

ISSN 2226-0994



KARAZIN UNIVERSITY
CLASSICS AHEAD OF TIME



Вісник Харківського національного
університету імені В. Н. Каразіна
серія

ФІЛОСОФІЯ
ФІЛОСОФСЬКІ ПЕРИПЕТІЇ

72'2025

The Journal of V. N. Karazin
Kharkiv National University

Series **Philosophy.**
Philosophical Peripeteias

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 72

Заснована 1965 року / Founded in 1965

Харків – 2025 – Kharkiv

Вісник містить статті, присвячені висвітленню результатів наукових досліджень у галузі теоретичної та практичної філософії. УДК 1.
Для викладачів філософських і культурологічних дисциплін, наукових співробітників, аспірантів, студентів і всіх, хто цікавиться філософськими проблемами сучасності.

Засновник: Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна. Рік заснування 1965. Періодичність видання – два рази на рік.
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 № 17 від 30 червня 2025 р.)

Вельш Вольфганг – доктор філософських наук, почесний професор Інституту філософії філософського факультету Єнського університету імені Фрідріха Шіллера (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

Абашнік Володимир Олексійович – доктор філософських наук, професор кафедри філософії та суспільних наук Харківського національного медичного університету (м. Харків, Україна).

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).

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).

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

Корабляова 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 Анатолійович – 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, Словачька Республіка).

Меєс 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, Словачька Республіка).

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

Ідентифікатор медіа у Реєстрі суб'єктів у сфері медіа: R30-04476

(Рішення № 1538 від 09.05.2024 р. Національної ради України з питань телебачення і радіомовлення. Протокол № 15)

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

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. UDC 1.

Founder: V. N. Karazin Kharkiv National University. Established in 1965. The publication frequency is twice a year.

Published by the decision of the Academic council of V. N. Karazin Kharkiv National University
(Protocol № 17 dated 30.06.2025).

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

Perepelytsia 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

Abashnik Volodymyr – D.Sc. (Philosophy), Professor of the Department of philosophy and social sciences Kharkiv National Medical University (*Kharkiv, Ukraine*).

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*).

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 Lidia 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*).

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.

Media identifier in the Register of the field of Media Entities: R30-04476

(Decision № 1538 dated May 9, 2024 of the National Council of Television and Radio Broadcasting of Ukraine, Protocol № 15)

© V. N. Karazin Kharkiv National University, design, 2025.

ЗМІСТ

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ УНІВЕРСИТЕТСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

Єрмоленко А. М. ПРОСВІТНИЦТВО ЯК «НЕЗАВЕРШУВАНИЙ ПРОЄКТ» І УНІВЕРСИТЕТСЬКА ФІЛОСОФІЯ В УМОВАХ КРИЗИ ТА ВІЙНИ.....	8
Голіков С. О. КОГНІТИВНА ІНСТИТУЦІОНАЛІЗАЦІЯ ЯК КОНЦЕПТУАЛЬНИЙ ІНСТРУМЕНТ ОСМИСЛЕННЯ РОЗВИТКУ УНІВЕРСИТЕТСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ.....	18
Фіалко Н. А. МОТИВАЦІЯ В ОСВІТІ ЗГІДНО З ФІЛОСОФІЄЮ МАКСА ГОРКГАЙМЕРА І ТЕОДОРА АДОРНО: УКРАЇНСЬКА РЕКОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ.....	28

ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ СУЧАСНОСТІ: ПОСТ-, МЕТА-

Загурська Н. В. ОБ'ЄКТ-ОРІЄНТОВАНИЙ ФЕМІНІЗМ В ПОСТЛЮДСЬКОМУ ДОВКІЛЛІ.....	39
Артеменко А. П. СОЦІОЛОГІЯ МЕТАМОДЕРНУ: ЛЕГІТИМІЗАЦІЯ ПРЕКАРІАТУ В ЕСТЕТИЧНІЙ ПАРАДИГМІ.....	52
Алексєєнко А. О. РОМАНТИЗМ ЯК ТЕОРЕТИЧНИЙ БАЗИС МЕТАМОДЕРНІЗМУ.....	60
Льїн І. В., Нізматова О. С. КОНТУРИ МЕТАМОДЕРНОЇ ЕСХАТОЛОГІЇ: КОРПУСНИЙ ПІДХІД.....	68

ФІЛОСОФСЬКІ РЕЦЕПЦІЇ ДІДЖИТАЛІЗАЦІЇ І ВІЗУАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ

Перепелиця О. М., Могилат В. А. SIMPLE NET DIAGRAM: ЛЮДИНА – МАШИНА – КОМУНІКАЦІЯ.....	90
Карпець А. А. ОНТОЛОГІЧНА ГРАМАТИКА МОВИ ЯК ПІДґРУНТЯ ЖИТТЄТВОРЧОСТІ В ДОБУ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ.....	99
Вяткіна Н. Б. КУРС "ДОСЛІДНИЦЬКІ МЕТОДИ Й АНАЛІЗ У ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ": ІІІ ЯК ІНСТРУМЕНТ, ВИКЛИК І ДЗЕРКАЛО ЛЮДСЬКИХ НЕДОЛІКІВ.....	107
Кузнецов В. С., Кузнецова К. Ю. ЦИФРОВА ЕТИКА ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ У ПРАЦЯХ Л. ФЛОРІДІ.....	117
Більчук Н. А., Костров І. А. МЕЖІ ІМІТАЦІЇ: ШТУЧНИЙ ІНТЕЛЕКТ МІЖ «ЗНАННЯ-ЦЮ» ТА «ЗНАННЯ-ЦЮДО».....	128
Мязін М. В. ЦИФРОВА УРБАНІСТИКА: ОНТОЛОГІЯ ГІБРИДНИХ ПРОСТОРІВ МІСТА В ЕПОХУ ДІДЖИТАЛІЗАЦІЇ.....	139
Олещенко В. В. ТРАНСГУМАНІЗМ І ЕТИКА ПОСТЛЮДИНИ В УМОВАХ КОСМІЧНОЇ ЕКСПАНСІЇ.....	150
Сегень Я. Ю. СУСПІЛЬНА СВІДОМІСТЬ ЯК ФІЛОСОФСЬКА КАТЕГОРІЯ В КОНТЕКСТІ ЦИФРОВОЇ КОМУНІКАЦІЇ.....	158
Перчик А. В. «Я ТУТ. ТИ ХТО?»: БРЮГТЕ ЯК ФІЛОСОФ ЦИФРОВОЇ ВІДМОВИ (МАРТИН МАКДОНА «ЗАЛЯГТИ НА ДНО У БРЮГТЕ» (IN BRUGES, 2008)).....	166

Манукян С. І. «ГРА В КАЛЬМАРА»: ЛЮДИНА В СВІТІ СУЧАСНОГО КАПІТАЛІЗМУ	177
Абашинік У. В. ФЕНОМЕН ЖАХЛИВОГО В УКРАЇНСЬКИХ ГОРОР-ФІЛЬМАХ.....	185

ФІЛОСОФІЯ ПОЛІТИКИ, ПОЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ

Газнюк А. М., Семенова Ю. А., Орленко О. М. ЕКСТРЕМАЛЬНЕ НАСИЛЛЯ І САМОЗАХИТ СУБ'ЄКТА У СУЧАСНІЙ ПОЛІТИЧНІЙ РЕАЛЬНОСТІ.....	201
Бейлін М. В., Желтобородов О. М. ФЕНОМЕН СОЛІДАРНОСТІ В ПОСТПОЛІТИЧНОМУ КОНСЕНСУСІ.....	210
Шпильовий М. А. КЛАСИФІКАЦІЯ ПРОПАГАНДИ: ТРАДИЦІЯ ТА НОВІ ПІДХОДИ.....	218
Воробйов О. О. ПОЛІТИЧНЕ ВЧЕННЯ АВГУСТИНА АВРЕЛІЯ: НАПРЯМКИ РЕКОНСТРУКЦІЇ.....	228
Трачук М. С. СПРИЙНЯТТЯ «АСПЕКТУ»: ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА РЕДУКЦІЯ ЧИ МОВНА ГРА?.....	240

СУЧАСНІ ВИМІРИ ФІЛОСОФІЇ: АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ – ШЛЯХИ ВИРІШЕННЯ

Ємельяненко Г. Д., Абизова А. В., Радзівська О. В., Ківін О. М. НОВІ ПАРАДГМИ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ НАУКИ ТА ОСВІТИ: СИНТЕЗ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ, ПЕРСОНАЛІЗМУ ТА ДІАЛОГІЧНОГО ПІДХОДУ	254
Лойко О. В., Зіборова Д. А. ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМ І ЕЛЛІНІСТИЧНІ ПРАКТИКИ «ТУРБОТИ ПРО СЕБЕ»: СПІЛЬНЕ ТА ВІДМІННЕ.....	262
Богданова Н. Г. ФІЛОСОФІЯ ОСОБИСТОСТІ В КУЛЬТУРІ ТВОРЧОСТІ: КРЕАТИВНІСТЬ ЯК ШЛЯХ ДО ЖИТТЄВОЇ ТВОРЧОСТІ.....	271
Амельченко О. Є. ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА РЕЦЕПЦІЯ ВІЙНИ ЯК ЛЮДСЬКОГО ДОСВІДУ: ПРИКЛАД ОКУПАЦІЇ.....	279
Чернецький Д. Д. ЕВРИСТИЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОЇ МЕТОДОЛОГІЇ ДОСЛІДЖЕННЯ ІНВАЛІДНОСТІ.....	290
Чупрін К. Р. БІЛЬ І СТРАЖДАННЯ ЯК ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ ВИКЛИК: МІЖ ФІЛОСОФІЄЮ ТА ТЕОЛОГІЄЮ.....	300
Харченко Р. В. ПРИНЦИПИ ФУНКЦІОНУВАННЯ РЕЛІГІЙНОГО У СУЧАСНИХ СОЦІАЛЬНИХ ПРАКТИКАХ.....	310
Мушенко М. Є., Дубова Г. В. ТЕРМІНОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ МОЖЛИВОГО УКРАЇНСЬКОГО ПЕРЕКЛАДУ «ZUR GRUNDLEGUNG DER ONTOLOGIE» М. ГАРТМАННА: АНАЛІЗ АНГЛОМОВНОГО ПЕРЕКЛАДУ К. ПЕТЕРСОНА.....	320

CONTENT

ACTUAL PROBLEMS OF UNIVERSITY PHILOSOPHY

<i>Yermolenko Anatoliy</i> ENLIGHTENMENT AS AN “UNFINISHED PROJECT” AND UNIVERSITY PHILOSOPHY IN THE CONDITIONS OF CRISIS AND WAR.....	8
<i>Golikov Sergey</i> COGNITIVE INSTITUTIONALIZATION AS A CONCEPTUAL INSTRUMENT FOR UNDERSTANDING THE DEVELOPMENT OF UNIVERSITY PHILOSOPHY.....	18
<i>Fialko Nataliia</i> MOTIVATION IN EDUCATION ACCORDING TO THE PHILOSOPHY OF MAX HORKHEIMER AND THEODOR ADORNO: UKRAINIAN RECONCEPTUALIZATION.....	28

PHILOSOPHICAL UNDERSTANDING OF CONTEMPORALITY: POST-, META-

<i>Zaburska Nataliia</i> OBJECT-ORIENTED FEMINISM IN THE POSTHUMAN ENVIRONMENT.....	39
<i>Artemenko Andrii</i> METAMODERN SOCIOLOGY: LEGITIMIZATION OF THE PRECARIATE IN THE AESTHETIC PARADIGM.....	52
<i>Alekseenko Anton</i> ROMANTICISM AS THE THEORETICAL BASIS OF METAMODERNISM.....	60
<i>Ilin Illia, Nibmatova Olena</i> CONTOURS OF METAMODERN ESCHATOLOGY: A CORPUS-BASED APPROACH.....	68

PHILOSOPHICAL RECEPTIONS OF DIGITALIZATION AND VISUAL CULTURE

<i>Perepelytsia Oleh, Mohylat Vladyslav</i> SIMPLE NET DIAGRAM: HUMAN – MACHINE – COMMUNICATION.....	90
<i>Karpets Lubov</i> ONTOLOGICAL GRAMMAR OF LANGUAGE AS A FOUNDATION FOR LIFE CREATIVITY IN THE AGE OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE.....	99
<i>Viatkina Nataliia</i> COURSE "RESEARCH METHODS AND ANALYSIS IN PHILOSOPHICAL RESEARCH": AI AS A TOOL, CHALLENGE AND MIRROR OF HUMAN FAILURES.....	107
<i>Kuznetsov Vadym, Kuznetsova Kateryna</i> DIGITAL ETHICS OF RESPONSIBILITY IN THE WORKS OF L. FLORIDI.....	117
<i>Bilchuk Natalia, Kostrov Illia</i> BOUNDARIES OF IMITATION: ARTIFICIAL INTELLIGENCE AMONG “KNOWING-THAT” AND “KNOWING-HOW”.....	128
<i>Miazyn Mykyta</i> DIGITAL URBANISM: ONTOLOGY OF HYBRID URBAN SPACES IN THE AGE OF DIGITALIZATION.....	139
<i>Oleshchenko Volodymyr</i> TRANSHUMANISM AND THE ETHICS OF THE POSTHUMAN IN THE CONTEXT OF SPACE EXPANSION.....	150
<i>Seben Yaroslav</i> SOCIAL CONSCIOUSNESS AS A PHILOSOPHICAL CATEGORY IN THE CONTEXT OF DIGITAL COMMUNICATION.....	158

Perchyk Artem

"I AM HERE. WHO ARE YOU?": BRUGES AS A PHILOSOPHER OF DIGITAL REFUSAL
(MARTIN MCDONAGH'S "IN BRUGES" (2008)).....166

Manukyan Sergey

"SQUID GAME": HUMAN IN THE WORLD OF CONTEMPORARY CAPITALISM.....177

Abashnik Uliana

THE PHENOMENON OF THE HORROR IN UKRAINIAN HORROR FILMS.....185

PHILOSOPHY OF POLITICS, POLITICAL PHILOSOPHY

Gazniuk Lidiia, Semenova Yuliia, Orlenko Olena

EXTREME VIOLENCE AND SELF-DEFENSE OF THE SUBJECT IN THE MODERN POLITICAL REALITY201

Beilin Mykhailo, Zheltoborodov Oleksandr

THE PHENOMENON OF SOLIDARITY IN POST-POLITICAL CONSENSUS.....210

Shpylyovyi Mykyta

PROPAGANDA CLASSIFICATION: TRADITION AND NEW APPROACHES.....218

Vorobiov Oleksiy

POLITICAL DOCTRINE OF AUGUSTINE OF HIPPO: DIRECTIONS OF RECONSTRUCTION.....228

Trachuk Mykyta

ASPECT PERCEPTION AS A PHILOSOPHICAL PROBLEM: PHENOMENOLOGICAL REDUCTION
OR LANGUAGE GAME?240

CONTEMPORARY DIMENSIONS OF PHILOSOPHY: ACTUAL PROBLEMS – WAYS TO SOLUTION

Yemelianenko Hanna, Radziewicz Olga, Abyszova Larysa, Kivin Oleksii

NEW PARADIGMS OF PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY IN THE CONTEXT OF MODERN SCIENCE AND
EDUCATION: SYNTHESIS OF EXISTENTIALISM, PERSONALISM AND DIALOGICAL APPROACH.....254

Loiko Oleksandr, Ziborova Daria

EXISTENTIALISM AND HELLENISTIC PRACTICES OF «CARE OF THE SELF»: COMMONALITIES
AND DIFFERENCES.....262

Bohdanova Nataliia

PHILOSOPHY OF PERSONALITY IN THE CULTURE OF CREATIVITY: CREATIVITY AS A PATH
TO LIFE CREATIVITY271

Amelchenko Oleksandra

PHENOMENOLOGICAL RECEPTION OF WAR AS A HUMAN EXPERIENCE: THE EXAMPLE
OF OCCUPATION.....279

Chernetskyi Denys

THE HEURISTIC POTENTIAL OF THE PHENOMENOLOGICAL METHODOLOGY
OF DISABILITY RESEARCH.....290

Chuprin Kyrylo

PAIN AND SUFFERING AS AN EXISTENTIAL CHALLENGE: BETWEEN PHILOSOPHY AND THEOLOGY.....300

Kharchenko Roman

PRINCIPLES OF RELIGIOUS FUNCTIONING IN CONTEMPORARY SOCIAL PRACTICES.....310

Mushenko Marko, Dubova Hanna

TERMINOLOGICAL PROBLEMS OF A POSSIBLE UKRAINIAN TRANSLATION OF N. HARTMANN'S ZUR
GRUNDLEGENG DER ONTOLOGIE: AN ANALYSIS OF K. PETERSON'S ENGLISH TRANSLATION.....320

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ УНІВЕРСИТЕТСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

DOI: 10.26565/2226-0994-2025-72-1

УДК: 101:172

Анатолій Єрмоленко

ПРОСВІТНИЦТВО ЯК «НЕЗАВЕРШУВАНИЙ ПРОЄКТ» І УНІВЕРСИТЕТСКА ФІЛОСОФІЯ В УМОВАХ КРИЗИ ТА ВІЙНИ²

У статті запропонована ідея «незавершеного просвітництва», яка передбачає перманентне творення рефлексивних структур обґрунтування норм і цінностей суспільства на основі метаінституції деліберативної демократії. Попри тлумаченню просвітництва як певного історичного етапу духовного розвитку суспільства (давньогрецького чи новосвропейського), просвітництво тлумачиться як певний структурний елемент «зворотнього зв'язку» суспільства, що забезпечує його самопізнання, саморефлексію і самоконтроль. Складником тут постає громадський дискурс, що передбачає комунікативну, аксіологічну та політичну компетенції громадян, здатність і мужність публічно застосовувати ними свій розум і спільно з іншими людьми доходити згоди щодо розв'язання головних проблем суспільства. Ідея просвітництва важлива для визначення політесу модерного суспільства, свобідної особистості, модерних інституцій загалом, громадянського суспільства з його сферою публічності тощо. Ідея «незавершеного просвітництва» передбачає перманентне творення рефлексивних інституцій суспільства. Просвітництво тлумачиться як певна інстанція саморефлексії суспільства, як його структурний елемент, «конститутивний чинник», як критичне ставлення до самої рефлексії. Отже просвітництво є метаінституцією суспільства, його легітимативною інстанцією, що спрямована на ствердження, виправдання, обґрунтування норм, цінностей, звичаїв, традицій та інституцій суспільства.

Ключові слова: громадськість, демократія деліберативна, дискурс, просвітництво, структури рефлексивні.

Я запропонував цю тему насамперед тому, що ми маємо потужну традицію просвітницької діяльності. Витоки цієї традиції тягнуть свій родовід принаймні від Григорія Сковороди, 300-річчя якого ми відзначили 2022 року. Сковорода – наш великий філософ, перекладач, педагог, та насамперед він – просвітитель-гуманіст, який навчав життя людей і сам «учив як живи» (Дмитро Багалій). Він застосовував сократичний діалог, складником якого є не тільки маевтичний, а й еленктичний метод, тимчасом як новосвропейська філософія дедалі більше звертається до теоретичного монолізму.

А минулого року філософська громадськість світу відзначила ще й 300-річчя з дня народження Імануеля Канта, одна із провідних праць якого називалась «Відповідь на запитання: що таке просвітництво?». Гасло просвітництва «май мужність керуватись своїм власним розумом» має особливу значущість у наш час. Кант як просвітник і критик просвітництва, поклавши межі розуму, визначив і вектор розвитку сучасної філософії, тому він актуальний і сьогодні. Кант – не просто просвітник, «Кант – наш просвітник», як назвав свою нещодавно видану книжку представник Берлінської трансцендентальної прагматики Дитрих Бюлер [Böhler, 2024].

© Єрмоленко А. М., 2025.



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

² Стаття написана на основі двох доповідей член-кореспондента НАН України, директора Інституту філософії імені Г. С. Сковороди, доктора філософських наук, професора А. М. Єрмоленка: 1) на круглому столі «Філософської думки»: «Європа: політика, право, демократія. Частина 1. Європейська цивілізація, цінності, інтереси» (надруковано: Філософська думка, 2017, № 5, с. 16-21) і 2) на пленарному засіданні XXXI Харківських міжнародних сковородинівських читань «Метафізика серця в українській та західноєвропейській філософії» (Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, 3 грудня 2023 року) а також матеріалах дискусії.

Я вже зазначав, що ідея просвітництва важлива ще й тому, що «політес просвітництва є важливим складником політесу модерного суспільства». Без просвітництва не тільки не могло бути повнолітньої, свободної особистості, не тільки не було б Французької революції, а й модерних інституцій загалом, зокрема й громадянського суспільства з його сферою публічності як суспільної метаінституції. У цьому плані до основних чинників-принципів модерну, як показав німецький соціолог Рихард Мюнх у книжці «Культура модерну», належать: активізм, індивідуалізм, раціоналізм і універсалізм [Münch, 2000, S. 321]. Реалізація всіх цих принципів і потребує просвітництва.

Однак усі ті кризові явища, які виникають у процесі реалізації просвітницького проекту, поставили цілу низку питань, пов'язаних урешті-решт із ідеєю просвітництва як такою. Тому складно знайти філософа чи соціолога останніх сторіч, який не займався би критикою просвітництва, критикою розуму, раціональності й раціоналізації, модерну і модернізації загалом. Мало хто з філософів не критикував би згадані принципи модерну і не зводив би рахунки з просвітництвом. «Діалектика просвітництва» Теодора Адорно і Макса Горкгаймера була квінтесенцією цієї критики. До того ж просвітництво викликало антипросвітництво: Жозеф де Местр, Луї де Бональд у Франції, німецький романтизм Новалиса, братів Шлегелів та ін., які були не просто реакцією на модерн, а й великою мірою коригували його курс.

Проблематика просвітництва особливо актуальна для країн так званої «модернізації навздогін», до яких певною мірою належить і наша країна. І тут ми маємо поглянути на просвітницький проект, додаючи до концепту «модернізації навздогін» концепт «просвітництва навздогін». Але так само як і концепт «модернізації навздогін» доволі обмежений у світі глобальних комунікацій, так само обмежений і концепт «просвітництва навздогін».

У зв'язку з цим виникає запитання, наскільки ідея просвітництва актуальна в наш час, чи не вичерпала вона себе і як її тлумачити сьогодні? Адже крім критики модерну є й інші позиції щодо модерну й модернізації, які надають їм подальшої історичної перспективи. Зокрема, ідеться про «другий, рефлексивний модерн» Ульріха Бека [Beck, 2007, S. 211], «модернізацію модерну» Вольфганга Цапфа [Zapf, S. 238] тощо, що передбачають дослідження процесу модернізації не тільки в порівнянні з домодерними суспільствами, а й із самим модерном. Такі теорії «модернізації модернізації», або подальшої модернізації свого часу були інспіровані концептом «модерну як незавершеного проекту» (unvollendetes Projekt) Юргена Габермаса [Habermas, 1981].

Однак перспективнішим, як на мене, є концепт Рихарда Мюнха «модерну як **незавершуваний проект**» (unvollendbares Projekt) [Münch, 1995, S. 151], в якому вживанні інші суфікси вказують на перманентний характер цього процесу. Адже, за Мюнхом, будь-яка завершеність призводить до догматизму, а зрештою, і тоталітаризму, а **незавершуваність** модерну передбачає, власне, модернізацію модернізації, тобто подальше, постійне й наполегливе творення рефлексивних структур суспільства, що й можна конкретизувати в зазначених концепціях.

Своєю чергою Клаус Міхаель Маєр-Абіх запропонував концепт **незавершеного просвітництва**. Зокрема в книжці «Повстання на захист природи», яку я переклав українською, він пише: «переважний тип нашої раціональності свідчить про **незавершеність просвітницького проекту**» [Маєр-Абіх, 2004, с. 43]. На основі такого діагнозу Маєр-Абіх розбудовує концепцію «**другого просвітництва**», що з огляду на глобальну екологічну кризу передбачає розширення просвітницької ідеї про спільноту людей і на позалюдський світ, коли людина і природа разом утворюватимуть єдиний спільносвіт.

До того ж нерівномірність суспільного розвитку і на глобальному, і на локальному рівнях, нові виклики кінця XX – початку XXI сторіч породжують регресії соціально-економічного і політичного ґтибу, а також у ціннісно-нормативній, світоглядній та морально-етичній сферах. Виникнення «нових релігій», звернення до традиційних

ціннісних постулатів, домодерних і навіть архаїчних світоглядів, посилення фундаменталізму в традиційних релігіях – усе це ще раз актуалізує проблематику, пов'язану з контрверсною просвітництва і антипросвітництва.

Питання актуальності просвітництва обговорювалось і в нашому Інституті, зокрема на Круглому столі журналу «Філософська думка» [Круглий стіл, 2017]. Гадаю, що тут можна було б запропонувати й наступні щаблі просвітництва: друге, третє просвітництво, про що писала Марія Култаєва в статті часопису «Філософська думка», присвяченого 300-річчю з дня народження Канта, показуючи, як чергові щаблі цього процесу додавали до нього нові риси і визначення [Култаєва, 2024].

Отже, йдеться не про порядковий номер щаблів чи етапів просвітництва, до яких можна додавати ще і ще, а про щось істотно нове в цьому процесі. Зокрема, до ідеї «нового просвітництва» звертаються сьогоденні очільники Римського клубу Ернст Ульрих фон Вайцекер і Андреас Вікман у доповіді «Ми на черзі», опублікованій з нагоди 50-річчя цієї інтелектуальної інституції [Weizsäcker, Wijkman, 2017]. «Ми потребуємо нового просвітництва», – категорично заявив співголова Римського клубу Вайцекер в інтерв'ю програмі Культура Радіо Німеччини [Weizsäcker, 2018].

Проте я хотів би запропонувати і розвинути не просто ідею нового, або оновленого просвітництва, чи черговий його порядковий номер, а ідею «незавершеного просвітництва», що передбачає перманентне творення рефлексивних інституцій суспільства. Причому я хотів би слідом за Вітторіо Гьосле відійти від звичного тлумачення просвітництва як певного історичного етапу чи стадії розвитку суспільства, таких, скажімо, як давньогрецьке просвітництво, елліністично-римський скептицизм, середньовічний номіналізм, новоевропейське просвітництво, критичні теорії суспільства, такі як марксизм і неомарксизм Франкфуртської школи, чи етика дискурсу [Гьосле, 2003, с. 54].

Я вважаю, що це поняття варто тлумачити як певну інстанцію саморефлексії, або «зворотнього зв'язку» суспільства, як його структурний елемент, або «конститутивний чинник», що позначається не тільки запереченням усталених звичаїв, традицій, які спираються на певний життєсвіт, а й рефлексію підстав цього заперечення, а також критичне ставлення до самої рефлексії. До того ж це не тільки категорія ментальності, а й соціально-онтологічна категорія. Таким чином, просвітництво є метаінституцією суспільства, його легітимативною інстанцією, спрямованою на ствердження, виправдання, обґрунтування норм, цінностей, звичаїв, традицій та інституцій суспільства. Просвітництво є чинником формування того, що Габермас називав «габітусом розуму».

Цей зворотній зв'язок вкрай важливий для суспільства, проте він є й неабиякою проблемою для сучасного комплексного суспільства, що містить у собі чималі ризики й загрози, потребуючи їх приборкання. Це те, що Ніклас Луман називав «соціологічним просвітництвом», видавши цілу низку праць, об'єднаних однойменною назвою. Адже зростання комплексності, чи складності суспільства потребує відповідної «редукції комплексності», отже, й вдосконалення відповідних інституцій «зворотнього зв'язку», пошуку нових засобів такої саморефлексії і посилення їх ефективності.

Ця складність лежить і в комунікативній площині, яка особливо дається в знаки сьогодні, коли людина дедалі більше переобтяжена комунікаціями, інформаційними інтервенціями, які набувають своєї власної динаміки розвитку, неконтрольованою людьми. І. Кант у праці «Відповідь на запитання: що таке просвітництво?» писав, що публіка сама себе просвітить, якщо надати їй свободу [Kant, 2004, S. 53]. Можна лише додати, що публіка сама себе й нагодує, якщо надати їй свободу.

Проте саме це сьогодні й постає особливою проблемою, адже свобода перетворюється на несвободу, залежність, коли інформація, підсилена цифровими технологіями, без нашого дозволу і контролю постійно здійснює інтервенцію в наше життя, нав'язуючи за допомогою прихованих перлокутивів, фейків, тенденційно підібраної інформації, ПІСО тощо смисли, норми і цінності нашого життя. Тому «обов'язок знати» має буди доповнено «правом не знати», як слушно зауважує Курек Єнс [Kurreck Jens, 2002,

S. 379]. І це особливо важливо в наш час – час війни. Так само важливий й інший принцип, який вимагає від нас зважувати: «що говорити, а що приховувати».

Ця проблематика була тематизована на симпозіумі в Бад-Кісінгені 2022 року, організованому Центром Ганса Йонаса під назвою «*Дискурс і відповідальність за доби кризи та війни в умовах диджиталізації*» («Diskurs und Lebensverantwortung in Krisen- und Kriegszeiten, auch in Zeiten der Digitalisierung»), у роботі якої й мені довелося взяти участь, виступаючи з доповіддю «Спільна відповідальність інтелектуалів в умовах війни Росії проти України» [Yermolenko, 2022]. Особливо хочу зауважити гасло цього симпозіуму: **«Із захопленням до безпрецедентної боротьби українок і українців із президентом Зеленським за свободу»** [Diskursverantwortung..., 2023, S. 61].

Другий аспект, звісно, пов'язаний з першим, оскільки демократія потребує зрілої особистості, її «повноліття», як показав ще Кант. Сьогодні у світлі комунікативного повороту це поняття позначається такими його визначеннями, як «комунікативна», «мовленнєва», «моральна» компетентності тощо. До того ж знання окремої людини вкрай обмежене внаслідок дедалі більшої спеціалізації людини, що ставить під сумнів її спроможність публічно застосовувати свій розум, отже, брати участь у демократичних процесах.

І цей аспект пов'язаний з тим, що демократія сьогодні є певною проблемою. Адже демократія в сучасних умовах певною мірою переживає кризу, що позначається такими поняттями, як «кінець демократії», «помірна демократія» «постдемократія», «симулятивна демократія» (Блюдорн) тощо. Відповідно виникають концепції, які, враховуючи цю проблематичність, розвивають ідею демократії, подальшої демократизації, що й постає у концепті «деліберативної демократії».

Термін деліберативна (лат. *deliberatio* – обговорення), свідчить про демократію, пов'язану з участю громадян в обговоренні нагальних проблем суспільства й прийняття відповідальних рішень, що своєю чергою передбачає відповідну комунікативну, мовленнєву, етичну та політичну компетенції, отже, здатність і мужність публічно застосовувати свій розум, як наголошував Кант у згаданій праці «Відповідь на запитання: що таке просвітництво». Тут як раз ми й маємо звернутися до первинного значення слова просвітництва. **Сам термін просвітництва, принаймні як він позначається німецькою – «Aufklärung» – це ще й прояснення смислів.** У цьому плані просвітництво постає структурним елементом і деліберативної демократії, перетворюючись на демократію дискурсу.

Хочу зауважити, що громадський дискурс, так само як і деліберативна демократія перебувають у нашій країні ще в зародковому стані. І справа не тільки в тому, що бракує обговорень, дискусій, дискурсів тощо. Як раз навпаки. Поняття дискурсу стало одним із найпоширеніших у соціогуманітарних науках, хоча нерідко викривляється його зміст, коли дискурс розуміють як будь-яке мовлення, навіть монологічне, зникає первинний, а саме діалогічний сенс цього слова, годі вже казати про аргументацію. Понад це, останнім часом у ЗМІ непомірно зросла кількість конференцій, слухань, ток-шоу тощо, на яких обговорюються актуальні питання нашого суспільства.

Проте зазначу, що, по-перше, їхня ефективність досить сумнівна, по-друге, бракує як раз аргументативних дискурсів, де не просто обговорювались би ці проблеми, а й через аргументацію можна було доходити аргументативної згоди щодо правильних рішень стосовно цих проблем. І тут як раз важливу, просвітницьку роль і мають виконувати філософи, показуючи, де в цих дискусіях, як то кажуть, «не сходяться кінці з кінцями», де тенденційно, або викривлено подаються факти, або взагалі інформація фейкова. Проте в будь-якому разі проблемою є також вироблення механізмів, точніше, процедур прийняття рішень на основі цих обговорень.

І так само, як класичне просвітництво пов'язане з критичною рефлексією, так само й аргументативний дискурс, дотичний до критичної або глибинної герменевтики, виходячи за межі фактичності досвіду життєсвіту, містить у собі потужний

емансипативний потенціал, здатний розвінчати викривлені комунікації, приховані перлокутиви в мовленнєвих діях тощо. Тому просвітництво є не тільки конститутивним, а й регулятивним чинником. Люди не тільки мають обов'язок знати і право не знати, вони повинні мати й право та обов'язок знати правду, знати істинне становище речей. У наш час війна — це не тільки безпосередні бойові дії, бомби й ракети, які падають на нас, це ще й боротьба з пропагандою, соціальними й політичними технологіями тощо.

Тому просвітництво й набуває важливого значення саме сьогодні, що потребує, навіть **«мужності до просвітництва»**. Особливо це важливо в ситуації, коли відбувається ескалація хибних смислів, фейків, коли соціальні, політичні технології, посилювані «цифровими технологіями», здійснюють потужну інтервенцію в життєсвіт людини, яка дедалі більше стає беззахисною перед ними. Соціальні технологи, такі собі «політичні масовики-витівники», як можна було б легковажно оцінювати їх до війни, перетворюють свої засоби на зброю масового знищення, дедалі більше хизуючись своїми успіхами.

Якось у своїй публіцистичній статті, — точніше, це було інтерв'ю в популярному журналі, — я висунув тезу, яка стала заголовком цієї статті: «Інтернет — могилиник комунізму», можливо, дещо перебільшуючи значення впливу сучасних мережових технологій на формування відкритого суспільства, автономної особистості. Ця теза, мабуть, була співзвучна з ідеєю «кінця історії» Френсиса Фукуями, який дещо погарячкував у своєму діагнозі суспільних процесів 90-х років XX ст. Адаже сьогодні ми дедалі частіше наражаємось на явища, які можна назвати цифровим пануванням, цифровим тоталітаризмом, цифровим ГУЛАГом тощо.

Свого часу німецький філософ Гельмут Шельскі видав працю «Політика та публічність» [Schelsky, 1983], показавши зміни ролі публіцистики (в широкому сенсі — mass media) у сучасному світі, коли засоби масових комунікацій із трансляторів політичних смислів перетворюються на самих смисловиробників. Додам до цього, що Ю. Габермас 1961 р. у книжці «Структурні перетворення у сфері публічності» зауважив роль громадськості в становленні модерного суспільства, а 2022 року, враховуючи нові явища у сфері громадськості з огляду на цифрові технології, видав працю «Нові перетворення у сфері публічності. Деліберативна політика» [Habermas, 2022], у якій показав маніпулятивну спрямованість сучасних цифрових технологій у публічному просторі.

Однак треба зазначити, що такі маніпулятивні успіхи зазвичай досить сумнівного ґатібу. Здавалося, майже непереможна пропагандистська імперія, яку за великі кошти вибудував Путін, панує над усім світом. Така інформаційна імперія фактично спирається на антипросвітницькі, антимодерні ідеї — апеляція до етосу нерационалізованого життєсвіту, реабілітація традицій і домодерних цінностей, релігійного мракобісся тощо. Проте ця перемога позірна, фейкова. Не можна суспільство змінювати так, як «кухар готує страву» (Ю. Габермас). Точніше, можна, але тільки тимчасово, прагнучи короткострокових цілей, що зрештою позначається головною з них — збереження влади.

Проте для розвінчення цих цілей і потрібне **«нове просвітництво»**, або **«просвітництво просвітництва»**, як зауважив Дитрих Бюлер в уже згаданій праці «Наш просвітник Кант» [Böhler, 2024, S. 21]. Просвітництво просвітництва — це **просвітництво дискурсу**, в якому мають формуватись не тільки критичне мислення та критичне ставлення до інтервенцій нових соціальних технологій, а й здатність аргументувати щодо правильності тих смислів, які формуються цими технологіями, що й проявляється в принципах-домаганнях дискурсу як чинника деліберативної демократії: а) зрозумілість; б) правдивість; в) істинність; г) правильність [Бюлер, 2017, с. 62]. Ці принципи-домагання дискурсу уможливають процедуру виявлення перформативної суперечності твердження самому собі, що своєю чергою передбачає такі вимоги:

- аргументативний дискурс вимагає, по-перше, ретельного пошуку фактів, даних, що утворюють емпіричний базис думки, твердження, отже, пошуку істини. Відтак, його *перша* настанова така: шукай вагомішого аргументу!

- друга вимога дискурсу міститься вже в першій, уточнюючи її: утримуйся від своїх емоцій, від умовиводів, зроблених швидко, від примусу цифрових технологій і некритичних своїх або партійних тверджень в інтернеті;
- із цього випливає *третя*, соціальна, вимога дискурсу: завжди поважай людську гідність усіх тих, про кого ти говориш або пишеш, хай це будуть можновладці чи біженці [Ibid., с. 54].

Ці вимоги є й морально-практичними. Відтак неабиякої значущості набуває практична філософія як етика дискурсу. Виявлення латентних перлокутивів, спрямованих на перекручування смислів соціальної дії, розвінчання політичних технологій маніпуляції громадською думкою і комунікаціями, розкриття механізмів введення в оману тощо і має здійснюватись на основі аргументативного дискурсу. А сам дискурс – як складник цього нового просвітництва – постає системно утворювальним чинником деліберативної демократії.

А для цього потрібна освіта, насамперед філософська освіта, основу якої й складає практична філософія. Отже, протидія таким практикам, обґрунтування засобами дискурсу норм і цінностей сучасного суспільного розвитку й відповідна легітимація соціальних інституцій і є першочерговим завданням сучасної практичної філософії як філософії дискурсу.

Однак у сучасних умовах філософська освіта, як і освіта загалом, переживає в нашій країні кризу: скорочуються курси гуманітарних наук, зокрема і філософії. І це відбувається не тільки у нас, а й у інших країнах. Навіть система освіти Гумбольдта-Шляєрмахера, яка донедавна була останнім bastionом культури Німеччини, переживає кризу. І якщо з часів новоєвропейського просвітництва освіта розглядалась насамперед як культурна **цінність**, то сьогодні вона перетворюється на **капітал**.

Така обставина пов'язана з тим, що освіта дедалі більше комерціалізується і капіталізується. Варто зауважити, що тема кризи університетів на порядку денному майже півстоліття. І розвинені країни світу реформують свої освітні системи. Це об'єктивний процес, коли концепт «освіта як культура» поступається концепту «освіта як капітал», зокрема і капітал в економічному значенні цього слова, тобто освіта має приносити прибуток із набуттям і застосуванням відповідних компетентностей, а не бути тільки здобуттям знання.

Університети стають такими собі комерційно-підприємницькими установами, докорінно змінюючи свою роль у суспільстві «академічного капіталізму» [Münch, 2009, S. 148]. Вони вже не є тільки місцем академічного життя науковців, науковець перетворюється на підприємницького агента, який у конкуренції з іншими підприємцями має виходити на ринок зі своїми пропозиціями, діючи від імені університету як торгової марки. Аби грати цю роль, університет має перманентно нагромаджувати капітал [Ibid.]. У зв'язку з цим капіталізації зазнає і вся інфраструктура «суспільства знання»: публікації в «фахових» журналах, організація відряджень на наукові конференції, саме навчання, здобуття наукового ступеня тощо.

Аби наука остаточно не забула й не втратила свої «системні коди» (істина / хиба), вона має згадати і своє первинне просвітницьке призначення, а осередком цього просвітницького процесу має знову стати філософія, а саме практична філософія. Практична філософія має стати серцевиною філософської освіти в університеті. Як тут знову не згадати Канта, зокрема його працю «Суперечка факультетів»: «Зрештою можна погодитися з гордовитим домаганням богословського факультету на те, що філософський факультет є його служницею (однак залишається відкритим запитання: чи *несе* ця служниця перед шляхетною пані *смолоскит*, чи *шлейф* позаду неї» [Kant, 2005, S. 28]. Це уточнення Канта є, на мій погляд, для філософії орієнтаційним, адже філософія якраз і має бути таким світочем, який показує шлях у пошуках істинного знання, зокрема й наукового, а також обґрунтування правильності соціальних (правових, морально-етичних) норм і цінностей.

