
Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag (Elfte, unveränderte Auflage), 1967. 437 S.
Heidegger M. Was ist das – die Philosophie? *Gesamtausgabe. Bd. 11. Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006. S. 3-26.
Marret R.R. *The Threshold of religion*. London: Methuen & Co. LTD, 1909. 224 p.
Žižek, Slavoj. *The parallax view*. Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press, 2006. 434 p.
Зиновьев Н. *Николай Зиновьев – В стени, покрытой пылью брэнной...* (1 вересня, 2015). URL https://www.youtube.com/watch?v=IoOnb9g_Jf4
Прокопенко В.В. *Що таке ідеологія "русского міра"? Володимир Прокопенко, дискусійний клуб Сентенція*. (24 вересня, 2022). URL <https://www.youtube.com/watch?v=RKVfOfmOfkM>.

Мінаков Ігор Вікторович

кандидат філософських наук
доцент кафедри філософії
Національний університет «Львівська політехніка»
вул. Степана Бандери, 12, Львів, 79013, Україна
E-mail: igor.v.minakov@lpnu.ua
ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-9471-1265>

Стаття надійшла до редакції: 12.09.2023

Схвалено до друку: 26.10.2023

WHEN THE HEAVEN OBSCURE (VENTURING INTO THE ONTOLOGY OF «RUSSKIY MIR»)

Minakov Ihor V.

PhD in philosophy,
associate Professor of the Department of Philosophy
Lviv Polytechnic National University
Stepan Bandera St., 12, Lviv, 79013, Ukraine
E-mail: igor.v.minakov@lpnu.ua
ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-9471-1265>

ABSTRACT

In the endeavor to expound upon the phenomenon of the "russkiy mir", an immediate recognition emerges that the "reality" of this phenomenon can be situated across diverse strata (or within disparate domains) and within the expanse of multifarious exchanges. The attendant representations, delineations, and analyses may be conducted within varying disciplinary frameworks and discourses, encompassing realms as diverse as psychology, psychiatry – both individual and societal, history in its global and regional dimensions, as well as in the quotidian sphere spanning different epochs and methodological paradigms. Cultural studies, social theory, theories of civilizations and ideologies, economics, political economy, and metaeconomics, political and geopolitical studies, natural sciences, humanities, and posthumanism all find their place in classical, non-classical, and post-contemporary models. However, this "reality" is not merely descriptive and analyzable; it also manifests itself, capable of being staged across a spectrum of genres – from quasi-religious ecstasy to the proclamation of the "supreme value," from inebriated effusion to propagandistic performance...

Today there are voices that our modernity identifies itself with the end of philosophy. That the current way of existence of philosophy itself is its rejection and deviation from its vocation, purpose, work and destiny. Herein unfolds a nuanced economy: the "Russian world" can be construed as a symbol of philosophy's proclaimed incapacity or, alternatively, as a peculiar manifestation of philosophy's terminus, an alternative nomenclature for this cessation, a self-negation intrinsic to philosophy's existence. It seems as though the "russkiy mir" is expressly fashioned to attest to, and perhaps more provocatively, effectuate the denouement of philosophy. Furthermore, discerning whether there exists an effect/symptom proves challenging. It appears that in the co-definition of the "Russian world" and philosophy's renunciation of philosophizing – an ontological condition of philosophy's current presence – a kind of "aprioristic perfect" transpires.

Simultaneously, the presence of the "russkiy mir" in the global milieu unveils a nuanced ambivalence toward philosophy. Alongside the factual legitimation of philosophy's incapacity, this presence poses a challenge to philosophical ruminations. It goads philosophizing, insists upon it, and necessitates an interrogation of its presence: "how is this possible, how did this become possible?"

Ergo, the inquiry into the "russkiy mir" is inherently a philosophical one, and we shall endeavor to elucidate as much. However, within this context, an essential question emerges: "What is, what does it signify, and what presupposes the 'philosophical question'?" This inquiry forms the crux of this article.

In this regard, the theme of "culture" enters the discourse, specifically within the modality of "Russian culture." Simultaneously, the question of culture in its entirety becomes pertinent. Examining the theme of the "russkiy mir" as a philosophical query prompts questions regarding "Russian culture" and, ultimately, culture at large.

Keywords: "russkiy mir", russian culture, culture, ideology, philosophical question, the suffering of God.

REFERENCES

- Badiou, A. (2015). *Métaphysique du bonheur réel*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Deleuze, G. et Guattari, F. (2005). *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Les Éditions de Minuit.
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag. (Elfte, unveränderte Auflage).
- Heidegger, M. (2006). Was ist das – die Philosophie? *Gesamtausgabe. Bd. 11. Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. S. 3-26.
- Marret R.R. (1909). *The Threshold of religion*. London: Methuen & Co. LTD.
- Ziizek, S. (2006). *The parallax view*. Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press.
- Zinoviev, N. *Nikolai Zinoviev – In the steppe, covered with mortal dust...* (2015, September). [in Russian]. [videorecording]. URL https://www.youtube.com/watch?v=IoOnb9g_Jf4
- Prokopenko, V.V. *What is the ideology of "russkogo mira"?* *Volodymir Prokopenko, Discussion Club Sentencia*. (2022, September). [in Ukrainian]. [videorecording]. URL <https://www.youtube.com/watch?v=RKVfOfmOfkM>.

Article arrived: 12.09.2023

Accepted: 26.10.2023

DOI: 10.26565/2226-0994-2023-69-12
УДК 316.482.3+801.001+321.01:316.26

Ілля Ільїн, Олена Нігматова

#БУДЬЯКНІНА (РУХ «БУДЬ ЯК НІНА») В КОНТЕКСТІ РИМЕЙКУ ПОНЯТТЯ КЛАСОВОЇ СВІДОМОСТІ У ФІЛОСОФІЇ ТА СУСПІЛЬНІЙ ПРАКТИЦІ: КОРПУСНИЙ ПІДХІД (ДО 100-РІЧЧЯ ПУБЛІКАЦІЇ ПРАЦІ ДЬЙОРДА ЛУКАЧА «ІСТОРІЯ ТА КЛАСОВА СВІДОМІСТЬ» (1923-2023 РР.))

В статті здійснено корпусне, міждисциплінарне, емпіричне соціально-філософське дослідження можливостей актуалізації поняття та практики класової свідомості в метамодернізмі на основі чотирьох джерел: праць видатних західних філософів 1900-2023 рр. (5064 англomовних книжок і статей), праць Карла Маркса та Фрідріха Енгельса (43 томи), української соціології Олени Сімончук і дописів у Facebook-групі громадського руху українських медиків «#БудьякНіна».

Перші два джерела дозволили зрозуміти первинну логіку цього поняття, а також його філософську логіку та суперечливість на фоні історичного досвіду ХХ ст., тобто пов'язаних з ним трансформацій в західному суспільстві та пролетарських революцій. Виявилось, що розум, однорідність і цілеспрямованість, які очікувалися в теорії від практики робітничого, революційного руху, проявив панівний клас, інтегрувавши робітничий клас на Заході, а на Сході, замість автентично пролетарських революцій, відродилися тиранія та відчуження від широких народних мас з боку професійних революціонерів, а згодом, й державно-партійної бюрократії.

Втім, поняття класової свідомості лише частково можна вважати деактуалізованим, оскільки це поняття передбачає стадії розвитку класової свідомості. Два останніх джерела в нашому дослідженні дозволили продемонструвати, що в сучасних українських умовах можна говорити про сформованість 2-х стадій розвитку класової свідомості: розуміння власних інтересів і нерівності. Це створює можливості стверджувати, що метамодерністське перевідкриття історії, зокрема має відношення й до поняття та практики класової свідомості сучасних робітників, що дає надію на більш вдалий римейк емансипативного потенціалу марксистських ідей для розв'язання сучасної кризи капіталістичного людства у ХХІ ст.

Підкреслимо, що дослідження було зроблено за допомогою використання корпусної лінгвістики, завдяки якій були проаналізовані великі обсяги текстів, як філософів, так й учасників руху «#БудьякНіна», що дозволило виділити головні контексти та фокус їхніх текстів, а також поставило усе дослідження на міцну емпіричну базу.

Ключові слова: *метамодернізм, класова свідомість, корпусна лінгвістика, #БудьякНіна, західна філософія, марксизм, соціологія.*

Як пишуть Робін Ван ден Аккер та Тімотеус Вермойлен, з 2000-х рр. виникла нова культурна логіка західного капіталізму – метамодернізм [Van den Akker and Vermeulen, 2017, pp. 1-19]. Замість безнадійного, іронічного, грайливого постмодерну з його ідеями кінця людини, історії, революції, пролетаріату, вірою в перемогу лібералізму в усьому світі, віртуалізацією всіх конфліктів, симуляцією політики та нейтралізацією всіх невдоволень, – спостерігається повернення історії, відкриття її для нових звершень, відтворення та розширення конфліктів, поява нових суспільних рухів з огляду на світову фінансову кризу 2008-2011 рр., боротьба кількох імперіалістичних блоків країн між собою, етно-націоналістична мобілізація населення в авторитарних країнах, відродження релігійного фундаменталізму, збідніння робітничого та середнього класів, розширення екологічної катастрофи тощо.

Історія, одним словом, повернулася! Разом із нею повернулося й поняття класової свідомості. Про це свідчить збільшення інтересу до цього поняття в англomовних книжках і наукових статтях. В електронній базі книг «Google Books» (130 млн примірників)

© Ільїн І. В., Нігматова О. С., 2023.



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

спостерігається зростання використання терміну «класова свідомість» якраз від 2008 року (див. рис. 1).

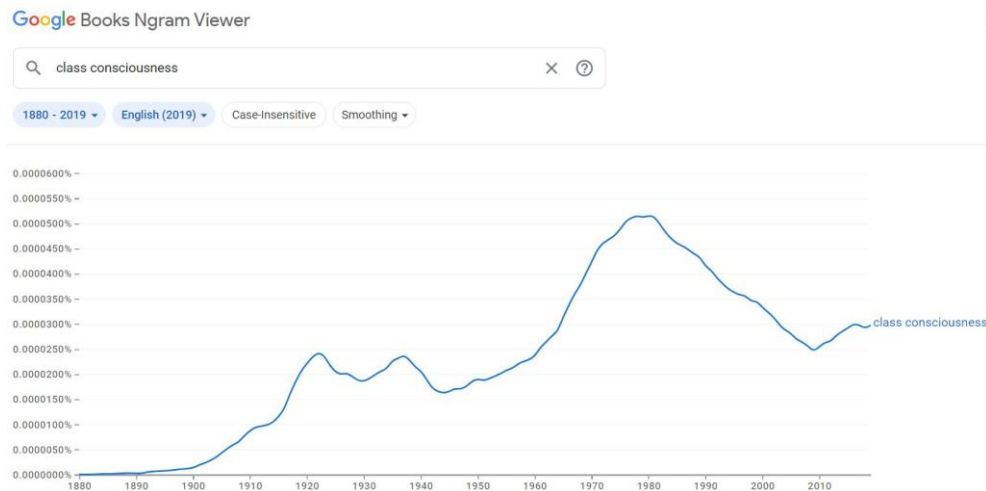


Рис. 1. Частотність вживання словосполучення «класова свідомість» в електронній базі книг Google Books, опублікованих у 1880-2019 рр. Джерело: Google Books Ngram Viewer.

В електронній базі наукових статей та книжок «Google Scholar» (100 млн документів) також спостерігається підвищувальна динаміка використання цього терміну в публікаціях із 2008 року (див. рис. 2).

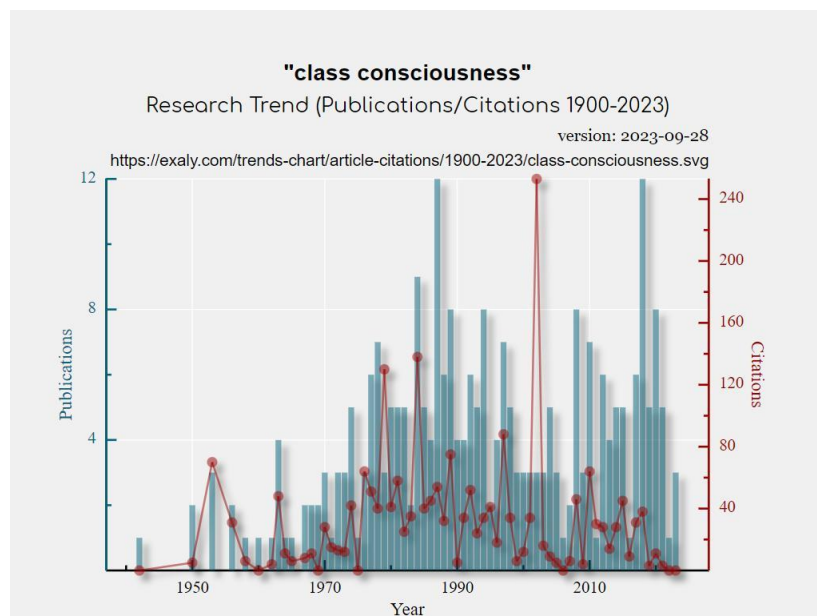


Рис. 2. Частотність вживання словосполучення «класова свідомість» в електронній базі книг Google Scholar, опублікованих у 1990-2023 рр. Джерело: exaly.com.