Тематизуючи ці питання, Кант надавав перевагу **практичному розуму** над **розумом теоретичним**. А з огляду на той факт, що розум сьогодні постає в таких поняттях, як аргументація та дискурс (Вольфганг Кульман), то йдеться тут про перевагу практичного розуму дискурсу над теоретичним розумом технологій. Отже, практична філософія сьогодні має бути також засобом формування відповідних компетентностей сучасної людини, компетентностей, пов'язаних з тим, щоб навчитися брати участь у дискурсі, вміти критично мислити і правильно аргументувати, що потребує також громадської і політичної мужності. Мати мужність до розуму сьогодні означає мати мужність до аргументативного дискурсу. Філософувати дискурсом є й мужністю до просвітництва.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Бьолер Д. *Відповідальність за майбутнє з глобальної перспективи*. / Пер. з німецьк., післямова, примітки Анатолія Єрмоленка. Київ: Стилос, 2014.
- Бьолер Д. Розмисли щодо нашого осереддя в умовах зовнішніх і внутрішніх загроз. / Пер. з нім. А. Єрмоленка. *Філософська думка*. 2017. № 2. С. 54-56.
- Гьосле В. Моральна рефлексія та розпад інституцій. До діалектики просвітництва та антипросвітництва. *Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі*. Київ: Лібра, 2003. С. 52-67.
- Круглий стіл «Філософської думки» Просвітництво: історія, культура, ідентичність. *Філософська думка*. 2017. № 4. С. 6-46.
- Култаєва М. Д. Просвітництво: формула Канта і сучасні наративи (Друге і Третє просвітництво). *Філософська думка*. 2024. №. 2. С. 100-104.
- Масер-Абіх К.-М. *Повстання на захист природи. Від довкілля до спільноті*. Київ: Лібра, 2004.
- Beck U. *Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.
- Böhler D. *Unser Aufklärer Kant. Eine narrative, zuweilen diskursive Hommage als Hinführung*. Berlin: Litt, 2024.
- Diskursverantwortung in Krisen- und Kriegszeiten* / Hrsg. von Dietrich Böhler, Harald Asel und Bernadette Herrmann. Erstes Bad Kissinger Symposium des Hans Jonas-Zentrums e.V. – 30 Jahre nach der Berliner Ehrenpromotion von Hans Jonas: 11. bis 13. Juni 2022. Bad Kissingen. Baden-Baden: Alber, 2023.
- Habermas J. Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. *Habermas J. Kleine politische Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- Habermas J. *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik*. Berlin: Suhrkamp, 2022.
- Kant I. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Kant. *Werke. Digitale Bibliothek. Sonderband*. Berlin: Directmedia, 2004. (Kant I. Werke in zwölf Bänden. B.11. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.1977. S.53-61.)
- Kant I. *Der Streit der Fakultäten*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2005.
- Kurreck Jens. Die Pflicht zu wissen und das Recht auf Unwissen. *Philosophieren aus dem Diskurs. Beiträge zur Diskurspragmatik*. Hrsg. Burckhart H., Gronke H. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002. S.379-403.
- Münch R. *Dynamik der Kommunikationsgesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1995.
- Münch R. *Die Kultur der Moderne*. Frankfurt a. M., 1986. (Цит. за: Meyer Th. Globalisierung und Menschenrechte / Zukunftsverantwortung in der Marktwirtschaft. In Memoriam Hans Jonas. Redaktion: Micha Werner. München: Lit, 2000).
- Münch R. Globale Eliten, lokale Autoritäten. *Bildung und Wissenschaft unter dem Regime von PISA, McKinsey & Co*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2009.
- Raynaud P., Bilyi O., Boichenko M., Garapon A., Dobrodum O., Yermolenko A., Casanova J.-C., Olander J.-A., Proleev S., Panych O., & Finko A. Європа: політика, право, демократія. *Філософська думка*, 2017. № 5, 6–44.

Schelsky H. *Politik und Publizität*. Stuttgart: Degerloch, 1983.

Weizsäcker, Ernst Ulrich von, Anders Wijkman: Wir sind dran. *Club of Rome: Der große Bericht*. Gütersloher Verlagshaus, 2017. (Engl. Originaltitel «Come On!» Springer Verlag New York, 2018).

Weizsäcker, Ernst Ulrich von. Wir brauchen eine neue Aufklärung. *Deutschlandfunk kultur*. 07.04.2018 / www.deutschlandfunkkultur.de/50-jahre-club-of-rome-wir-brauchen-eine-neue-aufklaerung-100.html

Yermolenko A. Mitverantwortung der Intellektuellen im Krieg Rußlands gegen die Ukraine. *Diskursverantwortung in Krisen- und Kriegszeiten* / Hrsg. von Dietrich Böhler, Harald Asel und Bernadette Herrmann. Erstes Bad Kissinger Symposium des Hans Jonas-Zentrums e.V. – 30 Jahre nach der Berliner Ehrenpromotion von Hans Jonas: 11. bis 13. Juni 2022. Bad Kissingen. Baden-Baden: Alber, 2023. S.54-60.

Zapf W. Entwicklung und Sozialstruktur moderner Gesellschaft. H.Korte, B.Schäfers (Hrsg.). *Einführung in die Hauptbegriffe der Soziologie*. Opladen: Leske+Budrich, 2016. S.237-251.

Єрмоленко Анатолій Миколайович

доктор філософських наук, професор,
член-кореспондент НАН України,
директор Інституту філософії імені Г. С. Сковороди
01001, Київ, вул. Трьохсвятительська, 4
E-mail: a_yermolenko@yahoo.de
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9908-6144>

Стаття надійшла до редакції: 20.04.2025

Схвалено до друку: 25.05.2025

ENLIGHTENMENT AS AN “UNFINISHED PROJECT” AND UNIVERSITY PHILOSOPHY IN THE CONDITIONS OF CRISIS AND WAR

Yermolenko Anatoliy M.

Doctor of Sciences in Philosophy, Professor
Corresponding Member of NAS of Ukraine
Director of H. S. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS of Ukraine
4, Triokhsviatytelska St., Kyiv, 01001, Ukraine
E-mail: a_yermolenko@yahoo.de
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9908-6144>

ABSTRACT

The article proposes the idea of «unfinished enlightenment», which involves the permanent creation of reflective structures for the justification of norms and values of society based on the meta-institution of deliberative democracy. Despite the interpretation of enlightenment as a certain historical stage of the spiritual development of society (ancient Greek or modern European), enlightenment is interpreted as a structural element of «feedback» of society, which ensures its self-knowledge, self-reflection and self-control.

The component here is the public discourse, which involves the communicative, axiological and political competence of citizens, the ability and courage to use their minds publicly and reach an agreement with other people on solving the main problems of society. The idea of Enlightenment is important for defining the polity of modern society, free individuality, modern institutions in general, civil society with its sphere of publicity, etc. The idea of “unfinished enlightenment” implies the permanent creation of reflective institutions of society. Enlightenment is interpreted as a certain instance of self-reflection of society, as its structural element, “constitutive factor”, as a critical attitude to reflection itself. Thus, Enlightenment is a meta-institution of society, its legitimizing instance, which is aimed at affirming, justifying, substantiating the norms, values, customs, traditions and institutions of society.

Keywords: *public, deliberative democracy, discourse, enlightenment, reflective structures.*

REFERENCES

- Böhler, D. (2014). *Responsibility for the Future from a Global Perspective*. / Trans. from German, afterword, notes by Anatoly Yermolenko. Kyiv: Stylos. (In Ukrainian).
- Böhler, D. (2017). Meditations concerning our surrounding in conditions of external and internal threats. / Trans. from German by A. Yermolenko. *Filosofska Dumka*, 2, 54-56. (In Ukrainian).
- Hösle, V. (2003). Moral Reflection and the Disintegration of Institutions. Towards the Dialectic of Enlightenment and Anti-Enlightenment. (pp. 52-67). *Hösle. V Practical Philosophy in the Modern World*. Kyiv: Libra. (In Ukrainian).
- Round table discussion of "Filosofska Dumka" (Philosophical Thought) Enlightenment: history, culture, identity. (2017). *Filosofska Dumka*, 4, 6-46. (In Ukrainian).
- Kultaieva, M. (2024). The enlightenment: Kant's formula and modern narratives (second and third enlightenment): Speeches. *Filosofska Dumka*, (2), 100–104. (In Ukrainian).
- Meyer-Abich, K.-M. (2004). *Revolution for Nature: From the Environment to the Connatural World*. Kyiv: Libra. (In Ukrainian).
- Beck, U. (2007). *Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Böhler, D. (2024). *Unser Aufklärer Kant. Eine narrative, zuweilen diskursive Hommage als Hinführung*. Berlin: Litt.
- Diskursverantwortung in Krisen- und Kriegszeiten* (2023). / Hrsg. von Dietrich Böhler, Harald Asel und Bernadette Herrmann. Erstes Bad Kissinger Symposium des Hans Jonas-Zentrums e.V. – 30 Jahre nach der Berliner Ehrenpromotion von Hans Jonas: 11. bis 13. Juni 2022. Bad Kissingen. Baden-Baden: Alber.
- Habermas, J. (1981). Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. *Habermas J. Kleine politische Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2022). *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik*. Berlin: Suhrkamp.
- Kant, I. (2004). Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Kant. *Werke. Digitale Bibliothek. Sonderband*. Berlin: Directmedia. (Kant I. Werke in zwölf Bänden. B.11. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977. S.53-61.)
- Kant, I. (2005). *Der Streit der Fakultäten*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kurreck, Jens. (2002). Die Pflicht zu wissen und das Recht auf Unwissen. *Philosophieren aus dem Diskurs. Beiträge zur Diskurspragmatik*. Hrsg. Burckhart H., Gronke H. Würzburg: Königshausen & Neumann. S.379-403.
- Münch, R. (1995). *Dynamik der Kommunikationsgesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Münch, R. (1986). *Die Kultur der Moderne*. Frankfurt a. M. (Цит. за: Meyer Th. Globalisierung und Menschenrechte / Zukunftsverantwortung in der Marktwirtschaft. In Memoriam Hans Jonas. Redaktion: Micha Werner. München: Lit, 2000).
- Münch, R. (2009). Globale Eliten, lokale Autoritäten. *Bildung und Wissenschaft unter dem Regime von PISA, McKinsey & Co*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2009.
- Raynaud, P., Bilyi, O., Boichenko, M., Garapon, A., Dobrodum, O., Yermolenko, A., Casanova, J.-C., Olander, J.-A., Proleev, S., Panych, O., & Finko, A. (2017). Europe: politics, law, democracy. *Filosofska Dumka*, (5), 6–44.
- Schelsky, H. (1983). *Politik und Publizität*. Stuttgart: Degerloch.
- Weizsäcker, Ernst Ulrich von, Anders Wijkman: Wir sind dran. (2017). *Club of Rome: Der große Bericht*. Gütersloher Verlagshaus. (Engl. Originaltitel «Come On!» Springer Verlag New York, 2018).
- Weizsäcker, Ernst Ulrich von. (2018). Wir brauchen eine neue Aufklärung. *Deutschlandfunk kultur*. 07.04.2018 / www.deutschlandfunkkultur.de/50-jahre-club-of-rome-wir-brauchen-eine-neue-aufklaerung-100.html
- Yermolenko, A. (2023). Mitverantwortung der Intellektuellen im Krieg Rußlands gegen die

Ukraine. *Diskursverantwortung in Krisen- und Kriegszeiten* / Hrsg. von Dietrich Böhler, Harald Asel und Bernadette Herrmann. Erstes Bad Kissinger Symposium des Hans Jonas-Zentrums e.V. – 30 Jahre nach der Berliner Ehrenpromotion von Hans Jonas: 11. bis 13. Juni 2022. Bad Kissingen. Baden-Baden: Alber. S.54-60.

Zapf, W. (2016). Entwicklung und Sozialstruktur moderner Gesellschaft. H.Korte, B.Schäfers (Hrsg.). *Einnführung in die Hauptbegriffe der Soziologie*. Opladen: Leske+Budrich. S.237-251.

Article arrived: 20.04.2025

Accepted: 25.05.2025

Як цитувати: Єрмоленко, А. (2025). ПРОСВІТНИЦТВО ЯК «НЕЗАВЕРШУВАНИЙ ПРОЄКТ» І УНІВЕРСИТЕТСЬКА ФІЛОСОФІЯ В УМОВАХ КРИЗИ ТА ВІЙНИ. Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії», (72), 8-17. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-1>

In cites: Yermolenko, A. (2025). ENLIGHTENMENT AS AN “UNFINISHED PROJECT” AND UNIVERSITY PHILOSOPHY IN THE CONDITIONS OF CRISIS AND WAR. The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias, (72), 8-17. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-1> [In Ukrainian]

КОГНІТИВНА ІНСТИТУЦІОНАЛІЗАЦІЯ ЯК КОНЦЕПТУАЛЬНИЙ ІНСТРУМЕНТ ОСМИСЛЕННЯ РОЗВИТКУ УНІВЕРСИТЕТСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

У статті досліджується процес інституціоналізації університетської філософії, яка розглядається як результат взаємодії соціальних і когнітивних механізмів. Автор пропонує концептуальне розрізнення між соціальною та когнітивною інституціоналізацією, підкреслюючи їхній вплив на розвиток філософської думки в академічному середовищі. Соціальна інституціоналізація розглядається як пов'язана з формуванням організаційних структур (кафедр, факультетів, наукових шкіл), які впорядковують філософську діяльність, тоді як когнітивна інституціоналізація – як така, що стосується систематизації, продукування та трансляції філософського знання. Автор аналізує, як ці процеси взаємодіють, зокрема в умовах державного регулювання, ідеологічного тиску чи, навпаки, академічної свободи. Окрема увага приділяється викликам сучасності, таким як вплив штучного інтелекту, формалізація навчального процесу, дистанційна освіта, що можуть призвести до втрати творчого потенціалу філософії. Автор звертається до дослідження когнітивної інституціоналізації як визначального чинника становлення університетської філософії. Причому як суб'єкта процесу автор постулює філософа, який людськи та екзистенційно орієнтується на філософську істину, здійснює онтологічно вкорінені та діяльнісно відповідальні філософські пошуки. Тим самим університетська філософія досліджується як така, що здійснюється в конкретних людських контекстах, діяльнісних та ціннісних, дискурсивних та речових, етичних та політичних, історичних та біографічних. Окремо автор звертається до процесу становлення в умовах демократичного суспільства в університеті самоврядного та саморегулятивного освітньо-наукового середовища як чинника соціальної інституціоналізації філософії. Підкреслюється роль філософа як суб'єкта, який не лише відтворює знання, але й критично осмислює його, забезпечуючи розвиток суспільства. У статті робиться висновок щодо необхідності збалансованого підходу до інституціоналізації, який поєднує структурну організованість із творчою свободою, що дозволяє університетській філософії залишатися живою, релевантною та орієнтованою на істину.

Ключові слова: освіта, університетська філософія, соціальна інституціоналізація, когнітивна інституціоналізація, свобода, філософування, суб'єкт філософування.

Університетська філософія практикується та існує як форма інституційної філософії, ставши цивілізаційним та епістемологічним результатом процесу інституціоналізації дослідницьких та освітніх практик. Проте тяглість, континуальність та векторність процесу інституціоналізації постійно (пере)визначає специфіку розвитку та (пере)проявів університетської філософії у все нових контекстах. З одного боку, інституціоналізація як творчий та системно емерджентний процес є постійним становленням різноманітних, іноді й невідомих досі, комунікативних механізмів (в тому числі спілкування між людьми), які формалізуються, відчужуються від конкретних людей, «відриваються» від безпосередності та процесуальності живого життя (як це визначив для соціальних форм Г. Зіммель [Simmel, 2009]) та об'єктивуються в соціальні інститути. З іншого ж боку, соціоструктурно інституціоналізація є процесом систематизації, методологічного упорядкування знання і практик знання, який є залежним від організаційних форм соціальної практики та дискурсу, речей та знаків, про що блискуче писали М. Фуко і Ж. Бодріяр [Foucault, 2002; Baudrillard, 1996].

Саме з цієї точки зору ми пропонуємо концептуальне розрізнення соціальної та когнітивної інституціоналізації. В межах університетської філософії соціальна

інституціоналізація буде інтерпретуватися як така, що втілюється в створенні соціальних інститутів упорядкування, закріплення та регуляції творчої та викладацької діяльності суб'єктів філософування. Результатом соціальної інституціоналізації університетської філософії є виникнення та становлення філософських шкіл, кафедр, філософських факультетів, інститутів, гуртків, колективів, соціальних позицій філософів. Ці організаційні форми філософування суттєвим чином впливають на розвиток філософських ідей, актуалізацію філософських концепцій та парадигм, спрямованість філософування в цілому, але саме впливають, а не детермінують чи визначають. Адаже соціальна інституціоналізація університетської філософії не лише впорядковує систему соціальних зв'язків в сфері філософії, норми поведінки і ролі філософуючих, а і об'єднує та регулює соціальні дії в університетському просторі, які базуються на значущих суспільних цілях та цінностях, задовольняють певні потреби та інтереси суспільства. Саме про це писав П. Бурд'є у своїх дослідженнях про «людину академічну», коли завважував гомологію структур мислення та структур суспільства, гомологію практик та дискурсів, гомологію наукових нерівностей та соціальних диференціацій [Skourdoumbis Webster, 2022].

Специфіка університетської філософії в цих умовах полягає в деонтології діяльності філософа, який має не лише відтворювати чи декларувати наявні в суспільстві цінності та інтереси, але й знаходити аргументи для їхнього обґрунтування, здійснювати їхню відповідальну критику, формувати та визначати світоглядні принципи, позиції, котрі забезпечують стійкість, відтворюваність, спадкоємність та спрямованість розвитку суспільних відносин, і, відповідно, соціальної системи в цілому.

Але такий опис не буде достатнім для усвідомлення та осмислення змісту процесів інституціоналізації університетської філософії: адже саме по собі розмежування соціальної та когнітивної інституціоналізації університетської філософії зумовлене необхідністю пізнання дійсного процесу функціонування університетської філософії.

Безумовно, в історії становлення та розвитку філософії в університеті когнітивна та соціальна інституціоналізації тісно пов'язані між собою, здійснюють взаємний вплив, визначаючи таким чином загальну тенденцію розвитку університетської філософії. Тому без виявлення особливостей когнітивної та соціальної інституціоналізації університетської філософії буде просто неможливим усвідомити та осмислити специфіку та своєрідність розвитку філософських ідей в університетах на різних етапах і в різних соціально-культурних умовах їхнього становлення. Це і стало *метою* нашої статті.

Варто зазначити, що тематика когнітивної інституціоналізації далеко не є магістральною та загальноприйнятною. Ми зустрічаємо цілком розгорнуту постановку проблеми когнітивної інституціоналізації в суспільних науках на прикладі голландської соціології [van Rossum, 1974] у більш ніж півстолітньої давності праці. Східноєвропейський дослідник Б. Кржич ставить проблему зустрічі істини та університету, що по суті є питанням когнітивної інституціоналізації науки [Krzych, 2019], що в більш широких контекстах розкривається у дослідженнях соціальної історії філософських пошуків та своєрідних «архівних розкопок» [Stuart, 2019]. Однак ані детальної експертизи сутності когнітивної інституціоналізації університетської філософії, ані аналізу її характеристик в нинішніх – кризових і унікальних, специфічних і критичних – умовах наразі наука взагалі й українська наука зокрема не пропонують. Саме цим і конститується ґносеологічний вимір актуальності та проблемної ситуації нашої роботи.

Когнітивна інституціоналізація університетської філософії – це процес конститування форм та способів продукування, упорядкування, систематизації філософського знання. Цей процес має свою специфіку як на етапі вироблення філософських ідей, категорій, понять, так і на етапі їхнього відтворення, трансляції, передачі іншим людям. Відповідно, когнітивна інституціоналізація університетської філософії по-різному проявляється як в творчій чи дослідницькій діяльності, так і у викладацькому процесі університетських філософів.

Зокрема, когнітивна інституціоналізація є визначальним чинником становлення університетської філософії саме як університетської, вона розкриває роз- та по-будову інституціоналізованого, легітимованого, сертифікованого філософського знання. Продуктування нових ідей, «...наповнення категоріального апарату новими елементами, певна річ, є дуже важливими для перспектив розвитку філософського знання...», адже «...нові категорії мають органічно «вписуватися» в загальну систему, це мають бути саме такі ланки, яких бракувало раніше, а не якісь випадкові поняття» [Семенюк, 2009, с. 12]. Лише в такому випадку когнітивна інституціоналізація буде процесом, когерентним соціальній інституціоналізації: адже, як свідчать дослідження постструктуралістів XX століття, гомологія соціальних розрізень та гносеологічних диференціацій не є випадковою кореляцією [Bourdieu Passeron, 1990]. Саме в процесі когнітивної інституціоналізації університетські філософи повинні не лише сформулювати та визначити, концептуалізувати та специфікувати нові поняття, категорії, але й діяти згоди в межах професійної спільноти щодо їхнього місця в філософській системі, меж застосування, змістовного наповнення, правил оперування ними, способів практикування тощо.

На сьогоднішній день широко поширеною є думка, що філософські ідеї можна генерувати незалежно від суб'єкта філософування, зокрема використовуючи штучний інтелект (ШІ) та відповідну техніку й технології. Виникає загроза, що когнітивна інституціоналізація університетської філософії буде зведена до функціонування атомізованих і механізованих операторів, які виконують певні вказівки та приписи контролюючих органів, а також гегемонічного дискурсу, технічно формують відповідні проблеми, підбирають філософську літературу, структурують і селекціонують, рецензують і цензурують матеріал певного світоглядного спрямування, чим забезпечують цілком конкретні певні запити, потреби та інтереси. Таким чином, творчий колектив, об'єднаний університетською кафедрою філософії чи окремою філософською школою, перетворюється на інституцію технічних менеджерів науки та освіти, яка не стимулює розвиток творчої активності філософуючих. В подібній інституції загальноприйнятною поведінкою агентів стає орієнтація на владні структури, дискурси та практики, відповідність сертифікатам та квантифікованим показникам, а не виробництво нового філософського знання як реалізації змістовного та сутнісного інтересу до філософських проблем, які досліджуються та вивчаються.

Безперечно, новітні технології, зокрема можливості ШІ необхідно враховувати та застосовувати в філософсько-дослідницькій діяльності. «Діалог» між людиною та ШІ (витворений, звісно ж, перш за все суб'єктністю людини, її здатністю конструювати смисл навіть без безпосереднього спів-мислення з Іншим) може стати одним з таких напрямів «інакшого» філософування. Проте ці фактори не повинні стати визначальними в процесі когнітивної інституціоналізації університетської філософії, її змістом та сутністю. Суб'єктом процесу має бути філософ, який по-людськи та екзистенційно орієнтується на філософську істину, здійснює онтологічно вкорінені та діяльнісно відповідальні філософські пошуки, систематизує, упорядковує наявне філософське знання для подальшого творчого засвоєння та розробки, для епістемічного, почуттєвого, біографічного, історичного розбудовування людськості в широкому сенсі слова – того, що філософи в різні часи називали *GemeinWesen*, родовою сутністю, приналежністю до людства тощо.

Когнітивна інституціоналізація університетської філософії, що проявляється в дослідницькій діяльності суб'єктів філософування, не лише фіксує результати філософських пошуків, роздумів, оформляючи їх в певну систему та тексти (в чому суб'єкти цього процесу дійсно нерозрізнювані та недиференційовані від ШІ, наприклад, чи будь-якого іншого фабриканта символічних продуктів), але й забезпечує відкритість цієї системи, уможливує появу та включення нових філософських поглядів та ідей – причому оцінених як нові саме людськими суб'єктами, в людських умовах діяльності та контекстах мислення, в людських біографіях та історіях.

Такий характер і спрямованість когнітивної інституціоналізації університетської філософії створює умови для реалізації творчого потенціалу суб'єктів філософування, сталого розвитку новітніх філософських знань, реалізації пріоритету філософської істини – що, зауважимо, можливо саме в людській діяльності. Емоційна, гносеологічна та етична байдужість ІІІ до того, що його «ловлять» на «галюцинуванні» (як це називається фахівцями в діяльності ІІІ), є найкращою ілюстрацією того, що саме в людській діяльності істина набуває не тільки дискурсивно-формальної природи відповідності певним практичним правилам (як нас навчає аналітична філософія) чи самій реальності (як нас навчає кореспондентська теорія істини), але й політичних, етичних, власне людських вимірів. Саме орієнтація на філософську істину в процесі пізнання дійсності має бути критерієм для розробки, упорядкування, систематизації та формалізації філософських проблем, для обрання методів філософських досліджень, для побудови та презентації філософських текстів, що і дозволить, власне кажучи, неодмінно та неминуче формалізоване викладання філософії в умовах університету наблизити до безпосередньої людської екзистенції, людської суб'єктності, людської істини самого буття. Осмислення світу для математика, фізика, хіміка, історика, соціолога, біолога у виконанні філософа саме тому має бути настільки ж різноманітним та багатовимірним, як саме людське буття та наука як відповідна йому форма суспільної свідомості.

Когнітивна інституціоналізація університетської філософії передбачає зокрема визначення предметного поля філософії, формулювання основних філософських проблем, публічне осмислення можливих варіантів їхнього вираження як результатів філософських роздумів, дослідження, розробку та упорядкування категоріального апарату філософії, визначення методології філософських досліджень тощо. І все це має здійснюватися в конкретних людських контекстах, діяльнісних і ціннісних, дискурсивних і речових, етичних і політичних, історичних і біографічних, – в цьому полягає, власне кажучи, специфіка саме філософування, а не філософії як формалізованого набору текстів. Це означає, що всі ці завдання вирішуються університетськими філософами під впливом різноманітних соціокультурних чинників, серед яких важливими є ті чинники, які зумовлюють процес функціонування філософії в університеті.

Університет постає передусім як результат інституціоналізації в сфері науки та освіти. Іншими словами, університет – це соціальний інститут, в межах якого здійснюється дослідницька та викладацька діяльність, і в цьому сенсі статус університету, його місце і роль в суспільстві значною мірою визначають процеси когнітивної та соціальної інституціоналізації університетської філософії. В умовах надмірної державної опіки, повної залежності від державного фінансування, жорсткого контролю діяльності університету державними органами когнітивна інституціоналізація університетської філософії визначається тією дискурсивною гегемонією, або, як сказав би Л. Альтюссер, «ідеологічними апаратами» [Backer, 2022], яка є панівною в певному суспільстві та підтримується і пропагується державою.

В цих умовах в центрі уваги дослідницьких філософських проєктів неодмінно та неминуче будуть ті світоглядно-філософські проблеми, що репрезентують і обґрунтовують відповідні ідеологічні орієнтири, політичні цілі, норми поведінки, обслуговують певні інтереси, відтворюють в цілому гегемонічний порядок. Державна підтримка та фінансування філософських дослідницьких проєктів, з одного боку, створює необхідні умови для когнітивної інституціоналізації університетської філософії, але з іншого – значно обмежує її проблемний простір і теоретико-методологічне спрямування. «Золота клітка» є комфортабельним, але завжди компактным – тобто (в тому числі в математичному сенсі) обмеженим та замкненим – простором.

В таких умовах когнітивна інституціоналізація (зокрема, відбір, систематизація, упорядкування та продукування за певними вимогами) університетської філософії базується на відповідності філософських ідей, поглядів сертифікованим, акредитованим і ліцензованим інтересам, світогляду, ідеалам. Університетська філософія в цьому випадку

оформлюється у сталу філософську систему, котра отримує легітимацію з боку владних структур, держави в цілому. Ідеологічна складова в системі філософського знання в таких випадках поза залежністю від формалізованості, інституціоналізованості, «виписаності» в «канонічних текстах стає критеріальною та в подальшому визначає (а також обмежує) спрямованість когнітивної інституціоналізації університетської філософії, а дослідницька діяльність університетських філософів втілюється в ритуалізоване (та часто маркетингове через «індекси Хірша» чи інші показники) цитування, апологетичне коментування та некритичну інтерпретацію творів офіційно визнаних (а іноді й призначених) авторів-авторитетів, яких влада (структурна, символічна, дискурсивна, інституційна, централізована, дисперсна – неважливо) наказала – експліцитно або імпліцитно – вважати «класиками».

Ще один аспект – перш за все екстернально-політичний і екстернально-соціетальний – проблематики полягає в тому, що в умовах демократичного суспільства університети інституціоналізують самоврядне, саморегулятивне освітньо-наукове середовище, яке стає частиною та (спів)учасником процесів, у яких виробляються, відтворюються та транслюються знання. В таких умовах визначальним принципом діяльності університетів стає принцип автономії навчального закладу, який проявляється, зокрема, в самостійності наукової, освітньої, фінансової та організаційної діяльності. Тут важливим є те, що зміна умов функціонування університетської філософії призводить до зміни особливостей її когнітивної інституціоналізації, а її когнітивна інституціоналізація виявляється вразливою та чутливою до умов, безпосереднього практичного та ціннісного «оточення» (або, як сказали б теоретики системного підходу, оточуючого середовища комунікативної системи [Baraldi Corsi, 2017]), значущих екзистенційних «супутників» процесів когнітивної інституціоналізації. Критеріями вивчення, відбору, критичного аналізу філософських проблем, їхньої систематизації послуговують не тільки орієнтація на філософську істину, всебічне вивчення та висвітлення певної філософської проблеми, презентація різних точок зору на світоглядно-філософські проблеми, порівняльний аналіз існуючих філософських концепцій, але й їхньої «актуальності», «проблемної залученості» (тобто поєднаності та врахування з безпосередньою реальністю), їхня «відповідність» і «релевантність» контекстам цієї реальності. З такої відповідності та актуальності виростають когнітивні інституційні рамки та когнітивні напрацювання («колективні блага» науки). Когнітивна інституціоналізація університетської філософії саме в умовах ствердження академічної свободи – в тому числі і за межами власне академічного дискурсу – призводить до формування авторської незаангажованої філософської позиції, власних ідей, які експліцитно втілюються в філософські тексти й аудиторні лекції.

Разом з тим, когнітивна інституціоналізація університетської філософії передбачає згоду університетських філософів щодо визнання певної проблематики як філософської, не тільки епістемологічне, але й екзистенційне «прийняття» філософією проблем як «своїх», як філософськи осяжних і прийнятних, оброблених і концептуалізованих, а також щодо стратегії та методології філософських досліджень, кваліфікаційних вимог до філософської роботи. В умовах пріоритету ідеології та політики в сфері науки й освіти (і неважливо – державної чи позадержавної, централізованої чи дисперсної, явної чи латентної) подібна згода має досить формальний характер, адже це згода з тими вимогами та критеріями, які визначає централізований чи дисперсований керуючий чи контролюючий державний орган.

Іншими словами, характер, спрямованість когнітивної інституціоналізації університетської філософії в такому випадку визначається зовнішнім соціальним інститутом, а соціальна інституціоналізація стає пріоритетною по відношенню до когнітивної. Форма постає як домінанта до змісту, відрив від безпосередності самого життя (за Г. Зіммелем [Simmel, 2009] стає фетишизованим і натуралізованим фактом). Приналежність до певної соціальної структури (університету, кафедри, проблемної групи) в таких умовах зумовлює та взагалі робить можливою роботу університетського філософа

як систематизатора, упорядковувача філософських ідей, поглядів, як інтерпретатора існуючих філософських творів і автора власних філософських текстів – причому здійснюваних не суб'єктно, а в режимі ретранслятора, не «власноруч», а «задалегідь визначеними інструментами».

В умовах ствердження демократичних принципів організації науки та освіти згода університетських філософів щодо проблематики, методології дослідження, наукової та філософської спрямованості певної роботи досягається інституційно – тобто перш за все в процесі фахових диспутів, обговорення на наукових семінарах, захисту кваліфікаційних робіт. З цієї точки зору можна зазначити, що характер і спрямованість когнітивної інституціоналізації університетської філософії зазвичай не є незалежними від її соціальної інституціоналізації, проте є і сферою відносно самостійного вибору та результатом усвідомленої діяльності університетських філософів. Іншими словами, когнітивна інституціоналізація університетської філософії має власні внутрішні (хоча, звісно, соціологізаторський погляд буде стверджувати, що вони структуровані зовнішньо, і з цієї точки зору функціонують як гетерономні [Grenfell, 2014]) ресурси, які забезпечують розвиток філософських ідей в університетському науковому та освітньому середовищі.

Когнітивна інституціоналізація університетської філософії імпліцитно проявляється і в формулюванні, аргументації, творчій розробці та презентації окремої теми філософських досліджень, що активує та спрямовує інтелектуальні зусилля університетських філософів, об'єднаних в певний творчий колектив – тут, звісно, мова йде про кафедральні теми чи проблематику окремої філософської школи. Створення нового знання, його систематизація, вписування в наявну філософську систему ефективно і плідно відбуваються в межах творчого колективу чи філософської школи, системостворюючим центром якої є філософ-творець, який визнається носієм норм, цінностей, стандартів, що регулюють та спрямовують процес когнітивної інституціоналізації університетської філософії. І це ще один аспект актуалізації проблематики суб'єктності філософа і в епоху ІІІ, і в епоху індексів цитування, і в епоху кей-пі-ай, і в епоху антиплагіатної боротьби. Соціалізована суб'єктність – і лише такою вона може бути! – виявляється співтворчістю, співмисленням, смыслом філософської діяльності.

Але тут виникає ще одна колізія. Як ми вже зазначали, в умовах державного регулювання та фінансування комплексна тема філософських досліджень чи проблематика офіційно визнаної філософської школи визнається та підтримується державою, що, з одного боку, забезпечує відповідні умови для філософських розвідок, систематизації та упорядкування філософського знання, а з іншого, обмежує простір філософської рефлексії офіційно визнаною проблематикою, котра відповідає державним інтересам чи політичним ідеологемам. Ми це нагадуємо для того, щоб чіткіше зрозуміти, яким чином в результаті когнітивної інституціоналізації формується система філософських ідей, поглядів, що базується на політико-ідеологічних принципах, а філософія слугує виправданню певного соціального устрою.

Інша ситуація отримує шанс на кристалізацію за умов панування демократичних принципів організації суспільства, автономії університетів і правового, морального, практичного, дискурсивного ствердження принципу академічної свободи в науковій і освітній діяльності. Дослідницькі теми та пріоритетні проблеми за цих умов інституціоналізуються, виходячи передусім з творчих інтересів університетських філософів і традицій кафедр філософії, а також наукових шкіл. Проте, з іншого боку, недостатнє та нерегулярне фінансування, залежність від грантових програм призводить не лише до скорочення кількості науково-педагогічних працівників кафедр, творчих колективів, але й до того, що порушується наступність, спадкоємність і систематизованість філософських розвідок, а врешті-решт – руйнується колективне благо філософської думки та можливості для філософування; дослідження окремих університетських філософів націлені на досягнення партикулярних цілей як на когнітивному, так і, що ще гірше, на інституційному рівні та далеко не завжди інтегровані в більш загальну філософську проблематику, що

свідчить про недостатній рівень когнітивної інституціоналізації університетської філософії, а точніше кажучи – про руйнацію досягнутих попередньо рівнів і колективних благ когнітивної інституціоналізації.

Специфіка когнітивної інституціоналізації університетської філософії на етапі відтворення та трансляції філософського знання зумовлюється соціальним призначенням, функціоналом, роллю інституту, в межах якого здійснюється освітній процес. Університет поєднує наукову та освітню, дослідницьку та викладацьку, виховну та екзистенційну, ціннісно-орієнтаційну та ідентифікаційну діяльність, спрямовує зусилля університетської спільноти або на розвиток моральної, високо освіченої особистості, або на підготовку кваліфікованого фахівця певної галузі. Якщо університетська освіта має на меті розвиток інтелектуальних здібностей студентів, формування їхніх дослідницьких навичок, здатності до критичного мислення, становлення морально відповідальної особистості, тоді когнітивна інституціоналізація університетської філософії здійснюється з урахуванням актуальності філософських проблем, їхнього всебічного висвітлення, презентації різних точок зору з означеної проблеми, проблематизації філософських текстів. Якщо ж університетська освіта має на меті передати студентам певну суму знань, сформувати чітко визначені фахові навички у студентів, здатність виконувати певні виробничі функції, тоді когнітивна інституціоналізація університетської філософії сконцентрована на створенні уніфікованої системи філософського знання, яка підлягає трансляції з варіаціями, виходячи з особливостей фахової підготовки відповідних спеціалістів. Ця дихотомія є не тільки формально-інституційною. Вона є екзистенційною для самої філософії, її предметом і джерелом (само)ідентифікації, причиною для болючих рефлексій та для (само)критичних висновків.

Сучасні технології навчання, застосування електронних засобів дозволяють не лише оперативно систематизувати, упорядковувати, формалізувати філософське знання, але й фіксувати його у вигляді презентацій, відеолекцій, текстів, виступів, майстер-класів тощо. Це створює ситуацію, за якої університетський філософ-викладач виконує свою місію здебільшого на етапі підготовки філософського знання до трансляції, передачі, трансмісії, «перекладу». Сама ж трансляція може відбуватися уже незалежно від автора, існуючи як самореферентна система (за Н. Луманом), здійснюючи аутопоєзис, спираючись лише на бюрократичний апарат навчального закладу (організаторів, операторів тощо) чи і в цілому академічного простору. Іншими словами, відтворення філософських ідей, систем, концепцій, думок може імітуватися як відбувана, але без безпосередньої участі філософа-викладача, філософа-мислителя, філософа-діяча. Цілком зрозуміло, що така практика негативним чином впливає на когнітивну інституціоналізацію університетської філософії: адже щоразу відтворюється (а не твориться), перевстановлюється (а не переосмислюється), реінститується (а не реконститується) жорстко фіксована система філософського знання і процес когнітивної інституціоналізації університетської філософії втрачає свій творчий потенціал. «Живе», безпосереднє спілкування університетського філософа зі студентами спрямоване не лише на відтворення теорій, систем, концепцій, що історично склалися в процесі становлення філософії, але й на актуалізацію, презентацію сучасних філософських ідей, поглядів, що динамічно змінюються. Тобто ефективне, плідне викладання філософських дисциплін потребує постійного процесу когнітивної інституціоналізації університетської філософії, причому максимально можливо позбавленого формалізованої інституційності, жорсткої зафіксованості та вловленості в пастку квантифікованості та вимірюваності, відірваності від безпосередності думки та життя, що породжує цю думку.

Значно ускладняється процес когнітивної інституціоналізації університетської філософії в умовах запровадження дистанційної форми навчання. Специфіка трансляції філософського знання полягає в тому, що, по-перше, плідне відтворення філософських ідей здійснюється в результаті їхньої безпосередньої передачі «від вчителя до учня», по-друге, створення і трансляція філософських систем передбачає наявність філософських

традицій та шкіль: «Важливими аспектами інституціоналізації є традиції і контроль» [Ковбасюк, 2009, с. 177]. Проте в умовах відсутності безпосередньої взаємодії викладача філософії зі студентами неймовірно складно і, можливо, неможливо відтворювати традиції та спадкоємність філософування – і при цьому формалізовано та квантифіковано здійснювати контроль за засвоєнням філософських знань, вмінням їхнього критичного аналізу та систематизації.

Водночас дистанційні форми навчання унеможливають повноцінний міжособистісний діалог університетського філософа зі студентами, призводять до того, що трансляція філософського знання позбавляється екзистенційно-емоційного та особистісно-змістовного наповнення, відбувається знеособлення процесу когнітивної інституціоналізації філософії, що підлягає викладанню та відтворенню в університетських аудиторіях. Подібний механізм когнітивної інституціоналізації призводить до граничної формалізації освітнього процесу, витіснення «живого» філософування з комунікативних механізмів, внаслідок чого втрачається сама суть філософії, яка «... запрошує учасників думати по-іншому, надаючи простір для особистих розвідок...» [Дроботенко, 2016, с. 175]. Суть філософії, яка не відтворюється ані мертвою технікою заліза, ані омертвленою технікою формалізованого оперування філософськими категоріями, ані вмерлою тінню минулих текстів, що залишилися на папері, та може бути віднайдена тільки в ціннісній, практичній, екзистенційно зануреній свідомості живих людей.

Отже, заставою успішного розвитку, функціонування університетської філософії є деонтологія збалансованого підходу до інституціоналізації, який поєднує структурну організованість із творчою свободою, що дозволяє університетській філософії залишатися живою, релевантною та орієнтованою на істину. Філософії не вперше виступати живим викликом самій смерті – і тут філософ-творець знову опиняється на одному боці з Платоном, Боецієм, Гайдеггером, Сартром, а не з холодним залізом, показниками, звітностями та кодом нейромережі.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Дроботенко М.О. Інституалізація освітніх репрезентацій популярної філософії. *Науковий вісник. Серія «Філософія»*, 2016, Вип.47 (частина II), с. 170-178
- Ковбасюк С.В. Сучасна інтерпретація поняття "інституціоналізація". *Актуальні проблеми держави і права*, 2009, Вип. 50, с. 177-182.
- Семенюк Е. Роль філософії в інтеграції сучасної науки. *Вісник Національного університету «Львівська політехніка»* : [збірник наукових праць], 2009, № 636 : Філософські науки, с. 9-13.
- Backer D.I. *Althusser and Education: Reassessing Critical Education*. Bloomsbury Academic, 2022. 227 p.
- Baraldi C., Corsi G. *Niklas Luhmann: Education as a Social System* [1 ed.]. Springer International Publishing, 2017. 129 p.
- Baudrillard J. *The System of Objects*. Verso Books, 1996. 206 p.
- Bourdieu P., Passeron J.-C. *Reproduction in Education, Society and Culture* [2nd ed.]. Sage Publications, 1990. 288 p.
- Foucault M. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. Routledge, 2002, 449 p.
- Grenfell M. *Pierre Bourdieu: Key Concepts*. Routledge, 2014. 304 p.
- Krzych, B.K. Are the truth is being searched at universities? *Przestrzeń Społeczna*. 2019, 17(1). pp. 105-120
- Simmel G. *Sociology: Inquiries into the Construction of Social Forms* [2 vols.]. Brill, 2009. 715 p.
- Skourdoumbis A., Webster S. *The Epistemological Development of Education: Considering Bourdieu, Foucault and Dewey*. Routledge, 2022. 165 p.
- Stuart, M.J. PESA archives: The social histories of philosophy of education. *Educational Philosophy and Theory*. 2019, 51(10), pp. 1006–1013

Van Rossum W. The problem of cognitive institutionalization in the social sciences: The case of Dutch sociology. *Social Science Information*. 1975, volume 14, Issue 2. <https://doi.org/10.1177/053901847501400206>.

Голіков Сергій Олексійович

кандидат філософських наук

доцент кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада
заступник декана з навчальної роботи філософського факультету

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна.

майдан Свободи, 4, Харків, 61022, Україна

E-mail: s.o.golikov@karazin.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7901-5832>

Стаття надійшла до редакції: 04.02.2025

Схвалено до друку: 09.04.2025

**COGNITIVE INSTITUTIONALIZATION AS A CONCEPTUAL INSTRUMENT
FOR UNDERSTANDING THE DEVELOPMENT OF UNIVERSITY
PHILOSOPHY**

Golikov Sergey O.

PhD in philosophy, Associate Professor

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

Deputy Dean for Academic Affairs of the Faculty of Philosophy

V. N. Karazin Kharkiv National University

4, Svobody sq., 61022, Kharkiv, Ukraine

E-mail: s.o.golikov@karazin.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7901-5832>

ABSTRACT

The article explores the process of institutionalization in university philosophy, which is viewed as a result of the interaction between social and cognitive mechanisms. The author proposes a conceptual distinction between social and cognitive institutionalization, emphasizing their impact on the development of philosophical thought in the academic environment. Social institutionalization is examined in connection with the formation of organizational structures (departments, faculties, research schools) that regulate philosophical activity, while cognitive institutionalization pertains to the systematization, production, and transmission of philosophical knowledge. The author analyzes how these processes interact, particularly under conditions of state regulation, ideological pressure, or, conversely, academic freedom. Special attention is given to contemporary challenges, such as the influence of artificial intelligence, the formalization of the educational process, and distance learning, which may lead to the loss of philosophy's creative potential. The author tries to explore cognitive institutionalization as the original figure in the formation of university philosophy. Moreover, in the context of the process, the author postulates a philosopher as a subject, who is humanly and existentially oriented towards philosophical truth, which is ontologically rooted and effectively independent in philosophical researches. The university philosophy itself explores how it occurs in specific human contexts, real and valuable, discursive and speech, ethical and political, historical and biographical. The author focuses on the process of formation in the minds of a democratic university, a self-reliant and self-regulatory educational middle ground, as an official of the social institution of philosophy. The role of the philosopher as a subject who not only reproduces knowledge but also critically reflects on it, ensuring societal development, is emphasized. The article concludes by highlighting the need for a balanced approach to institutionalization, one that combines structural organization with creative freedom, allowing university philosophy to remain dynamic, relevant, and truth-oriented.

Keywords: *education, university philosophy, social institutionalization, cognitive institutionalization, freedom, philosophizing, subject of philosophizing.*

REFERENCES

- Drobotenko, M.O. (2016). Institutionalization of educational representations of popular philosophy. *Scientific Bulletin. Series "Philosophy"*, 47 (II), 170-178. (In Ukrainian).
- Kovbasyuk, S.V. (2009). Modern interpretation of the concept of "institutionalization". *Current problems of state and law*, 50, 177-182. (In Ukrainian).
- Semenyuk, E. (2009). The role of philosophy in the integration of modern science. *Bulletin of the National University "Lviv Polytechnic": [collection of scientific papers]*, 636: Philosophical Sciences, 9-13. (In Ukrainian).
- Backer, D.I. (2022). *Althusser and Education: Reassessing Critical Education*. Bloomsbury Academic.
- Baraldi, C., Corsi, G. (2017). *Niklas Luhmann: Education as a Social System* [1 ed.]. Springer International Publishing.
- Baudrillard, J. (1996). *The System of Objects*. Verso Books.
- Bourdieu, P., Passeron, J.-C. (1990). *Reproduction in Education, Society and Culture* [2nd ed.]. Sage Publications.
- Foucault, M. (2002). *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. Routledge.
- Grenfell, M. (2014). *Pierre Bourdieu: Key Concepts*. Routledge.
- Krzych, B.K. (2019). Are the truth is being searched at universities? *Przestrzeń Społeczna*, 17(1), 105-120.
- Simmel, G. (2009). *Sociology: Inquiries into the Construction of Social Forms* [2 vols.]. Brill.
- Skourdoumbis, A., Webster, S. (2022). *The Epistemological Development of Education: Considering Bourdieu, Foucault and Dewey*. Routledge.
- Stuart, M.J. (2019). PESA archives: The social histories of philosophy of education. *Educational Philosophy and Theory*, 51(10), 1006–1013.
- Van Rossum, W. (1975). The problem of cognitive institutionalization in the social sciences: The case of Dutch sociology. *Social Science Information*, 14, 2. <https://doi.org/10.1177/053901847501400206>.

Article arrived: 04.02.2025

Accepted: 09.04.2025

Як цитувати: Голіков, С. (2025). КОГНІТИВНА ІНСТИТУЦІОНАЛІЗАЦІЯ ЯК КОНЦЕПТУАЛЬНИЙ ІНСТРУМЕНТ ОСМИСЛЕННЯ РОЗВИТКУ УНІВЕРСИТЕТСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (72), 18-27. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-2>

In cites: Golikov, S. (2025). COGNITIVE INSTITUTIONALIZATION AS A CONCEPTUAL INSTRUMENT FOR UNDERSTANDING THE DEVELOPMENT OF UNIVERSITY PHILOSOPHY. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (72), 18-27. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-2> [In Ukrainian]

DOI: 10.26565/2226-0994-2025-72-3

УДК: 1(378.147)

Наталія Фіалко

МОТИВАЦІЯ В ОСВІТІ ЗГІДНО З ФІЛОСОФІЄЮ МАКСА ГОРКГАЙМЕРА І ТЕОДОРА АДОРНО: УКРАЇНСЬКА РЕКОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ

Це дослідження є спробою реконструкції концепції мотивації, яку розробляли для сфери освіти засновники Франкфуртської школи соціальних досліджень Теодор Адорно й Макс Горкгаймер. Наголошено на таких ключових тезах, як демократизація освіти й подолання тоталітарної освіти, роль особистості в освіті й автономія в прийнятті рішень, духовний розвиток і емансипація особистості проти інструменталізації людини з акцентом на професійну освіту, світоглядна роль філософії в освіті й критика ідеологій. Продемонстровано, що ідеї критичної соціальної теорії, які були свідомо застосовані Адорно й Горкгаймером для реформування освіти, мають певний потенціал, але й певні межі для розвитку належної мотивації особистості до її сумлінного включення в освіту. Критична соціальна теорія надто абстрактно досліджує тему легітимації освіти, редукуючи її до потреби особистості в свободі та духовному розвитку й уникаючи докладного інституційного аналізу проблем розвитку освіти. Реконцептуалізація теми мотивації в освіті на основі ідей критичної соціальної теорії Адорно й Горкгаймера, яку здійснюють українські філософи, розвиває теорію освіти в напрямі філософії покоління, інституційної легітимації освіти як основи належної особистої мотивації в освіті. Проаналізовано внесок Марії Култаєвої, Віталія Брижника та Михайла Бойченка в критику й розвиток ідей критичної соціальної теорії, зокрема в її оцінку як рефлексії щодо рефлексії в освіті. Критичне осмислення минулого (як рефлексія над минулим) також потребує рефлексивної оцінки щодо його значущості для визначення пріоритетів для освіти, яка готує особистість до зміни майбутнього суспільства на краще з врахуванням ідей емансипації особистості на засадах рефлексії та звернення до духовних особистих пошуків.

Ключові слова: мотивація в освіті, критична соціальна теорія, Теодор Адорно, Макс Горкгаймер, легітимація, цінності, рефлексія щодо рефлексії в освіті.

У своїх творах, присвячених філософії освіти, видатні німецькі філософи і представники так званого «першого покоління» Франкфуртської школи соціальних досліджень (відомої також як критичної соціальної теорії) Макс Горкгаймер і Теодор Адорно пріоритетну увагу приділяють питанням мотивації молоді до навчання, втім, вдаючись до аргументації та висновків, які й сьогодні виглядають не завжди звичними, а інколи – навіть не в усьому прийнятними. Попри те, що цих авторів вважають захисниками соціальної справедливості й суспільних свобод, шляхи до їх досягнення ці класики філософської думки пропонують нерідко дискусивні. Виступаючи борцями проти тоталітарного та масового суспільства, ці класики значну увагу приділяють саме особистій мотивації громадян не лише як засобу їхнього рефлексивного шляху до власної емансипації, але і як чиннику протистояння репресивній раціональності в суспільстві в цілому. Уточнити потенціал особистої мотивації як чинника соціальних змін і виявити межі застосування цього потенціалу на прикладі сфери освіти і є спеціальним завданням цієї статті.

Серед українських дослідників філософії освіти Горкгаймера та Адорно варто назвати передусім перекладачів їх творів, присвячених проблематиці освіти. Це – видатна харківська філософиня Марія Култаєва, яка переклала одну з головних праць Горкгаймера – «Критику інструментального розуму» [Горкгаймер 2006], а також текст «Теорія напівосвіти» Адорно [Адорно 2017]. Також їй належить низка концептуальних досліджень німецької філософії освіти, серед яких частина присвячена цим авторам [Култаєва 2017; Култаєва 2018; Култаєва 2019]. Значну частину праць Адорно, присвячених освіті [Адорно

2018; Адорно 2019a; Адорно 2019b; Адорно 2020; Адорно 2022; Адорно 2023], а також деякі праці з цієї ж тематики, написані Горкгаймером [Горкгаймер 2023], переклав київський філософ Віталій Брижнік, який присвятив цій темі не лише окремі наукові праці [Брижнік 2019; Брижнік 2022a; Брижнік 2022b], але й значну частину свого дисертаційного дослідження [Брижнік 2014]. Не усі з перекладів Адорно і Горкгаймера з теми освіти згадуємо у цій статті – навіть з перекладених, оскільки їх надто багато – тож вибрали лише найбільш необхідні для потреб цієї статті. Також цією проблематикою займався український філософ Михайло Бойченко, який аналізував теорію напівосвіти Адорно [Бойченко 2017], був причетний до перекладу деяких його творів [Адорно 2020; Адорно 2019b], а також концептуально проаналізував загальний підхід критичної теорії до суспільства як системи [Бойченко 2009], і роль освіти у суспільних змінах загалом [Бойченко 2013; Бойченко 2020; Бойченко 2022]. На прикладі аналізу цих робіт українських філософів здійснено з'ясування ролі мотивації в освіті у сучасному суспільстві на основі української реконцептуалізації відповідних ідей Макса Горкгаймера і Теодора Адорно.

Демократія без ідеології, або ж романтизація індивідуалізму

Виступаючи проти тоталітаризму, передусім у його втіленнях як нацизму та фашизму, критична соціальна теорія не надто щадить і сучасне демократичне суспільство, у якому також бачить приховане тяжіння до тоталітаризму – в усякому разі й щонайменше тією мірою, якою демократичне суспільство є масовим. Тут до справи Горкгаймер з Адорно долучають і критику Просвітництва з його однобічно позитивною і надмірною у цій позитивності оцінкою розуму та його спроможностей [Adorno, & Horkheimer 2002]. Ідеалізація розуму веде до романтизації ідеалізму, але на практиці означає встановлення жорсткої диктатури інститутів, які базуються на розумі, а точніше – на досягненнях науки як суспільному втіленні розуму. Розум піддає критиці усе традиційне, перевіряє його на функціональність, але тим самим встановлює (наскільки може) свій рефлексивний контроль над перебігом суспільних процесів. І на практиці це виявляється більшою мірою втіленою антиутопією, в якій під гаслами звільнення особистості здійснюють її інструменталізацію, перетворюють її на гвинтик соціальної машинерії і у такий спосіб ще більше поневолюють, аніж у традиційному суспільстві.

Це є причиною, чому в своїй критиці інструментального розуму [Горкгаймер 2006] та соціальної тотальності загалом [Adorno, & Horkheimer 2002] Горкгаймер та Адорно йдуть шляхом, який веде їх до недовіри до будь-яких соціальних інститутів масового суспільства – і чи найбільшу недовіру після держави (якій взагалі мало віри у критичній теорії суспільства) у засновників Франкфуртської школи викликає освіта. Оскільки не лише держава часів масового суспільства (досить згадати «виховну державу» нацизму [Култаєва 2019a; Култаєва 2019b]), але так чи інакше пов'язані з нею усі інші соціальні інститути продукують соціальну репресивність, то емансипація особистості можлива лише шляхом вивільнення з лабет цих інститутів: «ідея демократичної держави імпліцитно припускає [наявність] автономних людей, у міркуваннях яких власний інтерес та інтерес загального прозоро стосуються один з одним» [Адорно 2022: 157]. Як більш радикально характеризує цей підхід Віталій Брижнік: «...для цього соціального мислителя виховання суб'єкта критичного мислення безпосередньо стосувалось самоформування суб'єкта як соціально активної та суспільно відповідальної людини, свідомої соціального значення своїх вчинків» [Брижнік 2015: 127]. Демократична держава у цьому світлі для Горкгаймера і Адорно постає мало чим кращою за будь-яку іншу державу, яка впорядковує життя масового суспільства: адже процеси соціальної стандартизації так чи інакше здійснює будь-яка держава як необхідну передумову забезпечення функціонування людей як своїх громадян.

З цих позицій Адорно і Горкгаймер критикують будь-яку ідеологію як інструмент прагнення держави встановити тотальний контроль над громадянським суспільством

(наскільки воно це дозволить) і особистістю. Навіть демократію вони розглядають не так втіленням демократичної ідеології, як розширенням практики емансипації особистості. Тож демократія полягає для них у особливих демократичних практиках, серед яких повсюдне застосування критичного мислення виявляється вирішальним. Такому застосуванню має навчати змалечку освіта.

Політична освіта без ідеалів, або ж негативна діалектика в освіті

У повоєнні роки, а саме у 1950-1960-ті, Адорно і Горкгаймер, кожен окремо, випускають серію публікацій, а також здійснюють низку публічних виступів і читають курси лекцій, які присвячені філософському обґрунтуванню провідної ролі освіти у подоланні важкої спадщини нацизму й запобіганню рецидиву подібних речей у майбутньому. Але мова йшла не про відновлення старих, довоєнних ідеалів, які в добу нацистського безумства замінили хибні ідеали расової зверхності – мова йшла про відмову від ідеалів на користь реалій, якими би невтішними вони не були чи не здавалися такими на старті нового життя. Як зауважив у 1947 році Горкгаймер: «Тут виявилось те, що Ніцше збагнув багато десятиріч тому: старі скрижалі, непорушні заповіді й переконання, які надавали цій культурі ідеологічну опору, стали крихкими. У недільні служби та свята ще лунало з церковних катедр і трибун промовців вираження прихильності до загальнообов'язкових ідеалів, а традиційні тлумачення життя й сенсу ще ніби трималися офіційного курсу. Але дедалі більше виникало ознак того, що довіра до старої монети сходить нанівець» [Горкгаймер 2023: 190]. Адорно ще більше загострював проблему – він вважав, що у своїх загальних рисах основні структури масового суспільства не змінилися, попри зміну політичних режимів і загальну налаштованість на зживання й вилучення наслідків нацизму і докладання зусиль до подолання небезпек повторення його жакіть: «Якщо можливість змінити об'єктивні, а саме суспільні й політичні передумови таких наслідків сьогодні надзвичайно обмежена, тоді доводиться покладатися на суб'єктивні намагання протидіяти такому повторенню» [Адорно 2019b: 84]. Звісно, у кожного з цих авторів були дещо відмінні переконання, але в цілому позиції обох були близькими і вони не суперечили один іншому. У нашому дослідженні привертаємо увагу саме до подібностей, а не до відмінностей у філософських поглядах Адорно і Горкгаймера на суспільну роль освіти.

Адорно вбачає провідну роль університетів у формуванні міцної демократичної культури у суспільстві: «Чи протистоятимуть майбутні носії університетської освіти (Akademiker) пропаганді й тискові, не в останню чергу залежатиме від того, чи вдасться нам, університетам, породити в них щось на кшталт того духа, який не заспокоюється поруч із пристосуванням» [Адорно 2022: 158]. Адорно послідовно у своїх працях протистойть інструменталізації освіти, яку він вважає втіленням напівосвіти як несправжньої освіти [Адорно 2017]. Хоча освіта й має вищу місію не допустити повернення тоталітаризму і має для цього всіляко сприяти емансипації особистості, втім, політична освіта аж ніяк не може бути жодним формуванням людини, не може бути зовнішнім накладанням на неї певних зобов'язань, але натомість має всіляко сприяти вихованню у ній демократичних цінностей: «Виховання... не є так званим формуванням людей, позаяк ніхто не має права із-зовні формувати людей; але це виховання також не є простим передаванням знань, доволі часто представлене як неживе та матеріальне, але являє собою створення правильної свідомості» [Адорно 2019a: 9]. У цьому полягає для Адорно своєрідна негативна діалектика в освіті: впливати, не втручаючись.

Філософія подає приклад того, як варто працювати зі студентами в університетах – не змушувати завчати, а спокушати розуміти: «Філософія якраз і спокушає замінити магічний ефект слів на розуміння. Запропонована надзвичайна пильність: те, чого не зрозуміють, мусять занотовувати, обдумувати, розпитувати про це, і не вважати тьмяні місця за об'явлення істинного неба ідей» [Адорно 2023: 202]. Вищою цінністю університетської освіти, якій навчає філософія є, згідно Адорно, «відкритість думки»

студентів як громадян [Адорно 2023: 204]. Саме це, а також сприяння духовному розвитку студента, до якого би фаху його не готували, робить, на думку Адорно, філософію обов'язковою складовою сучасної університетської освіти: «загальний іспит із філософії прагне, якщо щось подібне взагалі можливе, здобути уявлення про те, чи спроможні кандидати через рефлексію щодо свого фаху, тобто завдяки своїм міркуванням про роботу, яку вони виконують, а також завдяки рефлексії щодо самих себе, піднятися над середовищем фактично привласнених матеріальних речей. Вони могли просто сказати, чи є вони духовними людьми...» [Адорно 2018: 9]. Для досягнення такого впливу на студентів як кандидатів на те, аби стати фахівцями у своїй спеціальності, викладач філософії повинен відмовитися від традиційного менторства учителя, від зарозумілої позиції завжди задалегідь правого в усіх питаннях знавця – а за зразком викладача філософії кожен педагог, кожен вчитель має позбуватися тих табу, які на нього, як і на учнів, накладає суспільство: вчитель має сам емансипуватися для того, аби бути здатним емансипувати інших. У своїй праці «Табу на покликання вчителя» Адорно зауважує надзвичайно важливу місію школи – навіть не для демократії, а для виживання людства: «Деварваризація людства безпосередньо є умовою його виживання. Цьому і повинна служити школа, хоч якими не були би обмеженими її сфера впливу і можливості, і для цього вона потребує звільнення від табу, під тиском якого відтворюється варварство» [Адорно 2020: 185].

Тут ще задовго до народження ідей постмодернізму і критики метанаративів у Жана Бодріяра зустрічаємо освіту без ідеалів: адже будь-яка спроба підносити депо як ідеал, а особливо, коли педагог із-зовні перед учнями депо подає як «священну корову», яка не підлягає критиці (хай це навіть буде та ж сама демократія) – навіть така спроба вже загрожує емансипації особистості, а отже і справжній демократії.

Мотивація без легітимації, або ж недостатні зусилля політичного активізму

Позицію Адорно дуже легко кривотлумачити як заклик до політичного активізму – що і зробили ліворадикальні студенти у 1969 році, викликавши у самого Адорно інфаркт таким розумінням духовності, а особливо свободи. Про їхні витівки Адорно говорив, що до своїх законних вимог вони застосовують сумнівні засоби. Втім, що ж могло дати підстави так розуміти Адорно? Адорно дуже багато пише про правильну духовну настанову особистості, про необхідність особистого вибору, особистого залучення. Але це не активізм, бо активізмом є «використання прямих та помітних дій для досягнення результату, зазвичай політичного чи соціального» [Cambridge Dictionary 2025]. Як правило, під активізмом мають на увазі надмірну, невиправдану або навіть неадекватну активність, а інколи навіть таку активність, яка завдає більше шкоди справі, якій нібито ж прагнули допомогти. Як кажуть українці, це той випадок, коли «дурень і у церкві лоба розіб'є». Саме так, вочевидь, ліворадикальні студенти витлумачили філософію духовної відповідальності, яку створював і поширював Адорно.

Боротьба за духовну особистість, яку вів Адорно, особливим чином відтінялася критикою Горкгаймером суспільної атомізації, яка не долала нестерпне знецінення особистості, а ще більше поглиблювала його: «У межах сучасності продуктом поступу є атомізація, розщеплення людини» [Горкгаймер 2023: 193]. Як бачимо, Горкгаймер бачить атомізацію суспільства не як відродження незалежності і самодостатності особистостей, але як функціональний підхід до особистості, коли не так функція дозволяє виокремити особистість, як розщеплює неповторну особистість людини на сукупність функцій.

Таким чином, стає більш зрозумілим пафос Адорно у його відстоюванні духовної особистості як місії освіти на протигагу спрямованості напівосвіти до продукування людей-функцій, тобто людей, в яких готові бачити лише ту чи іншу функцію. Нехай це навіть буде красива ідеологія лібералізму чи демократії, пропаганда покликання освіченого робітника, який добре заробляє, але якщо така ідеологія стандартизуватиме суспільні вимоги і очікування від особистості, тоді вона знову буде робити людей коліщатками суспільної машинерії. Ці мотиви згодом яскраво розвине молодший колега Горкгаймера і

Адорно по Франкфуртській школі Герберт Маркузе у своїй «Одновимірній людині» [Маркузе 1996].

Горкгаймер, втім, вважає, що не можна все ж полишати усі духовні питання лише на особистість – сваволя є невдалим джерелом для духовності: «Цей позитивістський песимізм, благодійний до запорошених світових і моральних систем, впливає тим більше разюче, чим більше індивідуум, який зобов'язаний вирішувати на свій смак, стає атомом у грі сил, що розгортаються» [Горкгаймер 2023: 194]. Якщо залишати людину сам-на-сам з готовими, ще й «запорошеними» філософськими теоріями, справді, важко очікувати від неї не лише компетентної, але й мінімально адекватної відповіді на завдання духовно зрілого судження на основі філософських ідей. Швидше можна очікувати химерного перекручування задумів великих філософів – як от коли нацисти намагалися обґрунтовувати свої людиноненавистницькі геополітичні стратегії ідеями соціального релятивізму Макса Вебера чи навіть формалістичною етикою Імануеля Канта. Горкгаймер наголошує на некоректності песимістичного індивідуалізму, котрий відкидає соціальне з недовірою – як це пропонує, на його думку, Жан-Поль Сартр: «Я не є тим, за якого мене мають інші, і не зобов'язаний таким бути, і навіть роль, у яку вони мене заганяють, не може бути, за Сартром, для мене обов'язковою... Важливе лише моє рішення» [Горкгаймер 2023: 195]. На противагу цьому, Горкгаймер говорить про духовну місію університету, яка має об'єднувати усіх професорів і студентів – нехай і не всі з них зможуть досягнути її вищих цілей. Горкгаймер раз-по-раз повертається у своїй промові до завдань сучасного університету як дечого, що не просто є саме по собі спільною справою (для причетних до університету), але що має бути спрямовано також на ще масштабніші спільні справи – університет повинен мати справу до всього у суспільстві: «У сьогоденному університеті вчення про суспільне й соціальне мусить займати найважливіше місце, ніж у будь-який інший час. Університет володіє, якщо мені дозволено так сказати, філософською підністю» [Горкгаймер 2023: 198].

Вочевидь, Горкгаймер має на увазі дещо по суті дуже близьке до легітимації – це не лише легітимація завдання університету в суспільстві (щось подібне робив і Адорно), але й на додачу це й легітимація через узгодження спільних дій (чого Адорно завжди дещо бракувало з його постійними закликами до індивідуальної відповідальності).

Українська реконцептуалізація ідей Франкфуртської школи щодо мотивації в освіті

Марія Култаєва реконструює настрої німецької інтелектуальної еліти Веймарського періоду як вельми насторожені й навіть ворожі щодо надмірної «політизації» суспільного життя. Так, вона наводить цитати з Томаса Мана, які інколи важко відрізнити від деяких тез Карла Шміта – з критикою західної демократії як надання надмірних повноважень політиці, яка втручається туди, де їй не слід – в економіку, релігію, право, освіту тощо. Як зауважує пані Култаєва, більшість представників німецьких інтелектуальних еліт «поділяли думку, що німцям не слід копіювати чужий досвід, а треба створювати свою особливу демократію у вигляді «народної держави» як «сконцентрованої форми буття німецького духу». Реально ж наявну демократію, тобто успішний досвід її застосування у Франції, Великобританії та США, романтично налаштовані німецькі інтелектуали у ті часи сприймали негативно. Вони вбачали у ній тиранію політики, наслідком якої стає поширення «несправжньої дійсності», де людина втрачає свою самість» [Култаєва 2019а: 90]. Дивним чином ці переконання перегукуються з деякими ідеями Адорно – і водночас сам Адорно прямо це заперечував! Як це можливо?

Справа в тому, що Адорно у своїх творах пише водночас і про наявний стан справ у німецькій (та й багато у чому світовій) освіті у повоєнний час, і про те, як цей стан справ варто міняти. У першому випадку він констатує, що багато чого по суті не помінялося у масовому суспільстві: і до нацизму, і під час, і після деякі речі – такі як професіоналізація освіти, як формування людини як майбутнього громадянина і професіонала на шкоду його

духовному розвитку – залишалися основою освіти. З іншого боку, Адорно пише про необхідність протистояння цій суспільній тотальності. А таке протистояння він вбачає можливим лише як своєрідне донкіхотство – він не бачить можливостей радикальних інституційних змін: масове суспільство так чи інакше продукуватиме інститути репресивні, а не духовно орієнтовані.

Тому у Адорно йде мова не так про мотивацію до освіти (що легко може збитися на манівці інструментальної освіти), як про рефлексивне, критичне ставлення до мотивації до освіти. Це, так би мовити, мотивація мотивації до освіти. Таку подвійність Адорно – як критика минулого і як пророка майбутнього на основі тотального заперечення наявного помічає також Юрген Габермас, про що зауважує Марія Култаєва [Култаєва 2017: 155] – другий Адорно рефлексує над першим (хоча і перший займає рефлексивну позицію щодо минулого). Звісно, вимагати такої подвійної рефлексивності майже неможливо не лише від учнів і студентів, але навіть від учителів і професорів. Це вимагало би участі в освітньому процесі у реєстрі високої напруги – що Адорно сам демонстрував, і що зрештою звело його у могилу.

Урок, до якого закликає Марія Култаєва, полягає не лише в тому, аби не захоплюватися надмірним самоконтролем у освіті, чим грішить Адорно, але й не уникати державної інструменталізації освіти, проти чого виступає також і Горкгаймер. Адже Адорно не дарма як вогню уникає інституційного тиску – він прагне не допустити державного ідеологічного тиску на освіту, який був би хоч у чомусь подібним до того, який здійснювали нацисти: «Концептуальні побудови філософії освіти і виховання, як і усе створене на замову тоталітарної “виховної держави”, не відрізнялись ані оригінальністю філософського мислення, яке через заідеологізованість поступилося свободою, ані сумнівною педагогічним розумом... Філософія «самопідключення» німецьких університетів... виявилась підспівуванням офіційній ідеології, яка з недовірою ставилась до соціального навчання» [Култаєва 2018: 63]. Але як бачимо, Адорно також з недовірою ставиться до соціального навчання.

Віталій Брижнік зауважує у Адорно діагноста нездатності посттоталітарної освіти виховувати в молоді демократичні цінності: «освіта посттоталітарного суспільства нездатна виконати просвітницьку функцію – вона неспроможна виховувати представників юнацтва соціально активними людьми, власне, молодими громадянами демократичної країни» [Брижнік 2022а: 753]. Цей автор звертає увагу на пасаж у Горкгаймера, який йде в розріз з прагненням Адорно уникати надмірної політизації освіти – так, Горкгаймер у роботі, присвяченій політичному вихованню і відповідальності, пише, що «все викладання, включаючи й математику, є політичним викладанням» [Horkheimer 1985: 152]. Невже це повернення до того розуміння демократії, яке було й у Веймарські часи – але вже з позитивною її оцінкою? Але ось як реконцептуалізує цей підхід Горкгаймер Віталій Брижнік: «найважливішу роль в освітньому формуванні юнака як політично обізнаної особистості відіграватимуть такі досвідчені вихователі, які у спілкуванні зі своїми вихованцями ... обиратимуть правильну манеру комунікації. Вони не приховуватимуть жодної історичної чи соціальної правди, звертаючись до своїх учнів невимушено та з гумором» [Брижнік 2022b: 18]. Запорукою до подолання ідеологічності освіти – і як залишкової тоталітарної після нацистського її шаблону, і як напівосвіти вже демократичних суспільств – виступає, на думку Адорно, так звана «повторна освіта», як свідчить Віталій Брижнік [Брижнік 2019: 32], тобто те, що нині називають освітою дорослих. Справді, самостійна в економічному плані людина здатна набагато краще протистояти можливому інституційному тиску на неї, і не лише ідеологічному.

Михайло Бойченко звертає увагу на те, що варто прислухатися до порад Марії Култаєвої й у вихованні наступних поколінь брати до уваги певні ритми і морфологічні подібності між різними суспільствами. Однак, він вважає, що не так Україна буде підлаштовуватися під ритм поколінь, заданий Другою світовою війною, скільки ще з часів виборювання своєї незалежності у часи радянської перебудови Україна непомітно

розпочала власний цикл зміни поколінь, який може стати взірцем для світу [Бойченко 2020: 18]. Таким чином, українські філософи зробили власні концептуальні висновки з настанов Адорно. Що стосується підходу Горкгаймера до освіти як засобу політичного виховання, то це також вкладається в більш широку рамку освіти не просто як чинника соціальних змін, але навіть більше – як чинника еволюції людини [Бойченко 2013]. Деяку обмеженість у загальному підході класиків Франкфуртської школи в соціальному пізнанні Михайло Бойченко вбачає у їхньому штучному протиставленні цінностей і функцій у суспільному розвитку: Адорно і Горкгаймер активно наголошують на репресивному характері функціонального підходу до соціальних інститутів, але наполягають на ціннісному, що має своїм результатом, зокрема, критику системного підходу з позицій антропології [Бойченко 2009]. Цьому підходу Бойченко протиставляє розроблений ним ціннісний функціоналізм, згідно якого цінності стають дієвими завдяки їх адекватному функціональному витлумаченню і застосуванню, а слідування соціальним функціям не веде до позитивістських крайнощів, якщо ці функції є лише засобами захисту кращих цінностей. Конкретним прикладом втілення цього підходу в даного автора стає аналіз повернення до належного використання імен в умовах війни [Бойченко 2022], що перегукується не лише за тематикою, але й за критичним і гуманістичним пафосом з кращими творами класиків Франкфуртської школи, присвяченими освіті.

Імовірно, саме ціннісний функціоналізм міг би бути напрямом, за яким варто було би шукати можливості здійснювати реконцептуалізацію підходу Франкфуртської школи не лише до освіти, але й до пізнання суспільства загалом. Але безумовно, що ціннісний функціоналізм є легітимацією функцій за допомогою цінностей, а тому міг би також бути розглянутим як легітимація мотивації в освіті за допомогою певних суспільних цінностей, таких, наприклад, як демократичні.

Отже, тут було здійснено реконструкцію головних ідей класиків критичної соціальної теорії Теодора Адорно та Макса Горкгаймера до оновлення завдань освіти. Цими ідеями є емансипація особистості на засадах рефлексії та звернення до духовних особистих пошуків, що дає силу протистояти інструменталізації особистості з боку репресивних соціальних інституцій масового суспільства. Українська реконцептуалізація значущості особистої мотивації в освіті, на якій наголошували Адорно і Горкгаймер, привертає увагу до необхідності легітимації цієї мотивації цінностями наявних у суспільстві інститутів, передусім демократичних. Втім, така легітимація розкриває потенціал особистої мотивації в освіті лише за умови постійної спільної роботи над цим не лише тих, хто навчається, але й тих, хто навчає.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Адорно, Т. В. (2019a). Виховання – навіщо? Пер. із нім. В. Брижніка. *Філософія освіти*, 24(1), 6-23. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2019-24-1-6-23>
- Адорно, Т. (2019b). Виховання після Аушвіца. Пер., анот. і прим. В. Брижнік, наук. ред. М. Бойченко. *Філософія освіти*, 25(2), 82-99. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2019-25-2-4>
- Адорно, Т. (2022). До демократизації німецьких університетів (В. Брижнік, пер. з нім.). *Міжнародний науковий журнал «Університети і лідерство»*, 13, 154-159. <https://doi.org/10.31874/252-0-6702-2022-13-154-159>
- Адорно, Т. (2023). До університетського вивчення філософії (В. Брижнік, пер. з нім.). *Міжнародний науковий журнал «Університети і лідерство»*, 16, 200-207. <https://doi.org/10.31874/252-0-6702-2023-16-200-207>
- Адорно, Т. В. (2020). Табу на покликання вчителя. Пер. з нім. М. Бойченка і В. Брижніка. *Філософія освіти*, 26(2), 168-187. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2020-26-2-12>
- Адорно, Т. (2017). Теорія напівосвіти. Пер. з нім. М. Култаєвої. *Філософія освіти*, 20(1), 128-152. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2017-20-1-128-152>
- Адорно, Т. В. (2018). Філософія і вчитель. Пер. з нім. В. Брижніка. *Філософія освіти*, 23(2), 6–31. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2018-23-2-6-31>

Бойченко, М. (2022). Виправлення іменувань речей: примус війни у освіті і суспільному житті. *Філософія освіти*, 28(1), 11–27. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2022-28-1-1>

Бойченко, М. (2020). Завдання для філософії освіти в Україні у світлі теорії поколінь. *Філософія освіти*, 25(2), 8–34. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2019-25-2-1>

Бойченко, М. (2017). Між «напівосвітою» і «напівдією»: у пошуках шляху до дієвої освіти. *Філософія освіти*, 21(2), 219–239. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2017-21-2-219-239>

Бойченко, М. І. (2013). Роль освіти у соціальній еволюції людини. *Вісник Харківського національного педагогічного університету імені Г.С. Сковороди. «Філософія»*, 40(1), 125–136.

Бойченко, М. І. (2009). Цінності як категорія філософії освіти (соціально-філософський та філософсько-антропологічний ракурси). *Філософія освіти*, 8(1-2), 99–107.

Брижнік, В. (2019). Антропологічний чинник стійкої розбудови громадянського суспільства в філософсько-освітніх роботах Теодора Адорно. *Гілея. Збірник наукових праць*, 148(9), Ч. 2., 28–36.

Брижнік, В. (2015). Вступ до філософії освіти Теодора Адорно. *Філософія освіти*, 17(2), 119–131.

Брижнік, В. (2014). *Емансипація особистості у критичній теорії суспільства Теодора Адорно і Юргена Габермаса*. Дисертація зі спеціальності 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії. Київ: КНУ ім. Т.Шевченка.

Брижнік, В. (2022a). Тема ресентименту як соціокультурного явища посттоталітарного суспільства у філософсько-освітніх творах Теодора Адорно. *The 5th International scientific and practical conference — Modern research in world scienc (August 7-9, 2022)*. SPC — Sci-conf.com.ua. Lviv, Ukraine. С. 750–756.

Брижнік, В. (2022b). Філософія освіти Макса Горкгаймера: університетське навчання як чинник виховання відповідальної молоді в посттоталітарному суспільстві. *Сучасний стан та перспективи розвитку науки, освіти та суспільства: збірник тез доповідей міжнародної науково-практичної конференції (Полтава, 15 серпня 2022 р.)*. Полтава: ЦФЕНД. С. 52–55.

Гегель Г.В.Ф. (2004). *Феноменологія духу*. Пер. з нім. П.Тарашук. Київ: Основи.

Горкгаймер, М. (2006). *Критика інструментального розуму*. Пер. з нім. М. Култаєвої. Київ: ППС-2002.

Горкгаймер, М. (2023). Філософія та університетське навчання (В. Брижнік, пер. з нім.). *Міжнародний науковий журнал «Університети і лідерство»*, 16, 189–199. <https://doi.org/10.31874/2520-6702-2023-16-189-199>

Култаєва, М. (2019). Антропологічна антиутопія Третього райху та її філософсько-педагогічні імплікації. *Філософська думка*, (1), 87–102.

Култаєва, М. (2017). Освіта та її деформації у сучасній культурі: до актуальності теорії напівосвіти Т. Адорно у сучасних соціокультурних контекстах. *Філософія освіти*, 20(1), 153–195. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2017-20-1-153-195>

Култаєва, М. (2018). Філософія освіти і виховання Третього рейху: витоки, політико-ідеологічні контексти та концептуальні конструкти. *Філософія освіти*, 22(1), 25–87. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2018-22-1-25-87>

Маркузе, Г. (1996). Одновимірна людина. Дослідження ідеології розвинутого індустріального суспільства. *Сучасна зарубіжна соціальна філософія: Хрестоматія*. Київ: Либідь. С. 87–134.

Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (2002) [1947]. *Dialectic of enlightenment: philosophical fragments*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Cambridge Dictionary. (2025). *Activism*. <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/activism>

Horkheimer, M. (1985). Gedanken zur politischen Erziehung. Verantwortung und Studium. In Horkheimer, M. *Gesammelte Schriften. Band 8: Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag. S. 147–155.

Фіалко Наталія

кандидат філософських наук

старший викладач кафедри соціально-гуманітарних дисциплін

Національний університет фізичного виховання і спорту України

вул. Фізкультури, 1, Київ, 03150, Україна

E-mail: fialo4ka.tasha@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2010-1071>

Стаття надійшла до редакції: 14.04.2025

Схвалено до друку: 20.05.2025

MOTIVATION IN EDUCATION ACCORDING TO THE PHILOSOPHY OF MAX HORKHEIMER AND THEODOR ADORNO: UKRAINIAN RECONCEPTUALIZATION

Fialko Nataliia

PhD in philosophy, Senior Lecturer

Department of Social and Humanitarian Disciplines

National University of Physical Education and Sport of Ukraine (Kyiv, Ukraine)

1, Fizkultury St., Kyiv, 03150, Ukraine

E-mail: fialo4ka.tasha@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2010-1071>

ABSTRACT

This study is an attempt to reconstruct the concept of motivation, which was developed for the field of education by the founders of the Frankfurt School of Social Research, Theodor Adorno and Max Horkheimer. The emphasis is on such key theses as the democratization of education and overcoming totalitarian education, the role of the individual in education and autonomy in decision-making, spiritual development and emancipation of the individual against the instrumentalization of man with an emphasis on professional education, the ideological role of philosophy in education and the criticism of ideologies. It is demonstrated that the ideas of critical social theory, which were consciously applied by Adorno and Horkheimer to reform education, have a certain potential, but also certain limits for the development of proper motivation of the individual for his conscientious inclusion in education. Critical social theory explores the topic of legitimization of education too abstractly, reducing it to the individual's need for freedom and spiritual development, and avoiding a detailed institutional analysis of the problems of educational development. The reconceptualization of the topic of motivation in education based on the ideas of Adorno's and Horkheimer's critical social theory, carried out by Ukrainian philosophers, develops the theory of education in the direction of the philosophy of generations, institutional legitimization of education as the basis of proper personal motivation in education. The contribution of Mariia Kultaieva, Vitalii Bryzhnik and Mykhailo Boichenko to the criticism and development of the ideas of critical social theory is analyzed, in particular to its assessment as a reflection on reflection in education. Critical understanding of the past (as a reflection on the past) also requires a reflexive assessment of its significance in order to determine priorities for education, which prepares the person to change the future of society for the better.