Метамоdern іронізує над минулим, але взаємодіє з минулим задля відкриття майбутнього, а не для засвідчення неможливості цього відкриття [Drayton, 2021]. Тож повернення (поняття) класової свідомості може відбутися лише на засадах наближення-віддалення до/від спадщини, що її залишила історія практики та теорії цього поняття дотепер. Іншими словами, історія відроджує навіть померлих героїв, закликає до повторення тих самих практик організації та координації зусиль усіх пригноблених, але в розширеному масштабі, із залученням безлічі організацій, які борються за права пригноблених, зокрема нелюдських форм живого (еко-рух) [Corra, 2018; Junker 2023]. Тож

ідеться про рیمейк відповідної практики та теорії, а не про створення якоїсь альтернативної сюжетної лінії, що ігнорує попередню історію (ребут).

Примітно, що в сучасній філософській думці України поняття класової свідомості вживається не часто, але водночас підкреслюється актуальність цього поняття з 2009 року. За результатами пошуку словосполучення «класова свідомість» і «філософія» на сайті «Google Scholar» на момент 29 серпня 2023 року було знайдено такі роботи. Володимир Чернієнко пише про актуальність поняття класової свідомості в контексті інформаційного суспільства. До того ж він наголошує на необхідності залучення практик самокритики, діалогізму та свободи самовизначення в контексті сучасних ідентифікацій [Чернієнко, 2009]. В іншій своїй статті автор пише про те, що в сучасному класово розчленованому суспільстві триває боротьба за свідомість – пролетарську або буржуазну. Політики ідентичності фрагментують соціальне поле за допомогою деполітизованого захисту прав меншин, але, на думку автора, за цих обставин не виробляється тотальна, універсальна, глобальна політична свідомість пригнобленого класу [Чернієнко, 2014]. Тамара Купшерець також наголошує на актуальності класового антагонізму з кінця ХХ-го століття, вказуючи на необхідний утопічний момент у понятті класової свідомості, що означає боротьбу експлуатованих мас робітників та безробітних за альтернативне суспільство [Купшерець, 2013]. В іншій своїй статті авторка звертається до сучасної філософії, яка активно осмислює поняття класової боротьби, й доходить до такого висновку: «активне використання таких понять як клас, класова свідомість, класовий конфлікт, ідеологія для аналізу сучасних суспільств та виявлення змін у соціальних структурах супроводжується процесами критичного переосмислення їх змісту за умови збереження базових марксистських ідей» [Купшерець, 2020, с. 16]. У двох вищевказаних авторів актуалізується питання про нові форми класової свідомості в контексті глобалізованого капіталізму.

Віктор Кіктенко показав реценсії твору Дьйордя Лукача «Історія та класова свідомість» у китайських філософів. У його статті йдеться про те, що деякі китайські філософи критикують Лукача за надмірно гегельянське тлумачення поняття класової свідомості, за ототожнення понять самосвідомості духу та свідомості класу [Кіктенко, 2022]. Володимир Розумюк здійснює критику поняття класової свідомості, вважаючи, що воно є продуктом революційних інтелігентів, які використовували робітничі маси для заволодіння владою. Зокрема автор критикує ідеї Дьйордя Лукача та Володимира Леніна за їхню «партійно-комуністичну теодицею», згідно з якою класова свідомість робітників перебуває поза робітничим класом, а саме, в партії [Розумюк, 2009, с. 116]. Отже, в межах аналізу літератури можна переконалися в актуальності дослідження поняття класової свідомості в українській соціальній філософії. Однак водночас наголошується на необхідності продумування логіки цього поняття та подолання критичних недоліків у його практичній імплементації.

В західній філософії поняття класової свідомості вивчається з 1923 року, коли була опублікована праця Дьйордя Лукача «Історія та класова свідомість». З того часу виникла дискусія щодо цього поняття: чи може воно бути актуальним після трагічних подій в СРСР та розвитку західного капіталізму.

Перша робоча гіпотеза даного дослідження полягає в тому, що проблемні теоретичні моменти, пов'язані з поняттям класової свідомості, можна подолати, та існують можливості його активації, які позначені в західній філософії.

Оскільки створили це поняття Карл Маркс і Фрідріх Енгельс, західні філософи намагалися показати, що проблемні аспекти цього поняття були закладені ще в працях цих мислителів. Щоб розібратися повністю з цим поняттям, звернемося до праць Маркса та Енгельса, які були безпосереднім джерелом поняття класової свідомості. Спробуємо відповісти на наступні питання: чи справді поняття класової свідомості від початку містило в собі підстави для власного самозаперечення? Чи є критика цього поняття в західній філософії ХХ-ХХІ ст. заслуженою?

Другою робочою гіпотезою дослідження є наступне положення: проблемні моменти поняття класової свідомості вже існували в роботах Маркса та Енгельса.

Поняття класової свідомості потребує розробки, зокрема на основі суспільної практики, емпіричних даних про робочі рухи. Практика класової свідомості може бути продемонстрована на прикладі робочого руху в Україні. Рух медичних працівників України «#БудьякНіна», який було започатковано у 2019 році, є визначним прикладом не лише для інших державних працівників, а й для працівників із приватного сектору [Будь як Ніна, 2023]. Власне, статус прикладу підкреслено в самій назві-заклику: бути як Ніна! Потрібно взяти приклад із Ніни Козловської, медсестри з Київської області, яка запустила хвилі соціальної гравітації по всьому українському суспільству, які призвели до організації одного з найуспішніших і наймасовіших громадських робітничих рухів в Україні.

Третьою робочою гіпотезою даного дослідження є положення про те, що показником відкриття історії в Україні в контексті рیمейку поняття класової свідомості є виникнення громадського руху #БудьякНіна та пов'язаних із ним профспілок медичних працівниць у державній сфері, що мають на меті організацію та боротьбу за покращення умов праці та підвищення зарплати [Ткаліч, 2020].

Отже, логіка даного дослідження наступна. Для здійснення соціально-філософського та емпірично-соціологічного дослідження, спочатку проводиться аналіз західної філософської літератури від 1900 року й праць Карла Маркса та Фрідріха Енгельса щодо поняття класової свідомості. В контексті цього аналізу узагальнюються філософські аспекти поняття класової свідомості, виокремлюються його змістовні характеристики та суперечності, а також визначається його валідність у сучасних умовах. Це дозволяє нам згодом проаналізувати дискурс комунікації учасників руху #БудьякНіна на офіційній Facebook-сторінці, та зробити висновок щодо актуальності цього поняття не тільки з точки зору теорії, а й з практичного погляду. Додаткове звернення до висновків щодо діяльності робочих рухів в Україні в сучасній українській соціології виступає ще одним емпіричним підґрунтям для дослідження сучасних процесів класової свідомості. Таким чином, теорія допомагає сконструювати поняття, а практика його осучаснити та повною мірою відродити в метамодерні. Тим самим, можна було б говорити про іронічно-серйозне відродження соціально-філософського осмислення поняття класової свідомості в контексті метамодернізму. У цьому полягає *новизна* дослідження. Ще одним моментом *новизни* є використання корпусного підходу для опрацювання великої кількості текстів, як західної філософії (5064 англomовних книжок і статей західних філософів від 1900 до 2023 р.) для виділення семантичних патернів, тобто головних контекстів використання поняття класової свідомості в західних філософів, так і праць Маркса та Енгельса (43 томи Marx-Engels Werke) для з'ясування проблемних моментів з поняттям класової свідомості, а також висловлювань учасників руху #БудьякНіна у дописах на сторінці «#БудьякНіна» у Facebook (17 664 повідомлень з 28 листопада 2019 року (день заснування групи) й до 20 липня 2023 року).

Такий великий обсяг текстів неможливо адекватно опрацювати, а також проінтерпретувати швидко отримані результати в ручному режимі й з виокремленням необхідних контекстів без застосування комп'ютерних програм для аналізу текстів, зокрема методу корпусної лінгвістики.

Корпусна лінгвістика – це лінгвістична дисципліна, яка дає змогу здійснювати «повне і систематичне дослідження мовних явищ на основі корпусів мови з використанням конкордансів, колокацій та частотних списків» [Stefanowitsch, 2020, p. 54]. Важливо розуміти терміни, що використовуються в цьому визначенні. Корпус – це зібрання текстів, обраних для вивчення стану та розмаїття мови; корпусне дослідження виявляє закономірності та патерни, а також нові семантичні відносини. Конкорданс – зібрання всіх випадків уживання форми слова, кожен у своєму контексті (або позначення одного випадку уживання в контексті); конкорданс допомагає швидко сформулювати уявлення про контексти конкретного слова, виокремити стійкі зв'язки з іншими словами. Колокація – стійке співіснування двох або більше слів на невеликій відстані одне від одного в тексті (зазвичай 5 слів ліворуч і 5 слів праворуч); колокації дають змогу виокремити семантичні значущі залежності між словами (ідіоми). Частотний список – перелік слів, які найчастіше

зустрічаються в тексті; завдяки частотному списку можна оцінити головні теми корпусу [Sinclair, 1991, p. 9, 32, 170, 30; Baker, 2006, pp. 48-49]. Корпусна лінгвістика – це не лише кількісна дисципліна, оскільки будь-які її результати потребують інтерпретації. Завдяки корпусній лінгвістиці можна перевірити або спростувати гіпотези, інтуїції, або ж створити гіпотези з метою їхньої подальшої перевірки. Корпусна лінгвістика використовується у філософії, зокрема, для концептуального аналізу (див., огляд поточної літератури тут – [Пльїн, 2022, с. 39-48]).

Отже, реалізація такого дослідження за потребою є міждисциплінарною, що поєднує соціальну філософію, корпусну лінгвістику та емпіричну соціологію. Усі три підходи використані для визначення валідності гіпотез, що є виправданою практикою в науці та філософії, яка позначається як тріангуляція, тобто, як «поєднання множини методів для збирання даних» [Löwe and Van Kerkhove, 2019]. Крім того, ця робота є спробою здійснення експериментальної, емпіричної (соціальної) філософії [Fischer and Curtis, 2019].

Семантичні патерни висловлювань західних філософів XX-XXI ст. про поняття класової свідомості.

Дослідження поняття класової свідомості у західній літературі передбачає аналіз 5064 англomовних книжок і статей західних філософів від 1900 до 2023 рр. (здебільшого книжок), які перелічені у Вікіпедії та доданих до списку власноруч [20th-century philosophers; 21st-century philosophers]. Вибір філософів ґрунтувався на відборі англomовних робіт, оскільки англійська мова є мовою сучасної світової філософії [Badiou, 2015, p. 14, 16].

У даному дослідженні корпусна лінгвістика дала змогу швидко згенерувати експліцитні висловлювання філософів про класову свідомість у їхньому безпосередньому контексті (25 слів ліворуч та праворуч), що дало змогу скласти загальне уявлення про їхню інтерпретацію. Для генерування конкордансів використовувалася програма «AntConc» [Anthony 2022]. З метою завантаження файлів в цю програму, вони були конвертовані у формат txt. Найважливіші конкорданси були прочитані в ширшому контексті. Було згенеровано конкорданси зі словами робітник (proletariat, working class, worker) та колокаціями (class, consciousness). Загалом було згенеровано 712 конкордансів. З них 183 конкорданси були визнані релевантними. Список робіт західних філософів, конкорданси, конспект можна прочитати тут – [Пльїн та Нігматова, 2023a]. Праці наступних філософів та філософінь виявилися релевантними в даному дослідженні: Дьйордь Лукач, Іммануїл Валлерстайн, Герберт Маркузе, Юрген Габермас, Карл Поппер, Бертран Рассел, Аласдер Макінтайр, Жак Марітен, Фелікс Гваттарі, Луї Альтюссер, Антоніо Грамші, Антоніо Негрі, Теодор Адорно, Ернст Блох, Жан Іпполіт, Анрі Лефевр, Ноам Хомський, Джон Сьорл, П'єр Бурдьє, Аксель Хоннет, Людвіг фон Мізес, Мішель Каллон, Етьєн Балібар, Корнел Вест, Жан Бодрійєр, Ернесто Лаклау, Лешек Колаковський, Роджер Скрутон, Петер Слотердайк, Ганс Кельзен, Моріс Мерло-Понті, Ганна Арендт, Сімона де Бовуар, Шанталь Муфф, Ален Бадью, Славой Жижек, Франко Берарді, Сандро Мещадра.