Keywords: *motivation in education, critical social theory, Theodor Adorno, Max Horkheimer, legitimization, values, reflection on reflection in education.*

REFERENCES

- Adorno, T. W. (2020). Education After Auschwitz. Trans., annot. and notes by V. Bryzhnik, ed. by M. Boychenko. *Philosophy of Education*, 25(2), 82–99. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2019-25-2-4> (In Ukrainian)
- Adorno, T. (2022). On the Democratisation of German Universities (V. Bryzhnik, trans.). *International Scientific Journal of Universities and Leadership*, (13), 154-159. <https://doi.org/10.31874/2520-6702-2022-13-154-159> (In Ukrainian)

- Adorno, T. (2023). On the University Study of Philosophy (V. Bryzhnik, trans.). *International Scientific Journal of Universities and Leadership*, (16), 200-207. <https://doi.org/10.31874/2520-6702-2023-16-200-207> (In Ukrainian)
- Adorno, T. W. (2018). Philosophy and Teachers: (transl. from German by Vitaliy Bryzhnik). *Filosofiya Osvity. Philosophy of Education*, 23(2), 6–31. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2018-23-2-6-31> (In Ukrainian)
- Adorno, T. W. (2021). Taboos on the teaching vocation: (Transl. from German by Mykhailo Boichenko and Vitaliy Bryzhnik). *Philosophy of Education*, 26(2), 168–187. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2020-26-2-12> (In Ukrainian)
- Adorno, T. W. (2017). The Theory of Half-education: (translation from German Maria Kultaieva). *Philosophy of Education*, 20(1), 128–152. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2017-20-1-128-152> (In Ukrainian)
- Adorno, T. W. (2019). Upbringing – why? (translation, abstract and notes by Vitalii Bryzhnik). *Philosophy of Education*, 24(1), 6–23. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2019-24-1-6-23> (In Ukrainian)
- Boichenko, M. (2022). Correction of the naming of things: the coercion of war in education and public life. *Philosophy of Education*, 28(1), 11–27. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2022-28-1-1> (In Ukrainian)
- Boychenko, M. I. (2017). Between “Half-education” and “Half-agency”: in Search of a Path to Effective Education. *Philosophy of Education*, 21(2), 219–239. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2017-21-2-219-239> (In Ukrainian)
- Boychenko, M. I. (2020). Tasks for Philosophy of Education in Ukraine in the Light of the Theory of Generations. *Philosophy of Education*, 25(2), 8–34. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2019-25-2-1> (In Ukrainian)
- Boychenko, M. I. (2013). Role of education in human social evolution. *Bulletin of the Kharkiv National Pedagogical University named after G.S. Skovoroda. "Philosophy"*, 40(1), 125-136. (In Ukrainian)
- Boychenko, M. (2009). Values as Category of Educational Philosophy (Social-Philosophical and Philosophical-Anthropological Aspects). *Philosophy of Education*, 8(1-2), 99-107. (In Ukrainian)
- Bryzhnik, V. (2014). *Emancipation of the Individual in the Critical Theory of Society of Theodor Adorno and Juergen Habermas*. Dissertation in the specialty 09.00.03 – Social Philosophy and Philosophy of History. Kyiv: Taras Shevchenko National University of Kyiv. (In Ukrainian)
- Bryzhnik, V. (2015). Introduction to Theodor Adorno's Philosophy of Education. *Philosophy of Education*, 17(2), 119–131. (In Ukrainian)
- Bryzhnik, V. (2022b). Max Horkheimer's philosophy of education: university education as a factor in the upbringing of responsible youth in a post-totalitarian society. *Current state and prospects for the development of science, education and society: collection of abstracts of the international scientific and practical conference (Poltava, August 15, 2022)*. Poltava: TsFEND. P. 52-55. (In Ukrainian)
- Bryzhnik, V. (2019). The Anthropological Factor of Sustainable Development of Civil Society in the Philosophical and Educational Works of Theodor Adorno. *Gileya. Collection of Scientific Works*, 148(9), Part 2., 28-36. (In Ukrainian)
- Bryzhnik, V. (2022a). The theme of resentment as a sociocultural phenomenon of post-totalitarian society in the philosophical and educational works of Theodor Adorno. *The 5th International scientific and practical conference — Modern research in world scienc (August 7-9, 2022)*. SPC — Sci-conf.com.ua. Lviv, Ukraine. P. 750-756. (In Ukrainian)
- Hegel G.V.F. (2004). *Phenomenology of spirit*. Transl. from German by P. Taraschuk. Kyiv: Osnovy. (In Ukrainian)
- Horkheimer, M. (2006). *Critique of Instrumental Reason*. Trans. from German by M. Kultaeva. Kyiv: PPS-2002. (In Ukrainian)

- Horkheimer, M. (2023). Philosophy and University Studies (V. Bryzhnik, trans.). *International Scientific Journal of Universities and Leadership*, (16), 189-199. <https://doi.org/10.31874/2520-6702-2023-16-189-199> (In Ukrainian)
- Kultaieva, M. (2018). Philosophy of Education of the Third Reich: origin, political and ideological contexts and conceptual constructions. *Philosophy of Education*, 22(1), 25–87. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2018-22-1-25-87> (In Ukrainian)
- Kultaieva, M. (2017). The Education and its Deformations in the Contemporary Culture: a Contribution to the Actuality Theodor W. Adorno's Theory of Half-education. *Philosophy of Education*, 20(1), 153–195. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2017-20-1-153-195> (In Ukrainian)
- Kultaieva, M. (2019). The 'Third Reich's Anthropological Dystopia and Its Philosophical and Pedagogical Implications. *Philosophical Thought*, (1), 87-102. (In Ukrainian)
- Marcuse, G. (1996). One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society. Contemporary Foreign Social Philosophy: A Reader. Kyiv: Lybid. Pp. 87-134. (In Ukrainian)
- Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (2002) [1947]. Dialectic of enlightenment: philosophical fragments. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Cambridge Dictionary. (2025). Activism. <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/activism>
- Horkheimer, M. (1985). Gedanken zur politischen Erziehung. Verantwortung und Studium. In Horkheimer, M. *Gesammelte Schriften. Band 8: Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag. S. 147-155.

Article arrived: 14.04.2025

Accepted: 20.05.2025

Як цитувати: Фіалко, Н. (2025). МОТИВАЦІЯ В ОСВІТІ ЗГІДНО З ФІЛОСОФІЄЮ МАКСА ГОРКГАЙМЕРА І ТЕОДОРА АДОРНО: УКРАЇНСЬКА РЕКОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (72), 28-28. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-4>

In cites: Fialko, N. (2025). MOTIVATION IN EDUCATION ACCORDING TO THE PHILOSOPHY OF MAX HORKHEIMER AND THEODOR ADORNO: UKRAINIAN RECONCEPTUALIZATION. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (72), 28-28. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-4> [In Ukrainian]

ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ СУЧАСНОСТІ: ПОСТ-, МЕТА-

DOI: 10.26565/2226-0994-2025-72-4

УДК (UDC) 141.72:111.1

Nataliia Zahurska

OBJECT-ORIENTED FEMINISM IN THE POSTHUMAN ENVIRONMENT

The article's narrative begins by considering the negative attitude of women philosophers, particularly feminist philosophers, towards speculative realism (hereinafter referred to as SR) and object-oriented ontology (hereinafter referred to as OOO). This negation is partly due to anxieties of increased objectification. To dispel these anxieties, the article proposes such forms of objectivity as subject object, object as subject, experimental subject, disidentity, interject, hyposubject and others in their allures. In addition, it is suggested to re-evaluate the concept of thingification and return its own philosophical valuable connotations to it. The article displays that object-oriented feminism (hereinafter referred to as OOF) demonstrates its potential political, erotic and ethical advantages. OOF is considered in connection with agential realism, new feminist materialism, xenofeminism, queer theory and other related conceptions. Together, they best outline the posthuman context. It is displayed that OOF fits into the post-postmodern posthuman speculative turn while retaining the actual features of the postmodern linguistic turn. Similarly, in the context of OOF, the turn from aesthetics to erotic, from production to seduction, etc., is understood. In the article also the inception, development process, collaborations with OOO philosophers and the influence of OOF on them are researched. As a result, the intra-action in-between treating women like objects and treating objects like women happens. Thus object-hood, affirming the democracy of any objects, appears instead of objectivation, which fully corresponds to the posthuman intentions of the OOF and contributes to the formation of the posthuman environment. The article is written on a material of contemporary art and literature and, at the same time, ecophilosophy and bioethics.

Keywords: *object-oriented feminism (OOF), object-oriented ontology (OOO), posthuman, feminist materialism.*

From the very beginning of the emergence of speculative realism (hereinafter referred to as SR) and object-oriented ontology (hereinafter referred to as OOO), women philosophers, feminist philosophers in particular, were very skeptical about it. For example, although Isabelle Stengers acted as the author of a programmatic collection of articles *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, there she argued, that «materialism loses its meaning when it is separated from its relations with struggle» [Stengers, 2011, p. 369] from which it may follow that the new feminist materialism is not materialism at all. Later she also showed negativity towards OOO. Or, as another example, Catherine Malabou realizes the critique of speculative realism, considers it as a political void and opposes its new materialism [Malabou, 2021]. Meanwhile, in the context of feminism, they, rather, do not contradict but rather complement each other, as will be shown later in this article.

The resuscitation of the subject in contemporary philosophy can partly explain this skepticism and negativism. This resurrection of the subject is best emphasized in the interview Rosi Braidotti gave with the metamodernist Timotheus Vermeulen. «For me, the human or posthuman subject is still very important, if only because we experience everything from a position that is human. <...> The so-called speculative realists tend to be paradoxically dis-embedded and dis-embodied: they are really speaking from nowhere, though they try to hide it. They are unable to account for where they are speaking from. To me, however important it is that we concern ourselves with a-subjective or non-human matter, the politics of locations of the subject is something we cannot let go» [Braidotti & Vermeulen, 2014, p. 133]. In such a way

© Zahurska N. V., 2025.



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

Braidotti claims a position of critical posthumanism, that is closed to postmodern with the possibility of may-being. OOO in this sense is paradoxically more definitive and more plural at once. This allows Jordi Vivaldi to speak about OOO's non-onto-taxonomical pluralism and escape a brutal eclipse of the subject in Malabou's parlance. He reconciles her, Braidotti's and other similar conceptions, especially Laboria Cuboniks' xenofeminism with OOO in xenological subjectivity: «OOO retains the human subject as a component in many real objects, and thus it is by no means nonsensical to rethink human subjectivity through ontologies that are "object-oriented"» [Vivaldi, 2021, p. 319]. Thus «despite the decisive ontological differences mediating between OOO's non-onto-taxonomic pluralism and Braidotti's posthuman subjectivity, the *transversal*, *composite*, and *locative* dimensions of the posthuman subject are compatible with OOO's principles» [Ibid., p. 322]. From his point of view contemporaneous subject is a being both host and guest, situated both *of* and *in* itself. The main question, in this case, is «how to establish forms of hospitality (*xenia*) without an instance (*xenos*) that continues to be there as a possibility of critical distance?» [Ibid., p. 330]. This question is largely answered by Lucy Suchman when notes shifting, the moment-to-moment of subject objects and «choreography of its lively objects and obliging subjects» [Suchman, 2011, p. 120]. Marsha Rosengarten in a similar vein uses Karen Barad's concept of experimental subject in biomedical and bioethical research. «Although the concept of intra-activity enables us to consider the co-affective nature of different forces or entities such as drugs, protocols, blood tests, visits to the trial site within the temporality of the RCT, it tells us little of how an objection may emerge. My appropriation of Barad's phrase expressed as "*experimental subjects kick back*" in the title of this chapter may thus be understood to emphasize the contribution of research subjects well beyond or contrary to the usual. As such I hope it also serves as a further rejoinder to the worrisome attributing of a linear causal responsibility» [Rosengarten, 2016, p. 297].

Some critical posthumanist already comprehend a moving from the postmodern linguistic turn to the post-postmodern speculative turn. Thus, according to Patricia Ticineto Clough, subject is not only human but rather a point of view left as a Deleuzian virtual residue and at the same time the interior of some intentional whole in Graham Harman words. «Writing becomes a critical method that is more than representational and necessarily compositional, a matter of piecing together as a practice of allurements or enthrallment, offering a resource both of stunning clarity and tantalizing obfuscation. As such, the compositions are meant to entice those who read them, to seduce a participation in the question of the subject in the form of the other questions about philosophy, poetry writing, the personal, the impersonal of all things, human and nonhuman. To raise the question of the subject then is not to return, or to recover what has been excluded. It is to create, to compose, to intervene, to mobilize. It is to dance» [Clough, 2010, p. 62]. So, the choreography of subject objects is an allure by way of a lure to feeling as Harman insists.

On the other hand, compatibility of OOO and material feminism becomes possible when referring to Barad's conception with its disanthropy as it makes Carol Taylor. «Furthermore, the "weirdness" of Barad's quantum physics promised a queer(y)ing that could undo identity by unmooring the fixed coordinates of time, place, and space» [Taylor, 2016, p. 202]. Then uncertainty principle in quantum physics is understood by way of indeterminacy. In searching for an answer to the question of how matter matters, Barad is considering discourse practices, agencies and relations as specific material (re)configurations. So, «objectivity means being accountable to marks on bodies» [Barad, 2003, pp. 824] and such *onto-epistem-ology* resists thingification. «I present a relational ontology that rejects the metaphysics of *relata*, of "words" and "things". <...> I have proposed a posthumanist materialist account of performativity that challenges the positioning of materiality as either a given or a mere effect of human agency» [Ibid., p. 827]. Rebekah Sheldon thus explains this Barad's thought: «To put it epigrammatically, for Barad relations precede *relata*, which then alter relations» [Sheldon, 2015, p. 202].

Thus, a quite OOO's bundle wording/worlding/weirding appears, explaining well-known Barad's conceptual persona brittlestar, which does not divide knowing, being and doing. The

reality of brittlestar is a corpo-reality according to Stacy Alaimo. «Instead of taking the nonhuman as an object of inquiry, it is possible to turn toward the nonhuman *as* ourselves not exactly human – a practice that often materializes from subjects who have themselves been positioned as *objects* [italics supplied – N. Z.]» [Alaimo, 2013, p. 391].

However, SR and OOO remain doubtful for feminist philosophers. Even in the collection of texts *Object-Oriented Feminism*, we find Irina Aristarkhova's perplexity about the very possibility of *object-oriented feminism* (hereinafter referred to as OOF) and the question of whether it is some kind of joke. Katherine Behar writes in this regard: «Irina Aristarkhova poses a sly question: *Is OOF a joke?* As one might suspect, the answer can only be *maybe*. OOF – a grunt of an acronym meant to stand for “object-oriented feminism” – is, after all, called “OOF”» [Behar, 2016a, p. 3] and further «thus, by swapping OOO's gasp for a gutsier grunt, OOF aims to inject feminism into this discourse, but without dismissing these notions that, in fact, are essential for contemporary activism» [Ibid., p. 5]. It is also worth noting that there parallels here with may-being Braidotti are found. Further Aristarkhova considers Martin Heidegger's understanding girl as a young thing. «Let us then take Heidegger at his word and approach her as a thing thoughtfully so as not to assault her but rather to enable, to reveal her independent and self-contained character» [Aristarkhova, 2016, p. 44]. One needs to listen videlicet to such a thing because in comparison with it full human has excessive tasks. According to Aristarkhova «thingification» of a girl or, it can be added, in the parlance of Lewis Carrol and Gilles Deleuze, a little girl, is better than scientific objectivation. There seems no need to clarify that the girl here is a conceptual character and does not imply any reference to age. Besides that, as Helen Hester insists, «becoming thing-woman, then, can operate as a productive part of feminist polemic and provocation, given the long history of the privileging of inanimate things» [Hester, 2017].



Girl turns from postpunk to quadrober. Shots from the musical video and cover of Posthuman by Ash Code [Belluccio & Nottebella, 2016].
Camera by Alessandro Belluccio, Klaudia Roczeń, Chriss Addams,
Chris Bjørnsen, cover by Sandra Roczeń.

Such a philosophical explanation of a feminist object allows to ponder Katherine Behar's OOF understanding more clearly. «OOF originated as a feminist intervention into philosophical discourses – like speculative realism, particularly its subset OOO, and new materialism – that take objects, things, stuff, and matter as primary. It seeks to capitalize perhaps somewhat parasitically on the contributions of that thought while twisting it toward more agential, political, embodied terrain. Object-oriented feminism turns the position of philosophy inside out to study objects while being an object oneself. Such self-implication allows OOF to develop three important aspects of feminist thinking in the philosophy of things: politics, in which OOF engages with histories of treating certain humans (women, people of color, and the poor) as objects; erotics, in which OOF employs humor to foment unseemly entanglements between things; and ethics, in which OOF refuses to make grand philosophical truth claims, instead staking a modest ethical position that arrives at being “in the right” even if it means being “wrong”» [Behar, 2016a, p. 3]. Engaging Barad's agential realism can be added, that even physical objects may erotically experiment at the same time experiment with their identities. An example of such disidentity is intra-active touching and caressing as a situation when an electron releases a photon and absorbs it, at the same time photon may also enjoy itself. In this way matter as such can be enjoyed through her agents.

The subject in this case is non-anthropocentric and queer, it seems rather interject. Thus, objectification changes to objectivity and post-objecthood, at the same time feminist ethics of care is complemented by the ontology of care. This is minimalist ontology as well as minimalist esthetic of found and readymade objects. So post-objecthood is conceptualized as postphenomenology both pre-Cartesian and post-Kantian: «the production of minimalist works involved a certain deferral on the part of the artist, who relinquished authorial place of pride to the ecology of things in a world outside, which we might associate with speculative realist philosopher Quentin Meillassoux's wondrous “great outdoors” of pre-Cartesian things-in-themselves» [Behar, 2016, p. 24]. Both minimalism and OOO find, appropriate and perform mainstream culture objects, making them opaque and open at the same time.

Behar's botox ethics is emotionally minimalist. Behar insists that vivophilia eliminates an object from its own ontology and doesn't look deep within it. Necrophiliac botox ethics, in some sense pharmakon ethics and pharmakon ontology, which is not associated with botox as a stuff or any other stuff. «Botox ethics does not avoid death – it aspires to it. Its self-fashioning is the corporeal practice of inhibiting life within oneself. It is a praxis of practicing death. <...> As a self-practice, a little shot of death provides all the object-orientation we need. In place of the vivophiliac ethics of “Don't kill me!” Botox ethics says “I'll kill myself!” Shooting up to shut up, Botox ethics recommends battening down the hatches on our own black boxes and becoming killer objects who will shoot ourselves first» [Behar, 2016b, p. 139] – thereby Behar develops considerations by Emmanuel Levinas in OOF's vein.

At the same time, humor is of great importance for the OOF and Behar's understanding of humor is close to Harman's. «It is often the case that humor carries a note of truth, but at least on the face of things, object-oriented feminism appears to keep its distance, remaining aligned with artifice and unconcerned with being complete or being right» [Ibid., p. 17]. Entanglement and agility of humor and erotic free post-truth from negative connotations and associate it rather with experiment. Besides that, such an approach can explain a lot of the importance of humor, in particular, memes as a more vernacular kind of humor, in post-postmodern relationships. On the one side, memes often frankly display erotic and, on the other side, sending memes is significant, especially in the candy-meme period of a relationship.

So, Behar proposes erotic instead of aesthetics and seduction instead of production. «Erotics erodes boundaries between self and other, as well as the complementarity that upholds the master-slave dialectic by requiring the integrity of each of these figures delimited as humanist subjects» [Behar, 2016c, p. 36]. Behar terms Harman a madam because he arranges meetings of even exotic, drag objects and considers by way of a dancing-girl, charming and alluring, but unfit for marriage. According to Behar vicarious causation and allusiveness of allure suggest any less

withdrawn surface and erotic fetishism. «Any fetishist will attest that weirdness can be sexy, and this holds true, it would appear, even in philosophy. Whether or not one chooses to read terms like *allure* and *withdrawal* as flirtatious or frigid, attributing distant availability to objects produces what I call an exoticism of objects» [Ibid., p. 28]. Sometimes erotic of OOF becomes so intensive, that Adam Zaretsky post-ironically regards OOPS: Object-Oriented Psychopathia Sexualis [Zaretsky, 2016]. It is significant that Behar treated this with humor and included the text of the same name in the collection *Object-Oriented Feminism*, edited by her.

In this regard, it is no accident that Frenchie Lanning, a specialist in erotic fetishism, herded the OOF. She connects allure and crush in crush-allure. «The *crush*, which is defined as “a brief but intense infatuation for someone, especially someone unattainable or inappropriate” [Lanning uses here the definition from Google Search – N. Z.] – to which I will add the conditions of “unrequited,” “unaccepted,” and hopefully, “unbeknownst by the beloved” – to further set the proscenium for this special performance of allure» [Lanning, 2016b, p. 118]. So, allure somehow and partially makes the object’s margins penetrable and then an exchange of qualities happens. This may well explain Jean Baudrillard’s thought that one, who is not seduced cannot seduce. Like Behar, Lanning considers that allure acts through metaphor, but creates a gap in it and ensnares and so is a *chorismos* as division. Taylor comes to a similar opinion «Perhaps it is me, but Harman’s objects bear some resemblance to the *femme fatale* of film noir, a dangerous enchantress attempting to elude the male gaze, a thing capable of reworking the sexualized norms of abjection» [Taylor, 2016, p. 210]. According to Taylor, both allure and withdrawal are already found in Howard Lovecraft’s work as one of the OOO’s backgrounds.

To consider the relationship between speculative realists and object-oriented ontologists to OOF, it is necessary to turn to prehistory. With OOO’s appearance, Donna Haraway post-ironically marked speculative realism as a new kid on the block and threw a catchphrase phrase *Girls welcome!!!* [Harman, 2010]. Also, object-oriented ontologists were marked as sausage fest in media, considering that initially, these were exclusively male theorists. However, one can also see in it a status struggle between philosophical trends. Harman paid tribute to women theorists, in particular, defining Jane Bennett as a “Fellow Traveller” within the OOO movement, and agreed with Haraway. «Harman reassures her [Haraway – N. Z.] that girls are indeed welcome (his exclamation gives this paper its title) and we shall see that quite a few girls have (always) already accepted that invitation» [O’Rourke, 2011, p. 287]. Although Michael O’Rourke notes that OOO became more hot than queer, this invitation was accepted by not only feminists but also queer theorists, himself, Stanimir Panayotov and others. It is worth saying that OOF is also in many ways not only a feminist but also a queer trend.

Panayotov is already calling X, *Welcome!!!*. By X he means all those, who are situated in a placeless place, chora. Using Maurice Blanchot’s and Jacques Derrida’s thoughts, he notes, that it is always x without x, i. e. queer, which hasn’t definite essence, nature, or identity. Hospitality is a weak force like the queer event or OOO’s and OOF’s allure. It allows both queer and OOO to consider objects as subjects and designate the dignity of objects in Eileen Joy’s and Rourke’s words. «The emergence of object-oriented philosophy, speculative realism (regardless of the acceleration of splinters), and theories such as Bryant’s “democracy of objects” all seem to explicitly indicate an already (t)here queer-affective onto-political framework for the progress of thinking in fidelity to the Real» [Panayotov & O’Rourke, 2011, p. 119].

Object-oriented ontologists Ian Bogost and Timothy Morton actively take part in OOF movement, especially in developing its posthuman threats. «Perhaps then we can understand OOF as a perturbation of human and world, as a freedom to move through that door between inside and outside at will, noting the differences but not being limited by them» [Bogost, 2010]. In Timothy Morton «humble ecocritical opinion», which he outspeaks in comments, this is the most important issue here. Maybe it is worse to move out feminist stereotypes. As Ian Bogost notes in comments «the name “radical” would truly be an earned one for a feminism that managed to wrestle free entirely from correlationism» [Ibid.]. After the incident, when during Bogost’s speech, girl in playboy bunny suit flashed between random bunny images, he posed the

rhetorical question: «are women or girls or sexiness to have no *ontological* place alongside chipmunks, lighthouses, and galoshes?» [Ibid.]. Later Behar maintained him: «the image toy generates what he calls a “tiny ontology,” a microcosmic image of the diversity of being» [Behar, 2016a, p. 2] and traced a connection between tiny ontology and OOF’s minimalism. She also didn’t agree with negative assessment of this image of a female dean. «The dean’s response very well may have been motivated by this sort of politically correct (and thus politically impotent) feminism. But by abolishing women, girls, and sexiness, OOF perpetuates this same abstraction and silencing» [Behar, 2016a, p. 21]. Alaimo expressed her attitude towards this situation as follows. «Feminist, queer theory and disability studies have themselves developed, however, complex, playful, pro-sex understandings of bodies, objects, pleasures, and desires that would contest simple notions of sexual objectification?» [Alaimo, 2014, p. 18–19]. She insists, that even Bogost considers a human being, including himself, as a thing, Harman and Behar move further and consider a human being, including themselves, as an object.

This is a condition of seduction by Baudrillard, enchantment by Harman and realist magic by Morton. Lunning argued that woman’s body and image may be understood as a hyperobject and fetish as a particular object in the allure of hyperobject: «If we look at the objects that twinkle out from the maelstrom, which evince hypocrisy, weakness, and lameness, we find the aesthetic notes from abjecting/abjected objects as they appear in the heat of exchange – in allure» [Lunning, 2016, p. 96]. However, the hypocrisy here indicates that it is rather hyposubject as a version of the subject object, object as subject or experimental subject. Rebekah Sheldon also pays attention to, that «feminist new materialism sees objects as a concrescence or intensive unfolding of an extensive continuum» [Sheldon, 2015, p. 196] and further «The contradiction between plenum and dunamis appears logical precisely because it begins from an originary cut between the given and the immutable and the contingent and mutational. A resurgent, vitalized understanding of the “sphere,” the “support,” the “chain or ... system,” “the moving substrate” in Foucault; the “spatium” in Deleuze and Guattari; begins to suggest a way back to the chora in its activity, to inhuman reproductions, to an irruptive chora that exerts its own autonomous force» [Ibid., p. 213]. Unlike Judith Butler’s point of view, from this one, the chora is passive to be a placeless place.

Morton collaborated most actively with OOF. During this collaboration, he proceeds with the conception of Luce Irigaray. «Irigaray observes that women’s speech is alogical. <...> Irigaray asserts that women’s bodies are “neither one nor two.” What object-oriented ontology does is simply apply this thought to any object whatsoever» [Morton, 2016, p. 73] and earlier «thus Irigaray’s theory of woman as self-touching loop is in fact a theory of everything» [Ibid., p. 78]. In Irigaray’s vein he tries to replace the language of vision with a language of kinesthesia and so to approve a weird essentialism with uniqueness and difference and also ecological intimacy of an object-oriented feminist and queer ecology and even ontology.

«An ecofeminist ontology might be better off starting with darkness and withdrawal. <...> A feminist ontology might support objects that merely exist, without any interaction whatsoever. Objects should be allowed to be inward, introverted – to exceed any gaze, any encounter at all. <...> Entities appear to interact all the time, but only because some aspect of them doesn’t interact» [Morton, 2013, p. 65–66]. Thus, compared with Irigaray, Morton considers, that women aren’t obliged to communicate. They rather intra-act in Barad’s parlance or have deep and intimate even if uncanny and contradictory at the same time relationships. «It seems as if one entity, an entity that is strictly unthinkable according to intra-action, disturbs the intra-active festival: a feminine, withdrawn entity. <...> Things must be what they are in order to intra-act» [Ibid., p. 63–64]. So, it turns out that we are not halfway to the Universe, but already in it. Morton also removes Barad’s accusation of narcissism against the hyposubject of *Love Song of J. Alfred Prufrock*. In his opinion, withdrawal means that some entities aren’t more intra-active than others and this opinion supports non-human weird essentialism.

To avoid negative connotations of objectification or reification notions, Morton prefers to use not the notion of object, but the notion of thingy what does it mean neither exclusion nor

inclusion, but seclusion in Heideggerian mean or withdrawal in Harmanian mean. It can also be added that entity here means a non-totalizable «not-all», which, according to Jacques Lacan, is a woman. Behar agrees completely with these considerations: «object-oriented feminism is directly concerned with treating humans like things. Equally, it is engaged in extending intra-human feminist ethics to the object world and in cultivating posthuman solidarities» [Behar, 2016, p. 29]. However, Morton proposed a bolder option. Using the phrase of «great philosopher» Big Lebowski, he invokes posthumanly to treat objects like women. Collaboration with the OOF greatly influenced Morton's conception and living experience while he was introducing the concept of subscendence instead transcendence. «The important thing being not so much the content conveyed, but rather the energetic infrastructure itself. And then, instead of seeking to transcend my physicality, I try to subscend my fantasy of disembodiment and its perfect marriage in heaven between the misogynistically disembodied matrix and my own inevitably white male power trip. That becomes an identification with the poor nonhuman beings, such as one's own flesh, that have gone to the trouble of allowing you to think fantasies of yourself. I think "subscendence" is beautiful by the way. "Hyposubjects subscend" is another slogan to play with» [Morton & Boyer, 2021, p. 70].

Women philosophers use concepts like Morton's, for example, viscosity, in turn. Thus, Nancy Tuana creates an intra-actionist ontology of viscous porosity. «I will demonstrate that while an interactionist ontology eschews the type of unity and continuity celebrated in traditional Western metaphysics, viscous porosity helps us understand an interactionist attention to the processes of becoming in which unity is dynamic and always interactive and agency is diffusely enacted in complex networks of relations» [Tuana, 2008, pp. 188–189]. She understands viscosity as both fluidity and solidity. Tuana also argues that debates between realism and constructivism, materialism and semiotics, etc. aren't useful for feminism, it need rather in-between intra-actions for the dance of agency in Andrew Pickering's parlance.

«To the speculative turn, feminism is not a radial line, something that extends from within the centre, but an orb. It is an act of enclosure as revealing: those who proclaimed speculation were too busy weaving their webs to see that they already lived inside an insect colony. <...> Behar's object-oriented feminism is seductive, elastic, and alluringly nylon» [Konior, 2017]. Bogna Konior ascribes viscosity to OOF itself, thereby inscribing it into the post-human environment. In contrast with Sara Ahmed, who from the constructivist position criticizes unattainability and at the same time compulsion of happiness and joy, Claire Colebrook, from the posthuman point of view affirms them. «If animal happiness is strictly unrepresentable and unthinkable – the thought of a being that simply is with no sense of a world – then joy is no less inhuman. Joy is that capacity to expand beyond the goods and evils that affect one's finite life; it is the recognition of the force of life as eternal, as above and beyond any of its perceived points. Joy is the power to affirm and live life, rather than judge life. Joy is freedom from the position of the self in its relation to the world» [Colebrook, 2015, p. 202]. Nevertheless, a matter, in this case, is also a *matter* (*french* mot – word) in Colette Soler parlance.

Such an intra-action in-between materialism and semiotics is close to Harman's immaterialism. «However, social theory stands to benefit from object-oriented philosophy through what we call posthuman relationism – characterised as a commitment to the reality of the nonhuman, but not divorced from the human» [Campbell, Dunne & Paul Dylan-Ennis, 2019, p. 121]. It is worth noting that here, like Colebrook, we are talking rather not about the non-human, but about the posthuman, given the importance of the semiotic aspects of the issue. Notwithstanding Norah Campbell, Stephen Dunne and Paul Dylan-Ennis stress also peculiarities of the feminist position from OOO's. «Feminist science studies demand a normative responsibility towards ontological inclusivity and humility. If in Harman's philosophy everything gets determined as an object (including subjects), then the 'who, how, what, when and where' of object-making gets glided over» [Ibid., p. 130]. This can be avoided by introducing the concepts of hyposubject, subjective object, etc.

As a certain strand of posthumanism OOO is being come on also by Yogi Hale Hendlin. «Indeed, as OOO inner-circle writer of the popular blog *Larval Subjects* Levi Bryant describes in his *The Democracy of Objects*, individuating objecthood is emancipatory, liberating objects from the ways in which people attempt to instrumentalize objects to meet their own ends. <...> Not all posthumanists are object-oriented ontologists, and vice-versa, but both movements tend to intentionally blur or erase the boundaries not just between humans and nonhumans, but between living organisms, artifacts, ideas, and science fiction – without accounting for real differences» [Hendlin, 2023, p. 318]. He also adds, that feminist posthumanism (Haraway, Braidotti, Barad), vital materialism (Bennett) and queer theory may help to empower their conception through an appellation to OOO from the one side and, on the another side, OOO may develops through OOF in a wide sense, i. e. aggregation of a whole specter of conceptions, in which OOO, feminism, materialism, queer theory, etc. intra-act in one way or another. Thus, becoming more-than-human and versatility of queers and quirks in metamodern understanding may be possible. Kathleen Stock in *Material Girls: Why Reality Matters for Feminism*, for example, insists on the importance of material and real issues: «What the material and psychological effects of the political successes of gender identity theory have been on older transsexuals, for whom the concept of gender identity has played little part» [Stock, 2021, para. 8]. She doesn't accept the position of Judith Butler, oscillating between two extremes with too much amplitude. Earlier Reena Mistry has already stressed that «the association between Madonna and *Gender Trouble* is more of an academic observation than a queer revolution» [Mistry] and Madonna stayed an illustrative example of a queer material girl. In conversation with Harman Monika Kaup speaks out in a similar way. «Unlike materialism, realism is not committed to the exclusion of mind-dependent objects, such as the imaginary characters and worlds of post-apocalyptic fiction. In response to your questions about gender, I would counter with another question: in addition to feminist materialisms, why are there no feminist realisms?» [Harman, Kaup].

At the same time, Behar tries to disassociate with intersectional feminism because it as data-mining puts too much attention to secondary qualities of objects up to connection impossibility: «In all seriousness, I do think that we need strategies to become more imperceptible now, and these strategies will also rail against the notions of identity *and* identifiability» [Behar, 2019, p. 161]. Such a disidentity may be realized in non-Euclidean politics, esthetics and ontology. «If there is a new non-Euclidean political space coming out of this, I hope it's a space of care» [Ibid., p. 165]. Earlier artist Helen Barff on the question about a sense of the object already answered: «Objects for me take on personalities, they become almost like my children, they are creatures and the resulting work becomes an object that is a being, so it is projecting my own being onto them, making them something I can relate to. And a means of understanding or negotiating with the world» [Evans, 2014, p. 34]. Her art objects are in a becoming, in a process, what in the best way is displayed through using non-Euclidean models, for example, a Klein bottle, in which inside and outside intra-act.



Helen Barff. The Inside and Outside of a Jug. 2008.

Bodies in this case aren't nomadic singularities and have dimensions, which can intra-act and intra-wine in a non-Euclidean pose or an overweight. Anna Mirzayan in an interview with

Behar puts attention to the conceptualization of fatness as a kind of vagueness, opacity and imperceptibility, therefore it has a subversive potential [Behar, 2019]. Behar also considers non-Euclidean aesthetics as a decelerationist one. «There's something disruptive about perversion, and one might leverage that disruptive power of the perverse to gum up the machine and the acceleration of capital» [Ibid., p. 168]. In Behar's own artworks, decelerationism is realized through the aesthetization of post-contemporary waste. «Her *E-Waste* things have their Being without even trying to have it: we do not know what is excessive to them or not» [Aristarkhova, 2016, p. 56].



Katherine Behar. Roomba Rumba. 2015.

So, care here means neglect and neglect means care, which good correlates with imperceptibility and disidentity. In the best way, it realizes in Behar's *Roomba Rumba*. Two Roombas with plants on them are dancing and flirting with one another and with outlookers while playing a song about the little old ant. So, «this project exposes continuities between human labor and the feminization and domestication of machinic productivities. <...> This pas de deux aims to upset distinctions between natural and artificial, biological and machinic, behind-the-scenes service work and performative display, and to prompt solidarities across these categories» [Behar, 2015]. Anna Mirzayan highly appreciated the project: «to me your work was really playful and goofy – I mean in a project like *Roomba Rumba*, Roombas are so goofy and I don't think you can ever escape that; and even perverse, like sticking together the organic and the inorganic» [Ibid., p. 165].

Morton considers Roombas as an important embodiment of a hyposubject. «So, as hypersubjects seeking to reform, we have begun in a Roomba-like way to consider the political potentiality of hyposubjects» [Morton & Boyer, 2021, p. 14]. Even more, he considers a human being as basically Roomba of the philosophical, close to the earth agent, fellow hyposubject for the cats and other agents, «always less than itself» [Ibid., p. 71]. And that's why Roombas often became a character of contemporary art projects like Eva & Franco Mattes' *Roomba Cat*, which is kind of sums up the flood of numerous home videos of pets and plants on Roombas.



Eva & Franco Mattes. Roomba Cat. 2023.

Although it cannot be said that OOF has developed very actively since its emergence, this concept can be productively applied to the study of posthuman appearance. Take, for example, *The Instant* by Amy Liptrot, whose reference to the partners is comparable to that of Roland

Barthes or, rather, Andy Warhol. The fact that Bart refers to his partners by initials already looks quite posthuman, since when partners change (X or Y), his loving discourse continues. Warhol goes further and signs himself as A and all others as B. When Liptrot doesn't distinguish her sexual partners, «this instant access romance works both ways» [Liptrot, 2022]. Moreover, romantic communication become impersonal. «I've found lately that when people message me, perhaps suggesting meeting up, or in a potentially romantic situation, they drop personal pronouns – it's all 'Be in touch?' or 'Wanna meet up?' rather than 'Would you like to meet up with me?' – never implicating themselves, or making firm plans, always suggesting they have somewhere else or better to be. We like to give the impression that things don't mean that much and we're not taking risks» [Ibid.]. Firstly, it may deflate, but then such a realization of OOF gives a greater degree of freedom. And this tactic may be supplied to politics, erotic and ethics as Behar suggests.

In conclusion, it is worth saying that OOF, despite the initially negative attitude of feminist philosophers towards OOO, has developed into an extremely fruitful concept for posthuman feminism. The fact that in the context of OOF, erotic is intertwined with humor, which means it does not pretend to be ultimately right, indicates that it contains a pronounced potential for development. It would like to wish the development of OOF to be more intensive and to express a hope, that the given article will contribute to this. On the strength of Harman's immaterialism, OOF succeeds in largely resolving one of the most important problem of the contemporary philosophy of intra-action materialism and semiotics, and consequently of critical posthumanism and speculative posthumanism. Since OOF, from a philosophical point of view, explores the problems of Botox ethics, both minimalist aesthetics and overweight or posing as the creation of non-Euclidean space, erotic fetishism and crush as an allure, etc., it can not only make a worthy contribution to feminist philosophy but also offer interesting tactics for the vernacular life of women.

REFERENCES

- Alaimo, S. (2014). Sexual Matters: Darwinian Feminisms and the Nonhuman Turn. *J19: The Journal of Nineteenth Century Americanists*, Vol. 1, Issue 2, 390–396, 461.
- Alaimo, S. (2013). Thinking as the Stuff of the World. *O-Zone: A Journal of Object-Oriented Studies*, Issue 1. *Object/Ecology*, 14–21.
- Aristarkhova, I. (2016). A Feminist Object. In K. Behar (Ed.), *Object-Oriented Feminism* (pp. 39–63). Minneapolis, L.: University of Minnesota Press.
- Barad, K. (2003). Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 28, No. 3, 801–831.
- Behar, K. (2016a). An Introduction to OOF. In K. Behar (Ed.), *Object-Oriented Feminism* (pp. 1–36). Minneapolis, L.: University of Minnesota Press.
- Behar, K. (2016). Arbitrary Objects: Minimalism and Nonanthropocentrism. In K. Behar & E. Mickelson (Eds.), *And Another Thing: Nonanthropocentrism and Art* (pp. 22–33). N.-Y.: punctumbooks.
- Behar, K. (2016b). Facing Necrophilia, or «Botox Ethics». In K. Behar (Ed.), *Object-Oriented Feminism* (pp. 123–143). Minneapolis, L.: University of Minnesota Press.
- Behar, K. (2019). Objects that Matter. Bodies, Art, and Big Data. Katherine Behar interviewed by Anna Mirzayan. *Chiasma*, 5, 155–168.
- Behar, K. (2015). *Roomba Rumba*. Retrieved from: <https://www.katherinebehar.com/art/high-hopes-deux/index.html>
- Behar, K. (2016c). The Other Woman. In K. Kolozova & E. A. Joy (Eds.), *After «The Speculative Turn»: Realism, Philosophy, and Feminism* (pp. 27–38). N.-Y.: punctumbooks.
- Belluccio, A., Nottebella C. (2016). Posthuman. On *Posthuman* [CD]. Sessa: Swiss Dark Nights.
- Bogost, I. (2010). *Object-Oriented Feminism*. Retrieved from: https://bogost.com/writing/blog/object-oriented_feminism_1/ Published November 5, 2010.

- Braidotti, R., Vermeulen, T. (2014). Borrowed Energy: Interview. *Frieze: Contemporary Art and Culture*, Issue 165, 130–133.
- Campbell N., Dunne S. & Dylan-Ennis P. (2019). Graham Harman, Immaterialism: Objects and Social Theory. *Theory, Culture & Society*, Vol. 36, Issue 3, May 2019, 121–137. <https://doi.org/10.1177/0263276418824638>
- Clough, P. T. (2016). Notes for *And They Were Dancing. After «The Speculative Turn»: Realism, Philosophy, and Feminism* (pp. 59–70). N.-Y.: punctumbooks.
- Colebrook, C. (2007). Narrative Happiness and the Meaning of Life. *New Formations*, no. 63, 82–102.
- Evans, G. (2014). An interview with artist Helen Barff. In P. Harvey, C. E. Casella, G. Evans, H. Knox, C. McLean, E. B. Silva, N. Thoburn, & K. Kath Woodward (Eds.), *Objects and materials: a Routledge companion* (pp. 27–39). L.: Routledge.
- Harman, G. (2010). *Question Period: Stengers and Haraway on Speculative Realism*. Retrieved from <http://doctorzamaek2.wordpress.com/2010/12/03/question-period/>.
- Harman, G., Kaup, M. (2022, February 11). A Conversation with Graham Harman and Monika Kaup on 'New Ecological Realisms' (Part 2). *Edinburgh University Press Blog: Connecting People and Ideas*. Retrieved from <https://euppublishingblog.com/2022/02/11/a-conversation-with-graham-harman-and-monika-kaup-on-new-ecological-realisms-part-2/>
- Hendlin, Y. H. (2023). Object-Oriented Ontology and The Other of We in Anthropocentric Posthumanism. *Zygon. Journal of Science and Religion*, Vol. 58, Issue 2 (June 2023), 315–339. <https://doi.org/10.1111/zygo.12864>
- Hester, H. (2017). Towards a Theory of Thing-Women. *Living in the Future*, 4. Retrieved from <http://www.litfmag.com/issue-4/towards-a-theory-of-thing-women/>
- Konior, B. (2017). Review of *After the “Speculative Turn”: Realism, Philosophy, Feminism*, ed. by Katerina Kolozova and Eileen A. Joy. *Canadian Society for Continental Philosophy*, November 27. Retrieved from www.c-scp.org/2017/11/27/katerina-kolozova-and-eileen-a-joy-eds-after-the-speculative-turn
- Liptrot, A. (2022). *The Instant*. Edinburg: Canongate. Kindle edition.
- Lunning, F. (2016). Allure and Abjection: The Possible Potential of Severed Qualities. In K. Behar (Ed.), *Object-Oriented Feminism* (pp. 83–105). Minneapolis, L.: University of Minnesota Press.
- Lunning, F. (2016b). The Crush: The Fiery Allure of the Jolted Puppet. In K. Kolozova & E. A. Joy (Eds.), *After «The Speculative Turn»: Realism, Philosophy, and Feminism* (pp. 117–132). N.-Y.: punctumbooks.
- Malabou, C. (2021). Le Vide Politique du Réalisme Contemporain. In C. Crignon, W. Laforge and P. Nadrigny (Eds.), *L'écho du réel* (pp. 485–498). Paris: Mimésis.
- Mistry, R. (2013). Madonna and Gender Trouble. *lasdisidentes*, 15 march. Retrieved from <https://lasdisidentes.com/2013/03/15/madonna-and-gender-trouble/>
- Morton, T. (2016). All Objects Are Deviant: Feminism and Ecological Intimacy. In K. Behar (Ed.), *Object-Oriented Feminism* (pp. 65–81). Minneapolis, L.: University of Minnesota Press.
- Morton, T., Boyer, D. (2021). *Hyposubjects: On Becoming Human*. L.: Open Humanities Press.
- Morton, T. (2013). Treating Objects Like Women: Feminist Ontology and the Question of Essence. In Gaard G., Estok S. C., Oppermann S. (Eds.), *International Perspectives in Feminist Ecocriticism* (pp. 56–69). N.-Y., L.: Routledge.
- O'Rourke, M. (2011). «Girls Welcome!!!»: Speculative Realism, Object Oriented Ontology, and Queer Theory. *Speculations II*, 275–312.
- Panayotov, S., O'Rourke, M. (2011). «X, Welcome!!!»: Stanimir Panayotov in Conversation with Michael O'Rourke. *Journal for Politics, Gender and Culture*, Vol. 8, No. 2, Summer 2011, Issue 19, 97–135.
- Rosengarten, M. (2016). Experimental Subjects Kick Back: A Provocation for an Alternative Causality in Biomedical Research and Bioethics. In V. Pitts-Taylor (Ed.), *Mattering: Feminism, Science, and Materialism* (pp. 284–299). N.-Y.: New York University Press.