Далі зафіксуємо семантичні патерни висловлювань західних філософів XX-XXI ст. про поняття класової свідомості.

Семантичний патерн № 1: філософські характеристики поняття класової свідомості (92 конкорданси)

Дьйордь Лукач наділив це поняття всесвітньо-історичною актуальністю, реанімувавши положення Маркса про те, що пролетаріат втілює в історії всі ідеали філософії [Lukács, 2014] (втім, Іммануїл Валлерстайн вважав, що у Маркса такого поняття взагалі не було [Wallerstein, 1991, p. 121]). Поняття класової свідомості успадковує традиції німецької філософії XVIII-XIX ст., переводячи положення про активність духу, мислення в діалектиці пізнання й історії в конкретно-історичну реальність і необхідність політичної дії від найпотужнішого та найпригнобленішого класу в суспільстві (абсолютний дух Гегеля = пролетаріат) [Kolakowski, 1978b, p. 41; Hurrell, 1973, p. 103]. Поняття класової

свідомості пролетаріату позначає причини, умови, ступінь і завдання боротьби пролетаріату проти капіталізму, під час якої розв'язуються одвічні проблеми філософії – дихотомії детермінізму та свободи, об'єкта та суб'єкта, суцього та належного, індивіда та колективу, відчуження, – й все це завдяки здійсненню революції [Kolakowski, 1978a, p. 224; Lefebvre, 1982, p. 54; Bloch, 1995, p. 967; Lukács, 1971, pp. 198-199; de Beauvoir, 1962, pp. 78-95; Benjamin, p. 129]. Водночас дія класової свідомості викликана необхідністю: гнобленням та суперечностями капіталізму, але до того ж постає вільним актом творення нової історії за межами капіталізму [Bloch, 1996, p. 148; Kolakowski, 1978a, p. 287]. Пролетаріат, будучи об'єктом історії, створеним капіталізмом, набуває суб'єктивності через нестерпність свого існування. Поняття класової свідомості описує не нормативну теорію історичної дії, а поточний історичний рух, що призводить до необхідності рішучої практично-революційної дії з боку пролетаріату [Lukács, 1973, p. 15]. У такому русі інтереси індивіда переплітаються з інтересами колективу, всього людства, тому що звільнення від відчуження людини від людини, людини від природи та своєї родової сутності є звільненням індивіда, його можливостей і здібностей, а останні є запорукою для розвитку колективного людства [Lefebvre, 1969, p. 22]. Класова свідомість володіє знанням, що змінює історію, а також дає змогу привласнити історію, культуру, людяність для людини [Lukács, 2014]. Однак до того ж класова свідомість не є вродженою в робітничого класу, але досягається її навчанням з боку теоретиків [Gramsci, 1994, p. 269; Lukács, 2009, p. 95; Adorno, 1993, p. 20; Althusser, 1990, p. 39; Marcuse, 2014, p. 84; Sartre, 1976, p. 65]. Утім, Моріс Мерло-Понті наголошував на можливості поступового, повсякденного піднесення до цієї свідомості завдяки синхронізації діяльності та боротьби одиничного робітника з іншими робітниками [Merleau-Ponty, 1981, pp. 442-443]. Досягнення класової свідомості не є гарантованим з огляду на нерівномірний розвиток економічних суперечностей за капіталізму [Lukács, 1971, pp. 305-306]. Здобуття знання про класове становище та інтереси дає робітникам розуміння своєї приналежності до класу [Gramsci, 1977, p. 273]. Поняття класової свідомості вказує на рух усвідомлення пролетаріатом свого пригнобленого, виключеного становища [Žižek, 2012, p. 156], економічних та політичних інтересів та завдань. Цей рух оформляється у створенні організацій: від безпосереднього усвідомлення конфлікту з капіталістами та декларування вимог щодо підвищення заробітної плати у формі профспілок та робітничих ЗМІ [Chomsky and Herman, 2002, A Propaganda Model], й аж до партії, в якій усвідомлюються справжні інтереси робітників [Lukács, 1971, pp. 321-322; Laclau and Mouffe, 2001, p. 11]. Утім, більшість робітників можуть бути охоплені реформістськими ідеями [Althusser, 1990, p. 39], піддатися обуржуазнюванню, тож організаційний та теоретичний відрив партії від емпіричної, соціально-психологічної, безпосередньої свідомості є неминучим [Gramsci, 1978, p. 286; Negri, 2014, In Lenin's Footsteps; Lukács, 1971, pp. 325-326]. Отже, класова свідомість пролетаріату – це й завершення процесу, але також позначення сукупності стадій, які мають пройти робітники перед здійсненням революції в процесі піднесення від безпосередніх інтересів до інтересів цілого, реальних інтересів усього класу в історії [Lukács, 1971, pp. 70-71]. Однак класова свідомість може виконати свою функцію тільки за умов економічної та політичної кризи, але обов'язково та пріоритетно – на тлі високої організації робітничого класу [Lukács, 1971, pp. 40-41]. Робітник без класової свідомості почувається безпорадним, нікчемним, апатичним [Searle, 2010, p. 166].

Отже, поняття класової свідомості тісно пов'язане з історико-філософською спадщиною, діалектичним мисленням, а також філософсько-історичним універсалізмом. Мішель Каллон, П'єр Ласкум та Яннік Барте пишуть, що поняття класової свідомості та відчуженої свідомості є прикладами записів та конструкцій у контексті продукування знання-об'єкта, пов'язаних зі стабілізацією та відстежуванням діяльності різноманітних форм існування, прикладом перетворення світу на слова, перетворення нечутного та невидимого на чутне й видиме [Callon, Lascoumes and Barthe, 2009, p. 54].

Семантичний патерн № 2: нейтралізація класової свідомості; інтеграція робітничого класу в капіталізм (аргумент проти класової свідомості з боку західного капіталізму) (31 конкорданс)

Класову свідомість робітничого класу було нейтралізовано в суспільній практиці у другій половині ХХ ст. через те, що класова боротьба робітників на Заході, а також «більшовицька революція» на Сході, призвели до інституціоналізації соціального забезпечення, а промисловий розвиток капіталізму допоміг розширити сферу інновацій, вийти до постіндустріального виробництва, інтелектуалізації праці, а також, відбулося виникнення безлічі адміністративних професій, посилення нерівномірності соціально-економічного становища робітників, поліпшення життєвих умов, створення соціальної інфраструктури, в цілому, обуржуазнювання робітників [Von Mises, 1985, *Marxism and the Labor Movement*; Habermas, 1974, pp. 195-196; MacIntyre, 2008, p. 195; Marcuse, 2007, pp. 182-183; Wallerstein, 1991, p. 121-122; Bourdieu, 1984, pp. 399-404]. Бертран Рассел вважав, що на Сході змогли здійснитися революції через бідність, а на Заході соціалізм не сприймається [Russell, 2009b, *Socialism in undeveloped countries*]. У сфері боротьби робітничого класу також відбулися зміни, а саме: робітничі партії стали реформістськими, а самі робітники – пасивними та деполітизованими [Chomsky, 2017, *The Perils of Market-Driven Education*; Guattari, 2016, pp. 63-64], причому їхня боротьба тепер обмежується суто економічною сферою – здобуттям більшої зарплатні [Bauman, 1982, pp. 100-101]. Капіталісти змогли залучити на свій бік науку, щоб стабілізувати класові відносини, умиритворити (пасифікувати) робітників, перерозподіливши частину додаткової вартості на їх соціальні потреби [MacIntyre, 2008, p. 256]. У цьому сенсі реалізувалися побоювання Енгельса та Леніна, які попереджали про небезпеки обуржуазнювання, хоча, наприклад, Маркс не сприймав реформи за капіталізму як проблему для робітничого руху [Popper, 1966, Chapter 16: *The Classes*, Chapter 19: *The Social Revolution*, Notes To Chapter 19; Marcuse, 1969, pp. 22-23; Lukács, 2000, pp. 69-70]. Звідси у філософській думці виникли положення про те, що робітничий клас з його класовою свідомістю був сконструйований теоретиками, та до того ж не має емпіричного підтвердження, а за умов постіндустріалізації – навіть будь-якої схожості з робітничим класом ХІХ століття [Habermas, 1974, pp. 195-196; Honneth, 1995, pp. 111-112]. За цих умов одночасно з'являються думки про необхідність розширення поняття революційного класу до меншин та інших різноманітних груп, що зазнають пригноблення, а також створення нової революційної партії [Guattari, 2016, pp. 63-64; Guattari, 2015, pp. 175-176; Marcuse, 2013, p. 89]. Однак відновлення класової свідомості потребуватиме глибинної та постійної кризи капіталізму, широкого залучення мас та демократичної організації революційної партії [Guattari, 2015, pp. 175-176; Marcuse, 1969, pp. 18]. Отже, поняття класової свідомості використовується в контексті, що вказує на його повну деактуалізацію, оскільки робітникові тепер є, що втрачати (Маркузе), він інтегрований, включений у капіталізм, а точніше, капіталізм врахував вимоги робітничого класу, стабілізувавши та інституціоналізувавши класовий конфлікт. Марксисты-основоположники виявилися нездатними визнати можливість змін за капіталізму, не змогли нічого протиставити обуржуазнюванню робітників, не внесли змін у поняття класової свідомості робітничого класу для його актуалізації [Negri, 2005, pp. 46-47]. Іншими словами, поняття класової свідомості робітничого класу вигідно показувало зростання та розвиток робітничого класу, але одночасно не помічало змін капіталізму та розвитку свідомості капіталістичного класу.

Семантичний патерн № 3: нейтралізація класової свідомості за допомогою національних, релігійних та етнічних ідентичностей (аргумент проти класової свідомості з боку інших ідентичностей) (4 конкорданси)

Балібар, Марітен та Вест вказують на те, що національна ідентичність є пріоритетнішою для робітників як історично, так само як зараз. Поряд із національними ідентичностями, підкреслюється, що пролетаріат може асоціювати себе з етнічними, релігійними та расовими характеристиками [Balibar, 2002, p. 72; Maritain, 1973, p. 231-232; West, 1999, *Religion and the Left*].

Семантичний патерн № 4: нейтралізація класової свідомості; відчуження та тиранія пролетарської партії (аргумент проти класової свідомості з боку «більшовицької революції») (25 конкордансів)

Поняття класової свідомості зазнає критики з огляду на те, що в ньому фіксується розрив між емпіричною, економічною, неавтентичною, з одного боку, та справжньою, політичною, революційною свідомістю робітників, уречевленою в партії, а точніше, у свідомості професійних революціонерів, потім партійних функціонерів, вчених, експертів і бюрократії, відірваної від інтересів і становища робітників, з іншого [Habermas, 1974, pp. 34-35; Baudrillard, 1975, pp. 158-159; Kolakowski, 1978b, p. 42; MacIntyre, 2008, p. 320; Russell, 2009a, Why I Am not a Communist; Scruton, 2015, Tedium in Germany: Downhill to Habermas; Sloterdijk, 2010, p. 132]. Аргумент про те, що саме робітнича партія знає найкраще про робітників, їхні інтереси, призводить до відчуження партії від робітників, недовіри до робітників, домінування над ними, визнання свого авторитету як верховного та безпомилкового, що дістало свій вираз в історичних прикладах – у радянській практиці, у сталінському терорі [Scruton, 1998, Man's second disobedience: Reflections on the French Revolution]. На цій підставі критикується філософія класової свідомості робітника у Лукача (виправдання розриву емпіричного та партійного), оскільки її розуміють як джерело легітимації партійного тероризму проти робітників [Baudrillard, 1975, pp. 158-159]. Це розуміння класової свідомості та партії вважається диктатурою меншості над більшістю та характеризується як абсолютно неактуальна, хоча й історично необхідна за умов поголовного реформізму [Kelsen, 1949, p. 52; Guattari, 2016, pp. 96-97; Kolakowski, 2012, Stalinism as Marxism]. Відсутність демократизму, неповага до індивідуального й емпіричного призводить до антигуманістичних, антипролетарських політичних висновків [Merleau-Ponty, 1969, pp. 135-136; Kolakowski, 1978b, p. 83]. Крім того, в СРСР була створена своя робітнича аристократія у вигляді «стахановського руху» [Arendt, 1973, p. 321]. Отже, саме структурування та нерівномірний розвиток класової свідомості виявляється причиною того, що рух, який репрезентує більшість, виявляється репрезентацією меншини, яка вирішує за більшість. Парадокс полягає в наступному: нерозвиненість свідомості робітників схильними до реформізму, але розвинена свідомість, об'єктивована в меншості, призводить до відчуження та тиранії партії над робітниками. Тому або залишається сподіватися на загальну просвіту, спровоковану рівномірним гнобленням і повною кризою капіталізму, або повторювати практику елітарної пролетарської партії, яка не представляє більшість, а отже, робити ті ж самі помилки. Рух розвідчуження, зафіксований у понятті класової свідомості, за іронією історії та негативної діалектики, стає ще одним чинником відчуження.