- Sheldon, R. (2015). Form/matter/chora: Object-oriented ontology and feminist new materialism. In Grusin R. (Ed.) *The Nonhuman Turn* (pp. 193–222). Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Stengers, I. (2011). Wondering about Materialism. In L. Bryant, N. Srnicek & G. Harman (Eds.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, (pp. 368–380). Melbourn: re.press.
- Stock, K. (2021). Material Girls: Why Reality Matters for Feminism. L.: Fleet. Kindle edition.
- Suchman, L. (2011). Subject objects. *Feminist Theory*, Vol. 12, Issue 2, 119–145.
- Taylor, C. A. (2016). Close Encounters of a Critical Kind: A Diffractive Musing In/Between New Material Feminism and Object-Oriented Ontology. *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies*, Vol. 16, Issue 2, 201–212. <https://doi.org/10.1177/1532708616636145>
- Tuana, N. (2008). Viscous porosity: Witnessing Katrina. In S. Alaimo & S. J. Hekman (Eds.), *Material feminisms* (pp. 188–213). Bloomington: Indiana University Press.
- Vivaldi, J. (2021). Xenological Subjectivity: Rosi Braidotti and Object-Oriented Ontology. *Open Philosophy*, Vol. 4, No. 1, 311–334. <https://doi.org/10.1515/opphil-2020-0187>
- Zaretsky, A. (2016). OOPS: Object-Oriented Psychopathia Sexualis. In K. Behar (Ed.), *Object-Oriented Feminism* (pp. 145–182). Minneapolis, L.: University of Minnesota Press.

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: 10.03.2025

Accepted: 23.04.2025

ОБ'ЄКТ-ОРІЄНТОВАНИЙ ФЕМІНІЗМ В ПОСТАЮДСЬКОМУ ДОВКІЛЛІ

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

Наратив статті починається з обміркування негативного ставлення жінок-філософів, зокрема філософів-феміністок, до спекулятивного реалізму (далі – СР) та об'єктно-орієнтованої онтології (далі – ОО). Ця негачія частково пов'язана з побоюваннями посилення об'єктивації. Щоб розв'язати ці побоювання, стаття пропонує такі форми об'єктності, як суб'єктний об'єкт, об'єкт як суб'єкт, експериментальний суб'єкт, дисидентичність, інтер'єкт, гіпосуб'єкт та інші у їх аллюрії. Крім того, пропонується переоцінити концепцію реіфікації та повернути їй її власне філософські оціночні конотації. У статті показано, що об'єктно-орієнтований фемінізм (далі – ОФФ) демонструє свої потенційні політичні, еротичні та етичні переваги. ООФ обмірковується у зв'язку з агентурним реалізмом, новим феміністським матеріалізмом, ксенофемінізмом, квір-теорією та іншими відповідними концепціями. Разом вони найкраще окреслюють постаюдський контекст. Показано, що ООФ вписується в пост-постмодерний постаюдський спекулятивний поворот, зберігаючи актуальні риси постмодерного лінгвістичного повороту. Так само в контексті ООФ розуміється поворот від естетики до еротики, від виробництва до спокуси тощо. У статті також досліджується зародження, процес розвитку, колаборації з філософами ОО та вплив ООФ на

них. У результаті відбувається інтра-акція в-між поводженням з жінками як з об'єктами та з об'єктами як з жінками. Таким чином об'єкт-ність, утверджуючи демократію будь-яких об'єктів, постає натомість об'єктивністю, що цілком відповідає постлюдським інтенціям ООФ і сприяє формуванню постлюдського довкілля. Стаття написана на матеріалі сучасного мистецтва та літератури і, водночас, екофілософії та біоетики.

Ключові слова: об'єктно-орієнтований фемінізм, об'єктно-орієнтована онтологія, постлюдина, матеріалістський фемінізм.

Стаття надійшла до редакції: 10.03.2025

Схвалено до друку: 23.04.2025

Як цитувати / In cites: Zahurska, N. (2025). OBJECT-ORIENTED FEMINISM IN THE POSTHUMAN ENVIRONMENT. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (72), 39-51. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-4>

DOI: 10.26565/2226-0994-2025-72-5

УДК УДК 130:17:7.05:503.11

Андрій Артеменко

СОЦІОЛОГІЯ МЕТАМОДЕРНУ: ЛЕГІТИМІЗАЦІЯ ПРЕКАРІАТУ В ЕСТЕТИЧНІЙ ПАРАДИГМІ

Стаття присвячена аналізу соціального підґрунтя культури метамодерну в контексті змін соціального простору початку ХХІ століття. Критикується спрощене розуміння метамодерну лише як естетичної чутливості, наголошуючи на його глибокому зв'язку з соціальними трансформаціями та структурними зрушеннями у суспільстві. Теоретичною основою дослідження є праці У. Бека, Е. Гідденса, Г. Стендінга й методологічні підходи акторно-мережевої теорії та топологічного аналізу, що дозволяють розглядати культуру як складну мережу соціально обумовлених смислів і вподобань. Ключовою темою є вплив соціально-економічних зрушень на естетичну парадигму метамодерну. Простежується, як зміна суспільних структур, зокрема поява прекаріату, формує нові типи естетичного замовлення. Особливу увагу приділено легітимації інституціями мистецтва нових культурних форм. Окрема увага приділена аналізу наслідків постідеологічної доби, ідеологічним кризам мультикультуралізму, утвердженню уявлених спільнот та реакціям культури на глобальні міграційні процеси.

В статті також аналізуються символічні прояви сучасної ідентичності через призму подій 60-ї Венеціанської бієнале 2024 року, де тема «іншого» набула потужного культурного звучання. У фокусі – амбівалентність сучасного Заходу, що одночасно відтворює колоніальні наративи й прагне їх критичної рефлексії. Висновки статті засвідчують, що метамодерн – це не лише естетичне, а передусім соціальне явище, що репрезентує мережеву логіку формування культури в умовах нової постіндустріальної епохи. Доведено, що в умовах метамодерної культури естетика виконує не лише функцію репрезентації, а й функцію легітимації. Це реакція на соціальну дійсність, що формується новими класами, зміненими ринками праці, глобальними ідентичностями.

Ключові слова: *соціальний простір, метамодерн, прекаріат, діджиталізація, суб'єктність, мережева логіка культури.*

На межі ХХ і ХХІ століть суспільство зазнало розпаду ідеологічної гегемонії «великих наративів». Пострадянський простір пройшов через етап ідеологічного вакууму, що не був заповнений повноцінними світоглядними моделями. Водночас у західному світі остаточно провалилась стратегія мультикультуралізму як способу асиміляції західним світом «інших» культур [Артеменко, 2022]. Це створило атмосферу недовіри до великих ідеологій як таких і зумовило повернення до стратегій локальностей, регіональних ідентичностей, чи навіть змодельованих уявних спільнот (за Б. Андерсоном). У цій множинності орієнтацій виникла потреба у новій культурній мові – і метамодерн виявився відповіддю на цю потребу. Так само він постав як нова методологічна рамка для аналізу соціокультурних змін. Метамодерн також можна сприймати і як культурно-філософський підхід, що характеризує нову синтетичну чутливість, коливання між іронією постмодерну і щирістю модерну. У межах цієї парадигми переосмислюються і поняття класу, і культурної ідентичності, і форм солідарності, що стає особливо актуально в умовах зростання прекарності, фрагментації праці й нових форм політичної та естетичної суб'єктності.

Дійсно, у наш час соціальний простір зазнає глибоких трансформацій, спричинених не лише економічними чи технологічними чинниками, а й фундаментальними зрушеннями у соціокультурній сфері, які потребують філософського аналізу і в цьому полягає **актуальність** цього дослідження.

Метою статті є аналіз трансформації соціального простору в культурі метамодерну через призму новітніх класових форм – зокрема прекаріату та креативного класу – з

© Артеменко А. П., 2025.



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

акцентом на роль естетичних парадигм у процесі їхньої легітимації та ідеологічного оформлення. Таким чином, **задачі** цього дослідження наступні: 1) аналіз соціокультурної ситуації виникнення метамодерну; 2) аналіз змін соціальної структури суспільства початку ХХ століття та її вплив на розвиток естетичної парадигми; 3) оцінка ролі структур, що легітимізують естетичні вподобання суспільства.

Зважаючи на складність поставленої мети, **методологія** дослідження ґрунтується на топологічному підході та принципах міждисциплінарності. Для аналізу соціального простору метамодерну ми звертаємось до топологічного підходу, який дозволяє концептуалізувати соціальні феномени не як стабільні об'єкти, а як динамічні мережі взаємозв'язків. Акторно-мережева теорія, семіотика, філософія техніки та нова естетика Гернота Бьоме дають змогу осмислити культуру як проєкцію нових функціональних відносин між індивідом, середовищем і технологією. Це передбачає дослідження не лише художніх артефактів, а й процесів легітимації естетичних смаків, інституціональної підтримки певних тематик та образів, соціального замовлення на нову чуттєвість.

Соціокультурна ситуація виникнення метамодерну

Становлення культури метамодерну пов'язано з глобальними змінами у розвитку суспільства початку ХХІ століття. Унікальна ситуація у світі на межі століть сприяла формуванню покоління людей, які виростили у специфічних умовах суспільства поза ідеологіями. Справді, смерть «великих наративів», проголошена Ж.-Ф. Ліотаром ще наприкінці 1970-х переформатувала суспільство початку нового тисячоліття. Останньою ілюзією «великих наративів» стала ідея демократичного транзиту, яку так активно пропитували у 1990-х роках у «суспільствах молодих демократій». Однак вона швидко нагадувала спробу заповнити порожнечу, утворену ліквідацією не просто ідеологічного супротивника, а альтернативної соціально-економічної та пов'язаної з нею світоглядної моделі. Фактично, це було намагання адаптувати країни колишнього соцтабору до їх нової ролі в європейській та світовій політиці, включення їх до західного суспільства на особливих правах, яке не скрізь відбулося, залишивши за цими країнами статус «молодої Європи» та проблемного пострадянського простору. А у першій половині 2000-х на тлі чергової міграційної кризи та відмови від політики мультикультуралізму була зроблена спроба обіграти тезу «**полі**культурності» сучасного суспільства у вигляді взаємодії локальної та глобальної культур, конвергенції, поваги до відмінностей, толерантності.

Протягом останнього десятиліття концепт метамодерну зазнав значної популяризації у сфері культурології, мистецтвознавства й філософії. Його часто подають як реакцію на постмодерн, соціокультурна логіка якого суттєво втратила свою актуальність в нових історичних умовах початку ХХІ століття. Проте спроби розглядати метамодерн виключно як естетичний зсув в культурі є доволі обмеженими сприйняттям масштабів змін. Ульріх Бек у роботі «Risk Society: Towards a New Modernity» наголошував, що технологічні трансформації самі по собі не є поясненням модерності, адже зміни охоплюють цілісні структури суспільства [Beck, 1992]. Тобто, зміна парадигми культури відображає глибинні зрушення в житті суспільства, що формують певне соціальне замовлення та естетичні уподобання, які відповідають цьому замовленню. Саме тому метамодерн варто розглядати як соціокультурний феномен, що відображає нові форми життя, роботи, ідентичності та естетики, вкорінені у зміненому соціальному просторі.

Термін «метамодерн» увійшов у широкий науковий обіг після програмного есе Тімотеуса Вермюлена й Робіна ван ден Аккера, у якому автори визначили метамодерн як «структурну афективність, що коливається між модерною щирістю і постмодерною іронією» [Vermeulen, van den Akker, 2010]. У контексті соціальної філософії метамодерн пропонує нову оптику для аналізу суспільства, що перебуває у фазі кризи старих соціокультурних рамок. На зміну тотальним утопіям модерну та скепсису постмодерну приходить гнучка модель оцінок та інтерпретацій, яка визнає множинність істин, фрагментарність досвіду та необхідність постійного перевизначення соціального суб'єкта.

Ця перспектива дозволяє по-новому осмислити такі процеси, як індивідуалізація, діджиталізація повсякденного життя, нестабільність зайнятості та політична фрагментація. Поняття метамодерну слугує контекстом для опису нових форм солідарності, емоційного залучення та естетичних стратегій, що водночас є засобами соціальної навігації в умовах нової нормальності.

Як свого часу мультикультурність постмодерну, так полікультурність метамодерну привчає нас до сприйняття оточення як колажу чи ансамблю об'єктів, що вибудовують і сенси, і враження в окремих локаціях «тут і тепер». Ми стикаємось з «неісторичним» суспільством, де можливо існування об'єктів з нульовою історичною цінністю, але зорієнтованими в майбутнє. Своєрідний рецидив модерну, що підкреслює генеалогію метамодерну, відсилання не тільки до спільного коріння, але й ментальних схем. Ментальна модерність, народжена в умовах бінарного протистояння «свій-чужий», нетерпима до іншого конфліктує зі складнішою нелінійною схемою пояснення сучасної ситуації. Тому і з'являються «посланці зі щілин» Майкла Манна як джерело громадського оновлення (мігранти, діаспори, кочівники, нелегали) або суспільних проблем [Mann, 2005].

Трансформація соціального простору у XXI столітті характеризується дедалі меншою релевантністю класичних марксистських дихотомій. За умов постіндустріального капіталізму новими осями стратифікації стають нестабільність, децентралізація праці, цифрова мобільність і розмитість меж між дозволяям і продуктивністю. Проблема полягає не лише у розподілі матеріальних ресурсів, а й у доступі до символічного капіталу – визнання, культурної участі, права на автономне майбутнє.

Соціальний простір дедалі більше структурується не лише економічно, а й культурно. Як зауважує П. Бурдьє, культура є простором боротьби за легітимність, у якому класи розміщуються не лише за доходами, а й за смаками, стилями життя та освітніми траєкторіями. У контексті метамодерну ці розмежування набувають нового змісту – з'являються «класові флуктуації», коли індивід одночасно належить до різних соціальних світів: наприклад, фрілансер із гуманітарною освітою, що працює у гіг-економіці, може бути соціально маргіналізованим, але водночас символічно активним у медіапросторі.

Прекаріат: формування нової суб'єктності

Сучасний соціальний простір детермінований трансформаціями ринку праці, глобалізацією та діджиталізацією. В цих умовах виникає значний соціальний пропарок, який визначено поняттям «прекаріат». Прекаріат, за Гаєм Стендінгом, – це нестабільний клас, позбавлений трудових гарантій, соціального представництва та чіткої ідентичності. Ця нова соціальна страта виникла внаслідок демонтажу соціальної держави, гнучкості зайнятості та поширення нестабільних форм праці. Це стало однією з центральних проблем суспільства ризику, на яку вказував ще на початку 2000-х років Ентоні Гідденс: «Ризик має бути дисциплінованим, але активне прийняття ризику є основним елементом динамічної економіки та інноваційного суспільства» [Giddens, 2002, p.35]. З'явилася також можливість міжнародної кооперації у вигляді, якому її описував Томас Фрідман у розділі «Управління робочими потоками» у книзі «Світ плоский!» [Фрідман, 2008, с.77-94.]. Було зазначено основні характеристики «нової» роботи – це короткостроковий проєкт, з якого найчастіше працює міжнародна команда.

Дуже складно сьогодні побудувати плани на десятиліття роботи навіть у великій компанії. Так, Генрі Фарбер вважає, що «структура робочих місць у приватному секторі відійшла від довгострокових відносин» і «недавні когорти працівників менш схильні, ніж їхні батьки, до того, щоб зробити кар'єру як «довічною» роботу в одного роботодавця» [Farber, 2010, p. 226]. Суспільство дедалі більше стикається з явищем «нестандартної праці», яку виконує прекаріат – цей «клас» чи група, що вже займає чітке структурне становище у сучасному капіталізмі. І слід зазначити, що дослідники проблеми прекаріату вказують на стійке зростання його чисельності в сучасних суспільствах. Цю чисельність сьогодні можна порівняти з відсотковою часткою пролетаріату в суспільстві початку XX століття. Крім того,

це досить мобільний прошарок населення, залучений до глобальних міграційних процесів і здатний істотно змінити демографічну ситуацію в будь-якому регіоні.

Визначення прекаріату, дане Г. Стендінгом, об'єднує багато різних груп населення і рішуче виключає сегменти, які раніше підходили під визначення «робітничий клас». Прекаріат не має семи, визначених Г. Стендінгом, аспектів «трудової безпеки», які є у робітничого класу. До них належать не тільки невпевненість у працевлаштуванні, але також відсутність гарантій посадових інструкцій та кар'єрного зростання, безпеки та хороших умов праці, можливості набувати та використовувати нові навички, гарантованість доходу протягом усього життя та «колективне представництво» – тобто право на колективний голос на ринку праці, наприклад, через профспілки.

Тобто, прекаріат не лише економічно вразливий, а й позбавлений класової свідомості та політичного представництва. Його вирізняє фрагментарність ідентичності, відсутність довготривалих горизонтів, недовіра до інституцій і водночас – глибока емоційна й естетична залученість у процесі самовираження та ідентифікації.

Водночас він є носієм фрагментованого досвіду, що формує естетичні запити на іронію, ностальгію, ескапізм – ключові маркери метамодерного мистецтва. З іншого боку, прекаріат складає більшість того, що визначається як креативний клас. Феномен креативного класу описаний Річардом Флоридою як нова еліта постіндустріального міста. Цей клас базується на знаннях, креативності, культурному виробництві, але водночас демонструє суперечливу структуру: попри зовнішній гедонізм і гнучкість, він часто функціонує в умовах самозайнятості, емоційного вигорання й тотальної невизначеності. Водночас естетика креативного класу (урбаністична автентичність, DIY-культура, цифровий номадизм) легітимізується як соціально бажана й морально виправдана. Тобто верхній прошарок прекаріату формує нову культурну еліту, відповідальну за виробництво смислів, брендів, символів. Їхній вплив на естетичну парадигму визначається прагненням до інновації, автентичності та культурної гібридизації.

Отже, ці нові суб'єктності в межах соціальної логіки метамодерну характеризуються гібридністю: прекаріат і креативний клас часто перетинаються, зливаються, переходять один в одного. Ідеологічне ядро цих класів визначається не тільки економічними запитами, а й естетичними ідентичностями, які водночас слугують політичними сигналами трансформації суспільства.

Венеціанське бієнале як режими легітимації прекарності в культурі метамодерну

Парадигма постмодерну досить добре привчила до співіснування різних реальностей, а антропологічні концепції «інший», «інакший», «чужий» – це чудове відображення усвідомлення присутності різних моделей розуміння світу. У тому числі це стало своєрідною теоретичною фіксацією полікультурності суспільства на межі століть. Навіть постмодерна іронія – це своєрідний дозвіл на одночасність існування відмінних реальностей. Власне, вже у 2010-2020-х роках це вплине і на формування метамодерної парадигми, але з істотним доповненням – ідеєю конвергенції культур: процесу зближення до загальних форм культур, які мають різне цивілізаційне коріння.

Символічна продукція потребує специфічних механізмів засвоєння і перш за все це здійснюється через традиційні інститути легітимації естетичних вподобань: музеї, університети, галереї, міжнародні виставки. Через них відбувається веберівське «легітимне маніпулювання», що виводить до публіки «актуальні» теми та форми їх реалізації в сучасному мистецтві. І в цьому сенсі Венеціанське бієнале можна розглядати як своєрідний маркер прекарного становища в культурі метамодерну.

В аналізі Венеціанських бієнале першої чверті нового століття, як феномена глобального мистецького поля, виявляється специфічна метамодерна парадигма – структура емоційної, естетичної й екзистенційної маятниковості, що відображає парадоксальну роль прекаріату як творчого суб'єкта, так і системного симптому сучасної

культури. У цьому сенсі бієнале функціонує не лише як інституційний простір експозиції мистецьких практик, а як гетеротопія – місце (за Фуко), де конденсуються амбівалентності пізньої модерності й нової чуттєвості метамодерну.

У структурі Венеціанських бієнале помітно оформлюється новий соціокультурний фрейм, де прекаріат – новітній клас культурного виробництва – постає не як пасивна жертва неоліберальної гнучкості, а як носій фрагментарного, але потужного естетичного впливу. Прекарні художники, куратори, дослідники – ті, чия трудова мобільність межує з екзистенційною крихкістю, – надають бієнале не лише форми, але й афекти. Їхня присутність означена не так матеріальним, як емоційно-когнітивним вкладом: вони формують сенси через інтенсивність переживання, тілесну залученість, політичну вразливість і транснаціональні коаліції досвіду.

Від початку 2000-х років кураторські стратегії Венеціанського бієнале набувають щораз виразнішої метамодерної логіки. Це логіка «обнадієної безнадійності» (*hopeful hopelessness*), яку Т. Вермюлен і Р. ван ден Аккер окреслюють як центральну для метамодерну [Vermeulen, van den Akker, 2010]. Такі теми як еко-тривога, постколоніальні болі, емоційна праця, розмивання національних ідентичностей – стають не лише предметом естетизації, а виявом культурного контрнарративу, що артикулюється саме з прекарної позиції. Художники не просто протестують, а й пропонують нові модуси буття у світі, що переживає перманентну кризу.

Показовим у цьому контексті є бієнале 2019 року з його темою «May You Live in Interesting Times». Формально ця тема інтерпретується як метафора амбівалентності часу, але фактично вона стає іронічною алюзією на прекарний досвід як норму. Саме тут особливо потужно виявляється стиль метамодерну – балансування між естетикою утопічного і етикою зневіри, між серйозністю і постіронією. Роботи учасників рефлексували крихкість кліматичної ситуації, політичну нестабільність, соціальні розломи – водночас не впадаючи в апатію, а вибудовуючи складну, фрагментовану, але емоційно насичену оптику на майбутнє.

Бієнале 2022 року з темою «The Milk of Dreams» зробило фокус на трансгуманістичні перспективи, ще більш виразно артикулюючи прекарність як умову творчості. Гібридність тіл, розмитість між технологією й тілесністю, уявне майбутнє як територія емансипації – все це відбиває не лише естетичний вибір, але й соціальне самопозиціонування. Тут метамодерн постає не як просто естетична категорія, а як режим афективного виробництва, де творчість виростає з досвіду нестабільності.

Слід також зазначити, що сам інституційний формат Венеціанського бієнале дедалі менше відповідає унітарній логіці представництва націй. Павільйонна система дедалі активніше піддається кураторськими практиками, що тяжіють до темпоральних, процесуальних, «рідинних» форм. Це – своєрідна реакція на неможливість говорити від імені фіксованої ідентичності, що знову ж таки відсилає до ситуації прекаріату – класу, що існує у множинності, без стабільного символічного центру, що завжди перебуває «в дорозі», в очікуванні, в адаптації.

З повною впевненістю можна стверджувати, що легітимізація метамодерних практик відбулась і в програмі Венеціанського бієнале 2024 року. Її тема – «Повсюди іноземці» – артикулювала питання колоніальної спадщини, деколонізації культури, зламаній ідентичності. У цьому контексті метамодерн виявляється не стільки стилем, скільки інституціоналізованою формою осмислення іншості, травми, гібридної історії.

Ми бачимо, що прекарна культура функціонує як лабораторія майбутнього, де експериментальність не є обраною, а примусовою стратегією виживання. 60-Венеціанське бієнале, як його найбільш видиме поле, не лише демонструє результати таких експериментів, а й репрезентує саму етику креативного імпровізування, що є серцевиною метамодерного світовідчуття. У цьому сенсі бієнале – не просто подія, а перформативна структура, де прекаріат через мистецтво продукує нові форми соціальної уяви.

Таким чином, ми **підходимо до висновків**, що метамодерн поєднує емоційність модерну і дистанцію постмодерну, прагнення до цілісності – з іронічною недовірою. У цьому сенсі він є не просто культурним стилем, а симптомом соціальної напруги. Творчість митців, які працюють у парадигмі метамодерну, відображає тривожність, втрату стабільності, пошук сенсу. У роботах з'являються теми вразливості, тілесності, травми, специфічної чутливості до соціальних проблем – усе це є свідченням глибокої реконфігурації суспільства.

Венеціанське бієнале – це не лише вітрина сучасного мистецтва, але й сцена, на якій розігрується драма глобальної прекарності. У ритмі маятника між дистопією й надією, між критикою й поетикою, між травмою й утопією, розгортається те, що можна назвати культурним полем метамодерну. І саме в цьому полі прекаріат знаходить – хай і тимчасову – видимість, естетичну суб'єктність і потенціал впливу.

В умовах метамодерної культури естетика виконує не лише функцію репрезентації, а й функцію легітимації. Доступність естетичного визначає, хто може бути почутим, побаченим, представленим у суспільному просторі. У цьому сенсі естетичне стає політичним, а стиль – способом буття у світі. У парадигмі метамодерну естетика виконує роль посередника між розчаруванням у старих великих наративах і прагненням до нових форм автентичності, емпатії, утопізму.

Естетика креативного класу стає ідеологічним кодом: вона сигналізує належність до прогресивного, освіченого, етично чутливого прошарку. З іншого боку, естетика прекаріату (іронічна, гротескна, постмеметична) відображає відчай і прагнення до видимості. Обидві парадигми демонструють, як у метамодерному суспільстві соціальні позиції фіксуються через культурні знаки, а не економічні показники.

В цілому ми все більше переконуємося в тому, що метамодерн – це більше, ніж естетика. Це складна реакція на соціальну дійсність, що формується новими класами, зміненими ринками праці, глобальними ідентичностями. Топологічний підхід дозволяє побачити в ньому не лише зміст, а й функцію – як механізм орієнтації в багатошаровому, нестабільному світі. Метамодерн стає формою відображення особливого соціального досвіду, що водночас здатна резонувати з індивідуальним і колективним чуттям епохи. В ньому відкривається можливість для нового прочитання соціальних трансформацій початку ХХІ століття, зокрема – у категоріях прекаріату, креативного класу, культурної ідентичності й естетичної політики. У цьому контексті соціальний простір постає як гібридна, флуїдна структура, в якій естетика виконує функцію нової ідеології, а класи формуються навколо символічного капіталу, а не виключно економічного базису. Отже, в межах метамодерну соціальна філософія отримує шанс вийти за межі традиційної класової аналітики, запропонувавши нові підходи до розуміння суб'єктності, солідарності та культурної участі у постнормативному світі.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Артеменко А. П. (2022). Мультикультуралізм як елемент соціальної практики постмодерну. *Ideology and Politics Journal*, № 2 (21), 8–19. <https://doi.org/10.36169/2227-6068.2022.02.00001>.

Артеменко А. П. (2023). Естетика як реалізація "м'якої влади": експлуатація здатності сприйняття. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки*, Вип. 1 (93), 109–123. [https://doi.org/10.35433/PhilosophicalSciences.1\(93\).2023.109-123](https://doi.org/10.35433/PhilosophicalSciences.1(93).2023.109-123).

Фрідман Т. А. (2008) *Світ плоский! Глобальний світ у ХХІ столітті*. Київ: Акта. 678 с.

Beck Ulrich (1992). *Risk Society: Towards a New Modernity* Translated by Ritter, Mark. London: Sage Publications

Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Harvard University Press. <https://www.hup.harvard.edu/catalog.php?isbn=9780674212770>

Böhme G. (1993) *Atmosphere as the Fundamental Concept of a New Aesthetics*. <https://web.archive.org/web/20180329014449/http://desteceres.com/boehme.pdf>

Drayton T. (2024) *Metamodernism in Contemporary British Theatre: A Politics of Hope/lessness*. Methuen Drama. 224 p.

Florida R. (2002). *The Rise of the Creative Class*. Basic Books.
<https://creativeclass.com/rise-of-the-creative-class/>

Giddens A. (2002). *Runaway World: How Globalization Is Reshaping Our Lives* (2nd ed.). London: Profile Books

Georgina A. (2024) Venice Biennale 2024 Review: Intimacy and Violence – ‘Foreigners Everywhere’ Explodes the Biennale Model. *The Art Newspaper*, April 19, 2024.
<https://www.theartnewspaper.com/2024/04/19/venice-biennale-2024-review-%7C-intimacy-and-violence-foreigners-everywhere-explodes-the-biennale-model>

Mann M. (2005) *The Climbing of the Dark Side: Explaining Ethnic Cleansing*. Cambridge University Press,

Standing G. (2011). *The Precariat: The New Dangerous Class*. Bloomsbury Academic.
<https://www.bloomsbury.com/uk/precariat-9781849663553/>

Vermeulen T., van den Akker R. Notes on metamodernism. *Journal of Aesthetics & Culture*. Volume 2, 2010 - Issue 1. Article: 5677 | Published online: 25 Jan 2017
<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.3402/jac.v2i0.5677#d1e400>
<https://doi.org/10.3402/jac.v2i0.5677>.

Артеменко Андрій Павлович

доктор філософських наук,

професор кафедри філософії та соціально-гуманітарних дисциплін

Національний аерокосмічний університет "Харківський авіаційний інститут"

вул. В. Манька, 17, Харків, 61070, Україна

E-mail: artemenko.prof@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2445-5902>

Стаття надійшла до редакції: 11.03.2025

Схвалено до друку: 24.04.2025

METAMODERN SOCIOLOGY: LEGITIMIZATION OF THE PRECARIATE IN THE AESTHETIC PARADIGM

Artemenko Andrii P.

D.Sc.in Philosophy

Professor of the Philosophy, Social and Humanitarian Disciplines Department

National Aerospace University "Kharkiv Aviation Institute"

17, V. Manka st., Kharkiv, 61070, Ukraine

E-mail: artemenko.prof@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2445-5902>

ABSTRACT

This article is dedicated to analyzing the social foundations of metamodern culture in the context of transformations in the social space of the early 21st century. It critiques the reductive understanding of metamodernism merely as an aesthetic sensibility, emphasizing instead its deep entanglement with social transformations and structural shifts in society. The theoretical framework of the study is grounded in the works of U. Beck, A. Giddens, G. Standing, as well as in methodological approaches drawn from actor-network theory and topological analysis, which enable the interpretation of culture as a complex network of socially conditioned meanings and preferences. A key theme is the influence of socio-economic changes on the aesthetic paradigm of metamodernism. The article traces how shifts in societal structures—particularly the emergence of the precariat—shape new forms of aesthetic demand. Special attention is given to the legitimization of new cultural forms by art institutions. The study also examines the consequences of the post-ideological era, the ideological crises of multiculturalism, the rise of imagined communities, and cultural responses to global migration processes.

The article further analyzes symbolic expressions of contemporary identity through the lens of the 60th Venice Biennale of 2024, where the theme of "the Other" acquired profound cultural significance. At the center of analysis is the ambivalence of the contemporary West, which simultaneously reproduces colonial narratives and seeks critical reflection upon them. The article concludes that metamodernism is not merely an aesthetic phenomenon but primarily a social one, representing a networked logic of cultural formation in the new post-industrial age. It argues that within metamodern culture, aesthetics serves not only a representational function but also a legitimizing one—responding to a social reality shaped by new classes, altered labor markets, and global identities.

Keywords: *social space, metamodernism, precariat, digitalization, subjectivity, networked logic of culture.*

REFERENCES

- Artemenko, A. P. (2022). MULTICULTURALISM AS AN ELEMENT OF POSTMODERN SOCIAL PRACTICE. *Ideology and Politics Journal*, 2 (21), 8–18. <https://doi.org/10.36169/2227-6068.2022.02.00001> (In Ukrainian)
- Artemenko, A. P. (2023). AESTHETICS AS THE IMPLEMENTATION OF "SOFT POWER": EXPLOITING THE ABILITY TO FEEL. *Zhytomyr Ivan Franko State University Journal. Philosophical Sciences*, 1 (93), 109–123. [https://doi.org/10.35433/PhilosophicalSciences.1\(93\).2023.109-123](https://doi.org/10.35433/PhilosophicalSciences.1(93).2023.109-123) (In Ukrainian)
- Fridman, T. L. (2008) *The World is Flat. The Globalized World in the Twenty-First Century*. Kyiv: Akta. (In Ukrainian)
- Beck, Ulrich (1992). *Risk Society: Towards a New Modernity* Translated by Ritter, Mark. London: Sage Publications
- Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Harvard University Press. <https://www.hup.harvard.edu/catalog.php?isbn=9780674212770>
- Böhme, G. (1993) *Atmosphere as the Fundamental Concept of a New Aesthetics*. <https://web.archive.org/web/20180329014449/http://desteceres.com/boehme.pdf>
- Drayton, T. (2024) *Metamodernism in Contemporary British Theatre: A Politics of Hope/lessness*. Methuen Drama.
- Florida, R. (2002). *The Rise of the Creative Class*. Basic Books. <https://creativeclass.com/rise-of-the-creative-class/>
- Giddens, A. (2002). *Runaway World: How Globalization Is Reshaping Our Lives* (2nd ed.). London: Profile Books
- Georgina, A. (2024) Venice Biennale 2024 Review: Intimacy and Violence – ‘Foreigners Everywhere’ Explodes the Biennale Model. *The Art Newspaper*, April 19, 2024. <https://www.theartnewspaper.com/2024/04/19/venice-biennale-2024-review-%7C-intimacy-and-violence-foreigners-everywhere-explodes-the-biennale-model>
- Mann, M. (2005) *The Climbing of the Dark Side: Explaining Ethnic Cleansing*. Cambridge University Press,
- Standing, G. (2011). *The Precariat: The New Dangerous Class*. Bloomsbury Academic. <https://www.bloomsbury.com/uk/precariat-9781849663553/>
- Vermeulen, T., van den Akker, R. Notes on metamodernism. *Journal of Aesthetics & Culture*. Volume 2, 2010 - Issue 1. Article: 5677 | Published online: 25 Jan 2017 <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.3402/jac.v2i0.5677#d1e400> <https://doi.org/10.3402/jac.v2i0.5677>.

Article arrived: 11.03.2025

Accepted: 24.04.2025

Як цитувати: Артеменко, А. (2025). СОЦІОЛОГІЯ МЕТАМОДЕРНУ: ЛЕГІТИМІЗАЦІЯ ПРЕКАРІАТУ В ЕСТЕТИЧНІЙ ПАРАДИГМІ. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (72), 52-59. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-5>

In cites: Artemenko, A. (2025). METAMODERN SOCIOLOGY: LEGITIMIZATION OF THE PRECARIATE IN THE AESTHETIC PARADIGM. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (72), 52-59. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-5> [In Ukrainian]

РОМАНТИЗМ ЯК ТЕОРЕТИЧНИЙ БАЗИС МЕТАМОДЕРНІЗМУ

У статті розглядається взаємозв'язок між романтизмом і метамодернізмом. Автор досліджує, яким чином осциляція як методологічний підхід дозволяє поєднувати протилежні ідеї, формуючи новий тип естетичної та філософської чутливості. Романтизм у цьому контексті постає не лише як історичний напрям мистецтва та філософії, а як система мислення, що володіє потенціалом для подальшого розвитку в межах метамодерністської парадигми. Особлива увага приділяється ролі суб'єктивності в романтичній і метамодерністській традиціях, аналізується відмінність у підходах до осмислення індивідуального досвіду. Автор зазначає, що якщо романтизм прагнув до абсолютного вираження суб'єктивного стану, метамодернізм натомість коливається між іронією та щирістю, створюючи динамічну модель взаємодії з реальністю. Важливе місце займає також питання темпоральності: романтизм схильний до ностальгії за втраченими ідеалами, тоді як метамодернізм балансує між минулим і майбутнім, прагнучи до синтезу традиції й інновації. Крім того, у статті розглядається структура чутливості, що формує світогляд романтичного та метамодерністського суб'єкта. Автор вказує на те, що обидва напрямки прагнуть подолати раціоналізм і утилітарність модерного мислення, однак якщо романтизм робив це через відчайдушне прагнення до ідеалу, то метамодернізм діє через гру, іронічне прийняття й водночас серйозне ставлення до вищих цінностей. У висновках підкреслюється, що романтизм і метамодернізм мають багато спільного у своїх прагненнях, хоча використовують різні методи. Автор пропонує розширити метамодерністський дискурс через інтеграцію романтичної філософії, що дозволить подолати фрагментарність сучасного мислення та сприятиме формуванню ціліснішої картини культури й суспільства.

Ключові слова: романтизм, метамодернізм, іронія, осциляція, суб'єкт.

Останній, восьмий пункт відомого маніфесту метамодернізму авторства Люка Тернера звучить так: «Ми пропонуємо прагматичний романтизм, що не скутий ідеологічними засадами. Таким чином, метамодернізм слід визначити як мінливий стан між і за межами іронії та щирості, наївності та обізнаності, релятивізму та істини, оптимізму та сумніву в пошуках множинності несумірних і невланих горизонтів. Ми маємо рухатись вперед і коливатись!» [Turner, 2011]. На нашу думку, ідея про необхідність прагматичного романтизму є найамбітіознішою думкою для всієї метамодерністської течії, яка, однак, ще не була досягнута в повній мірі. Це зрозуміло, адже і романтизм, і метамодернізм є міждисциплінарними напрямками і кожен з цих напрямків претендує на те, що саме він досягнув справжню сутність цього способу мислення. Тому їх не можна порівнювати як дві абстракції.

Актуальність романтизму для європейської культури неможливо перебільшити. Цей ідейний і художній напрям сформував сучасну європейську ідентичність з її індивідуалізмом та інтроспекцією. Роботи, присвячені тим чи іншим аспектам романтизму, продовжують активно публікуватися. Особливо врожайним на монографії був 2022 рік, коли вийшли одразу дві великі книги: «Jena 1800: The Republic of Free Spirits» та «Magnificent Rebels: The First Romantics and the Invention of the Self». Звісно, продовжують виходити й менші за обсягом праці та наукові статті. Проте через те, що романтизм є дуже широкою темою, у дослідженнях завжди будуть прогалини, і поготів ця тема буде реактуалізуватися, оскільки минуле прочитується через сучасність, а вона постійно змінюється. Романтизм складно піддається визначенню через його неоднорідність, багатовимірність і парадоксальність. Неоднорідність зумовлюється сильним відчуттям нації, рідної землі та крові у романтиків. Тому романтизм у кожній країні має своє власне

національне забарвлення. Багатовимірність означає поширення романтизму не лише в мистецтві, але й у філософії та політиці. Романтизм є реакцією на матеріальні умови, він «був культурною й інтелектуальною реакцією на масштабні соціокультурні трансформації Європи наполеонівської доби». Водночас він відображав скептицизм освічених верств щодо раціональних просвітницьких систем [Ясь, 2022].

З одного боку, романтизм складний у дефініції, узагальненні та конкретизації. З іншого боку, він досі відчувається як джерело сучасної європейської самосвідомості, що робить його плідним ґрунтом для створення нових інтерпретацій і постійної реактуалізації, повернення до своїх коренів заради усвідомлення самих себе. Також романтизм назавжди став символом спротиву глобалістичним тенденціям культури, раціональності, символом свободи та повстання індивідуальності проти загального. Тому цілком закономірним є те, що в маніфесті метамодернізму пропонується звернення до прагматичного романтизму. Власне, і сам метамодерн є повстанням як проти тотальності модерну, так і дивідуальності постмодерну. Однак, на нашу думку, продуктивною стратегією буде не просто вказати на певну схожість метамодернізму та романтизму, але й визначити, в яких моментах романтична філософія є більш глибокою, ніж метамодерністська, і що остання може запозичити з романтизму. Але щоб це пояснити, спочатку слід окреслити низку теоретичних передумов, з яких ми виходимо.