Семантичний патерн № 5: проблеми з поняттям класової свідомості (19 конкордансів)

Філософи висловлюють різні критичні зауваження щодо поняття класової свідомості: а) капіталізм змінився, що унеможливило актуалізацію цього поняття в нових умовах: став семіотичним і консюмеристським [Baudrillard, 1981, pp. 114-115; Marcuse, 1969, p. 40]; б) поняття класової свідомості існує лише в науковому дискурсі, тобто йому нічого не відповідає в реальності [Bauman, 1978, pp. 92-93; Popper, 1966, Chapter 16: The Classes; Marcuse, 1969, p. 24]; в) поняття класової свідомості у Лукача надто залежить від гегелівського поняття об'єктивного, абсолютного духу, тож несе на собі риси телеології, спекулятивного мислення, ідеалізму, та емпірично не підтверджується [Habermas, 1998, pp. 280-281; Lefebvre, 1982, pp. 36-37; West, 1991, pp. 140-141]; г) поняття класової свідомості пручається об'єктивній перевірці, оскільки передбачає, що знання про істинність цього поняття перебуває в партії, яка правильно відображає інтереси робітничого класу, який творить історію [Kolakowski, 1978c, pp. 354-355]; г) поняття класової свідомості дегуманізує частину людства [Maritain, 1938, pp. 220-221], й не містить будь-якої моральної логіки позбавлення від егоїзму [MacIntyre, 1998, p. 137]; д) поняття класової свідомості має на увазі зафіксованість пролетарія за його класом, як в контексті каст, але насправді цього закріплення немає [Von Mises, 2007, pp. 112-113]; е) у понятті класової свідомості не міститься соціальна психологія зростання свідомості робітника до класової свідомості [MacIntyre, 1970, p. 45]. Отже, існують епістемологічні,

соціальні, моральні, філософські, економічні та соціально-психологічні зауваження до цього поняття, які вказують на його сконструйованість, нерозвиненість, неактуальність, односторонність.

Семантичний патерн № 6: перспективи (поняття) класової свідомості сьогодні (12 конкордансів)

Філософи стверджують, що можливо актуалізувати поняття класової свідомості з огляду на велику кількість незадоволених серед продуктивних робітників, а також через можливість розширення поняття класової свідомості до всього суспільства, залежного від капіталу, а також активації меншин та інших рухів [Foucault and Chomsky, 2006, pp. 61-62; Marcuse, 1972, pp. 39-40; Guattari, 2016, pp. 63-64]. Водночас наголошується, що сучасні робітники не мають можливості посперитися на позитивний досвід історії, тому падає престиж революційної теорії [Badiou, 2018, pp. 53-54]. Якщо Маркузе зазначає, що майбутня революція може розпочатися не на тлі зубожіння, економічних проблем, а з огляду на бажання кращого майбутнього, то Чомскі наголошує, що якщо буде зберігатися певне соціальне забезпечення життя при капіталізмі, то не варто чекати революції [Marcuse, 2014, pp. 425-426; Chomsky, 1987, Interview]. Марксисты-автономісти наголошують на технологічних і соціальних змінах інфраструктури та сутності сучасної праці, що ставить під сумнів актуальність поняття класової свідомості з її етапами та прогресизмом, проте вказується на використання інших понять, наприклад, класової композиції [Negri, 1989, pp. 209-210; Berardi, 2011, pp. 77-78; Mezzadra, 2018, p. 70]. Отже, залишається відкритим питання про можливість революціонування робітничого класу, або більш розширеної форми сучасного пригнобленого класу.

Шість виокремлених патернів можна узагальнити таким чином:

- 1) філософія (поняття) класової свідомості (50% релевантних конкордансів);
- 2) критика (поняття) класової свідомості (43%);
- 3) можливості для її актуалізації (7%).

Спробуємо узагальнити та проінтерпретувати ці патерни.

Поняття класової свідомості мислилося філософами для позначення цілісного, однорідного та цілеспрямованого всесвітньо-історичного суб'єкта, діяльність якого мала привести до розв'язання споконвічних проблем філософії, до подолання одвічних антагонізмів та дихотомій. Поняття класової свідомості позначає пригноблену більшість, що долає в революційній дії всю «погань» передісторії (за словами Маркса): відчуження та приватну власність, розвиток одних людей за рахунок інших, інструментальне ставлення до людини та природи.

На нашу думку, в цьому понятті передбачалося, що робітничий клас є більш-менш однорідним, й з тим самим ступенем упевненості перейде до створення партії та політичної боротьби, як до цього перейшов до профспілкової, економічної боротьби. Водночас інші групи суспільства, зокрема капіталістичний клас, не зможуть нічого з цим зробити, бо позбавлені будь-якої активності та розуму.

За іронією історії, сталася подвійна інверсія: розум, однорідність та цілеспрямованість проявив панівний клас, інтегрувавши робітничий клас на Заході, а робітничий клас опинився безбройним перед обличчям реформізму своїх партій на Заході, а також тиранії та відчуження на Сході, під час пролетарських революцій.

На нашу думку, поняття класової свідомості загрузло в епістемічній несправедливості [Fricker, 2007] у двох сенсах: переоцінивши здібності та можливості, організованість і демократичність робітничого руху та робітничих партій (інтелектуали говорили «за» робітників більше, ніж говорили самі робітники), й недооцінивши активність і класову свідомість буржуазії. У цьому сенсі поняття класової свідомості ґрунтувалося на відкиданні інтересів робітників, відкиданні демократії, виключенні опозиції та діалогу всередині власного руху, навіть після революції.

З нашого погляду, проблема лежить у хибній універсалізації часткових успіхів розвитку класової свідомості робітників до політичного рівня. Однак робітничий клас нікуди не подівся, але пригноблення тепер поширюється й на інші суспільні групи.

Повторення досвіду елітарних партій з відривом від робітничих мас визнається вже неможливим. Отже, нашу першу гіпотезу можна вважати доведеною: проблемні теоретичні моменти, пов'язані з поняттям класової свідомості, можна подолати, та існують можливості його активації, які позначені в західній філософії.

Поняття класової свідомості в корпусі Маркса та Енгельса.

Звернемося до праць Маркса та Енгельса, щоб розібратися, чи справді поняття класової свідомості від початку містило в собі підстави для власного самозаперечення? Чи є критика цього поняття у філософії ХХ-ХХІ ст. заслуженою, а наші попередні висновки аргументованими?

У корпусі Маркса та Енгельса (43 томи Marx-Engels Werke) було згенеровано 1) 71 конкорданс зі словом «arbeiter*» (робітник; зірка позначає будь-яку кількість символів після останньої букви) або «proletar*» (пролетар) з колокацією «*bewußt*» (свідомість), 2) 8 конкордансів зі словом «klassenbewußtsein» (класова свідомість); 3) 196 конкордансів із лексемою «класове становище» (яка є суттєвою для визначення класової свідомості). Конкорданси та їхній конспект можна прочитати тут - [Льїн та Нігматова, 2023c].

Виходячи з аналізу конкордансів, можна виділити, що за Марксом і Енгельсом, класова свідомість – це поняття, що позначає результат тривалого процесу, в якому умови капіталістичного виробництва породжують необхідність в організації робітників, розумінні власного економічно пригнобленого становища, а також економічних і політичних інтересів, спрямованих на подолання наслідків капіталістичного виробництва, а також самого капіталізму. Важливо, що профспілкова боротьба вважається необхідним етапом у становленні класової свідомості, оскільки консолідує робітників, виражає економічні інтереси робітників, поширює знання, потрібні для розуміння робітниками їхнього становища та інтересів. З профспілкової боротьби починається процес формування робітничого руху. Без профспілкової боротьби говорити про політизацію робітничого руху неможливо.

Важливо, що поняття класової свідомості передбачає етапи розвитку (від економічної до політичної свідомості), а також жахливі умови життя та праці для більшості робітничого класу й кризи капіталізму, поряд із фіксацією більш стерпного існування робітничого класу в деяких країнах, галузях і в деяких капіталістів.

Логіка цього поняття у Маркса та Енгельса справді фіксує обставини розвитку капіталізму другої половини ХІХ ст., не маючи на увазі можливості розвитку капіталізму в бік соціальної інтеграції робітничого класу, а також позначає нерівномірність розвитку класової свідомості у робітників.

Отже, можна вважати цілком виправданим такі пункти критики поняття класової свідомості в західній філософії ХХ-ХХІ ст.: аргумент щодо розвитку свідомості капіталістичного класу, інтеграції робітничого класу в державну інфраструктуру соціального забезпечення; аргумент щодо нерівномірності розвитку класової свідомості та можливості зупинення її на рівні економічної боротьби, як це сталося на Заході. При цьому Маркс і Енгельс не припускали можливість відриву організаційних форм класової свідомості пролетаріату від самого пролетаріату, мислячи процес розвитку класової свідомості як рух необхідності, усвідомлюваної колективно – розчарування в економічній, профспілковій боротьбі призведе до формування політичної партії. Отже, можна вважати доведеною другу гіпотезу нашого дослідження: проблемні моменти поняття класової свідомості вже існували в роботах Маркса та Енгельса.

Поняття класової свідомості робітників у працях Олени Симончук.

Щоб визначити особливість використання поняття класової свідомості в сучасному українському суспільстві та зафіксувати особливість робочих рухів в Україні звернемося до праць української соціологині Олени Симончук.

Симончук спирається на теорію рівнів класової свідомості робітників Майкла Манна, в якій йдеться про 4 рівні: класову ідентичність (розуміння становища в класовій структурі, у виробництві, а також усвідомлення інтересів), класову опозицію

(протиставлення своїх інтересів інтересам класу капіталістів), класову тотальність (сприйняття суспільного устрою з класового погляду), та соціальну альтернативу (ідея бажаного суспільного устрою задля подолання гноблення) [Симончук, 2010, с. 60-61].

На думку дослідниці, в Україні сформовано перший рівень класової свідомості, оскільки робітники ідентифікують себе з робітничим класом, але другого рівня ще не досягнуто, оскільки немає розуміння особливості класових інтересів робітників, хоча й є добре розуміння соціальної нерівності, зокрема в контексті зарплати.

Що ж до сприйняття нерівності, Симончук пише у 2020 році таке: попри незадоволеність та усвідомлення нерівності, українці не реагують на неї, не борються проти неї, зокрема й через зневіру в можливість покращень [Симончук, 2020, с. 164-165]. Симончук навіть говорить про «свідомість раба, який призвичаївся до своїх ланцюгів» [Симончук, 2020, с. 164].

Отже, класова свідомість робітників має рівні розвитку, які були виокремлені Майклом Манном, і цілком відповідають тому, про що писали Маркс та Енгельс. З точки зору сучасної української соціології, перший рівень класової свідомості в Україні досягнуто, а також є наближення до другого завдяки усвідомленню нерівності, але, до того ж, немає розуміння особливості своїх інтересів і протилежності цих інтересів щодо панівного класу.

Корпусне дослідження класової свідомості на прикладі громадського руху «#БудьякНіна».

Щоб зрозуміти суть діяльності, а значить, практичну реалізацію класової свідомості руху медичних працівників України «#БудьякНіна», потрібно спиратися на емпіричні дані – на частотність уживаних слів з боку учасників цього руху, які можна витягти з дописів на сторінці «#БудьякНіна» у Facebook.

З цією метою було проведено корпусний аналіз дописів в постах на офіційній Facebook-сторінці #БудьякНіна [#БудьякНіна!, 2023] (без коментарів до дописів). Було автоматично скопійовано 17 664 повідомлення з 28 листопада 2019 року (день заснування групи) й до 20 липня 2023 року. Для вилучення змісту дописів використовували скрипт для скрейпінгу з «Facebook» [Zúñiga, 2021]. На підставі повідомлень було створено корпус «#БудьякНіна», обсяг якого - 833 тис. слів. Корпус було стеммовано (слова зведено до їхніх основ) для оптимізації пошуків за допомогою стеммінгу Портера від Віталія Мосейчука [Мосейчук, 2023]. Далі текст було завантажено в програму AntConc 4.1.3. Деталі цього дослідження, зважаючи на обмеження за обсягом статті, розміщено тут – [Львів та Нігматова, 2023с]. На рис. 3 розміщені частотні біграми (двослівні словосполучення) з корпусу дописів Facebook-сторінки #БудьякНіна, які дозволяють зрозуміти головний зміст цих дописів [Manikonda et al., 2018].