Як відомо, одним із центральних термінів у метамодернізмі є осциляція — коливання між різними, взаємовиключними позиціями, переважно модерном і постмодерном. «Осциляція виступає методологією збирання та допущення всіх світоглядних парадигм, усього філософського досвіду, нічого не заперечуючи й при цьому нічого не стверджуючи у завершеному вигляді» [Shabanova, 2019, с. 16]. Або, як описує її Люк Тернер у маніфесті метамодернізму: «Рух відбуватиметься через осциляцію між позиціями, з діаметрально протилежними ідеями, які діятимуть як пульсуючі полюси величезної електричної машини, приводячи світ у рух» [Turner, 2011]. Сам принцип функціонування режиму осциляції, на нашу думку, недостатньо розроблений, щоб бути максимально ясным й ми, зокрема завдяки туманності терміна, можемо вільно інтерпретувати його, і розглянути як романтичний шлях до Абсолюту, як бажання бути всім. Таким чином метамодерна людина, носій постматеріальних цінностей, прагне розширити й диверсифікувати свій чуттєвий досвід.

Зазначимо ймовірне заперечення, пов'язане з нашою вільною інтерпретацією терміна осциляція. Іноді зазначається, що «осциляція у метамодернізмі передбачає динаміку між протилежними естетичними чуттєвостями, а не лише протилежними переконаннями чи іншими парами протилежностей» [Dember, 2023]. І справді, трактування осциляції як коливання між протилежними естетичними чуттєвостями є більш відповідним до певного канону інтерпретації цього терміну. Принаймні на перший погляд. Але зазначимо, що одним із центральних термінів для метамодерну є «структура чуттєвості». А світоглядні, політичні та релігійні погляди також можуть естетизуватися, бути частиною чуттєво сприйманого світу, і, таким чином, людина може перебувати у стані осциляції між цими поглядами. Крім того, естетизація навколишньої дійсності має бути найбільш властивою для метамодерних людей. Сам термін «структура чуттєвості» охоплює не лише афект, почуття як таке, а й невловимий дух епохи. Щось середнє між вираженими ідеями та неусвідомленими переживаннями. Реймонд Вільямс, творець терміна *структура чуттєвості*, пише, що слово «чуттєвість» було обрано, щоб наголосити на відмінності від світогляду та ідеології, але далі зазначає, що він аж ніяк не має на увазі ігнорування ідеологій і світоглядів, а акцентує увагу на тому, як вони відчуваються та проживаються. Тобто коли ми говоримо про осциляцію між ідеологіями, йдеться саме про названий аспект їх чуттєвого сприйняття [Williams, Orrom, 1954]. В XXI ст. ми можемо чітко сказати, що зчеплення політики з емоційністю [Nussbaum, 2013] та естетикою [Shevchuk D., Shevchuk K., 2023] є не тільки загальноприйнятним у дослідженнях, але є також теоретичною основою для політичних стратегій

На нашу думку, специфіка філософії метамодерну полягає в тому, що це вже існуюча парадигма, а отже, для її існування не потрібна розробка ідеї. Метамодерністи досліджують існуючу культурну парадигму, розвиваючи ідеї Ф. Джеймсона. Тоді як романтизм, навпаки, пропонував альтернативу. Це опрацьований, хоча дуже широкий і невизначений, напрямок, який потребував теоретичного обґрунтування. І з цього випливає той факт, що осциляція в метамодерні займає одне з центральних місць і в більшості випадків є відправною точкою міркувань, хоча саме по собі це поняття не є очевидним. Тоді як у романтичній філософії режим осциляції – це результат детально розробленої теорії романтичної іронії.

Також одним із ключових аспектів, що об'єднують романтизм і метамодерн, є їхній спільний акцент на суб'єкті. Якщо постмодерн розглядає суб'єкта як продукт структур – дискурсів, ідеологій і соціальних контекстів, – романтизм стверджує силу суб'єкта, його здатність до творчості, самопізнання та трансцендентності. Цей ідейний конфлікт між романтизмом і постмодерном знаходить відображення і в метамодерністській осциляції, де суб'єкт намагається балансувати між чуттєвістю та раціональністю, індивідуальним і колективним. Романтизм бачить у суб'єкті не лише пасивного спостерігача чи учасника історичних процесів, але й активного творця. Саме ця ідея творчої активності суб'єкта може стати теоретичною основою для подальшого розвитку метамодернізму. На відміну від постмодерністської іронії, яка часто підриває цінність суб'єкта, романтична іронія дозволяє суб'єкту усвідомлювати свої обмеження, зберігаючи до того ж прагнення до Абсолюту. Це схоже на метамодерністський ідеал осциляції тим, що протилежності, такі як щирість й іронія, перебувають у безперервному діалозі. Однак романтизм іде далі метамодерну, пропонує проєктність і цілепокладання. Якщо метамодернізм констатує хаос сучасного світу й намагається осмислити його, то романтизм не просто сприймає хаос, але прагне перетворити його на гармонію через активацію суб'єктивних сил. Таким чином, синтез романтизму і метамодернізму може стати способом подолання сучасних екзистенційних і філософських викликів, пропонує водночас рефлексію і дію.

Одним із найважливіших перетинів між романтизмом і метамодерном є їхній акцент на суб'єктивності не як на кінцевому об'єкті аналізу, а як на динамічному просторі, де відбуваються спротив, творення та трансформація. Романтики бачили у суб'єкті не лише точку перетину впливів культури, але й джерело енергії, здатне перетворювати світ. Метамодерн, своєю чергою, пропонує розглядати суб'єктивність не як завершену сутність, а як процес, що розвивається через осциляцію та взаємодію з хаотичним світом.

Однак тут проявляється ключова відмінність: романтики шукали «велику відповідь» – Абсолют, до якого можна прагнути, незважаючи на його недосяжність. Для них суб'єктивність була провідником до чогось, що виходить за межі раціонального світу. Метамодерн, навпаки, не прагне вийти за межі існуючого хаосу; він приймає його як даність, розглядаючи суб'єктивність скоріше як точку зборки, де стикаються суперечності. Ця відмінність відкриває простір для синтезу: метамодерн міг би використати романтичну ідею Абсолюту як спосіб подолання фрагментації та створення нових горизонтів смислів, зберігаючи усвідомлення їхньої тимчасовості та відносності.

Також серед тем, що пов'язують романтизм і метамодерн, слід виділити їх ставлення до часу. Романтики, попри сильну прив'язаність до минулого, не розглядали його як ідеал, який можна механічно відтворити. Навпаки, романтики шукали в минулому натхнення для майбутнього, сприймаючи історію як спіральний рух, а не лінійний. Це прагнення поєднати час і вічність, тимчасове й абсолютне, робить їхній підхід особливо актуальним для метамодерну. Метамодерн, своєю чергою, розглядає час не як послідовність, а як багатопланову структуру, де минуле, теперішнє і майбутнє постійно перетинаються. Наприклад, метамодерністська культура активно використовує ретромодернізм – елементи минулого, переосмислені в новому контексті. Однак тут метамодерн часто зупиняється на рівні естетики, тоді як романтизм пропонує глибший підхід: він використовує минуле як інструмент для трансформації теперішнього та

створення утопій, здатних надихати на зміни. Синтез романтичного і метамодерністського ставлення до часу може дати важливі відповіді на виклики сучасності. Романтичне прагнення до Абсолюту, поєднане з метамодерністським прийняттям множинності часових пластів, могло б стати основою для розробки філософії «проектного часу». Це час, у якому суб'єкт не пасивно реагує на змінність епох, а активно конструює майбутнє, використовуючи досвід минулого і потенціали теперішнього.

Ще одна точка перетину – це роль уяви в осмисленні історії. Для романтиків історія – це не просто низка подій, а простір для творчої інтерпретації, де можна відкривати нові смисли. Метамодерн також переосмислює історію, але часто фокусується на її деконструкції, викритті міфів та ідеологій. Не дивлячись на те, що метамодернізм є переважно реакцією на постмодерн, він має в собі велику, а іноді занадто велику, недовіру до модерну, а з ним і параліч хоробрості та рішучості, готовності до радикальних дій. Романтичне історичне уявлення могло б збагатити метамодерністський погляд, допомагаючи побачити в минулому не лише критику теперішнього, а й ресурс для нових утопій. Це дозволить метамодерну вийти за межі рефлексивного підходу й зробити історію частиною актуальної дії, де минуле і майбутнє стають частиною однієї безперервної творчої динаміки. Тобто, на нашу думку, сприйняття світу романтиками і метамодерністами схоже в ключових аспектах, але романтична філософія набагато глибше осмислена в якісному сенсі. Як ми вже зазначали, для романтиків за суб'єктивністю ховався Абсолют. Метамодернізм не може претендувати на знання Абсолюту, але сила суб'єкта і прагнення до автентичності дозволяє знайти в собі сили самому створювати абсолютне, подібно до ніцшеанської надлюдина, яка створює цінності граючись.

Ще одним важливим концептом у теорії метамодернізму є іронія. Метамодерністська іронія як кейс постіронії протиставляється постмодерністській іронії. Метамодерністська іронія є, по суті, осциляцією між щирістю та іронією, усвідомленою наївністю. «Метамодерне покоління розуміє, що ми можемо бути одночасно й іронічними, й щирими одночасно» [Turner, 2019]. Сучасні метамодерністи вирости на популярній культурі, яка була просякнута токсичною постмодерною іронією. Немоżliво просто відмовитися від постмодерної іронії та знову стати щирими, адже іронія підриває будь-яку щирість. Тому постіронія або нова щирість – це ігрова щирість, щирість наполовину жартівлива. Ми одночасно наївні та щирі, але усвідомлюємо це. У такому розгляді метамодерна іронія постає як спосіб пом'якшення або навіть відсторонення від трагізму неможливості бути щирим після постмодерної іронії. І при такій оптиці постіронія схожа за ціллю з романтичною іронією. У романтичних творах ми зустрічаємо ідеї та настрої, що повторюються у різних творах: незадоволеність теперішнім, ідеалізація минулого, звеличення природи, вічне прагнення долучитися до чогось більшого, ніж людина, і розчинитися в ньому. Романтичні філософи завжди прагнули до Абсолюту. Як писав Шлегель: «Кожна добра людина поступово стає Богом. Стати Богом, бути людиною, культивувати себе – це все вирази, що означають одне й те саме» [Schlegel, 1991, p. 55]. Бог для Шлегеля і є Абсолют, до якого повинна прагнути людина, стаючи все глибшою і щиршою, диверсифікуючи свій досвід, вивчаючи нові ідеї, досягаючи релігійно-містичного просвітлення. Романтичне прагнення до Абсолюту проявляється у поезії, мистецтві, політиці, філософії та релігії [Dupré, 2013, p. 4]. Воно намагається подолати обмеженість людського існування. Прагнення бути всім поєднується із прагненням розчинитися в єдиному. «Бути єдиним із усім – це божественне життя, це рай людини. Бути єдиним з усім, що живе, повернутися у благословенне самозабуття в усеєдність природи – це вершина думок і радощів, це священна вершина, місце вічного спокою...» [Hölderlin, 1990]. Хоча романтичні твори часто сповнені радості, їхні герої втілюють сміливість і прагнення до повноти життя, водночас вони просякнуті приреченістю. Романтики усвідомлювали, що злиття з Абсолютом недосяжне. Ми – кінцеві істоти. Але вітиху можна знаходити у постійному акті трансгресії. Шлях до Абсолюту не є лінійним, він полягає у постійному розширенні свого досвіду та себе. Після кожного акту трансгресії ми

стаємо більші ніж були, перевершуючи себе. Цей процес є визначаючим для людини. [Rosińska, 2022, p. 11]

Оксфордський словник літературних термінів визначає романтичну іронію наступним чином: «Різновид літературної самосвідомості, в якому автор демонструє свою свободу від обмежень даного твору, руйнуючи його вигадану ілюзію і викриваючи процес його створення як справу авторської примхи. Це часто є свого роду захисною самоіронією, що включає грайливе ставлення до умовностей (зазвичай наративного) жанру» [Oxford reference]. Проте романтична іронія у своєму філософському аспекті значно ширша і важливіша. Вона не просто руйнує вигадану ілюзію тексту, але й життя. Романтична філософія парадоксальна і погано піддається систематизації навіть у межах мислення одного автора. Проте було б помилкою шукати системність у роботах романтиків. Іронічний спосіб сприйняття світу не передбачає строгості, іронія допомагає поєднати між собою раціональність і чуттєвість, філософію і мистецтво, логіку і красу. Використовувати іронію означає свідомо культивувати здатність до багатогранного сприйняття світу і людського життя у всій його повноті, включаючи властиву їм алогічність і фрагментарність. Спротив романтичної філософії до будь-якої спроби систематизації пояснюється епістемологічним підходом, згідно з яким знання не може бути повним, але ми можемо прагнути до його повноти, до істини. Головний теоретик романтичної іронії Фрідріх Шлегель перебував під великим впливом Сократа і платонівських діалогів. Саме тому він уважно аналізував сократівську іронію. Він перейняв від Сократа уявлення про філософію як любов до істини, а не володіння нею, яке передбачає системність.

Проте, крім функції осмислення хаотичного всесвіту, іронія підкреслює і трагічність людського існування. Романтики прагнуть до Абсолюту, істини, але вони розуміють, що він недосяжний. Давньогрецьке суспільство також часто згадується у роботах романтиків як ідеал, але, знову ж таки, недосяжний. Романтик приймає той факт, що істиною неможливо володіти. Але він не може змиритися з цим фактом. Тому в романтичних творах співіснують радість життя, віталізм, і гірке усвідомлення приреченості. Для примирення з цією приреченістю і трагічністю необхідна іронія. Шлегель пише, що дух не може повністю задовольнити себе, і в разі відсутності задоволення приходить туга, змушуючи дух звертатися до своєї музи – навколишнього світу і його краси, пізнаючи його знову й знову [Schulte-Sasse & Horne, 1997]. І цей процес триває упродовж усього життя й саме його Шлегель і називав спробою бути Богом, людиною і розвитком самого себе.

За такого розгляду паралелі між романтизмом і метамодерном стають більш очевидними. Метамодерністи також виявили себе у суперечливому, хаотичному світі, де немає єдиної домінуючої системи, і намагаються осмислити це різноманіття. Цікаво, що в одній із робіт, присвячених Шлегелю, використовується слово «осциляція» стосовно двох аспектів іронії у Шлегеля: самостворення та саморуйнування [Rush, 2016, p. 68]. Іронія може використовуватися як спроба відсторонитися і охопити надзвичайно широким поглядом усе різноманіття ідей і аспектів життя, іноді несумісних. Але для романтика недостатньо раціонально сприймати світ, потрібно його прожити. І в такому випадку ми приходимо до тієї ж проблеми сприйняття різноманіття. Тільки для метамодерніста суперечливий світ – це даність. У людині, в структурі чуттєвості, вже де-факто є логічні суперечності, які метамодерніст намагається осмислити. Романтик, своєю чергою, відкидає вже існуючу модерністську раціональну модель і свідомо прагне до суперечливості та різноманіття, але вона не утворює домінуючу культурну парадигму, на статус якої претендує метамодерн.

Знову звернемося до восьмого пункту метамодерністського маніфесту Люка Тернера: «Ми пропонуємо прагматичний романтизм, що не скутий ідеологічними засадами». На нашу думку, Тернер звертає увагу на поверхневу частину – на схожість інтенцій і настроїв романтизму та метамодернізму. Ми вважаємо цю схожість очевидною, але пропонуємо прочитати цю фразу як заклик ще раз повернутися до теоретичних основ романтизму, переглянути їх, синхронізувати з метамодерністською філософією та

поглибити останню, водночас оновивши романтизм, зробивши його сучаснішим і таким, що відповідає викликам нашого часу.

Тема зв'язку метамодерну та романтизму настільки обширна, що потребує окремої монографії. Завданням нашої статті було звернути увагу на цю недосліджену, особливо в українській філософії, тему і позначити її потенціал. Метамодерн і романтизм перебувають у дивних стосунках. З одного боку, метамодерн явно натхненний романтизмом і використовує теоретичні положення його філософії. З іншого боку, складається відчуття, ніби романтизм значно сміливіший і йде далі у своїх висновках, ніж метамодерн, який по суті підтримує статус-кво і констатує зміни, але не здійснює їх і не прискорює.

Отже, ми можемо зробити висновок про потенційну плідність порівняння, аналізу та об'єднання романтизму й метамодернізму. Але для цього має бути проведена велика робота. Внаслідок недостатньої теоретичної опрацьованості метамодерн позбавлений проектності й цілепокладання, притаманних романтизму. Осциляція приймається в ньому лише як існуюча даність. Різниця між романтизмом і метамодернізмом полягає в тому, наскільки автори готові доводити свої концепції до логічного завершення.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Ясь, О. (2022). Романтизм і неоромантизм у компаративному світі. *Український історичний журнал*, 2022, № 6. С. 159-172.
- Шабанова Ю. О. (2019). Осциляція як вимір філософії метамодерну. *Epistemological Studies in Philosophy Social and Political Sciences*, 2(2), Р. 13–22. <https://doi.org/10.15421/341920>
- Dember, G. (2023, February 26). Metamodernism: Oscillation Revisited. *Medium*. Retrieved from <https://medium.com/what-is-metamodern/metamodernism-oscillation-revisited-b1ae011abf3c>
- Dupré, L. (2013). *The quest of the Absolute: Birth and Decline of European Romanticism*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Hölderlin, F. (1990). *Hyperion and selected poems*. New York: A&C Black.
- Nussbaum, M. C. (2013). *Political emotions*. Harvard: Harvard University Press.
- Romantic irony. (n.d.). Oxford Reference. Retrieved from <https://doi.org/10.1093/oi/authority.20110803100427659>
- Rosińska Z. (2022). Boundaries, Transgression, and Resistance. *Eidos. A Journal for Philosophy of Culture*. 6(1) P. 7-17.
- Rush F. (2016). *Irony and idealism: Rereading Schlegel, Hegel and Kierkegaard*. Oxford: Oxford University Press.
- Schlegel, F. (1991). *Philosophical fragments*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Schulte-Sasse, J., & Horne, H. (1997). *Theory as practice: A Critical Anthology of Early German Romantic Writings*. Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press.
- Shevchuk D., Shevchuk K. (2023). Aesthetics and politics: the main models of relations in the modern political world. *Symposion*, 10(2), P. 261-273.
- Turner, L. (2019, February 8). *Metamodernism: A Brief Introduction*. Retrieved from <https://www.metamodernism.com/2015/01/12/metamodernism-a-brief-introduction/>
- Turner L. (2011) *The Metamodernist Manifesto* <http://www.metamodernism.org/>.
- Williams, R., & Orrom, M. (1954). *Preface to film*. Michigan: Film Drama.

Алексеевко Антон Олегович

аспірант, філософський факультет
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
майдан Свободи, 4, Харків, 61022, Україна
E-mail: alekseenkoanton99@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-3295-182X>

Стаття надійшла до редакції: 08.01.2025

Схвалено до друку: 20.03.2025

ROMANTICISM AS THE THEORETICAL BASIS OF METAMODERNISM

Alekseenko Anton O.

PhD Student, Faculty of Philosophy

V. N. Karazin Kharkiv National University

4, Maidan Svobody, Kharkiv, Ukraine

E-mail: alekseenkoanton99@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-3295-182X>

ABSTRACT

The article explores the relationship between Romanticism and metamodernism. The author examines how oscillation as a methodological approach allows for the integration of opposing ideas, forming a new type of aesthetic and philosophical sensibility. In this context, Romanticism appears not only as a historical artistic and philosophical movement but also as a system of thought with the potential for further development within the metamodernist paradigm. Particular attention is given to the role of subjectivity in both Romantic and metamodernist traditions, analyzing the differences in approaches to understanding individual experience. The author notes that while Romanticism sought absolute expression of subjective states, metamodernism, in contrast, oscillates between irony and sincerity, creating a dynamic model of interaction with reality. The question of temporality also holds an important place: Romanticism tends toward nostalgia for lost ideals, whereas metamodernism balances between past and future, striving for a synthesis of tradition and innovation. Additionally, the article examines the structure of sensibility that shapes the worldview of both the Romantic and metamodernist subject. The author points out that both movements aim to transcend the rationalism and utilitarianism of modernist thought; however, while Romanticism pursued this through a desperate yearning for the ideal, metamodernism operates through play, ironic acceptance, and, at the same time, a serious engagement with higher values. In conclusion, the article highlights that Romanticism and metamodernism share many common aspirations, although they employ different methods. The author suggests expanding the metamodernist discourse by integrating Romantic philosophy, which would help overcome the fragmentation of contemporary thought and contribute to the formation of a more whole cultural and societal perspective.

Keywords: *romanticism, metamodernism, irony, oscillation, subject.*

REFERENCES

- Yas, O. (2022). Romanticism and Neo-Romanticism in a Comparative Light. *Ukrainian Historical Journal*, 2022, № 6. P. 159-172. (In Ukrainian)
- Shabanova, Y. O. (2019). Oscillation as Determination of Metamodern Philosophy. *Epistemological Studies in Philosophy Social and Political Sciences*, 2(2), P. 13–22. <https://doi.org/10.15421/341920> (In Ukrainian)
- Dember, G. (2023, February 26). Metamodernism: Oscillation Revisited. *Medium*. Retrieved from <https://medium.com/what-is-metamodern/metamodernism-oscillation-revisited-b1ae011abf3c>
- Dupré, L. (2013). *The quest of the Absolute: Birth and Decline of European Romanticism*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Hölderlin, F. (1990). *Hyperion and selected poems*. New York: A&C Black.
- Nussbaum, M. C. (2013). *Political emotions*. Harvard: Harvard University Press.
- romantic irony. (n.d.). Oxford Reference. Retrieved from <https://doi.org/10.1093/oi/authority.20110803100427659>
- Rosińska, Z. (2022) *Boundaries, Transgression, and Resistance*. Eidos. A Journal for Philosophy of Culture 6(1) P. 7-17.
- Rush, F. (2016). *Irony and idealism: Rereading Schlegel, Hegel and Kierkegaard*. Oxford: Oxford University Press.
- Schlegel, F. (1991). *Philosophical fragments*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Schulte-Sasse, J., & Horne, H. (1997). *Theory as practice: A Critical Anthology of Early German Romantic Writings*. Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press.

Shevchuk, D., Shevchuk K. (2023). *Aesthetics and politics: the main models of relations in the modern political world*. Symposion, 10(2), P. 261-273.

Turner, L. (2019, February 8). *Metamodernism: A Brief Introduction*. Retrieved from <https://www.metamodernism.com/2015/01/12/metamodernism-a-brief-introduction/>

Turner L.(2011) *The Metamodernist Manifesto*. Retrieved from <http://www.metamodernism.org/>.

Williams, R., & Orrom, M. (1954). *Preface to film*. Michigan: Film Drama.

Article arrived: 08.01.2025

Accepted: 20.03.2025

Як цитувати: Алексєнко, А. (2025). РОМАНТИЗМ ЯК ТЕОРЕТИЧНИЙ БАЗИС МЕТАМОДЕРНІЗМУ. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (72), 60-67. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-6>

In cites: Alekseenko, A. (2025). ROMANTICISM AS THE THEORETICAL BASIS OF METAMODERNISM. *The Journal of V. N. Karazijn Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (72), 60-67. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-6> [In Ukrainian]

DOI: 10.26565/2226-0994-2025-72-7

УДК 1:316.4+316.75+327.3+502.17

Illia Ilin, Olena Nihmatova

CONTOURS OF METAMODERN ESCHATOLOGY: A CORPUS-BASED APPROACH

This article presents an interdisciplinary socio-philosophical study that seeks to integrate corpus linguistics with philosophical analysis of metamodernism and its eschatological potential. The authors argue that today's global political, ecological, and technological challenges call for a renewed mode of thinking about the future – one that transcends both postmodern skepticism and the linear teleology of modernism. As a cultural and methodological framework, metamodernism is capable of holding the tension between a belief in progress and a critical reassessment of past utopias. Therefore, the authors contend, metamodernism offers fertile ground for the emergence of new eschatological imaginaries.

The central claim is that philosophy, which relies on quantitative analysis of philosophical texts (e.g., concordances, collocations, frequency data) – not only allows for empirical validation of philosophical intuitions but also helps overcome subjectivism in interpreting complex concepts, particularly those related to eschatology. Through corpus analysis, the authors reconstruct eschatological sensibilities in the works of Marx, Engels, leading metamodernists (such as Freinacht and van den Akker), and eco-socialist theorists, highlighting not only critiques of capitalism but also emerging efforts to articulate positive visions of the future. Eco-socialism, in this context, is interpreted as one of the few paradigms capable of uniting ecological ethics, social justice, and materially grounded utopia.

Though, drawing on international sociological surveys, the study demonstrates that contemporary imaginaries of the future are polyphonic, conflictual, and saturated with existential anxiety – underscoring the need for new forms of eschatological reasoning. Ultimately, the article offers a corpus-supported reconstruction of metamodern eschatology – one that incorporates dialectical thinking about the end, political commitment, openness to a multiplicity of futures, and attentiveness to the voices of the marginalized. This form of eschatology is not abstract; rather, it emerges as a tool of critique and political engagement in an age of ecological, political, and economic polycrisis.

Keywords: *metamodernism, eschatology, corpus linguistics, eco-socialism, end of history, utopia, capitalism.*

1. Introduction. Why, Ultimately, Must We Reconsider Eschatology?

In recent decades, humanity has increasingly been confronted not with eschatological metaphors but with direct warnings of the end. For over a century, scientists around the world have urged reflection on looming catastrophes – ranging from ecosystem collapse to, more recently, the threat of nuclear war – yet these warnings have largely gone unheeded [Scientists' Warning, 2023]. A recent study published in *BioScience* reports a dramatic deterioration in the Earth's "vital signs," including temperature anomalies, biodiversity loss, deforestation, and glacial melt. According to projections, by the year 2100, between 3 and 6 billion people could find themselves living outside the planet's habitable zones, exposed to extreme heat, food shortages, and rising mortality [Ripple et al., 2023]. This is not merely a grim forecast – it is a direct political challenge. Among the urgent measures proposed by scientists are: eliminating fossil fuel subsidies, enhancing forest protection, promoting plant-based diets in wealthy nations, phasing out coal and gradually moving away from oil and gas, and implementing demographic policies. Against the backdrop of the climate and ecological crisis, equally alarming are the political signals: in 2025, the Doomsday Clock, a symbolic indicator of global catastrophe risk, was moved to "89 seconds to midnight" – the closest to midnight in its history [Bulletin of the Atomic Scientists, 2025]. This adjustment was prompted by growing threats of nuclear conflict, particularly in the context of the Russia-Ukraine war, as well as by the international community's failure to respond effectively to the climate crisis. Furthermore, the current level of global inequality is itself deeply

© Ilin I. V., Nihmatova O. S., 2025.



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

concerning. Contemporary global capitalism has reached an unprecedented concentration of wealth and power in the hands of a narrow elite. Reports by Oxfam, the World Inequality Lab, and the Brookings Institution indicate that global inequality has now returned to levels comparable to those of the late nineteenth and early twentieth centuries – an era often referred to as the “Gilded Age,” when the wealthiest 1% wielded control over the destinies of the majority [Oxfam International, 2024; Chancel et al., 2022; Hickel, 2016; Brookings Institution, 2023; Smith and Louallen, 2024].

Capitalism and its consequences – colonialism, militarism, ecological crisis, among others – emerged and intensified during the era of modernity (from the sixteenth century through the first half of the twentieth). These problems were never fully overcome within the framework of postmodernity (the latter half of the twentieth century), despite the rhetoric of the “end of history” [Fukuyama, 1992], which gained traction in the 1990s amid neoliberal euphoria. Significantly, it is during this period that eco-socialist struggle begins to take shape – as an alternative political idea and emancipatory practice rooted in the experiences of the oppressed (farmers, Indigenous peoples, laborers, and groups marginalized by gender and race) who continue to bear the brunt of the capitalist system. This civic movement constitutes both an ecological critique of capitalism and a rejection of the totalitarian distortions of socialism, pointing toward the necessity of transcending modernity’s monologic, progressivist, and productivist conception of social development. The viability of this idea increases within the cultural and epistemological framework of metamodernity (early twenty-first century), which reopens the horizon of eschatological imagination in light of the enduring and worsening realities of oppression, social inequality, and ecological collapse – now exacerbated by the rise of far-right, nationalist, and xenophobic political forces in leading Western capitalist nations [Miller-Idriss, 2022].

In this context, the need arises to articulate the contours of a metamodern eschatology – not in the form of abstract openness to the future, as in the thought of Jacques Derrida [Derrida, 1994], where the refusal to envision any image of what is to come effectively paralyzes collective action, but rather through the modeling of radical, politically and conceptually concrete futures. In several leading nations, ruling powers are already actively constructing their own visions of the future – closed, far-right, hierarchical, xenophobic, and dismissive of both collective agency and the reality of climate change. To remain in a position of hopeful expectation that the political right will come to reason is, in effect, to capitulate. What is urgently needed instead are new utopias and new forms of global and deprivatized governance – forms that, for instance, have been tentatively outlined within the eco-socialist paradigm, which constitutes the working hypothesis of this study. This is all the more relevant given the affinity between eco-socialist ideals and the United Nations Sustainable Development Goals, adopted in 2015, which are explicitly oriented toward coordinated global action to eradicate poverty, confront the climate crisis, and more broadly secure the conditions for collective survival.

The resurgence of eschatological reflection within the framework of metamodern philosophy is driven not only by indicators pointing to the imminent realization of various global catastrophe scenarios but also by the often one-sided treatment of eschatology within postmodern philosophical discourse. Jacques Derrida, for example, asserts that Western thought is permeated by onto-theo-eschatology – a drive toward closure, culmination, and finality, whether in the form of the end of man, history, philosophy, or Christianity – an orientation that, by necessity, culminates in political violence [Derrida, 1984]. To be fair, however, Derrida significantly contributed to the decolonization of eschatology: he criticized the construction of Europe as a universal historical project [Derrida, 2024, p. 191], emphasized his own alterity in relation to European eschatology [Derrida, 1994, *Wears and Tears*; Derrida, 2024, p. 191; Bennington and Derrida, 1993, p. 75], and called attention to the violent consequences of non-Western eschatologies, particularly in the context of Middle Eastern conflicts [Derrida, 1994, *Conjuring – Marxism*]. Yannis Stavrakakis argues that the utopian projects of modernity – whether the Nazi ideal of the “Aryan nation” or the communist notion of “proletarian statehood” – reproduce the logic of premodern millenarian eschatologies, wherein the establishment of a new

world order necessitates the elimination of imagined enemies who are stigmatized as threats to integrity [Stavrakakis, 2003, p. 58]. Ernesto Laclau, for his part, distinguishes between religious and secular eschatological discourses: the former grounded in the hope for supernatural deliverance, the latter in a rational project of emancipation wherein the subject (e.g., the proletariat) consciously works toward the abolition of alienation, inequality, and oppression. In both cases, however, eschatology tends to become complicit in the intensification of alienation and inequality [Laclau, 2007, pp. 1, 5]. Jean Baudrillard contended that disappearance itself has disappeared – that it has become impossible to bring anything to an end, as reality proliferates endlessly in digital copies and simulacra [Baudrillard, 2009]. In the work of these postmodern thinkers, one finds a persistent critique of Western modernist eschatology – the kind that promised the end of history, the triumph of reason, the total emancipation of humanity, or the establishment of a perfect order. Such eschatology, rationalized and politically instrumentalized, gave rise to the catastrophic projects of the twentieth century: Nazism, Stalinism, cultural purges, and total wars. It sought to conclude history through violence, abolishing multiplicity and the Other in favor of abstract unity. These philosophical assessments reveal the mechanisms by which eschatological thinking became a tool of hegemony, violence, and exclusion. The spectrum of postmodern reflections on eschatology ranges from Derrida's abstract hope and deferral to Baudrillard's radical impossibility of ending anything at all – yet the prevailing tone is one of systemic critique of eschatology itself.

However, the era of disillusionment with metanarratives – including eschatological ones – has run its course. Metamodernism demands the return of eschatology as a mode of thought capable of reposing fundamental questions about the direction of history, the nature of finality, and the ethics of responsibility. Metamodernism both inherits and intensifies a wide array of contradictory interpretations of “the end” – whether historical or philosophical. We are confronted with four key modalities of the crisis of the end. First, there is the *premature end*, as exemplified by Fukuyama's “end of history,” wherein liberal democratic capitalism was hastily declared the final stage of human development. Second, the *accelerated end*, manifested in the violent revolutionary eschatons of the twentieth century, where attempts to enact a social end (in the sense of overcoming exploitation) resulted in catastrophe and terror. Third, we encounter the *denial of the end* – a radical detachment from any notion of telos, as proposed by Baudrillard and entrenched in the logic of late postmodernism. Finally, there is the *infinite openness of the end*, as in Derrida's thinking, where the very impossibility of positing a concrete future leads to paralyzing indeterminacy. In the face of mounting global crises – ecological, economic, political – it becomes evident that the concept of the end itself must be rethought. It is precisely at this intersection – between despair and hope, between history and the impossibility of its closure – that our inquiry into metamodern eschatology is situated.

2. Aim, Objectives, and Methodology

In this context, the study aim is to identify the principal features (or contours) of metamodern eschatology as a form of politically engaged thought capable of articulating concrete visions of the future amid an intensifying global polycrisis. The project does not seek to simply resurrect “utopias,” but rather to expand the very horizon of thought to accommodate alternative futures emerging from the lived experiences of the oppressed.

Research objectives:

1. To conduct a corpus-based analysis of philosophical texts by metamodern theorists, Karl Marx and Friedrich Engels, and eco-socialist thinkers in order to identify the discursive foundations of a constructive, ecological, and post-capitalist eschatology.
2. To compare the findings of theoretical research with contemporary empirical data on humanity's eschatological imaginaries, based on global and international sociological surveys.

To delineate the contours of metamodern eschatology, this study engages with the works of metamodernist theorists, Karl Marx and Friedrich Engels, as well as foundational texts in eco-

socialist thought. Metamodernism is of interest to us as a cultural and methodological framework capable of bridging the critical reflexivity of modernity and the irony of postmodernism with a renewed search for meaning, solidarity, and futurity. It offers a form of “open” eschatology in which the future remains indeterminate yet intelligible and inhabitable – as a space for collective transformation. The turn to the works of Karl Marx and Friedrich Engels is motivated by their foundational critique of capitalist exploitation and their attentiveness to the historical dynamics of social formations. Marxism provides a conceptual apparatus for analyzing the structural causes of social and ecological crises, as well as for conceptualizing the possibility of systemic change. Moreover, we seek to engage with and respond to critiques of their eschatological framework. Finally, eco-socialism constitutes a crucial context for contemporary eschatological reflection, as it integrates ecological sensitivity, critiques both capitalism and authoritarian socialism, and aspires toward a socialized, care-centered model of life’s reproduction. It not only identifies the limits of the destructive logic of growth but also proposes an alternative ethics of the future – rooted in solidarity, care, and planetary responsibility, in contrast to the closure and exclusion inherent in far-right imaginaries. We will then examine our findings in light of global sociological surveys related to eschatological themes.

The methodological foundation of this study is the principle of triangulation, which entails the simultaneous use of multiple research approaches and methods to achieve a comprehensive and multidimensional analysis [Flick, 2018]. We draw on both qualitative and quantitative methods, allowing us to combine interpretive depth with empirical robustness. First, a corpus-based approach will be applied to the analysis of texts. The use of corpus linguistic tools – specifically, the generation of concordances (text fragments containing the target word), the study of collocations (words that frequently co-occur with the target term and may bear semantic relevance), word frequency analysis (based on the premise that the more frequently a word appears, the more semantically central it is to the text), and multiword expressions (e.g., bigrams or uninterrupted word pairs) – enables the identification of stable semantic configurations that represent eschatological imaginaries within philosophical discourse [Stefanowitsch, 2020, p. 54; Sinclair, 1991, pp. 9, 32, 170, 30; Baker, 2006, pp. 48–49]. A series of corpus analyses will be presented in the article. Second, a close reading method will be employed, aimed at the detailed and attentive interpretation of selected texts and fragments (including concordances and broader textual contexts), in order to uncover their metaphysical, eschatological, and ideological assumptions. Third, the study will incorporate an analysis of contemporary sociological data concerning global existential threats – climate crisis, inequality, and political radicalization. These data will serve to contextualize the philosophical inquiry within the material conditions of the contemporary world.

3. Corpus Analysis of Scholarly Publications on Eschatology (2020–2025)

To situate our study within the framework of contemporary philosophical discourse on eschatology, we compiled a corpus of 154 English-language scholarly publications identified through the Google Scholar database using the search query “eschatology philosophy,” covering the period from 2020 to 2025. The total size of the corpus amounts to 1.9 million words. For the extraction of quantitative data, the corpus was lemmatized using TagAnt [Anthony, 2024]. Both the raw and lemmatized versions were processed using AntConc 4.1.3 [Anthony, 2022]. We generated concordances for the word “eschatology” in the context of “philosophy,” with a window of 25 words on either side, and examined the broader textual surroundings to determine how eschatology is conceptualized within philosophical discourse. We then analyzed word frequency to identify key phenomena that trigger eschatological thinking. Special attention was given to terms such as “global” (appearing in 89 texts), “economic,” “war,” “conflict” (87 texts), “technology” (80 texts), “environment” (73 texts), “technological” (71 texts), and “climate” (65 texts). Among the most frequent bigrams, we focused on “climate change” (44 texts) and “artificial intelligence” (32 texts). These terms were subsequently analyzed in proximity to “eschatology” (within a 25-word window on either side) to optimize the search results. We then

conducted close readings of the passages in which these collocations most frequently appeared. The full list of works included in the corpus and quantitative search data can be accessed here [Ilin and Nihmatova, 2025b].

Contemporary philosophical engagement with eschatology is shaped by several core propositions. According to Patrick Aleke, philosophy inherently bears an eschatological impulse: it is oriented toward the contemplation of ultimate limits and the pursuit of purpose and meaning [Aleke, 2021]. Eschatology thus becomes a horizon of hope – an ethically charged orientation toward the future that confers significance upon the present, especially in the works of Emmanuel Levinas and Jacques Derrida [Catter, 2022; Maxson, 2023; Shaul, 2021; Soloviy, 2020; Singata, 2021]. A great deal of attention has also been directed toward critiquing the secularized form of Christian eschatology that emerged in modernity [Styfhals, 2019; List, 2023; Gustafsson Chorell, 2021; Kowalewski, 2023; Peters, 2023], including from the perspective of feminist theology, which reimagines eschatology as a plural, open, and transformative process [Murphy, 2020], as well as from postcolonial and post-Western philosophical standpoints [Peters et al., 2023]. These critical approaches reconceptualize eschatology not as a purely temporal category but as a spatial phenomenon, emphasizing the uneven distribution of existential thresholds, including ecological limits [Singata, 2021; Mqhayisa, 2024; Rothe, 2020].

In the context of the twenty-first century, a revival of eschatological thinking is underway, driven by global crises – climatic, technological, and political in nature [Youvan, 2024a; Lichty, 2023; Onah, Ogar, and Okoi, 2023; Youvan, 2024b; Pynnöniemi & Parppei, 2024; Baranenko, 2024]. Under such conditions, eschatology assumes not only a philosophical but also a mobilizing function: ecological catastrophism, as a form of secular eschatology, arises not from revelation but from scientific diagnostics of the Earth's condition [Rothe, 2020; Russell, 2022]; apocalyptic narratives are increasingly interpreted as societal responses to the perceived threat of civilizational collapse [Youvan, 2025a]. Within social philosophy, eschatology is rearticulated as the foundation of an active ethics: instead of the escapist approaches found in certain religious traditions, it calls for materially grounded forms of engagement [Mqhayisa, 2024]. In the political sphere, it is asserted that Russian wartime rhetoric appeals to eschatological tropes of the “end of history” and the “salvation” of civilization through the annihilation of its purported enemy – namely, the Ukrainian state [Pynnöniemi & Parppei, 2024; Wolfe, 2023; Baranenko, 2024]. Simultaneously, it is noted that far-right movements in Europe and the United States convert the sacred rhetoric of “the people” into a secular eschatology that legitimizes exclusion and violence [Van der Tol & Rowley, 2021]. In contrast to such militaristic narratives stands the eschatology of tolerance advanced by Roger Williams, grounded in humility and the acknowledgment of difference [Young, 2022]. Thus, philosophy and eschatology not only continue to intersect but increasingly function as critical keys to understanding the present moment – bringing together reflection on evil, redemption, justice, and futurity not as a predictable conclusion, but as a call to responsibility and transformation.