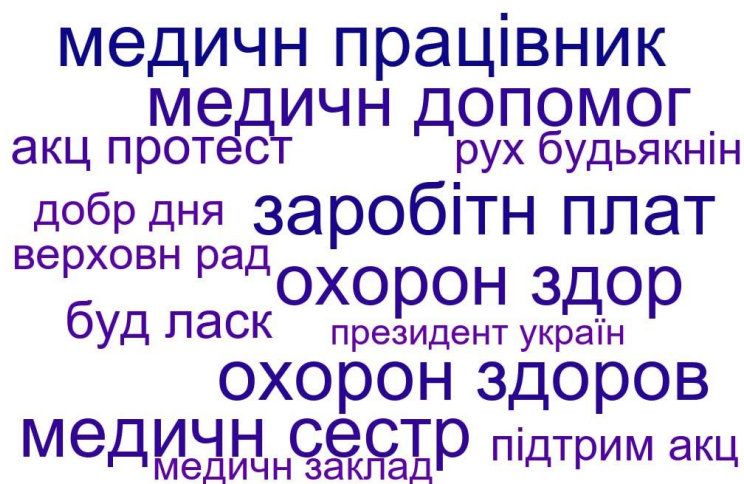


Рис. 3. Частотні біграми у корпусі дописів Facebook-сторінки «#БудьякНіна». Джерело: AntConc 4.1.3.

На підставі аналізу біграм «#БудьякНіна», можна стверджувати, що це організація, яка функціонує для захисту прав медичних працівників здебільшого середнього та нижчого рівня персоналу, медсестер та санітарок.

На підставі дослідження конкордансів з частотних біграм [Льїн та Нігматова, 2023с], можна стверджувати, що медичні працівники в рамках цього руху борються насамперед за гідну зарплату, яка б відповідала кількості та якості вкладеної праці, забезпечувала б нормальну життєдіяльність медперсоналу й не примушувала б підробляти на інших роботах, та рівень якої показував би повагу до праці робітниць середньої та нижньої ланки. Учасниці руху також активно борються проти незаконних звільнень. Ведеться боротьба за права медпрацівників, які не тільки не дотримуються, а ще й урізуються. Це кінцевий результат їхньої діяльності. У цьому контексті можна сказати, що наш аналіз практичної діяльності робітничого руху корелює з результатами дослідження Сімончук, яка оцінювала розвиток класової свідомості в Україні.

Діяльність руху можна уявити за допомогою термінології процесу виробництва. Однак у цьому випадку це незвичайний процес, але процес виробництва справедливості зі своїми засобами та предметом.

Засобами діяльності руху є Facebook-флешмоби, вуличні демонстрації, звернення до влади, судовий захист працівників медичних закладів, петиції. У рамках своєї діяльності рух кооперується з іншими профспілками працівників медичних закладів, а також із громадськими організаціями, зокрема з «Соціальним Рухом» [Соціальний рух, 2023], який допомагає в судових питаннях, юридичній просвіті тощо. Учасниці руху самотужки створили незалежну профспілку, негативно відгукуючись про роботу профспілок, які існують у рамках держави. Вони багаторазово закликають до об'єднання всіх медиків у боротьбі за права робітників.

Предметом, на який впливають учасниці руху своїми засобами для досягнення відповідних результатів, є органи влади. Головний конфлікт розгортається між державними працівниками та державною бюрократією. Причиною цього конфлікту слугує недофінансування та закриття медичних закладів.

Діяльність Верховної Ради оцінюється негативно через просування антиробітничих законопроектів. Примітно, що учасниці руху уважно стежать не тільки за ухваленням законів, а й за механізмами їхньої реалізації, триває постійне інформування учасників руху про роботу влади, повідомляють про ухвалення нових законів, роз'яснюють, у чому негативний бік ухвалених законів. Поширеною формою боротьби є створення петицій до Президента України. Представники влади запрошуються на акції протесту для публічного діалогу.

Зокрема слід зауважити, що учасниці руху борються з бездіяльністю та неефективним менеджментом з боку вищого персоналу лікарень і місцевої влади. Тобто, вони розуміють, що існує проблема не лише з центральною владою, а й з представниками влади на місцях. Однак, коли вищий персонал лікарні стикається з такими ж проблемами, як і нижчий, він частково приєднується до цієї боротьби.

Отже, представниці руху «#БудьякНіна» розуміють спільність свого становища, вважають його пригнобленим, вказуючи на негідний рівень зарплати, скорочення та звільнення. Відтак, розуміння соціально-економічної рівності в контексті пригнобленого становища працівниць медичної сфери явно простежується. Отже, можна стверджувати про сформованість першого рівня класової свідомості, тобто розуміння свого класового становища, а також йдеться про нерівність, але не як про соціальний феномен, а як про феномен, що характеризує трудові стосунки даної групи робітничого класу.

Чи є розуміння протилежності класових інтересів та характеристика інтересів панівного класу з боку учасників Facebook-групи «#БудьякНіна»? Оскільки йдеться про державних робітників, то класовий конфлікт виявляється конфліктом між державними службовцями та державними менеджерами, а не приватними власниками.

Чи можна простежити антагоністичне розуміння держави з боку учасників Facebook-групи «#БудьякНіна», тобто, класові характеристики держави?

Єдиним релевантним словом у цьому контексті в дописах учасників Facebook-групи «#БудьякНіна» виявилось слово «олігархія». Втім, поняття олігархії використовується не в контексті діяльності руху «#БудьякНіна», а в публікаціях від імені руху «Соціальний Рух» і в загальних повідомленнях про нерівність в Україні. Зробимо обережний висновок, що рух «Соціальний Рух» знайомить та значно розширює лексику корпусу комунікації у Facebook-групі «#БудьякНіна» аж до другого рівня розвитку класової свідомості – усвідомлення протилежності класових інтересів.

Слід зауважити, що громадська діяльність руху #БудьякНіна здійснюється в кооперації з іншими громадськими організаціями, зокрема з «Соціальним Рухом», що може призвести до відповідних трансформацій у свідомості працівниць медичної сфери. Утім, не варто недооцінювати й поточних результатів діяльності руху «#БудьякНіна»: ефективну координацію, об'єднання безлічі робітниць медичної сфери по всій Україні, створення незалежних профспілок, знайомство та взаємонавчання робітниць у контексті практик боротьби, проведення судових розглядів та мітингів, вільне обговорення та роз'яснення наболілих проблем та пригноблень у Facebook-групі. Усе це свідчить про те, що українські робітнички не мають «свідомість раба, який при звичаївся до своїх ланцюгів» (Симончук).

Головні висновки корпусного дослідження текстів західної філософії в контексті поняття класової свідомості на фоні вивчення руху «#БудьякНіна» в умовах метамодерну:

1. Аргумент проти поняття класової свідомості робітничого класу, який полягає у вказуванні на інтеграцію робітників у капіталістичні структури споживання, освіти, дозвілля, а також у систему державного забезпечення, є, з одного боку, підтвердженням тези Маркса про класову боротьбу та доказом її успішності для капіталістів, а з іншого – надає можливість саме актуалізувати поняття класової свідомості з огляду на дерегуляцію й приватизацію державного забезпечення, зниження доходів робітників, та загалом часткову дезінтеграцію робітників, які опинились виключеними із нормального забезпечення заробітної плати та умов праці за сучасного капіталізму.

У нашому випадку йдеться про державних працівниць сфери медицини (#БудьякНіна), які опинились виключеними з нормального забезпечення заробітної плати та умов праці.

2. Аргумент проти використання поняття класової свідомості робітничого класу, що вказує на його фальсифікацію (спростування) в історії західного капіталізму та Радянського Союзу, лише частково можна вважати валідним, оскільки це поняття передбачає стадії розвитку класової свідомості.

Наприклад, якщо перші дві стадії розвитку класової свідомості присутні в більшості робітничих рухів по всьому світу [Ovetz, 2020], а також у робітниць у русі «#БудьякНіна», тобто, усвідомлення свого пригнобленого становища, економічних інтересів і розуміння нерівності, то останні дві стадії видаються проблематичними – усвідомлення конфлікту з панівним класом, який їм протистоїть, а відтак політична консолідація робітничого класу для здійснення революції.

Отже, має йтися про часткову фальсифікацію цього поняття, що в принципі передбачалося ще у Маркса та Енгельса, як показав корпусний аналіз їхніх праць. Отже, необхідне більш детальне продумування можливостей активації 3 та 4 стадій класової свідомості.

3. Теза Лукача про стадіальність класової свідомості, вираженої в різних організаціях робітничого класу, підтверджується взаємовідносинами між рухом «#БудьякНіна» та громадською організацією «Соціальний рух».

Перша організація захищає економічні інтереси робітників, а друга висуває політичні вимоги до трансформації суспільства в соціалістичних термінах.

Учасники «Соціального руху» допомагають медичним працівницям через юридичні консультації, просвітницькі лекції, а також розширюють лексикон їхньої комунікації на

просторах Facebook-сторінки «#БудьякНіна» за допомогою класових термінів. Тим самим, обережно припустимо, прокладається шлях до формування 3-ї стадії класової свідомості в цього робітничого руху.

Безумовно, така взаємодія зараз є та має бути й в майбутньому в принципі відкритою, прозорою та демократичною, щоб забезпечити захист від повторення відчуження та тиранії однієї частини робітничого класу над іншою, як це було в історії ХХ-го ст., що підкреслювали найвідоміші філософині та філософи західного світу.

Отже, можна зробити наступні *висновки* в контексті цього багаторівневого дослідження. За допомогою корпусного підходу було досліджено праці найвидатніших західних філософів ХХ-ХХІ ст., що дозволило актуалізувати рефлексії щодо поняття класової свідомості, а також виділити парадоксальність і суперечливість цього поняття, разом із можливостями його відродження в умовах метамодерну. Цей етап дослідження показав, що розум, однорідність і цілеспрямованість, які очікувалися в теорії від практики робітничого, революційного руху, проявив панівний клас, інтегрувавши робітничий клас на Заході, а на Сході замість автентично пролетарських революцій відродилися тиранія над та відчуження від широких народних мас з боку професійних революціонерів, а згодом, й державно-партійної бюрократії. Втім, завдяки вивченню доробку Лукача, а також Маркса та Енгельса, й сучасної української соціології Симончук, можна зробити висновок про стадіальність розвитку класової свідомості, а значить, саме відродження перших двох стадій цієї свідомості в контексті економічної боротьби та розуміння нерівності, дозволяє, з одного боку, тільки частково сфальсифікувати (у дусі Карла Поппера) валідність поняття класової свідомості, а з іншого боку, якраз стверджувати про можливість римейку цього поняття та відповідної практики в умовах метамодерну на вітчизняних теренах. Ба більше, корпусне дослідження дискурсу комунікації українського руху медичних працівниць «#БудьякНіна» в Facebook, дозволило продемонструвати не тільки економічну боротьбу учасниць цього руху, але також зв'язки з іншими громадськими організаціями, які можуть розвинути класову свідомість медиків принаймні до 3-ї стадії, тобто, до усвідомлення протилежності своїх інтересів інтересам панівного класу. Отже, на основі міждисциплінарного дослідження, завдяки поєднанню корпусної лінгвістики, емпіричної соціології та емпіричної, експериментальної філософії можна стверджувати про часткову валідність поставленої гіпотези нашого дослідження стосовно того, що показником відкриття історії в Україні в контексті римейку поняття класової свідомості є виникнення у 2019 році громадського руху #БудьякНіна, оскільки сформованість двох стадій розвитку класової свідомості можна емпірично довести.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Будь як Ніна (2023). Український медичний рух. URL: <http://www.medryh.com.ua> (дата звернення: 11.08.2023).
- #БудьякНіна! (2023). *Facebook*. URL: <https://www.facebook.com/groups/2486280374918717>.
- Ільїн І. В. (2022). Як читати філософські тексти? До питання про корпусний підхід. *Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії*. Випуск 42. С. 39–48.
- Ільїн І. В., Нігматова О.С. (2023а). Класова свідомість - матеріали корпусного дослідження. URL: <https://docs.google.com/document/d/1Z0oAHKkm0Nj-2W5VCrkMg0BRQCpJ51iirc1qhMZMvtms/edit?usp=sharing> (дата звернення: 27.05.2023).
- Ільїн І. В., Нігматова О.С. (2023б). Корпусне дослідження Facebook-сторінки групи #БудьякНіна. URL: https://docs.google.com/document/d/156EVRqoERFw3v2y8iTeJ_ZJDLsusqw4clmDNiXfbGTg/edit?usp=sharing (дата звернення: 11.08.2023).
- Ільїн І. В., Нігматова О.С. (2023с). Маркс та Енгельс про класову свідомість – конкорданси та конспекти. URL: https://docs.google.com/document/d/1VXgiQX1DrRH96FPtrV0Nw1un2iN3UP_2FUYGmHAT3fU/edit?usp=sharing (дата звернення: 11.08.2023).
- Кіктенко, В. О. (2022). Сприйняття марксизму Дьордя Лукача в Китаї: від ідеологічної критики до формування наукового підходу. *Китайознавчі дослідження*, (3), 34-50.

Кушперець, Т. В. (2013). Утопія як чинник формування ідентичності колективного суб'єкта історії. *Знаки питання в історії України: провінційний простір і час* : збірник матеріалів ІХ Міжнародної наукової конференції, Ніжин, 19–20 квітня 2013 року / упорядник О. Г. Самойленко. Ніжин : НДУ ім. М. Гоголя, 2013, с. 35-44.

Кушперець, Т. В. (2020). Виявлення нових форм класової боротьби як провідна тема сучасного соціально-філософського дискурсу. *Virtus*, 40, с. 12-16.

Мосейчук В. (2023). *Стемінг Портера для української мови*. URL: https://www.marazm.org.ua/document/stemer_ua (дата звернення: 11.08.2023).

Розумюк, В. (2009). «Привнесена свідомість» пролетаріату: марксистки vs. К. Маркс. *Дослідження світової політики*, 48, с. 111-120.

Симончук, О. (2010). Класова свідомість: досвід порівняльного емпіричного вивчення. *Соціологія: теорія, методи, маркетинг*, (4), 56-84.

Симончук, О. (2020). Класовий вимір сприйняття соціальної нерівності: варіації у часі. *Динаміка сприйняття соціальної нерівності в Україні: за даними Міжнародної програми соціальних досліджень 2009 і 2019 років: колективна монографія*. Оксамитна С., Симончук О. (Ред.). Київ: Інститут соціології НАН України; Національний університет «Києво-Могилянська академія», с. 127-170.

Соціальний рух (2023). URL: <https://rev.org.ua> (дата звернення: 11.08.2023).

Ткаліч, О. (2020). «Будь як Ніна»: як під час пандемії та медреформи зародився рух медсестер. *Журнал «Спільне»*. URL: <https://commons.com.ua/uk/ruh-medsester-pid-chas-medreformy-i-randemii> (дата звернення: 11.08.2023).

Чернієнко, В. О. (2009). Легітимація самоідентифікації соціального суб'єкта в інформаційному суспільстві. *Вісник Національного Авіаційного Університету. Серія: Філософія. Культурологія*, 10(2), с. 95-98.

Чернієнко, В. О. (2014). До соціально-політичних засад дослідження проблем ідентичності соціального суб'єкта. *Гуманітарний часопис*, (2), с. 8-14.

20th-century philosophers. *Wikipedia* : веб-сайт. URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Category:20th-century_philosophers (дата звернення: 11.08.2023).

21th-century philosophers. *Wikipedia* : веб-сайт. URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Category:21st-century_philosophers (дата звернення: 11.08.2023).

Adorno, T. W. (1993). *Theory of pseudo-culture (1959)*. *Telos*, 1993(95), 15-38.

Althusser, L. (1990). *Philosophy and the spontaneous philosophy of the scientists & other essays*. Verso.

Anthony, L. (2022). *AntConc (Version 4.1.3) [Computer Software]*. Tokyo, Japan : Waseda University, 2022. URL: <https://www.laurenceanthony.net/software> (дата звернення: 11.08.2023).

Arendt, H. (1973). *The Origins of Totalitarianism*, new ed. with added prefaces. A Harvest book.

Badiou, A. (2015). *What is Philosophy?: A Lecture by Alain Badiou*, 2010. New York and Dresden: Atropos Press. 260 p.

Badiou, A. (2018). *Can Politics Be Thought?*. Duke University Press

Baker, P. (2006). *Using Corpora in Discourse Analysis*. Continuum. 198 p.

Balibar, É. (2002). *Politics and the other scene*. Verso Books.

Baudrillard, J. (1975). *The mirror of production*. St. Louis: Telos Press.

Baudrillard, J. (1981). *For a Critique of the Political Economy of the Sign*. Telos Press.

Bauman, Z. (1978). *Hermeneutics and Social Science: Approaches to Understanding*. Hutchinson of London.

Benjamin, W. (2002). *Selected Writings, Volume 3: 1935–1938*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press.

Berardi, F. (2011). *After the future*. AK press.

Bloch, E. (1995). *The principle of hope. Vol. 1*. Cambridge, MA: MIT Press.

- Bloch, E. (1996). *The principle of hope. Vol. 3*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A social critique of the judgement of taste*. Harvard university press.
- Callon, M., Lascoumes, P., and Barthe, Y. (2009). *Acting in an uncertain world: An essay on technical democracy*. MIT press.
- Chomsky, N. (1987). *The Chomsky Reader*. Pantheon Books.
- Chomsky, N., & Foucault, M. (2006). *The Chomsky-Foucault debate: on human nature*. The New Press.
- Chomsky, N., and Herman, E. (2002). *Manufacturing consent*. New York: Pantheon Books.
- Chomsky, N., and Polychroniou, C. J. (2017). *Optimism over despair: On capitalism, empire, and social change*. Haymarket Books.
- Corsa, A. J. (2018). Grand narratives, metamodernism, and global ethics. *Cosmos & History*, 14(3), 3, p. 241-272
- de Beauvoir, S. (1962). *The ethics of ambiguity*, tr. Citadel Press.
- Drayton, T. (2021). Can I join in? Playful performance and alternative political realities. In *Play and Democracy*. Routledge, pp. 108-124
- Fischer, E., & Curtis, M. (Eds.). (2019). *Methodological advances in experimental philosophy*. Bloomsbury Publishing.
- Fricker, M. (2007). *Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing*. Oxford University Press.
- Gramsci, A. (1977). *Selections from political writings (1910-1920)*. London: Lawrence and Wishan.
- Gramsci, A. (1978). *Selections from Political Writings, (1921-1926)*. London: Lawrence and Wishan.
- Gramsci, A. (1994). *Gramsci: Pre-prison writings*. Cambridge University Press.
- Guattari, F. (2015). *Psychoanalysis and transversality: Texts and interviews 1955-1971*. Semiotext(e) / Foreign Agents.
- Guattari, F. (2016). *Lines of flight: For another world of possibilities*. Bloomsbury Publishing.
- Habermas, J. (1974). *Theory and practice*. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1998). *The philosophical discourse of modernity: Twelve lectures*. Polity Press.
- Honneth, A. (1995). *The fragmented world of the social: essays in social and political philosophy*. State University of New York Press.
- Hyppolite, J. (1973). *Studies on Marx and Hegel*. Harper Torchbooks.
- Junker, C. (2023). Claiming class: The manifesto between categorical disruption and stabilisation. *Culture, Theory and Critique*, pp. 1-17.
- Kelsen, H. (1949). *The political theory of Bolshevism: a critical analysis*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Kolakowski, L. (1978a). *Main currents of Marxism: Volume 1 - The Founders*. Clarendon Press.
- Kolakowski, L. (1978b). *Main currents of Marxism: Volume 2 - The Golden Age*. Clarendon Press.
- Kolakowski, L. (1978c). *Main currents of Marxism: Volume 3 - The Breakdown*. Clarendon Press.
- Kolakowski, L. (2012). *Is God happy?: selected essays*. Penguin Books.
- Laclau, E., and Mouffe, C. (2001). *Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics*. Verso Books.
- Lefebvre, H. (1969). *The explosion: Marxism and the French upheaval*. New York and London: Modern Readers Paperback.
- Lefebvre, H. (1982). *The sociology of Marx*. Columbia University Press.
- Löwe, B., & Van Kerkhove, B. (2019). Methodological triangulation in empirical philosophy (of mathematics). *Advances in experimental philosophy of logic and mathematics*, 15-37.
- Lukács, G. (1973). *Marxism and Human Liberation*. New York: A Delta Book.
- Lukács, G. (2000). Tailism and the dialectics. *A Defense of History and Class Consciousness: Tailism and the Dialectic*, 45-149.
- Lukács, G. (2009). *Lenin: A Study on the Unity of his Thought*. Verso Books.
- Lukács, G. (2014). 'Intellectual workers' and the problem of intellectual leadership. *Tactics and Ethics: Political Writings, 1919–1929*. Verso, 2014, [pp. 35-41].
- Lukács, G. (1971). *History and class consciousness: Studies in Marxist dialectics*. MIT Press.

- MacIntyre, A. (1970). *Herbert Marcuse*. The Viking Press.
- MacIntyre, A. (1998). *A short history of ethics: a history of moral philosophy from the Homeric age to the 20th century*. Routledge.
- MacIntyre, A. C. (2008). *Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism: Selected Writings 1953-1974*. Brill.
- Manikonda, L., Beigi, G., Liu, H., & Kambhampati, S. (2018). Twitter for sparking a movement, reddit for sharing the moment: #metoo through the lens of social media. *arXiv preprint arXiv:1803.08022*.
- Marcuse, H. (1969). *Soviet Marxism: A critical analysis*. Columbia University Press.
- Marcuse, H. (1972). *Counterrevolution and revolt*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (2007). *Art and liberation: Collected papers of Herbert Marcuse*. Routledge.
- Marcuse, H. (2013). German Social Stratification. In: Marcuse, H., & Kirchheimer, O. (2013). *Secret reports on Nazi Germany: The Frankfurt School contribution to the war effort*. Princeton University Press, pp. 74-91.
- Marcuse, H. (2014). *Marxism, Revolution and Utopia: Collected Papers of Herbert Marcuse, Volume 6*. Routledge.
- Maritain, J. (1938). *True Humanism*. New York Charles Scribner's Sons.
- Maritain, J. (1973). *Integral humanism; temporal and spiritual problems of a new Christendom*. University of Notre Dame Press.
- Marx, K. and Engels F. (1962-1990). *Marx-Engels-Werke*. Bände 1-43. Berlin: Dietz Verlag.
- Merleau-Ponty, M. (1969). *Humanism and terror*. Boston: Beacon Press.
- Merleau-Ponty, M. (1981). *Phenomenology of Perception*. Routledge.
- Mezzadra, S. (2018). *In the Marxian workshops: Producing subjects*. Rowman & Littlefield.
- Negri, A. (1989). *The politics of subversion: A manifesto for the twenty-first century*. Polity Press.
- Negri, A. (2005). *Books for burning: Between civil war and democracy in 1970s Italy*. Verso.
- Negri, A. (2014). *Factory of strategy: thirty-three lessons on Lenin*. Columbia University Press.
- Ovets, R. (2020). *Workers' Inquiry and Global Class Struggle: Strategies, Tactics, Objectives*. Pluto Press.
- Popper, K. R. (1966). *The open society and its enemies. Vol. 1*. Princeton University Press.
- Russell, B. (2009a). *The Basic Writings of Bertrand Russell*. Routledge Classics.
- Russell, B. (2009b). *The prospects of industrial civilization*. Routledge.
- Sartre, J. P. (1976). *Anti-Semite and Jew: Tr. by George J. Becker*. Schocken Books.
- Scruton, R. (1998). *The philosopher on Dover Beach: essays*. South Bend, Indiana: St. Augustine's Press.
- Scruton, R. (2015). *Fools, frauds and firebrands: Thinkers of the new left*. Bloomsbury Publishing.
- Searle, J. (2010). *Making the social world: The structure of human civilization*. Oxford University Press.
- Sinclair J. (1991). Corpus, Concordance, Collocation. Oxford University Press. 197 p.
- Sloterdijk, P. (2010). *Rage and time: A psychopolitical investigation*. Columbia University Press.
- Stefanowitsch A. (2020). Corpus Linguistics: A Guide to the Methodology. Language Science Press. 510 p.
- Van den Akker, R., and Vermeulen, T. (2017). Periodising the 2000s, or, the Emergence of Metamodernism. *Metamodernism: Historicity, affect, and Depth after postmodernism*, 1-19.
- Von Mises, L. (1985). *Omnipotent government*. Spring Mills: Libertarian Press, Inc.
- Von Mises, L. (2007). *Theory and History*. Ludwig von Mises Institute.
- Wallerstein, I. (1991). *Class conflict in the capitalist world-economy*. In: Race, nation, class: ambiguous identities. Etienne Balibar and Immanuel Wallerstein: translation by Chris Turner. State University of New York at Binghamton, pp. 115-124.
- West, C. (1991). *The ethical dimensions of Marxist thought*. New York: Monthly Review Press.
- West, C. (1999). *The Cornel West Reader*. New York: Basic Civitas Books.
- Žižek, S. (2012). *Organs without bodies: On Deleuze and consequences*. Routledge.
- Zúñiga K. (2021). *Facebook Scraper*. Github.com. URL: <https://github.com/kevinzg/facebook-scraper> (дата звернення: 11.08.2023).