Contemporary reflections on eschatology within the economic domain reveal a profound tension between the quantitative rationality of market logic and the qualitative ethics of transcendent vocation. In Levinas's philosophy, eschatology emerges as the irruption of the Other, which subverts market rationality and affirms truth as responsibility rather than as a calculable outcome [Maxson, 2023]. The Levinasian paradigm stands in opposition to the technocratic imagination of the future, wherein economic strategy often becomes a form of counter-eschatology – an attempt to forestall “the end” through instruments of economic policy, as exemplified by the liberal tradition from Hobbes to Keynes [Wycoff, 2023]. Yet in the era of digital capitalism, eschatological imaginaries do not disappear; rather, they are transformed: in techno-feudalist models and the “end” is envisioned as a technocratic transcendence [Tigani, 2024; Geiger, 2020; Mokoena, 2025; Checketts, 2021; Villegas, 2023; Youvan, 2024a, 2025b; Leidenhag, 2020; Seymour, 2022; Skariah, 2022; Porada, 2021]. In its extreme forms, capitalist eschatology legitimizes the redistribution of resources in favor of elites under the pretense of saving humanity from impending catastrophe – most notably, climate collapse – through projects

such as Mars colonization and transhumanism [Palmås, Ekberg, & Åberg, 2022]. Such apocalyptic narratives frequently substitute critical technological analysis with ritualized determinism, reducing the multiplicity of possible futures to a binary logic of salvation or annihilation [Mascareño, 2024; Hui, 2023]. At the same time, contemporary theology expands the boundaries of eschatological thought to include considerations of posthumous existence for artificial intelligence and robots, thereby radically revising the anthropocentric constraints of traditional Christian doctrine [Tretter, 2024]. However, technological eschatology carries not only the promise of redemption but also the threat of total control and moral decay, intensifying ecological and social crises by replacing real futures with techno-utopian illusions of accelerated capitalism and the technological control over life and death [Gjermundsen, 2024; Seymour, 2022; Baranenko, 2024]. Thus, economic eschatology may either destructively reproduce the logic of capital and fear or open a path toward ethical transformation – if it is understood not as a script of finality but as a call to responsibility for our shared future.

In the ecological context, eschatology functions not merely as a religious theme but as a powerful cultural mechanism for interpreting the climate crisis. Linear, catastrophic end-time models derived from the Christian tradition shape the perception of ecological threat as an already unfolding apocalypse, thereby paralyzing political will for action [Sæten, 2025; Un, 2023; Mascareño, 2024; Youvan, 2025a; Pawlaczyk, 2021]. At the same time, alternative eschatologies – including eco-theologies [van den Heuvel, 2025; Nel, 2024; Kamore & Kiboi, 2025; Stewart, 2024; Bangert, 2021; Pawlaczyk, 2021] – such as that found among the Igbo people of Africa, offer life-affirming, cyclical models of the future that reinforce care for nature as a place inhabited by both the living and their ancestors [Ufearoh, 2021]. Critiques of the universal “end of the world” emphasize that linear apocalyptic narratives erase localized ecological traumas linked to colonialism and obscure the asymmetry of climate consequences – whereby Western nations are the primary polluters, while non-Western nations bear the greatest burdens of climate change [Kowalewski, 2023; Rothe, 2020].

Thus, as evidenced by the analysis of scholarly publications from the past five years, contemporary philosophical engagement with eschatology is multilayered and interdisciplinary, addressing themes of the end, hope, and transformation that emerge at the intersection of ethics, politics, ecology, economics, and technology. In the context of the twenty-first century, eschatology manifests as a demand for ethical awakening before the Other; as a critique of modernity’s progressivist narrative (emphasizing the need to conceive eschatology spatially and plurally, through decolonial and feminist perspectives); as a challenge to the despair-driven postmodern condition, countered by a call for responsibility and mobilization in the face of climate, political, and technological crises; and as a critique of eschatological discourse itself, which can lead either to passive waiting or to salvific logics of exclusion. In place of linear and finalist apocalyptic models, philosophers increasingly propose multiple, cyclical, localized, and materially embedded visions of the end that reveal the potential for transformation and solidarity amid uncertainty and the openness of the future. Nonetheless, despite the interdisciplinary scope of eschatological critique, most contemporary philosophers ultimately remain within the ideological boundaries of dominant capitalist frameworks.

4. Corpus Analysis of Metamodernist Theoretical Works

In the course of a corpus-based study of 106 English-language publications devoted to metamodernism (and in the title of which the corresponding word is indicated) (total corpus size: 2.9 million words [Ilin and Nihmatova, 2025a]), we examined occurrences of terms related to eschatology, soteriology (the doctrine of salvation), teleology, apocalypse, the end of history, messianism, and the end of the world.

Metamodernist thought seeks to move beyond postmodern cynicism and modernist exhaustion by offering a new framework for understanding salvation, identity, and historical process. In her dissertation, Linda Ceriello analyzes the television series *Buffy the Vampire Slayer* as an example of metamodernist soteriology grounded in immanent, secular experience [Ceriello,

2018]. Elements of religious spirituality are retained and transformed: salvation occurs within everyday reality, identities are understood as unstable and plural, and ordinary acts of kindness acquire heroic significance. Central to this vision is the motif of sincere – even naive – love, capable of overcoming evil that is not transcendent but concrete, social, and emotional.

In a broader historical and political context, Gurman Singh and Pooja Khanna argue that metamodernism emerged as a response to the failure of the postmodern attempt to “end history” (in the spirit of Fukuyama) and to the collapse of the idea of a universal truth underpinning neoliberal capitalism [Singh & Khanna, 2024]. In their view, history has “struck back,” and in the face of global catastrophes – ecological, political, and cultural – metamodernism seeks to reconcile the antagonistic logics of modernity and postmodernity by reviving soteriological theologies, albeit in a secularized form.

Monica Dall’Asta offers an aesthetic-philosophical interpretation of metamodernism through the example of GIF art, demonstrating that even in the absence of teleology, one is compelled to act as if a goal exists [Dall’Asta, 2016]. This is not a matter of postmodern alienation or irony, but rather a metamodern commitment to the “impossible possibility” – a striving for salvation that is recognized as utopian yet not deprived of its motivating force. Such “utopian faith” does not preclude a multiplicity of alternatives but nonetheless demands a choice, however provisional or fraught with doubt.

Alexandra Dumitrescu emphasizes that metamodernism reopens history as an ongoing and infinite process, in contrast to modernist teleology and the postmodern notion of the “end of history” [Dumitrescu, 2014]. This is not a return to old narratives but an acknowledgment of the plurality of possible future trajectories, where the refusal of final answers is accompanied by a renewed desire to seek them.

Hanzi Freinacht develops a politico-cosmological perspective, arguing that metamodernity requires a teleological metanarrative capable of integrating scientific, mythological, and religious modes of thought [Freinacht, 2019]. Following the postmodern deconstruction of grand narratives, what is now needed is a reconstruction of worldview – one that acknowledges the incompleteness of any given truth yet nonetheless provides a foundation for collective action and a global ethical order. Freinacht further contends that neither modernity nor postmodernity has successfully addressed the fundamental challenges of the contemporary world. Modernity manifested as violence in the name of progress, whereas postmodernity, in rejecting history, turned a blind eye to the violence embedded within neoliberal capitalism [Freinacht, 2017]. Metamodernism, by contrast, does not propose an end to history but rather a deepened listening – both as metaphor and as method for a new political formation grounded in dialogue, empathy, and the unfolding of human potential. Within the framework of metamodernism, Freinacht proposes a model of the “listening society.” Accordingly, we expanded our search to examine concordances containing the word stem “listen*” from his work on the listening society. This idea is rooted in green social liberalism – an attempt to synthesize capitalism, socialism, and the principles of sustainable development – alongside the pursuit of bio-psycho-social well-being. Freinacht envisions a transformation of capitalism through emotional maturity and collective intelligence, which emerges not through revolutionary violence but through patient interaction, the overcoming of alienation, and the formation of solidaristic communities. A society in which people truly listen to one another becomes more productive, just, and sustainable – and, consequently, more competitive in the global economy of the future. Moreover, he argues that the struggle for enhanced human, social, and ecological flourishing will itself become a driver of international competition, thereby propelling nations toward the realization of green social liberalism. Freinacht acknowledges the need to reform capitalism and turns to the Nordic countries as a source of inspiration. He places his hopes in the “yoga bourgeoisie,” the creative class, and the cognitive aristocracy as the principal agents of this metamodern transformation.

Tomáš Veselý emphasizes that metamodernism neither descends into nihilism nor succumbs to despair, as postmodernism often does [Veselý, 2024]. On the contrary, it seeks to

sustain the tension between the modernist faith in progress and the postmodern recognition of its collapse. Metamodernism raises questions about class inequality, nationalism, revolution, and the climate crisis – not in search of a universal solution, but to preserve the very possibility of collective struggle for a sustainable future, even when that future appears impossible.

Timotheus Vermeulen and Robin van den Akker argue that metamodernism marks the return of history, the subject, and metanarratives – and, consequently, the return of utopia [Vermeulen & Van den Akker, 2018]. Yet this is a new kind of utopia: one that is not exclusionary but integrative – a utopia capable of uniting diverse contemporary struggles and offering a broad, inclusive horizon for the pursuit of salvation, justice, and futurity.

Thus, metamodern eschatological conceptions of the end are structured around a rejection of both the “ends of history” proclaimed by modernity (the “progress of violence/violence of progress”) and by postmodernity (the triumph of capital, indifference to inequality, and cynicism), and instead center on a belief in the possibility of resolving the newly reopened problems of history through the creation of a metanarrative aimed at inclusion rather than exclusion. Yet, in several instances, metamodernist thought becomes caught in a contradiction: on the one hand, it acknowledges that transformation appears possible only within the capitalist system; on the other, it tentatively gestures beyond that system, pointing to the need for class analysis, engagement with socialist ideas, and the development of a utopia grounded in unity rather than marginalization. In Freinacht’s elaborately outlined eschatological project, one can observe an attempt to transcend pure capitalism through the incorporation of socialist ideas; however, in advocating for a “listening society,” the philosopher fails to account for the voices of oppressed social groups – particularly those on the periphery of global capitalism, who are already suffering the consequences of social and ecological injustice. For decades, urgent warnings and testimonies of deepening ecological crisis have come from rural dwellers, farmers, and representatives of the Global South – those whose lives are directly tied to climate and soil, and whose ecological sensitivity has historically been ignored. As such, the project lacks a sufficiently robust class analysis. Finally, Freinacht overlooks the far-right turn occurring even in parts of Scandinavia, and, by the way, right-wing actors actively deny climate change and global crises. In this light, his thesis on competition for human capital reads more as a euphemism for a renewed phase of geopolitical violence than as a credible alternative. The history of capitalism shows that its periods of systemic upheaval have typically culminated in global wars rather than equitable transformations. Already today, climate migrants are on the rise, resource conflicts are intensifying, and forecasts point toward the catastrophic contraction of habitable territory.

Metamodernism, while drawing upon quasi-socialist vocabulary and ideals, hesitates to fully engage in their theoretical rearticulation – largely due to the shadow of “totalitarian socialism,” with its historical legacy of repression, victims, and the suppression of freedom. However, whereas past philosophy tended to foreclose the discussion of socialism by declaring it historically exhausted, the present moment – shaped by metamodernism’s openness to alternatives – demands a reconsideration of that position. Is it not the case that contemporary capitalism, as a system responsible for global inequality, poverty, ecological devastation, and millions of premature deaths annually, is equally deserving of the kind of rigorous critique once directed at socialism? As noted at the beginning of this article, capitalism no longer constitutes a viable system, and thus one should not place faith in its benevolent reform. Consequently, if metamodernism is to seriously claim a role in developing eschatological alternatives, it must not only engage with the ideas of capitalism but also incorporate class critique into its theoretical apparatus. Without such critique, any movement toward social justice risks remaining a form of moral rhetoric devoid of political force or specific targets for transformation. It is precisely in order to view eschatology with greater realism that we must turn to the works of Marx and Engels.

5. Corpus Analysis of Marx and Engels’s Texts to Search for Eschatological Ideas

Marx and Engels did not employ the term “eschatology,” and thus, for the philosophical interpretation of their texts, it is methodologically appropriate to investigate the collocations and

contexts in which they use the concept of history. The structure of philosophical eschatology is most often articulated not through explicit references to “the end,” but through the specific temporal organization of historical process. Therefore, our corpus analysis focuses on identifying word pairings and co-occurrences (collocations) in which the term “history” is associated with notions of directionality and teleology. These lexical relationships enable us to trace the extent to which Marx conceives of history as a process governed by an internal logic and oriented toward a particular finality. Our analysis involved examining concordances for “geschichtlich* bewegung*” (historical movement – a frequent bigram involving “history”), and “geschichtlich* Entwickl*” and eschatologically charged collocations of the word “geschichte*” (history), such as “letzt” (final), “notwendigkeit” (necessity), “fortschritt” (progress), and “spät” (late/end). The full materials are available here [Ilin and Nihmatova, 2025c].

The central research question posed to their works is as follows: do their theoretical constructions in fact contain a rigid linearity and teleology that presuppose an inevitable transition from capitalism to socialism and subsequently to communism? Or, conversely, does the corpus of their texts reveal a more complex, perhaps ambiguous or open eschatological project – one that might be compatible with the contours of metamodern thought? The aim of the corpus analysis is also to broaden the horizon of understanding regarding the theoretical legacy of Marx and Engels.

Thus, according to Marx and Engels, historical movement is conceived as linear (from feudalism to capitalism, and by analogy – to communism), materially conditioned by class struggle, and expressed through revolutionary classes (e.g., the bourgeoisie within feudal society; the proletariat within capitalist society) [Marx und Engels, 4, pp. 356–357, 470; Marx und Engels, 16, p. 28]. In his early writings, Marx refers to the “goal of historical movement” (*Ziel der geschichtlichen Bewegung*) – namely, communism [Marx und Engels, 40, p. 553].

At the same time, there are passages that suggest an awareness of the nonlinearity of historical development: historical progress can be obstructed by reactionary forces (outdated classes resist their obsolescence) [Marx und Engels, 4, pp. 494–495]; and historical progress within class societies has always been accompanied by regression (the development of productive forces coexists with human exploitation and ecological destruction – progress for the few, not for the many) [Marx und Engels, 23, pp. 528, 743; Marx und Engels, 21, p. 68; Marx und Engels, 21, pp. 103–104].

Marx and Engels also criticized eschatological conceptions. In his early writings, Engels argues for the anthropologization of Christian eschatology – not God but humanity makes history [Marx und Engels, 21, pp. 545–546]. Accordingly, the secularization of Christian eschatology is a deliberate practice within Marxist thought. Marx and Engels reject Hegel’s notion of the spirit of history, as well as the teleology of the present (the idea that the present is the goal of the past; that Hegelian philosophy is the culmination of the entire history of philosophy, etc.), in which the relationship between past and present is distorted [Marx und Engels, 3, pp. 151–152, 250]. They also critique the Young Hegelians, who sought to end history in German philosophy, positioning themselves as judges of the world [Marx und Engels, 40, p. 569].

At the same time, they also criticize the absence of eschatological vision. Marx reproaches Thomas Malthus and David Ricardo – Malthus for idealizing the past (advocating for the well-being of the feudal aristocracy and the preservation of capitalist society, albeit with poverty), and Ricardo for lacking a sense of the past altogether, that is, a historical consciousness of capitalism as merely a stage, a moment in the broader historical movement [Marx und Engels, 26(3), pp. 46–47].

Marxists assert that the ultimate driving force of history and forms of consciousness is the production and reproduction of real human life [Marx und Engels, 21, pp. 297–298; Marx und Engels, 39, pp. 205–206].

Let us now examine the results related to the bigram “historical development.”

Historical development, according to Marx and Engels, proceeds in a generally linear fashion – from the simple to the complex – through the negation of the old and obsolete, overcoming barbarism, cruelty, alienation, and class-based progress, moving toward civilization,

the appropriation of all social forces, and ultimately toward a planned, global, and socialized mode of production and distribution, enabling progress for all of humanity [Marx und Engels, 13, pp. 474–475; Marx und Engels, 20, pp. 324, 354; Marx und Engels, 21, p. 267; Marx und Engels, 4, pp. 392–393; Marx und Engels, 19, pp. 103–104]. Nonetheless, they also allow for the possibility of skipping historical stages – for example, they recognize that the Russian commune might bypass capitalism altogether and move directly to communism [Marx und Engels, 4, p. 576]. In class-based societies, historical development has occurred through violence, egoism on the part of the ruling classes [Marx und Engels, 21, p. 287]. Under capitalism, historical development has reached a point at which the very existence of classes and private property constitutes a barrier to further progress; the productive forces advanced by capitalism, along with the intensified interdependence of individuals, nations, and continents, combined with working-class solidarity, render the abolition of class society possible [Marx und Engels, 40, p. 546; Marx und Engels, 19, p. 225]. Historical development is presented as relentless and governed by necessity [Marx und Engels, 2, pp. 633–634; Marx und Engels, 5, pp. 354–355].

Thus, in Marx and Engels's conception, historical movement clearly bears eschatological features: it has ultimate causes, agents of realization, and a defined direction – “the necessity (*Notwendigkeit*) of capitalism... and the necessity (*Notwendigkeit*) of its collapse” [Marx und Engels, 19, p. 209].

Unlike Hegel and bourgeois political economists such as Malthus and Ricardo, Marx and Engels ground their conclusions in historical and economic arguments, many of which remain strikingly relevant today (ironically, contemporary capitalism has returned to levels of inequality that Marx and Engels had already observed in the nineteenth century!): the critique of capitalism (an analysis of economic and ecological exploitation), and the necessity of extending progress to the majority of the population (universal freedom!).

Consequently, Marx's eschatology remains profoundly significant for our own – perhaps final? – epoch, for it insists on the need to interrogate the global and social practices of economic and ecological reproduction, while envisioning the “rebirth of humanity” (*Wiedergeburt der Menschheit*) [Marx und Engels, 16, p. 323]. These insights are, on the one hand, broader than those of Derrida, and at the same time, resonate strongly with metamodernist conclusions – nudging them toward a more sober political and economic appraisal of current social relations and the possibilities for their abolition.

Moreover, it is noteworthy that historical movement is understood as inherently contradictory (driven by the struggle of opposites) [Marx und Engels, 20, p. 48; Marx und Engels, 22, p. 479], and in certain cases, it may be obstructed by outdated classes. Thus, Marx and Engels cannot be reduced to a simplistic, univocal secularization of Christian eschatology, as some of their critics have claimed.

It is important to note that in their critique of Hegel and the Young Hegelians, Marx and Engels rejected both philosophical and religious eschatology, demonstrating that such frameworks rest on mystical explanations of history – such as the notion of the “absolute spirit” – and serve the intellectual pride of thinkers who regard their own present as the telos of all history. These thinkers position themselves in opposition to the majority (who are not considered the purpose of history), and see no need to study history through historical, economic, or social data, but instead remain confined to “philosophical ideology” and “speculation” [Marx und Engels, 21, p. 298; Marx und Engels, 3, p. 45].

Among the shortcomings of eschatology in Marx and Engels's framework is the focus on a single class, which they believed would become the most numerous, organized, self-aware, and united in the international organization – within whose history the “final chapter” (*letzte Kapitel ihrer Geschichte*) was to unfold [Marx und Engels, 19, p. 147]. However, their vision lacked a concrete roadmap for achieving this end (e.g., how exactly is private property to be abolished?), which, as history has shown, enabled the transformation of proletarian struggle into the dictatorship of a party bureaucracy over the proletariat, the exploitation of the peasantry in the name of proletarian interests (leading to numerous famines), and more broadly, to an experiment

in barracks-style “socialism,” marked by mass killings, the absence of democracy, and, despite some universal state provision, culminating not in the “rebirth of humanity,” but in the restoration of capitalism. In all likelihood, the identification of the proletariat as a messianic agent destined to redeem humanity merely reproduced the logic of prior eschatologies – and thus resulted not in a promised end, but in tragedy.

Overall, in Marx and Engels, eschatology is interwoven with a critique of the very idea of historical finality: on the one hand, they conceive of history as moving toward communism as the logical outcome of the development of productive forces, the dissolution of private property, and class struggle; on the other hand, they emphasize the contradictions and potential regressions inherent in this process. The historical process, for them, is not mystically predetermined but materially and socially grounded, distinguishing their thought from that of their religious and philosophical predecessors. Their vision of the future is neither simple nor unambiguous; it simultaneously exhibits features of secular messianism (a hope placed squarely in the proletariat) and a materialist critique of idealist eschatology. Yet, in a historical irony, the absence of democracy and the failure to recognize the plurality of oppressed classes and groups contributed to the disastrous outcomes of all proletarian revolutions in the twentieth century. The corpus analysis of Marx and Engels’s texts led us to a critically important conclusion: their conception of historical development is far more complex than the linear-teleological model often ascribed to them by their critics. While some passages do reflect notions of directionality, progress, and messianic expectation, we also find a clear awareness of the multifaceted, contradictory, and conflict-ridden nature of historical movement. Marx and Engels explicitly recognize that any transformation aimed at overcoming domination will inevitably encounter resistance from ruling classes, counter-movements, and regressive tendencies. In other words, their philosophy of history presupposes not a linear but a dialectical model, one in which progress itself carries the possibility of reversal, crisis, and obstruction.

6. Corpus Analysis of Eco-Socialist Works

For the corpus analysis, we compiled a dataset of 110 English-language publications with the term “eco-socialism” (or “ecosocialism”) in their titles. The corpus comprises 2.2 million words and covers works published between 1985 and 2024. We then searched for the term “eco-socialism” (or “ecosocialism”) in conjunction with the following words: 1) “concept*,” “notion*,” “defin*,” and “term” (within five words to the left), and 2) the word “is” to identify direct definitional statements of the term. The full list of texts included in the corpus is available here [Ilin and Nihmatova, 2025d].

The theory of eco-socialism emerged in the 1960s, with the term itself appearing in 1980, as a response to the profound crisis not only economic in nature, but also ecological, social, and civilizational. This theory was grounded in the rise of social movements among environmentalists, Indigenous peoples, farmers, and workers across the globe who sought to defend not only their economic interests but also the ecological resources being relentlessly destroyed and privatized by capital. Eco-socialism arises from the recognition that capitalism has pushed the planet to the brink of collapse; that twentieth-century socialism failed to overcome its productivist obsession with growth; and that environmentalism, in its early forms, did not offer a socially adequate path out of crisis. Eco-socialism is at times even framed in eschatological tones: «Ecosocialism must be a new beginning because the ecological crisis signifies an end, whether of the succession of modes of production that lead to capitalism, or of civilization itself. Whatever survives the crisis will perforce be an evolutionary advance for humanity, one enabling us not just to endure, or “mitigate,” as the buzzword puts it, but rather to heal an ancient lesion between humanity and nature, and thereby transcend our history» [Kovel, 2008]. Thus, eco-socialism is, in essence, a new promise – an imagined end to antagonistic history and the beginning of a history without antagonism, both among human beings and between humanity and nature.

Eco-socialism combines a critique of the capitalist logic of endless privatization of natural resources, a re-evaluation of the lessons of socialist experiments, and an ecological sensitivity to

the limits of growth and the need to restore the metabolic balance between humanity and nature [Isla, Löwy & Turner, 2022; Wall, 2010]. It rejects the belief that either the market or the state alone can save the planet; what is needed is not merely reform of private and state institutions, but the construction of a post-capitalist mode of production and reproduction rooted in care, democracy, and the socialization of the conditions of existence.

A distinguishing feature of eco-socialism is that it expands the notion of the subject of struggle: it no longer refers solely to the proletariat but encompasses a broad range of oppressed groups – from industrial workers to Indigenous peoples, from rural laborers to racially and gender-marginalized communities [Wallis, 2023; Baer, 2021]. Ecological catastrophe recognizes no national boundaries, and its first and most brutal effects are felt by those already living on the margins of survival. Therefore, eco-socialism does not base its strategies on abstract theories of the development of productive forces, but on the concrete suffering of millions of people and ecosystems, seeing in them the moral, political, and practical grounds for revolutionary transformation [Huan, 2010; Isla, Löwy & Turner, 2022]. Within this movement, the labor of caring for life – whether in households, agriculture, or the care of children, elders, and nature – occupies a central role. Eco-socialist eschatology places this labor, largely carried out by women in history and now, at the heart of its vision, arguing that the maintenance and restoration of life – not the growth of gross domestic product – should constitute the true aim and measure of societal development [Isla, Löwy & Turner, 2022; Kovel, 2005].

Eco-socialism emphasizes the need for a qualitative transformation of the mode of production: a departure from the productivist cult of growth, which has equally devastated life on the planet under both capitalism and actually existing socialism, and a shift from quantitative indicators of progress to qualitative ones – ecosystem health, biological regeneration, and the collective well-being of all living beings [Salleh, 2008; Baer, 2017]. Here, economic growth is measured not by the volume of consumption and production, but by society's capacity to live within the Earth's limits, to restore what has been damaged, and to return to nature the vitality needed for the continued reproduction of life [Flanagan and Raphael, 2023; Engel-Di Mauro, 2021]. This necessitates a revolutionary reconfiguration of political structures: from centralized bureaucratic governance to democratic, bottom-up networks built from local communities to global solidarities united in the struggle for a shared future [Singh, 2022; Satgar, 2018].

Eco-socialism draws not only on the achievements of Western thought but also on Indigenous cosmologies that have long understood the human being as part of an organic whole, as one thread in the web of life [Schwartzman and Saul, 2015; Satgar, 2018]. The re-discovery of this worldview enables a break from the modernist division between nature and society, myth and science – the very dualism that contributed to the ecological crisis. Eco-socialist eschatology speaks not of the end of history but of rebirth through reconnection: the restoration of balance between the human and the more-than-human, between production and care, between rationality and reverence for life [Kovel, 2008; Fernandes, 2020].

It is precisely in this deep entanglement of social, economic, ecological, and cultural processes that eco-socialism offers a new vision of the future – not in the form of a productivist apocalypse, but as a caring world grounded not in the idea of domination, but in the idea of serving life. This is not a dream of a perfect society beyond the horizon of history, but a sober recognition: without rejecting the capitalist logic of destruction, without restoring care as the foundation of social life, and without establishing a planned, democratic, and socialized relationship with nature, no “future” is possible. Eco-socialism is therefore more robust than both capitalism and traditional socialism because it integrates an ecological truth: life will either be collective and caring – or it will vanish alongside those who destroy it [Stump, 2021; Isla, Löwy & Turner, 2022].

Thus, in a general sense, the concept of eco-socialism refers to a critique of social formations and practices that either through action or inaction contribute to the destruction of the very basis for the reproduction of human and non-human life on Earth – through the privatization of vital conditions such as water, land, air, genes, and so on. At the same time, it

represents a wide array of social movements composed of economically and ecologically oppressed groups striving to preserve ecological balance in human–nature relations by deprivatizing the forces, energies, and beings of nature in order to build a democratic, socialized, and eco-centric society. Nonetheless, despite the urgency of its critique, the eco-socialist project has yet to gain broad traction among the majority of the oppressed, although there are a number of moderately radical trade unions (such as the International Trade Union Confederation, representing 200 million people) and red–green parties (such as the Red–Green Alliance in Denmark) active around the world.

7. Triangulating Eschatological Theories Through Sociological Surveys

International sociological surveys provide valuable empirical material for triangulating philosophical conceptions of eschatology, capturing widespread anxiety about the future, declining trust in what lies ahead, and attempts to construct meaning amid crisis. These data reveal not only attitudes toward politics or climate but also fundamental anthropological shifts in the perception of time, history, and hope – key parameters of the eschatological imaginary.

According to a global survey by Ipsos, in 19 countries the proportion of people who live by the principle “I live for today because the future is uncertain” rose from 50% to 61% over the past decade. In 2024, two-thirds of respondents across 50 countries agreed with this mindset, with the highest rates in Thailand (84%) and the lowest in Sweden (44%). These figures reflect the rise of nihilistic sentiments and a perception of the future as a vanishing horizon. Additionally, 56% of respondents in those same 19 countries expressed a desire for their country to be “the way it used to be” (up from 47%), particularly in Turkey, Sweden, Brazil, and Germany. Over 80% consider traditions an important part of society, 57% wish to return to their country’s “former way of life,” and 39% believe a woman’s primary role is to be a good mother and wife [Ipsos, 2024].

These attitudes are reinforced by ecological anxiety: 84% of young people (ages 16–25) surveyed in ten countries reported at least moderate concern about climate change, and 59% reported feeling extremely worried. 75% view the future as frightening, and 83% believe that humanity has failed the planet [Hickman et al., 2021]. More than half reported that such anxiety negatively affects their daily lives. Emotions range from sadness and fear to guilt and powerlessness – all of which together lend an eschatological dimension to the climate crisis. Furthermore, a recent survey found that 89% globally support stronger action against the climate crisis, and 69% are willing to sacrifice 1% of their income [Renwick, 2025].

Declining trust in institutions is confirmed by OECD data: in 30 countries, 44% of citizens report low or no trust in national governments, while only 39% express trust. Trust levels have fallen by 2 percentage points over two years, with particularly sharp declines among women and individuals with lower levels of education (both groups showing a 5-point drop). Trust in parliaments and political parties is even lower (37% and 24%, respectively), compared to higher trust in the police (63%) and the judiciary (54%). Only 40% believe that governments are capable of effectively regulating technology and reducing emissions within the next ten years [OECD, 2024].

The *World Happiness Report 2025* notes that the decline in life satisfaction and social trust since the early 2000s correlates with the rise of anti-system, far-right political parties. In the United States, interpersonal trust has dropped from 50% to 30% over the past 50 years. Among the least satisfied with life – particularly youth and rural residents – there is a trend toward either support for the far-right (in Europe) or political disengagement (in the United States) [Helliwell et al., 2025].

Attitudes toward socialism and capitalism reveal a marked ambivalence, reflecting an eschatological split between hope for a new world, fear of repression, and the desire to preserve freedom and competition. A global survey from 2018 reports that 50% of respondents consider socialist ideals important for progress, yet 48% associate socialism with repression – particularly in India and the United States, and less so in China and Russia. Sixty-six percent of respondents worldwide express faith in market competition, and 52% prioritize individual freedom over social justice. In India, trust in competition and freedom is highest, whereas in Germany, China, and

France, social justice is more frequently prioritized [Ipsos, 2018]. In the United States in 2022, 57% supported capitalism (down from 65% in 2019), while 36% supported socialism (down from 42% in 2019). At the same time, 60% expressed a negative view of socialism, including 33% who held a strongly negative perception [Pew Research Center, 2022]. In Australia, among youth aged 18–24, 53% supported a move toward socialism, compared to only 22% favoring capitalism [YouGov, 2024]. A similar trend has been recorded in Canada: 42% of Canadians consider socialism the ideal system (compared to 31% in the U.S. and 43% in the U.K.), but among Canadian youth this figure rises to 50%, while among older age groups it drops to 38% [The Fraser Institute, 2023].

A comparative reading of international survey data suggests that the contemporary global imaginary is saturated with eschatological structures of feeling: a sense of ending, a loss of control over the future, disillusionment with institutions, anxiety over the environment, nostalgia for the past, and the search for new social utopias. All of these points to a rethinking of the historical horizon – not as a linear forward march, but as an unstable and polyphonic field of conflicting hopes, fears, and expectations.

Based on the analysis of sociological surveys, at least four dominant eschatological orientations can be identified within the global population. The first is a capitalist eschatology, grounded in the idea of progress through individual competition, the expansion of private initiative, and the achievement of personal success within the framework of market freedoms. The second is a socialist eschatology, expressing a desire for collective care, equitable resource distribution, and a return to ideals of public ownership and social protection. The third is a nostalgic, traditionalist eschatology, inclined toward conservative models of the past, including patriarchal structures, authoritarian practices, and religious-feudal forms of social organization. And finally, the fourth is a nihilistic eschatology – a futureless orientation in which the horizon of the future collapses into the immediacy of a single day: individuals live in the present, renouncing any projection of themselves into the future, and limiting their concerns to immediate needs and pleasures. These four types of eschatology reflect the fragmentation of collective imaginaries about the future and point to the absence of a dominant universal model.

8. Conclusion

Triangulating our hypothesis – that eco-socialism represents the only viable eschatology for society – against sociological survey data leads to the conclusion that the hypothesis cannot be fully confirmed. The surveys provide empirical evidence of multiple trajectories of endings, widespread bleakness about the future, and only a partial increase in the popularity of socialism – an increase that nonetheless coexists with persistent memories of its twentieth-century totalitarian manifestations. Therefore, it is not presently possible to claim the greater likelihood of the implementation of an eco-socialist eschatology. At the same time, it is equally untenable to assert a singular eschatological perspective within capitalism. Thus, philosophical and political inquiry should not aim to invent alternatives *ex nihilo*, but rather to recognize, listen to, and theorize the already emergent forms of resistance and solidarity. The task is not to speak on behalf of others, but to speak with them.

However, when contemporary philosophers' eschatological perspectives are viewed through the lens of survey data, it becomes evident that, despite their claims to pluralize perspectives, philosophers largely remain confined within a single epistemological tradition and focused on a singular actor – capital – as the universal subject of modernity, which stands in contrast to public opinion and expectations (indeed, almost no one speaks explicitly about the need to replace it). In much of contemporary philosophy, capitalism is imagined as the only system with transformative potential, provided that a just and inclusive path out of crisis can be found – even as its catastrophic consequences render life on the planet increasingly untenable in the near future. Yet sociological data indicate that interest in socialist ideas persists – if only at the level of a general yearning for justice, equality, and care. This suggests the presence of latent demands for alternative forms of social imagination.

Metamodernism offers a constructive framework: not a definitive renunciation or an uncritical return, but a rethinking. Yet even the more radical metamodern logic of eschatology – despite its appeals to alternatives, reconciliation, and reimagining the past; despite its inclusive rather than exclusionary outlook and gestures toward class analysis – remains confined within the bounds of the capitalist system, referencing but ultimately avoiding a serious reengagement with socialist thought. This generates a paradox: the end of history becomes the end of thinking about alternatives. Metamodernism proves unable to accommodate forms of the future emerging from the lived experiences of the oppressed. Without class critique, metamodernism risks becoming a moral posture rather than a transformative force.

Thus, contemporary philosophy and a significant portion of the intellectual establishment become complicit in the structures of oppression, excluding the practices and imaginaries of marginalized groups. While ideas, voices, ways of life, and acts of resistance among oppressed communities – particularly on the periphery of global capitalism – already exist and evolve, they remain outside the purview of dominant theoretical discourse, which remains stuck within liberal-capitalist ideals.

In the metamodern condition, thinking the future demands expanding the scope of emancipatory participation – joining the dialogue, listening, and decentering the arrogance of individual rationality. It requires letting go of the comfort that comes from imagining an imminent, inevitable end. That end may not come – or may come in ways we do not expect. Endings in the past have been unsatisfying, but that does not justify inaction. The enduring relevance of ideas such as freedom, justice, and the necessity of liberation from the exploitation of humans and nature still commands empathy and urgency today.

The analysis of Marx and Engels's writings reveals that their eschatology combines a hope for transformation with an acute awareness of contradictions and the risk of regressions. Their conception of history is not linear, and communism is not portrayed as a predetermined endpoint, but rather as a possible outcome of struggle. However, their failure to account for the diversity of the oppressed and the absence of democratic mechanisms ultimately rendered attempts to realize their ideals in the twentieth century tragic. Therefore, the task today is not to replicate their ideas, but to relinquish the arrogance of imposing fixed expectations on the future without inquiry – without dialogue with those who already know how to think, create, and hope. Eschatology must be plural, democratic, and rooted in solidarity with all socially and ecologically oppressed classes – bringing together believers and nonbelievers, socialists and ecologists, proletarians and farmers, and so on. The analysis of Marx and Engels's eschatology is vital to contemporary eschatological thought: recognizing the nonlinearity of history demands a rejection of any final model of salvation and requires that we ask anew about the plurality, vulnerability, and even tragic potential of any future-oriented project. It is precisely in this context that the development of a genuinely democratic, pluralistic, and politically accountable version of eschatology becomes especially urgent.

Metamodern eschatology – including in its eco-socialist variant – must maintain critical distance from any version of “ready-made salvation” and acknowledge the possibility that transformation itself may generate new forms of violence and oppression. Eco-socialism stands as one of the few theoretical frameworks that meaningfully articulates the position of oppressed groups under contemporary capitalism, examining the multiplicity of forms of domination – class-based, racial, gendered, ecological, and beyond. The ecological crisis, inequality, resource wars, and mass migration are not anomalies but consequences of the very logic of accumulation on which the modern capitalist world order is based. Eco-socialism not only identifies these consequences but offers a fundamental alternative. Crucially, some principles of eco-socialism have effectively informed the Sustainable Development Goals, which are being pursued within the framework of so-called “green capitalism” – a palliative, capital-driven logic that nevertheless demonstrates the relevance of an expanded, renewed, metamodern, Marxist, and eschatological project with concrete aims and outcomes. The expansion of these ideas beyond the confines of capitalist logic is the ultimate goal of future eschatological social movements.

The eschatological project of eco-socialism is post-capitalist, feminist, decolonial, grounded in qualitative indicators of social development, and fully democratic, responding to the ecological and social failures of capitalist society. This aligns in part with recent literature on eschatology, with progressive metamodernist thinking, and with widespread public perceptions of an impending end. Eco-socialist eschatology offers the most comprehensive and forward-looking vision of the future, integrating diverse social crises into a single emancipatory framework. However, its greatest weakness lies in the absence of a clear, consolidated subjectivity and organizational structures capable of translating its vision into practice. At present, the eco-socialist project faces a serious challenge: its eschatology stands in opposition to the rise of far-right alternatives, which more rapidly and effectively channel social discontent into political mobilization. The eco-socialist movement remains fragmented, theoretically underdeveloped, and politically marginalized. Its ideas are not only absent from institutions, but are often excluded from or misrepresented within public discourse. Mainstream media, academia, and political arenas largely ignore or distort its content.

Therefore, the task of the philosopher, researcher, or intellectual is not merely to promote eco-socialism as a utopian alternative, but to bring it forth as a subject of public deliberation. This entails building an intellectual foundation: through publications, public lectures, accessible scholarly writing, and the engagement of civil society in conversations about ecological and social justice. Only through such efforts can a genuine alternative emerge in an era when capitalism is widely perceived as the sole imaginable horizon. It is precisely in this direction that our further development of a metamodern philosophical eschatology will proceed.

REFERENCES

- Aleke, P. O. (2021). Philosophy and Eschatology: A Quest for Truth and Meaning. *International Journal of Philosophy*, 9(4), 253–260. <https://doi.org/10.11648/j.ijp.20210904.21>.
- Anthony, L. (2022). AntConc (Version 4.1.3) [Computer Software]. Tokyo, Japan : Waseda University, 2022. URL: <https://www.laurenceanthony.net/software>.
- Anthony, L. (2024). TagAnt (Version 2.1.1) [Computer Software]. Tokyo, Japan: Waseda University. Available from <https://www.laurenceanthony.net/software>.
- Baer, H. A. (2017). *Democratic eco-socialism as a real utopia: Transitioning to an alternative world system*. Berghahn Books. <https://doi.org/10.2307/j.ctvw048m4> (Scopus).
- Baer, H. A. (2021). *Climate change and capitalism in Australia: An eco-socialist vision for the future*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003202530> (Scopus).
- Baker, P. (2023). *Using corpora in discourse analysis*. Bloomsbury Publishing. <https://doi.org/10.5040/9781350083783>.
- Bangert, K. (2021). Climate Change and Eschatology. *Beyond Belief: Opportunities for Faith-Engaged Approaches to Climate-Change Adaptation in the Pacific Islands*, 157–188. https://doi.org/10.1007/978-3-030-67602-5_9.
- Baranenko, N. (2024). Eschatology and Eschatological Metanarrative as a Key Political Technology and Source of Legitimation of Power. *European Science*, 4(sge28-04), 144–180. <https://doi.org/10.30890/2709-2313.2024-28-00-013>.
- Baudrillard, J. (2009). *Why hasn't everything already disappeared?* (S. Redhead, Trans.). Seagull Books.
- Bennington, G., & Derrida, J. (1993). *Jacques Derrida*. University of Chicago Press.
- Brookings Institution. (2023, July 10). *Rising inequality: A major issue of our time*. <https://www.brookings.edu/articles/rising-inequality-a-major-issue-of-our-time/>.
- Bulletin of the Atomic Scientists. (2025). *It is now 89 seconds to midnight*. Retrieved from <https://thebulletin.org/doomsday-clock/>.
- Catter, J. O. (2022). Truth and Eschatology in Paul Ricoeur's Philosophy: Key Points for a Renewal of Education. *Paedagogia Christiana*, 49(1), 73–86. <https://doi.org/10.12775/PCh.2022.004>.
- Ceriello, L. C. (2018). *Metamodern mysticisms: Narrative encounters with contemporary Western secular spiritualities* (Doctoral dissertation, Rice University).