Ільїн Ілля Вікторович

кандидат філософських наук

старший викладач кафедри теоретичної і практичної філософії імені Й. Б. Шада

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

майдан Свободи, 4, Харків, 61022, Україна

E-mail: i.v.illin@karazin.ua

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-3945-212X>

Нігматова Олена Станіславівна

кандидат економічних наук

Федерація аудиторів, бухгалтерів і фінансистів АПК України

вул. Героїв Оборони, 10а, оф. 1, Київ, 03127, Україна

E-mail: nigma2804@gmail.com

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-0268-9556>

Стаття надійшла до редакції: 02.09.2023

Схвалено до друку: 16.10.2023

**#BUDYAKNINA (#BE LIKE NINA MOVEMENT) AND A REMAKE OF THE
CONCEPT OF CLASS CONSCIOUSNESS IN PHILOSOPHY AND SOCIAL
PRACTICE: A CORPUS APPROACH (ON THE 100TH ANNIVERSARY OF THE
PUBLICATION OF GYÖRGY LUKÁCS' «HISTORY AND CLASS
CONSCIOUSNESS» (1923-2023))**

Ilin Illia V.

PhD in Philosophy, Associate Professor

Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Prof. J. B. Schad

V. N. Karazin Kharkiv National University

61000, Kharkiv, Svobody sq., 4

E-mail: i.v.illin@karazin.ua

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-3945-212X>

Nigmatova Olena St.

PhD in Economics

Federation of Auditors

Accountants and Financiers of the Agro-Industrial Complex of Ukraine

03127, Kyiv, 10a Heroiv Oborony St., office. 1

E-mail: nigma2804@gmail.com

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-0268-9556>

ABSTRACT

This paper presents a corpus-based, interdisciplinary, empirical study in social philosophy of the possibilities of remaking the concept and practice of class consciousness in metamodernism based on four sources: the works of prominent Western philosophers from 1900-2023 (5064 English-language books and articles), the works of Karl Marx and Friedrich Engels (43 volumes), the writings of Ukrainian sociologist Olena Symonchuk, and the Facebook posts in the group of the Ukrainian medical women's movement #BudyakNina (#Be like Nina). The first two sources allowed us to understand the primary logic of this concept, but also its philosophical rationale and contradictions in the context of the twentieth-century historical experience, including the transformations in Western society and proletarian revolutions. It was found that reason, homogeneity, and purposefulness, which were expected in theory from the practice of the workers' revolutionary movement, were manifested instead by the ruling class, who integrated the working class in the West. In the East, instead of genuinely proletarian revolutions, there was a resurgence of tyranny over and alienation from the broad popular masses by professional revolutionaries, and later by state-party bureaucracy.

However, the concept of class consciousness can only be partially considered obsolete since it implies stages of class consciousness development. The last two sources in our study demonstrated that in contemporary Ukrainian conditions, it is possible to speak of the formation of two stages of class consciousness development: understanding one's own interests and inequality. This creates opportunities to assert that the metamodernist revival of history has also implications for the concept and practice of class consciousness among contemporary workers. This offers hope for a more successful remake of the emancipatory potential of Marxist ideas to address the modern crisis of capitalist humanity in the 21st century.

It should be emphasized that this research was conducted using corpus linguistics, allowing for the analysis of large volumes of texts by both philosophers and participants in the #BudyakNina (#Be like Nina) movement. This approach enabled us to identify the main contexts and conceptual focus of their texts, providing a strong empirical foundation for the entire study.

Keywords: metamodernism, class consciousness, corpus linguistics, #BudyakNina (#Be like Nina), Western philosophy, Marxism, sociology.

REFERENCES

- Be Like Nina (2023). Ukrainian medical movement. URL: <http://www.medryh.com.ua> (accessed on 11.08.2023). (In Ukrainian).
- #BudyakNina (2023). Facebook. URL: <https://www.facebook.com/groups/2486280374918717>. (In Ukrainian).
- Ilin I.V. (2022). How to read philosophical texts? On the question of the corpus approach. *Visnyk L'viv'skoho universytetu. Seriya filos.-politolog. studiyi - Bulletin of Lviv University. Series of philosophical and political studies*. Issue 42. C. 39-48. (In Ukrainian).
- Ilin I.V., Nihmatova O.S. (2023a). Class consciousness - materials of a corpus study. URL: <https://docs.google.com/document/d/1Z0oAHK0Nj-2W5VCrkMg0BRQCpJ51iirc1qhMZMvtms/edit?usp=sharing> (accessed on 27.05.2023). (In Ukrainian).
- Ilin I.V., Nihmatova O.S. (2023b). A corpus study of the Facebook page of the #BudyakNina group. URL: https://docs.google.com/document/d/156EVRqoERFw3v2y8iTeJ_ZJDLsusqw4clmDNiXfbGTg/edit?usp=sharing (accessed on 11.08.2023). (In Ukrainian).
- Ilin I.V., Nihmatova O.S. (2023c). Marx and Engels on class consciousness - concordances and notes. URL: https://docs.google.com/document/d/1VXgjQX1DrRH96FPtrV0Nw1un2iN3UP_2FUyGMHAT3fU/edit?usp=sharing (accessed on 11.10.2023). (In Ukrainian).
- Kiktenko, V. O. (2022). Spryannya marksyzmu D'ordya Lukacha v Kytayi: vid ideolohichnoyi krytyky do formuvannya naukovoho pidkhodu. *Kytayeznavchi doslidzhennya - Chinese Studies*, (3), 34-50. (In Ukrainian).
- Kusherets, T. V. (2013). Utopia as a factor in the formation of the identity of a collective subject of history. *Znaky pytannya v istoriyi Ukrayiny: provintsyyny prostir i chas : zbirnyk materialiv IKH Mizhnarodnoyi naukovoji konferentsiyi, Nizhyn, 19–20 kvitnya 2013 roku - Question marks in the history of Ukraine: provincial space and time: collection of materials of the IX International Scientific Conference, Nizhyn, April 19-20, 2013 / compiled by O. Samoilenko. Nizhyn : Nizhyn Gogol State University, 2013, pp. 35-44. (In Ukrainian).*
- Kusherets, T. V. (2020). Identification of new forms of class struggle as a leading topic of modern socio-philosophical discourse. *Virtus*, 40, pp. 12-16. (In Ukrainian).
- Moseychuk, V. (2023). Porter's Stemming for the Ukrainian language. URL: https://www.marazm.org.ua/document/stemer_ua (accessed on 11.08.2023). (In Ukrainian).
- Rozumyuk, V. (2009). The «introduced consciousness» of the proletariat: Marxists vs. K. Marx. *Doslidzhennya svitovoy politiki - World Policy Studies*, 48, pp. 111-120. (In Ukrainian).
- Simonchuk, O. (2010). Class Consciousness: Experience of Comparative Empirical Study. *Sotsiologiya: teoriya, metody, marketing - Sociology: Theory, Methods, Marketing*, (4), 56-84. (In Ukrainian).
- Simonchuk, O. (2020). The class dimension of the perception of social inequality: variations over time. *The dynamics of perception of social inequality in Ukraine: according to the International Social Research Program in 2009 and 2019: a collective monograph*. Oksamytna S., Simonchuk O.

- (Eds.). Kyiv: Institute of Sociology of the National Academy of Sciences of Ukraine; National University of Kyiv-Mohyla Academy, pp. 127-170. (In Ukrainian).
- Socialny Ruch (2023). URL: <https://rev.org.ua> (accessed on 11.08.2023). (In Ukrainian).
- Tkalich, O. (2020). «Be like Nina»: how the nurses' movement was born during the pandemic and healthcare reform. *Zhurnal «Spil'ne» - Journal «Commons»*. URL: <https://commons.com.ua/uk/ruh-medsester-pid-chas-medreformy-i-pandemii> (accessed on 11.08.2023). (In Ukrainian).
- Chernienko, V. O. (2009). Legitimization of self-identification of a social subject in the information society. *Visnyk Natsional'noho Aviaatsiynoho Universytetu. Seriya: Filozofiya. Kul'turolohiya - Bulletin of the National Aviation University. Series: Philosophy. Culturology*, 10(2), pp. 95-98. (In Ukrainian).
- Chernienko, V. O. (2014). To the socio-political foundations of the study of the problems of identity of the social subject. *Gumanitarniy chasopis - Humanitarian journal*, (2), pp. 8-14. (In Ukrainian).
- Adorno, T. W. (1993). Theory of pseudo-culture (1959). *Telos*, 1993(95), 15-38.
- Althusser, L. (1990). *Philosophy and the spontaneous philosophy of the scientists & other essays*. Verso.
- Anthony, L. (2022). AntConc (Version 4.1.3) [Computer Software]. Tokyo, Japan : Waseda University, 2022. URL: <https://www.laurenceanthony.net/software> (дата звернення: 11.08.2023).
- Arendt, H. (1973). *The Origins of Totalitarianism*, new ed. with added prefaces. *A Harvest book*.
- Badiou, A. (2015). *What is Philosophy?: A Lecture by Alain Badiou*, 2010. New York and Dresden: Atropos Press. 260 p.
- Badiou, A. (2018). *Can Politics Be Thought?*. Duke University Press
- Baker, P. (2006). *Using Corpora in Discourse Analysis*. Continuum. 198 p.
- Balibar, É. (2002). *Politics and the other scene*. Verso Books.
- Baudrillard, J. (1975). *The mirror of production*. St. Louis: Telos Press.
- Baudrillard, J. (1981). *For a Critique of the Political Economy of the Sign*. Telos Press.
- Bauman, Z. (1978). *Hermeneutics and Social Science: Approaches to Understanding*. Hutchinson of London.
- Benjamin, W. (2002). *Selected Writings, Volume 3: 1935–1938*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Berardi, F. (2011). *After the future*. AK press.
- Bloch, E. (1995). *The principle of hope. Vol. 1*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Bloch, E. (1996). *The principle of hope. Vol. 3*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A social critique of the judgement of taste*. Harvard university press.
- Callon, M., Lascoumes, P., and Barthe, Y. (2009). *Acting in an uncertain world: An essay on technical democracy*. MIT press.
- Chomsky, N. (1987). *The Chomsky Reader*. Pantheon Books.
- Chomsky, N., & Foucault, M. (2006). *The Chomsky-Foucault debate: on human nature*. The New Press.
- Chomsky, N., and Herman, E. (2002). *Manufacturing consent*. New York: Pantheon Books.
- Chomsky, N., and Polychroniou, C. J. (2017). *Optimism over despair: On capitalism, empire, and social change*. Haymarket Books.
- Corsa, A. J. (2018). Grand narratives, metamodernism, and global ethics. *Cosmos & History*, 14(3), 3, p. 241-272
- de Beauvoir, S. (1962). *The ethics of ambiguity, tr.* Citadel Press.
- Drayton, T. (2021). Can I join in? Playful performance and alternative political realities. In *Play and Democracy*. Routledge, pp. 108-124
- Fischer, E., & Curtis, M. (Eds.). (2019). *Methodological advances in experimental philosophy*. Bloomsbury Publishing.
- Fricker, M. (2007). *Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing*. Oxford University Press.
- Gramsci, A. (1977). *Selections from political writings (1910-1920)*. London: Lawrence and Wishan.
- Gramsci, A. (1978). *Selections from Political Writings, (1921-1926)*. London: Lawrence and Wishan.
- Gramsci, A. (1994). *Gramsci: Pre-prison writings*. Cambridge University Press.

- Guattari, F. (2015). *Psychoanalysis and transversality: Texts and interviews 1955-1971*. Semiotext(e) / Foreign Agents.
- Guattari, F. (2016). *Lines of flight: For another world of possibilities*. Bloomsbury Publishing.
- Habermas, J. (1974). *Theory and practice*. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1998). *The philosophical discourse of modernity: Twelve lectures*. Polity Press.
- Honneth, A. (1995). *The fragmented world of the social: essays in social and political philosophy*. State University of New York Press.
- Hyppolite, J. (1973). *Studies on Marx and Hegel*. Harper Torchbooks.
- Junker, C. (2023). Claiming class: The manifesto between categorical disruption and stabilisation. *Culture, Theory and Critique*, pp. 1-17.
- Kelsen, H. (1949). *The political theory of Bolshevism: a critical analysis*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Kolakowski, L. (1978a). *Main currents of Marxism: Volume 1 - The Founders*. Clarendon Press.
- Kolakowski, L. (1978b). *Main currents of Marxism: Volume 2 - The Golden Age*. Clarendon Press.
- Kolakowski, L. (1978c). *Main currents of Marxism: Volume 3 - The Breakdown*. Clarendon Press.
- Kolakowski, L. (2012). *Is God happy?: selected essays*. Penguin Books.
- Laclau, E., and Mouffe, C. (2001). *Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics*. Verso Books.
- Lefebvre, H. (1969). *The explosion: Marxism and the French upheaval*. New York and London: Modern Readers Paperback.
- Lefebvre, H. (1982). *The sociology of Marx*. Columbia University Press.
- Löwe, B., & Van Kerkhove, B. (2019). Methodological triangulation in empirical philosophy (of mathematics). *Advances in experimental philosophy of logic and mathematics*, 15-37.
- Lukács, G. (1973). *Marxism and Human Liberation*. New York: A Delta Book.
- Lukács, G. (2000). Tailism and the dialectics. *A Defense of History and Class Consciousness: Tailism and the Dialectic*, 45-149.
- Lukács, G. (2009). *Lenin: A Study on the Unity of his Thought*. Verso Books.
- Lukács, G. (2014). 'Intellectual workers' and the problem of intellectual leadership. *Tactics and Ethics: Political Writings, 1919–1929*. Verso, 2014, [pp. 35-41].
- Lukács, G. (1971). *History and class consciousness: Studies in Marxist dialectics*. MIT Press.
- MacIntyre, A. (1970). *Herbert Marcuse*. The Viking Press.
- MacIntyre, A. (1998). *A short history of ethics: a history of moral philosophy from the Homeric age to the 20th century*. Routledge.
- MacIntyre, A. C. (2008). *Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism: Selected Writings 1953-1974*. Brill.
- Manikonda, L., Beigi, G., Liu, H., & Kambhampati, S. (2018). Twitter for sparking a movement, reddit for sharing the moment: #metoo through the lens of social media. *arXiv preprint arXiv:1803.08022*.
- Marcuse, H. (1969). *Soviet Marxism: A critical analysis*. Columbia University Press.
- Marcuse, H. (1972). *Counterrevolution and revolt*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (2007). *Art and liberation: Collected papers of Herbert Marcuse*. Routledge.
- Marcuse, H. (2013). German Social Stratification. In: Marcuse, H., & Kirchheimer, O. (2013). *Secret reports on Nazi Germany: The Frankfurt School contribution to the war effort*. Princeton University Press, pp. 74-91.
- Marcuse, H. (2014). *Marxism, Revolution and Utopia: Collected Papers of Herbert Marcuse, Volume 6*. Routledge.
- Maritain, J. (1938). *True Humanism*. New York Charles Scribner's Sons.
- Maritain, J. (1973). *Integral humanism; temporal and spiritual problems of a new Christendom*. University of Notre Dame Press.
- Marx, K. and Engels F. (1962-1990). *Marx-Engels-Werke*. Bandes 1-43. Berlin: Dietz Verlag.
- Merleau-Ponty, M. (1969). *Humanism and terror*. Boston: Beacon Press.
- Merleau-Ponty, M. (1981). *Phenomenology of Perception*. Routledge.

- Mezzadra, S. (2018). *In the Marxian workshops: Producing subjects*. Rowman & Littlefield.
- Negri, A. (1989). *The politics of subversion: A manifesto for the twenty-first century*. Polity Press.
- Negri, A. (2005). *Books for burning: Between civil war and democracy in 1970s Italy*. Verso.
- Negri, A. (2014). *Factory of strategy: thirty-three lessons on Lenin*. Columbia University Press.
- Ovetz, R. (2020). *Workers' Inquiry and Global Class Struggle: Strategies, Tactics, Objectives*. Pluto Press.
- Popper, K. R. (1966). *The open society and its enemies. Vol. 1*. Princeton University Press.
- Russell, B. (2009a). *The Basic Writings of Bertrand Russell*. Routledge Classics.
- Russell, B. (2009b). *The prospects of industrial civilization*. Routledge.
- Sartre, J. P. (1976). *Anti-Semite and Jew: Tr. by George J. Becker*. Schocken Books.
- Scruton, R. (1998). *The philosopher on Dover Beach: essays*. South Bend, Indiana: St. Augustine's Press.
- Scruton, R. (2015). *Fools, frauds and firebrands: Thinkers of the new left*. Bloomsbury Publishing.
- Searle, J. (2010). *Making the social world: The structure of human civilization*. Oxford University Press.
- Sinclair J. (1991). *Corpus, Concordance, Collocation*. Oxford University Press. 197 p.
- Sloterdijk, P. (2010). *Rage and time: A psychopolitical investigation*. Columbia University Press.
- Stefanowitsch A. (2020). *Corpus Linguistics: A Guide to the Methodology*. Language Science Press. 510 p.
- Van den Akker, R., and Vermeulen, T. (2017). Periodising the 2000s, or, the Emergence of Metamodernism. *Metamodernism: Historicity, affect, and Depth after postmodernism*, 1-19.
- Von Mises, L. (1985). *Omnipotent government*. Spring Mills: Libertarian Press, Inc.
- Von Mises, L. (2007). *Theory and History*. Ludwig von Mises Institute.
- Wallerstein, I. (1991). *Class conflict in the capitalist world-economy*. In: *Race, nation, class: ambiguous identities*. Etienne Balibar and Immanuel Wallerstein: translation by Chris Turner. State University of New York at Binghamton, pp. 115-124.
- West, C. (1991). *The ethical dimensions of Marxist thought*. New York: Monthly Review Press.
- West, C. (1999). *The Cornel West Reader*. New York: Basic Civitas Books.
- Žižek, S. (2012). *Organs without bodies: On Deleuze and consequences*. Routledge.
- Zúñiga K. (2021). *Facebook Scraper*. Github.com. URL: <https://github.com/kevinzg/facebook-scraper> (accessed on 11.08.2023)

Article arrived: 02.09.2023

Accepted: 16.10.2023

КЕРІВНИЦТВО ДЛЯ АВТОРІВ

Порядок подання матеріалів для опублікування у «Філософських перипетіях»

1. Текст статті в електронному вигляді (окремим файлом).
2. Відомості про автора (окремим файлом): прізвище, ім'я, по батькові (повністю), місце роботи, посада, науковий ступінь та вчене звання, контактна інформація: телефон, адреса електронної пошти.

**Редколегія переконливо просить авторів подавати матеріали
вчитаними, БЕЗ НЕТОЧНОСТЕЙ ТА ПОМИЛОК!**

УНИКАЙТЕ ПЛАГІУВАННЯ!

Згідно з положеннями про систему запобігання та виявлення академічного плагіату у наукових та навчальних роботах працівників і здобувачів вищої освіти Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна, перед поданням на розгляд ученої ради факультету (інституту, центру) періодичного наукового видання університету редакційна колегія перевіряє прийняті до опублікування статті на відсутність академічного плагіату, про що складається довідка, яку підписує головний (відповідальний) редактор видання.

Перевірка здійснюється за допомогою відповідних технічних засобів!

Різновиди плагіату

- ✓ копіювання та оприлюднення виконаної іншим автором роботи як своєї;
- ✓ дослівне копіювання фрагментів тексту (від фрази до набору речень) чужої роботи у свою без належного оформлення цитування;
- ✓ внесення незначних правок у скопійований матеріал (переформулювання речень, зміна порядку слів у них тощо) без належного оформлення цитування;
- ✓ надмірне використання парафраз. Парафрази – переказ своїми словами чужих думок, ідей або тексту. Сутність парафрази полягає в заміні слів (знаків), фразеологічних оборотів або пропозицій при використанні будь-якої авторської наукової праці (збереженої на електронних або паперових носіях, зокрема – розміщеної в мережі Інтернет).

Параметри тексту

- шрифт – Times New Roman;
- кегль (розмір шрифту) – 14 pt, 1,5 інтервал;
- поля симетричні (2-2-2-2 см);
- текст без нумерації сторінок;
- *оформлення внутрішньотекстових посилань*: у квадратних дужках та згідно з ДСТУ 8302:2015 у варіанті, наближеному до норм стилю APA (American Psychological Association).
Приклади: [Іваненко, 2018], [Іваненко, 2018, с. 11], [Іваненко, 2018, с. 23–56];
при посиланнях на низку праць: [Іваненко, 2018; Петренко, 2014]; [Іваненко, 2018, с. 18; Петренко, 2014, с. 92]; а також: [Jones, 2018], [Jones, 2018, p. 10], [Jones, 2018, pp. 10–15].
Докладніше – дивись керівництво на <https://periodicals.karazin.ua/philosophy/about/submissions>.
- У внутрішньотекстових посиланнях між літерою «с.» і номером сторінки ставити «нерозривний пробіл» (натискання клавіш Ctrl + Shift + «пробіл»); такий же «нерозривний пробіл» ставиться між прізвищами авторів та ініціалами, між останнім символом у тексті та першою квадратною дужкою посилання, а також у всіх типових ситуаціях, коли розрив тексту між рядками є неприпустимим.
- *Оформлення приміток*: приміток бажано уникати, але за крайньої потреби можна використовувати посторічкові автоматичні підстрочні примітки (пункт меню у Microsoft Office Word – «виноска») із суцільною нумерацією для всього тексту.

Розташування основних елементів статті

1. **УДК** друкується без відступу, вирівнювання по лівому краю. Великими літерами, нежирним шрифтом.
2. **Ім'я та прізвище автора (авторів)** – вирівнювання по правому краю.
3. **Назва статті** (друкується великими літерами, шрифт – жирний, вирівнювання по центру).
4. **Анотації:** обсягом *не менше 1800 знаків* (біля 300 слів) українською та англійською мовами. Якщо стаття виконана офіційною мовою Європейського Союзу (але не англійською), то окрім зазначених анотацій до неї додається анотація мовою оригіналу обсягом *не менше 500 знаків*. До кожного варіанту анотації слід додавати від 4 до 6 ключових слів. Перша анотація друкується через один рядок після назви статті. Між анотаціями – один порожній рядок. Шрифт – 12, міжрядковий інтервал – 1,0.
5. **Основний текст** починається через один порожній рядок після анотацій. Вирівнювання – за шириною сторінки, абзац 1,25 см. Стаття повинна містити такі структурні елементи: постановка проблеми, актуальність, мета статті, завдання, огляд праць з досліджуваної проблематики, висновки тощо. Слова *мета, актуальність, завдання, ступінь розробки, новизна, висновки* (включені у текст відповідних структурних елементів статті, а не винесені окремо!) виділяються курсивом.
6. **Список використаних джерел** – через один порожній рядок після тексту чи приміток, якщо вони є. Слова «**СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ**» друкуються великими літерами, без двокрапки, вирівнювання по центру, шрифт – жирний. Список джерел оформлюється за алфавітом (спочатку – джерела кирилицею, потім – латиницею), *без нумерації*, абзац 1,25 см. Бібліографічний опис джерел та посилань у тексті виконується відповідно до вимог МОН України, зокрема – ДСТУ 8302:2015. Обов'язково зазначити місце видання (місто), видавництво, рік видання, загальну кількість сторінок (у періодичних виданнях – сторінки статті).
7. **References** – перелік використаних джерел англійською мовою. Оформлюється відповідно до норм стилю APA (American Psychological Association). Джерела після слова «**REFERENCES**» розташовуються за англійським алфавітом, *без нумерації*, для кожного джерела встановлюється відступ всіх рядків після першого – 1,25 см.
8. **Копірайт:** © Грінченко Б. Д., 2021.
9. **Інформація про автора** – прізвище, ім'я та по батькові, науковий ступінь або освітньо-кваліфікаційний рівень, посада, місце роботи, робоча адреса, адреса електронної пошти, номер ORCID. Ці дані наводяться у двох мовних варіантах: українською та англійською, а також мовою оригіналу в разі, якщо стаття виконана офіційною мовою Європейського Союзу (але не англійською).
10. **Назва статті** англійською мовою (назва статті друкується великими літерами).

Автори статей несуть **повну** та **виключну** відповідальність за точність наведених цитат, власних імен і відповідність посилань оригіналу. Усі статті проходять внутрішнє та зовнішнє рецензування. У випадку відмови в публікації редакція не вступає з авторами у жодні дискусії.

Редколегія залишає за собою право не розглядати матеріали, які не відповідають цим вимогам і загальним правилам оформлення наукових публікацій.

Матеріали можна надсилати на електронну адресу **holubenko@karazin.ua** або через вебсайт видання: <https://periodicals.karazin.ua/philosophy/index>.



Наукове видання

ВІСНИК

Харківського національного університету
імені В. Н. Каразіна

Серія «Філософія. Філософські перипетії»

Випуск 69, 2023

Збірник наукових праць

Українською та англійською мовами

Автор оригінал-макету
О. В. Голубенко

Технічний редактор
О. В. Голубенко

Для оформлення обкладинки використано плакат Марії Перепелиці
«Голодомор. 1933-2022»

Підписано до друку 27.11.23. Формат 60x84/8.
Папір офсетний. Друк цифровий.
Ум. друк. арк. 11,26. Обл.-вид. арк. 14,07.
Наклад 100 пр. Зам. № 28/23.

Видавець і виготовлювач
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна,
61022, м. Харків, майдан Свободи, 4
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 3367 від 13.02.2009

Видавництво ХНУ імені В. Н. Каразіна
тел. 705-22-32