- Chancel, L., Piketty, T., Saez, E., & Zucman, G. (2022). *World Inequality Report 2022: Chapter 2 — Global income inequality, 1820–2020*. World Inequality Lab. <https://doi.org/10.4159/9780674276598>.
- Checketts, L. (2021). Ghosts and Gods in the Machine: Human-Machine Interfaces in Transhuman Philosophy. In *Human Interaction with the Divine, the Sacred, and the Deceased* (pp. 178–193). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003105749-12> (Scopus).
- Dall'Asta, M. (2016). GIF Art in the Metamodern Era. *Cinéma & cie: International Film Studies Journal*, XVI(26/27), 77–88 (Scopus).
- Derrida, J. (1984). Of an apocalyptic tone recently adopted in philosophy. *Oxford Literary Review*, 6(2), 3–37. <https://doi.org/10.3366/olr.1984.001>.
- Derrida, J. (1994). *Specters of Marx: The state of the debt, the work of mourning and the new international* (P. Kamuf, Trans.). Routledge (Scopus).
- Derrida, J. (2024). *Thinking what comes: Volume 1 – Essays, interviews, and interventions* (G. Bennington & K. Saghafi, Eds.). Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.1515/9781474410717>.
- Dumitrescu, A. (2014). *Towards a metamodern literature* (Doctoral dissertation, University of Otago, New Zealand).
- Engel-Di Mauro, S. (2021). *Socialist states and the environment: Lessons for eco-socialist futures*. Pluto Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1sjwp6>.
- Fernandes, S. (2020). Ecosocialism from the margins. *NACLA Report on the Americas*, 52(2), 137–143. <https://doi.org/10.1080/10714839.2020.1768731>.
- Flanagan, E., & Raphael, D. (2023). From personal responsibility to an eco-socialist state: Political economy, popular discourses and the climate crisis. *Human Geography*, 16(3), 244–259. <https://doi.org/10.1177/19427786221138965>.
- Flick, U. (2018). *Doing triangulation and mixed methods*. SAGE. <https://doi.org/10.4135/9781529716634>.
- Foucault, M. (2005). *The Order of Things*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203996645> (Scopus).
- Freinacht, H. (2017). *The listening society: A metamodern guide to politics* (Book One). Metamoderna ApS.
- Freinacht, H. (2019). *Nordic ideology: A metamodern guide to politics* (Book Two). Metamoderna ApS.
- Fukuyama, F. (1992). *The end of history and the last man*. Free Press.
- Geiger, S. (2020). Silicon Valley, disruption and the end of uncertainty. *Journal of Cultural Economy*, 13(2), 169–184. <https://doi.org/10.1080/17530350.2019.1684337>.
- Gjermundsen, G. (2024). Living on This Earth as in Heaven: Time and the Ecological Conversion of Eschatology. *Modern Theology*, 40(4), 833–858. <https://doi.org/10.1111/moth.12930>.
- Gustafsson Chorell, T. (2021). Unsecularizing history and politics: Jayne Svenungsson and Karl Löwith on meaning in history. *International Journal of Philosophy and Theology*, 82(2), 176–192. <https://doi.org/10.1080/21692327.2021.1923558>.
- Helliwell, J. F., Layard, R., Sachs, J. D., De Neve, J.-E., Aknin, L. B., & Wang, S. (Eds.). (2025). *World happiness report 2025*. Wellbeing Research Centre, University of Oxford.
- Hickel, J. (2016, April 8). *Global inequality may be much worse than we think*. The Guardian. <https://www.theguardian.com/global-development-professionals-network/2016/apr/08/global-inequality-may-be-much-worse-than-we-think>.
- Hickman, C., Marks, E., Pihkala, P., Clayton, S., Lewandowski, R. E., Mayall, E. E., ... & Van Susteren, L. (2021). Climate anxiety in children and young people and their beliefs about government responses to climate change: a global survey. *The Lancet Planetary Health*, 5(12), e863–e873. [https://doi.org/10.1016/S2542-5196\(21\)00278-3](https://doi.org/10.1016/S2542-5196(21)00278-3).
- Huan, Q. (Ed.). (2010). *Eco-socialism as politics: Rebuilding the basis of our modern civilisation*. Springer Netherlands. <https://doi.org/10.1007/978-90-481-3745-9> (Scopus).
- Hui, Y. (2023). ChatGPT, or the eschatology of machines. *E-Flux Journal*, 137, 1–8.

- Ilin, I., Nihmatova O. (2025a). A list of publications about metamodernism for corpus-based analysis. URL: https://docs.google.com/document/d/1NM61qOEKsuqj5pp4LvJd_wYqpx8azXnU/edit?usp=sharing&ouid=102230416903530078227&rtpof=true&sd=true.
- Ilin, I., Nihmatova O. (2025b). Corpus Analysis of Eschatological Texts. URL: <https://docs.google.com/document/d/1SIzhidx3TqebctbQrIKQ1cBznzIh4FCdOrCMIkkTcA8/edit?usp=sharing>.
- Ilin, I., Nihmatova O. (2025c). Corpus Analysis of Marx and Engels' Works. https://docs.google.com/document/d/1_8jRUH2CzoiN-yIugsIpk5XhR3xhjRx6hxy1WDgT5JM/edit?usp=sharing.
- Ilin, I., Nihmatova O. (2025d). Corpus of Eco-Socialistic Writings. <https://docs.google.com/document/d/1mY2epd-2lxree6pYdyA7jSyaetA-BSkTtFhG83107hw/edit?usp=sharing>.
- Ipsos. (2018). *Attitudes towards socialist ideals in the 21st century*. Ipsos Global Advisor, Ipsos Social Research Institute.
- Ipsos. (2024, September). *Ipsos global trends: In search of a new consensus – From tension to intention*.
- Isla, A., Löwy, M., & Turner, T. (2022). *The Routledge handbook on ecosocialism*. L. Brownhill, S. Engel-Di Mauro, & T. Giacomini (Eds.). Oxon and New York: Routledge.
- Kamore, L., & Kiboi, J. M. (2025). Community led conservation initiatives and ecological crisis in Africa: Towards an African eco theology. *African Multidisciplinary Journal of Research*, 1(1), 239–250. <https://doi.org/10.71064/spu.amjr.1.1.2025.342>.
- Kovel, J. (2005). The ecofeminist ground of ecosocialism. *Capitalism Nature Socialism*, 16(2), 1–8. <https://doi.org/10.1080/10455750500108146>.
- Kovel, J. (2008). Ecosocialism, global justice, and climate change. *Capitalism Nature Socialism*, 19(2), 4–14. <https://doi.org/10.1080/10455750802091123>.
- Kowalewski, J. (2023). The Shapes of Apocalyptic Time: Decolonising Eco-Eschatology. In J. Kowalewski (Ed.), *The Environmental Apocalypse: Interdisciplinary Reflections on the Climate Crisis* (pp. 18–33). London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003189190-3>.
- Laclau, E. (2007). *Emancipation(s)*. London & New York: Verso.
- Leidenhag, M. (2020). Saved through technology: Exploring the soteriology and eschatology of transhumanism. *Religion Compass*, 14(11), 1–9. <https://doi.org/10.1111/rec3.12377>.
- Lichty, S. (2023). The Role of the Chef: Exploring Eschatological and Nationalistic Components in Recipes for Change in the Asia-Pacific Region. *Journal of Futures Studies*, 27(4), 79–96. [https://doi.org/10.6531/JFS.202306_27\(4\).0006](https://doi.org/10.6531/JFS.202306_27(4).0006).
- List, L. (2023). *Crisis Sovereignty: The Philosophy of History of The Exception* (PhD thesis, Copenhagen Business School). *PhD Series No. 26.2023*. <https://doi.org/10.22439/phd.26.2023>.
- Ma, Z. (2012). Eco-socialism as politics: rebuilding the basis of our modern civilization. *Environmental Politics*, 21(2), pp. 341–342. <https://doi.org/10.1080/09644016.2012.651911>.
- Marx, K. und Engels F. (1962-1990). *Marx-Engels-Werke*. Bände 1-43. Berlin: Dietz Verlag.
- Mascareño, A. (2024). Contemporary visions of the next apocalypse: Climate change and artificial intelligence. *European Journal of Social Theory*. <https://doi.org/10.1177/13684310241234448>.
- Maxson, C. A. (2023). *Revelation and Participatory Eschatology: A Constructive Evaluation of James K. A. Smith and Emmanuel Levinas* (Doctoral dissertation, Vanderbilt University).
- Miller-Idriss, C. (2022). *Hate in the homeland: The new global far right*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv20dsbtf>.
- Mokoena, K. (2025). Transcendence in African spirituality and the techno-utopia. *Practical Theology*. <https://doi.org/10.1080/1756073X.2025.2477336>.
- Mqhayisa, S. (2024). *The Hope for a New Earth? Eschatological Consummation in Seventh-Day Adventist (Eco)Theology* (Master's thesis, University of the Western Cape).
- Murphy, M. (2020). *Wheeling time: What is a workable concept of time from a feminist theological perspective?* (Master's thesis, University of Glasgow). <http://theses.gla.ac.uk/81746/>.

- Nel, M. (2024). Pentecostals' fatal eschatology of destruction: Implications for a viable eco-theology. *Stellenbosch Theological Journal*, 10(2), 1–19. <https://doi.org/10.17570/stj.2024.v10n2.20>.
- OECD. (2024). *OECD survey on drivers of trust in public institutions – 2024 results: Building trust in a complex policy environment*. OECD Publishing. <https://doi.org/10.1787/9a20554b-en>.
- Onah, G. A., Ogar, T. E., & Okoi, I. O. (2023). A Philosophical Expose Towards A 'God After God'. *International Journal of Indonesian Philosophy & Theology*, 4(2), 65–73. <https://doi.org/10.47043/ijipth.v4i2.58>.
- Oxfam International. (2024). *Inequality Inc.* Oxfam. <https://www.oxfam.org/en/research/inequality-inc>.
- Palmås, K., Ekberg, K., & Åberg, A. (2022). Is there such a thing as a capitalist eschatology? *Futures*, 136, 102901. <https://doi.org/10.1016/j.futures.2021.102901>.
- Pawlaczyk, K. (2021). Escaping the terror of history. Mircea Eliade and Karl Löwith on the linear time. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 108–122.
- Peters, M. A. (2023). Civilizational collapse, eschatological narratives and apocalyptic philosophy. *Educational Philosophy and Theory*, 55(14), 1599–1607. <https://doi.org/10.1080/00131857.2021.1991789>.
- Peters, M. A., Wang, C., Mika, C., & Fuller, S. (2023). Cultural Apocalypse, Western colonial domination and 'the end of the world'. *Educational Philosophy and Theory*, 55(14), 1617–1627. <https://doi.org/10.1080/00131857.2022.2085554>.
- Pew Research Center. (2022, September 19). *Modest declines in positive views of 'socialism' and 'capitalism' in U.S.* <https://www.pewresearch.org/politics/2022/09/19/modest-declines-in-positive-views-of-socialism-and-capitalism-in-u-s>.
- Porada, R. (2021). 'New creation' due to biotechnology? The eschatological transformation of nature in Ted Peters' view. *European Journal of Science and Theology*, 17(2), 1–12.
- Pynnöniemi, K., & Parppe, K. (2024). Understanding Russia's war against Ukraine: Political, eschatological and cataclysmic dimensions. *Journal of Strategic Studies*, 47(6–7), 832–859. <https://doi.org/10.1080/01402390.2024.2379395>.
- Renwick, D. (2025, April 23). 'An outlier': Why does the US rank low on demands for climate action? *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/environment/2025/apr/23/climate-action-politicians>.
- Ripple, W. J., Wolf, C., Newsome, T. M., Barnard, P., Moomaw, W. R., & Crist, E. (2023). *The 2023 state of the climate report: Earth's vital signs*. *BioScience*. <https://doi.org/10.1093/biosci/biad080>.
- Rothe, D. (2020). Governing the End Times? Planet Politics and the Secular Eschatology of the Anthropocene. *Millennium: Journal of International Studies*, 48(2), 143–164. <https://doi.org/10.1177/0305829819889138>.
- Russell, R. J. (2022). The Eschatological Family of Life on Earth: A Christian Response to Global Climate Change. In R. D. Sherma & P. Bilimoria (Eds.), *Religion and Sustainability: Interreligious Resources, Interdisciplinary Responses* (pp. 155–162). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-030-79301-2_18.
- Sæten, N. L. (2025). Between Inevitability and Hindsight: End-Times and the Loss of Agency in the Anthropocene. *Political Studies*. <https://doi.org/10.1177/00323217241310964>.
- Salleh, A. (2008). Eco-socialism and "ecological civilization" in China. *Capitalism Nature Socialism*, 19(3), 123–129. <http://dx.doi.org/10.1080/10455750802348952>.
- Satgar, V. (2018). *The climate crisis: South African and global democratic eco-socialist alternatives* (p. 372). Wits University Press. <https://doi.org/10.18772/22018020541>.
- Schwartzman, D., & Saul, Q. (2015). An Ecosocialist horizon for Venezuela: a solar Communist horizon for the world. *Capitalism Nature Socialism*, 26(3), 14–30. <https://doi.org/10.1080/10455752.2015.1069867>.
- Scientists' Warning. (2023). *100 Years of Science Warnings Ignored*. Retrieved from <https://scientistwarning.org/2023/05/04/100-years-of-science-warnings-ignored/>.

- Seymour, R. G. (2022). Eschatology and Teleology in the Environmental Ethics of Hans Jonas. In *The Environmental Apocalypse* (pp. 187-202). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003189190-15>.
- Shaul, D. (2021). Levinas, Adorno, and the Light of Redemption: Notes on a Critical Eschatology. *Puncta: Journal of Critical Phenomenology*, 4(2), 43–62. <https://doi.org/10.5399/PJCP.v4i2.4>.
- Sinclair J. (1991). *Corpus, Concordance, Collocation*. Oxford University Press.
- Singata, S. (2021). *Eschatology and the Event: The Messianic in John D. Caputo's Radical Theology* (Master's thesis, University of South Africa).
- Singh, G., & Khanna, P. (2024). Postcoloniality between the end of history and metamodernism. *Migration Letters*, 21(S6), 309–317.
- Singh, P. (2022). The Ecological Consequences of the Rising Economic Power of the BRICS Economies in Global Capitalism: An Eco-socialist Perspective. In *Global Challenges of Climate Change, Vol. 2: Risk Assessment, Political and Social Dimension of the Green Energy Transition* (pp. 83-101). Cham: Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-031-16477-4_5.
- Skariah, R. V. (2022). *Eschatological dimensions of transhumanism* (Doctoral dissertation, St. Mary's Malankara Seminary).
- Smith, N., & Louallen, D. (2024, October 25). *We are in a second Gilded Age, some experts say: Social, economic and political conditions mirror those seen in the late 1800s*. ABC News. <https://abcnews.go.com/US/experts-gilded-age/story?id=115067246>.
- Soloviy, R. (2020). “Messianicity Without Messianism”: On the Place of Religion in the Philosophy of Jacques Derrida. *Changing Societies & Personalities*, 4(2), 158–171. <https://doi.org/10.15826/csp.2020.4.2.095>.
- Stavrakakis, Y. (2003). Re-activating the democratic revolution: The politics of transformation beyond reoccupation and conformism. *Parallax*, 9(2), 56-71. <https://doi.org/10.1080/1353464032000065008>.
- Stefanowitsch A. (2020). *Corpus Linguistics: A Guide to the Methodology*. Language Science Press.
- Stewart, M. (2024). Beyond hope: Evaluating ecotheological models with respect to the Anthropocene and eschatology. *Kenarchy Journal: Kenarchy & Peace*, 6, 1–26. <https://doi.org/10.62950/vukp61>.
- Stump, N. F. (2021). *Remaking Appalachia: Ecosocialism, ecofeminism, and law*. West Virginia University Press.
- Styfals, W. (2019). *No Spiritual Investment in the World: Gnosticism and Postwar German Philosophy*. Ithaca, NY: Cornell University Press. <https://doi.org/10.1353/book.65141>.
- The Fraser Institute. (2023, February 23). *Four in 10 Canadians prefer socialism but not higher taxes to pay for it*. <https://www.fraserinstitute.org/commentary/four-10-canadians-prefer-socialism-not-higher-taxes-pay-it>.
- Tigani, E. P. (2024). *Digital Apocalypse: Power and control in the age of technopolitical elites*. Retrieved from https://www.academia.edu/download/121124779/Digital_Apocalypse.pdf.
- Tretter, M. (2024). What is the afterlife like for robots? An experimental eschatological sneak peek. *Zygon: Journal of Religion and Science*, 59(3), 692–716. <https://doi.org/10.16995/zygon.10903>.
- Trüper, H. (2022). Species and Salvation: Theology of History in the Anthropocene?. *Modern Intellectual History*, 19(4), 1245–1261. <https://doi.org/10.1017/S1479244321000330>.
- Ufearoh, A. U. (2021). Igbo eschatology and environmentalism. *Filosofia Theoretica: Journal of African Philosophy, Culture and Religions*, 10(2), 95–110. <https://doi.org/10.4314/ft.v10i2.6>.
- Un, J. M. (2023). *Reading for the End: Voice and Eschatological Desire* (Doctoral dissertation, Cornell University). Cornell Graduate School.
- van den Heuvel, S. C. (2025). The climate crisis and Christian eschatology: Insights from Dietrich Bonhoeffer. *Journal of Reformed Theology*, 1(aop), 1–18. <https://doi.org/10.1163/15697312-bja10066>.

- Vermeulen, T., & Van den Akker, R. (2018). Utopia, sort of: A case study in metamodernism. In *The Futures of the Present: New Directions in (American) Literature* (pp. 63–75). Routledge.
- Veselý, T. (2024, January). *We are all metamoderns: An introduction to metamodernism / Všichni jsme metamoderní: Úvod do metamodernismu* (Master's thesis, Charles University, Prague).
- Villegas, S. (2023). *The Desire to Upload: A Theological Analysis of Transhumanist Advocacy for Life-Extension and Immortality* (Doctoral dissertation, Boston University School of Theology).
- Wall, D. (2010). *The Rise of the Green Left: A Global Introduction to Ecosocialism*. Pluto Press (UK).
- Wallis, V. (2023). *Red-Green revolution: The politics and technology of ecosocialism*. Political Animal Press.
- Wolfe, J. (2023). Reading the Signs of the Times: Theology and the Question of Progress. In H.-P. Grosshans (Ed.), *Religion and Change. Fourth Annual Conference 2021* (pp. 25–38). Berlin: de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783111241463-003>.
- Wycoff, A. (2023). *Numbered, Weighed, Divided: Revolution and/as Apocalypse in the Modern Liberal Tradition* (Doctoral dissertation, The City University of New York).
- YouGov. (2024, June 24). *53% of 18- to 24-year-olds want more socialism*. <https://au.yougov.com/politics/articles/49840-53-of-18-to-24-year-olds-want-more-socialism>.
- Young, M. H. (2022). 'To Hope, and to Wait': Roger Williams and The Eschatological Roots of Toleration. *History of Political Thought*, 43(1), 55-80.
- Youvan, D. C. (2024a). *AI and the Apocalypse: Exploring the Role of Artificial Intelligence in the Eschatology of the Book of Revelation*. Retrieved from https://www.researchgate.net/publication/384767967_AI_and_the_Apocalypse_Exploring_the_Role_of_Artificial_Intelligence_in_the_Eschatology_of_the_Book_of_Revelation.
- Youvan, D. C. (2024b). *Eschatological Narratives in Global Conflict: A Hypothetical Analysis of Religious Beliefs Shaping a World War*. Retrieved from https://www.researchgate.net/publication/380879689_Eschatological_Narratives_in_Global_Conflict_A_Hypothetical_Analysis_of_Religious_Beliefs_Shaping_a_World_War.
- Youvan, D. C. (2025a). *Emergent Eschatology: The Collective Premonition of Civilizational Collapse*. Retrieved from https://www.researchgate.net/publication/389042423_Emergent_Eschatology_The_Collective_Premonition_of_Civilizational_Collapse.
- Youvan, D. C. (2025). *The singularity as theophany: Artificial intelligence and the unveiling of divine reality*. Retrieved from https://www.researchgate.net/publication/388833690_The_Singularity_as_Theophany_Artificial_Intelligence_and_the_Unveiling_of_Divine_Reality.

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>

Nihmatova Olena St.

PhD in Economics
NGO «Ecoclub» (Ukraine)
33014, Rivne, Stepana Bandera St. 41, office 95
E-mail: nigma2804@gmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-0268-9556>

Authors Contribution: All authors have contributed equally to this work

Conflict of Interest: The authors declare no conflict of interest

Article arrived: 12.02.2025

Accepted: 07.04.2025

КОНТУРИ МЕТАМОДЕРНОЇ ЕСХАТОЛОГІЇ: КОРПУСНИЙ ПІДХІД

Ільїн Ілля Вікторович

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: i.v.illin@karazin.ua

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

Нігматова Олена Станіславівна

кандидат економічних наук

ГО «Екоклуб»

вул. Степана Бандери 41, оф. 95, Рівне, 33014, Україна

E-mail: nigma2804@gmail.com

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

АНОТАЦІЯ

У статті запропоновано міждисциплінарне соціально-філософське дослідження, в якому здійснюється спроба поєднати корпусну лінгвістику з філософським аналізом метамодернізму та його есхатологічного потенціалу. Автори обґрунтовують, що сучасні глобальні політичні, екологічні та технологічні виклики вимагають оновленого мислення про майбутнє — мислення, яке не обмежується постмодерністським скепсисом чи модерністською лінійною телеологією. Метамодерн, як культурна і методологічна рамка, здатен утримувати напруту між вірою в прогрес і критичним переосмисленням утопій минулого. Саме тому, на думку авторів, метамодерн є плідним середовищем для формування нових есхатологічних уявлень.

Центральна теза полягає в тому, що філософія, яка спирається на кількісний аналіз філософських текстів (конкорданси, колокації, частотність слів тощо), дозволяє не лише емпірично верифікувати філософські інтуїції, а й долати суб'єктивізм у трактуванні складних концептів, зокрема есхатологічних. Автори демонструють, як за допомогою корпусного аналізу можна реконструювати есхатологічну чутливість у творах Маркса, Енгельса, метамодерністів (Фрайнахта, ван ден Аккера та ін.) та представників еко-соціалізму, показуючи наявність не лише критики капіталізму, а й спроб сформулювати позитивні образи майбутнього. Еко-соціалізм у цьому контексті розглядається як одна з небагатьох концепцій, здатних поєднати екологічну етику, соціальну справедливість і матеріально обґрунтовану утопію. Втім, залучаючи результати міжнародних соціологічних досліджень, автори доводять, що сучасне уявлення про майбутнє є поліфонічним, суперечливим і насиченим тривогою, що свідчить про актуальність розробки нових форм есхатологічного мислення. Отже, дослідження пропонує корпусно-підкріплену реконструкцію метамодерністської есхатології, яка включає діалектичне мислення про кінець, соціальну ангажованість, відкритість до множинності сценаріїв та увагу до голосів пригноблених. Така есхатологія не абстрактною, вона постає як інструмент критики і дії в умовах політичної, екологічної та економічної полікризи ХХІ століття.

Ключові слова: метамодерн, есхатологія, корпусна лінгвістика, еко-соціалізм, кінець історії, утопія, капіталізм.

Внесок авторів: всі автори зробили рівний внесок у цю роботу

Конфлікт інтересів: автори повідомляють про відсутність конфлікту інтересів

Стаття надійшла до редакції: 12.02.2025

Схвалено до друку: 07.04.2025

Як цитувати / In cites: Ilin, I., & Nigmatova, O. (2025). CONTOURS OF METAMODERN ESCHATOLOGY: A CORPUS-BASED APPROACH. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (72), 68-89. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-7>

ФІЛОСОФСЬКІ РЕЦЕПЦІЇ ДІДЖИТАЛІЗАЦІЇ І ВІЗУАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ

DOI: 10.26565/2226-0994-2025-72-8

УДК 130.2+304:004

Олег Перепелиця, Владислав Могилат

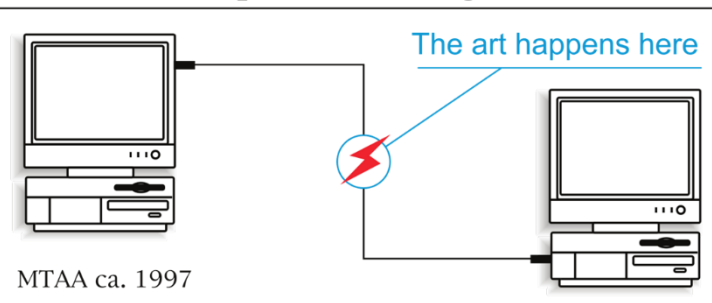
SIMPLE NET DIAGRAM: ЛЮДИНА – МАШИНА – КОМУНІКАЦІЯ

В статті в історичній перспективі розглядаються соціальні медіації як практики трансформації / модифікації людини. Представлено авторську модель історичних епох, виходячи з розуміння людини як істоти, що конститує себе через певні способи опосередковування / медіації комунікації. Виокремлено три етапи (епохи), коли вибудовуються різні способи медіації міжлюдських стосунків і діють різні комунікативні медіатори: 1) людина – тварина – людина, 2) людина – бог – людина, 3) людина – машина – людина. Зазначено також, що сьогодні спостерігаються симптоми нової епохи, характер якої можна передати послідовністю машина – людина – машина, коли залежність від машин і взаємозалежності між людьми, що під'єднані до машин, конституують соціокультурну медіацію. Мета статті – з'ясувати характер цієї медіації. В статті представлено архаїчну комунікацію як пов'язану зі встановленням структур роду, фіксацією спорідненості. Базовою моделлю визначено тотемізм, а медіатором – тварину. Наступний етап – форма комунікації, яка конститується структурами трансцендентного, коли йдеться про встановлення духовного зв'язку між людьми. Так формується релігійна / метафізична людина, коли медіації здійснюються через звернення до слова божого, а бог є медіатором комунікації. На третьому етапі комунікація скеровується процесом виробництва, постає як культуріндустрія, міжлюдські стосунки опосередковуються технікою, коли машина є медіатором комунікації, яка постає як ринок, що формує функціональну, операційну людину.

Сучасний світ характеризується розвитком машин до технологій штучного інтелекту (ШІ). Новітні технології відтворюють комунікативну і сенсоутворюючу властивість людини, якою є здатність до мови. ШІ (зокрема ChatGPT і його аналоги) постає як втілення технології, що може цілком замінити багато видів людської діяльності. Втім в статті зауважується, що проблеми і загрози для людства й природи вкорінені не в машині, не в ШІ, а в самій людині. Коли розглядати сучасний технологічний розвиток як звільнення людини від інструментального розуму, тоді можна визначати перспективи для комунікативного, критичного, поетичного, емпатичного, емоційного розумів. Машини, навіть машини бажання, варто розглядати в перспективі можливості реалізації всіх цих розумів, разом зі зменшенням експлуатації саме людини. Себто в послідовності машина – людина – машина потрібно вбачати перспективу, що на свій лад втілює етичний імператив.

Ключові слова: людина, машина, комунікація, штучний інтелект (ШІ), медіація, етапи розвитку людства.

Simple Net Art Diagram



На картині Майкла Сарффа і Тіма Віддена (Michael Sarff, Tim Whidden, MTAA) "Simple Net Art Diagram" (1997) [MTAA-RR, 1997; M. River, 2011] зображено два цілком однакові комп'ютери, між якими протягнуто дрот, що утворює зв'язок між ними, який позначено червоною блискавкою в центрі, щодо якої надано підпис: «Мистецтво відбувається тут».

Мистецтво здатне схопити тенденцію і передати її простою, як зазначено в назві, схемою

© Перепелиця О. М., Могилат В. А., 2025.



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

чи діаграмою, що виникла ще на початку доби інтернету. Що найбільш вражає в цій роботі, то це відсутність людини. Комунікація двох машин випромінює мистецтво, що і саме постає як енергетичне змикання, наче натякаючи, що насправді людина тут зайва. Чи принаймні визначальним топосом її буття є інтерфейс, а способом, в який вона себе реалізує, є виробництво контенту для (і) споглядання інтерфейсу.

Разом із цим сучасність характеризується вже певною тенденцією щодо трансформації, модифікації людини, ба навіть – зміни її природи. Так, звісно, дивлячись на історію людства, ми можемо спостерігати низку різних трансформацій, культурних, штучних перетворень, технік і технологій, через які це відбувається. Втім сучасний науково-технологічний прогрес, здається, уможливив новий характер / рівень цих трансформацій, які виглядають як об'єктивні і бажані, до яких людина долучається цілком добровільно. Ідеться і про різноманітні практики культурної трансформації, модифікації тіла, фармако-терапію, пластику тіла, або про фітнес-культуру в цілому, і про перетворення духовного життя людини, способу і сенсу комунікації, самосвідомості, що визначається новим способом спілкування: з комп'ютером, машиною, чатботом, або великими генеративними машинами. Раптом метафора Жюльєна Дельоза і Фелікса Гваттарі про машини бажання набуває буквального, цілком реального, *втіленого* буття. Цю структуру машинерії тепер можна не тільки уявити, а й відчутти в усій її повноті та розщепленості: «Машини бажання становлять машини бінарні, що працюють за бінарним принципом в узгоджувальному, асоційованому режимі; одна машина завжди сполучається з іншою. Продуктивний синтез, виробництво виробництва передбачає зв'язок на кшталт «ф», «і далі»... Це означає, що завжди є машина, що виробляє потік, й та, що до неї підключена, аби здійснювати розрив, вилучення з потіку. А позаяк перша й собі підключена до другої, котра здійснює щодо неї розрив, або вилучення, то й бінарна послідовність у кожному з напрямів є лінійною. Бажання безупинно зіптовхує суцільний потік і часткові об'єкти, дискретні й відокремлені одне від одного. Бажання вивергається, плине й перериває плин» [Дельоз, Гваттарі, 1996, с. 28]. І все це утворює мережу, як от інтернет, або ланцюг, як от блокчейн, – все це постає як структура нового світу чи, як пише Ана Тейшейра Пінто, односвітності (Oneworldedness), де все розподілене та взаємопов'язано, підпорядковане мережевому управлінню, що покладається на неформальні структури і добровільне прийняття (voluntary adoption) [Ana Teixeira Pinto, 2018]. Це означає, що залежність від машини і взаємозалежності між людьми / юзерами сприймаються як бажані. Так, цей світ створений людиною і для людини, для міжлюдської комунікації, для спілкування, для обміну – для всього такого важливого для повноти людського буття. Він є реалізацією людського бажання. І йдеться про технічні засоби, інструменти, що забезпечують щонайперше соціокультурну медіацію. Власне за мету цієї статті ми і ставимо – з'ясувати, який характер цієї медіації, чим вона відрізняється від інших.

Існує чимало спроб, різних підходів, концепцій, адепти яких за різними критеріями виокремлюють певні епохи, етапи розвитку людства. Так чи так, технологічна (іноді технотерміністська) складова в них неодмінно присутня. Принаймні починаючи з прогресу розуму маркіза де Кондорсе, далі у формаціях Карла Маркса, хвилях Елвіна Тоффлера, порядках симулякрів Жана Бодрієра, технологічних революціях Маршалла Маклуена і Кріса Скіннера це доволі помітно. Ми спробуємо визначити власну модель таких епох, поки як гіпотезу і отже доволі грубими мазками, розглядаючи людину як істоту, що конститує себе через певний спосіб опосередковування / медіації міжлюдської комунікації. Окидаючи оком довгу історію людства в ретро-/пер-спективі, на нашу думку, цілком слушно виокремити три етапи чи епохи, які мають різну тривалість у часі, і відповідно вибудовують різні способи медіації міжлюдських стосунків і мають свій медіатор: 1) людина – тварина – людина, 2) людина – бог – людина, 3) людина – машина – людина. Втім сьогодні можна розпізнати і симптоми нової епохи, характер якої ми спробуємо окреслити.

Комунікація архаїчної людини пов'язана з регулюванням сексуальності, встановленням структур роду, фіксацією спорідненості. Базовою моделлю тут є тотемізм. Сучасні дослідження тотемізму звертають увагу саме на те, що «найважливішим ефектом» тотемізму є «заохочення тривалої сімейної співпраці між далекими родичами, родичами в різних сім'ях», і якраз «ритуали та міфи, сприяючи соціальній поведінці серед учасників, допомагають перетворити визначені генеалогічні зв'язки на кооперативні соціальні стосунки» [Palmer, Steadman, Cassidy, Coe, 2008, p. 729]. Тож вибудовується своєрідна матриця / мапа тотемної комунікації / родоходу / спорідненості, що включає «очевидні факти материнства, доктрину про батьківство та зачаття, шлюб, визначення родинних термінів, а також правила і домовленості про те, як люди в певних стосунках повинні поводитися одне з одним» [Ibid, p. 730; Keen, 2004, p. 135]. Тотем виступає тваринним маркером опосередкування, медіатором комунікації. Ще цілком не звільнена, не відірвана від природного середовища, людська істота / тварина через міфологічне, магічне тлумачення світу уявляє / створює / формує свій образ, модифікуючи себе, уподібнюючись тварині. Це культура мімезису й аналогії, що відтворюють родинний зв'язок у зооморфних формах. Життєвий світ людини утворюють практики орієнтації в природному середовищі, спілкування з тваринами й рослинами, яке має уможливити їх споживання; нарешті магічні обряди й ритуали, що легітимують ці практики, надають їм онтологічного підґрунтя. Саме з цього життєвого світу народжується міфологічний герой.

І саме герой, що долає владу природних стихій і буквально вбиває тваринних монстрів, є фігурою, яка втілює розрив з природним, його приборкання. Одисей, Едіп, Геракл – яскраві епічні втілення такого героя. Це власне антропологічний поворот, що формує засади нової свідомості і політичної комунікації, що відбивають грецька трагедія а потім і філософія – все це зрештою запускає так звану діалектику просвітництва. Але цей поворот не лише конститує людську суб'єктивність, він водночас є й метафізичним поворотом, відкриттям потойбічного як трансцендентного. Тут вже закладено основи християнської революції. Це добре позначив Фрідріх Ніцше влучним вердиктом: християнство – то Платон для бідних.

Саме тоді відбувається перехід до іншої форми комунікації, яка конститується структурами трансцендентного, які врегульовуються такими мовними одиницями, як дух, душа, бог. Себто йдеться про встановлення саме духовного зв'язку між людьми. Так формується релігійна / метафізична людина, коли всі міжлюдські медіації здійснюються через звернення до фігури бога, *слова божого*, отже бог тут є медіатором комунікації. Людина вже є звільненою від цілковитої залежності від природного середовища, людська істота / душа через релігійне, метафізичне тлумачення світу уявляє / створює / формує свій образ, модифікуючи себе, уподібнюючись божественному¹. Але це культура вирізнєння й персоніфікації, що потребує нової форми зв'язування людей поза родинним, єднаючи їх в спільноту (церкву) як форму втілення божественного, доступ до якого є феноменом мови. Отже, людина модифікує себе, проєктуючи своє життя відповідно до божественної, метафізичної / трансцендентної сутності. Втім сутність ця, як добре показав Людвіг Фосербак, є цілком людською, *загальнолюдською*. І хай християнська історія починається як сімейна драма, непорочне зачаття виводить її з сексуального / родинного поля і вмикає в метафізику мови – божого слова². Життєвий світ людини утворюють

¹ Цікаво, що починаючи з фігури своєрідного анти-героя, яким є святий або аскет, християнська культура вбудує в себе і фігуру героя, як от: хрестоносця або мінезінгера. Практики молитви, оспівування поширюються на все: на божественне і так само на людське.

² Одна з засадничих формул християнства полягає в тому, що «Слово стало тілом» (Ів. I, 14). Але читати її варто і в зворотному порядку, що всі тіла підпорядковуються, як не перетворюються на слово. Святий Августин зауважує: «Слово Твоє – вічна правда. Вона здійснюється понад усіма вищими частинками Твого творіння і підносить до себе тих, хто підкоряється йому, а в низах воно побудувало собі з нашої глини низеньку хатину, щоб там від них відірвати самих тих, кого воно хоче підпорядкувати собі й привернути до себе, вилікувавши від гордині і зміцнивши любов» [Святий Августин, 1999, с. 122]. Слід до того ж зауважити, що всі Євангелія,

практики досягнення божественного, спілкування з богом, молитви, сповіді й каяття, що повсюдно і без кінця поширюють практики мовлення як спільні служіння богу (літургія саме цим буквально і є), і далі розгортаються безкінечні пояснення, докази, аргументи щодо цього божественного, які розквітнуть у схоластиці. Цікаво, що саме з цього життєвого світу вийдуть питливі дослідники усього-усього – науковці.

Фігурою, яка втілює розрив з трансцендентним, усунення самого його місця, і є науковець або винахідник, що демонструє оволодіння природними стихіями і відкидає саму потребу в божественному. Так відбувається черговий антропологічний поворот, що формує засади нової свідомості і політичної комунікації, що відбивають модерністське мистецтво і сучасні науки. Цей поворот є не лише забуттям потойбічного / трансцендентного, а водночас відкриттям механічного, машинного, закономірного – відтак контрольованого, підвладного людині. Разом із цим, розвиток технологій забезпечує звільнення людини від багатьох природних залежностей, що обмежують комфортність життя, а отже, і можливості творити чи насолоджуватися ним. У цьому сенсі Марк Андріссен, співзасновник венчурного фонду Andreessen Horowitz і спонсор Дональда Трампа, а також автор «Маніфесту техно-оптиміста», цілком солідаризується з думками Хосе Ортеги-і-Гассета щодо техніки [див.: Ortega y Gasset], сенс якої полягає в тому, щоб звільнити нас від проблем: «У нас була проблема голоду, тому ми винайшли Зелену революцію. У нас була проблема темряви, тому ми винайшли електричне освітлення. У нас була проблема холоду, тому ми винайшли опалення приміщень. У нас була проблема спеки, тому ми винайшли кондиціонер. У нас була проблема ізоляції, тому ми винайшли Інтернет. У нас була проблема пандемій, тому ми винайшли вакцини. У нас є проблема бідності, тому ми винаходимо технології для створення достатку. Дайте нам реальну світову проблему, і ми зможемо винайти технологію, яка її вирішить» [Andreessen, 2023]. Звісно, можна сказати, що це спричиняє купу нових (технологічних) проблем, яких не було у наших давніх пращурів, але це аж ніяк не значить, що повернення до натурального господарства і відмова від усіх техно-благ є виходом із ситуації. Зрештою, якщо будь-які технологічні «дива» можливі, вони будуть втілені людиною в реальність.

Все, що відбувається в цій новій епосі вертиться навколо науково-технологічної революції. На цьому (третьому) етапі комунікація вмонтовується в і скеровується процесом виробництва, постає як культуріндустрія, отже міжлюдські стосунки опосередковуються технікою. Відтак тут машина є медіатором комунікації. Природне середовище перетворюється на і розуміється людською істотою / суб'єктом як матеріал / сировина / об'єкт для перетворення згідно з потребами культури / цивілізації, яка вибудовується відповідно науковій картині світу, коли людина деформує свою тілесність, модифікуючи себе за допомогою техніки. Це культура індивідуалізації і виробництва (нового), що втілюється і в новій формі комунікації, яка назагал постає як ринок, що регулює і виробництво, і продаж, і споживання¹. Формується функціональна, операційна людина, яка спроможна і прагне модифікувати себе за допомогою машини. Частка впровадження машин в життєвий світ людини постійно зростає, історія машин – від найпростіших механізмів до обчислювальних машин (персональних комп'ютерів) – добре це демонструє.

Сьогодні ми бачимо як машинний світ розвинувся до технологій штучного інтелекту, як от ChatGPT (генеративний попередньо тренований трансформер), який є машиною, що здатна навчатися й вдосконалюватися, постійно трансформуватися. Що важливо, ці технології відтворюють таку вагому (комунікативну і сенсоутворюючу) властивість Homo sapiens, якою є здатність до мови. Власне комп'ютерні агенти, машинні

не лише від Іоанна, можна розглядати як розкриття феномену мови, мовленнєвих актів, довільності знаку, парадоксальності, (не)відповідності знаків і речей. Тут є все: блага вість, мовчання, притчі, крик, іменування.

¹ Марк Андріссен у своєму «Маніфесті техно-оптиміста» приділяє багато уваги саме ринкам, ба навіть зауважує, що «ринкова економіка – це машина відкриттів, форма інтелекту, дослідницька, еволюційна, адаптивна система» [Andreessen, 2023]. Тож світле майбутнє пов'язане зі щільнішим єднанням технологій і ринку, що Андріссен позначає концептом Ніка Ленда *машина технокіпталу*.

мовні моделі спрямовані на те, щоб розпізнавати природні мови для спілкування з людьми, вирішувати конкретні завдання пошуку інформації (для людей), класифікації текстів, прогнозування ймовірностей мовних виразів / сенсів, на які здатна людина [Russell, Norvig, 2010, p. 860]. Саме ChatGPT став втіленням технології, що може цілком замінити багато видів (суто (?)) людської діяльності, позаяк людина делегує все більше типових людських справ машині, зрештою все більше спілкується з машиною (Chatbots, Voice assistants, Virtual humans, Autonomous vehicles тощо), а не з іншою людиною. Лакановою мовою можна сказати, що ChatGPT (чи його аналоги) постає водночас великим *Іншим* і зібранням маленьких *а*, уможливаючи здійсненність бажання. В цій машинерії бажання дійсно відбувається діалектичний зсув, коли, з одного боку, «носії інструментального розуму передає функціонал раціональності інструменту», а з іншого – передає «задоволення / роботу користування власним розумом на Іншого, перетворюючись на оператора машинної комунікації» [Перепелиця, Храброва, 2025, с. 189]. Саме цей процес акселераційного розширення кіберпростору і зростання частки часу, який людина проводить в його локусах, зокрема спілкуючись зі ШІ, виробляючи продукти / товари за допомогою технологій ШІ, себто все більше *підлаштовуючись під*, *налаштовуючись на* оперування машинним функціоналом переводить людину в новий стан (добу), коли все більш відчутно реалізується послідовність *машина – людина – машина*, себто коли людина стає *медіатором машинної комунікації*, або втіленою машиною бажання. Врешті-решт ми переходимо до такого існування, коли, як пише Нік Бостром, «доля нашого виду залежатиме від дії супермашини так, як горили нині більше залежать від діяльності людини, ніж від інших горил» [Бостром, 2020, с. 9].

Утім варто зауважити, що перетворення людини на медіатор можна розглядати як за песимістичним, так і за оптимістичним сценарієм. Згідно з нашим баченням перспективи, в геті машинному світі людина не обов'язково буде обслуговувати машини. Чом би їй не посідати привілейоване місце, – як богів у релігійній картині світу. Хіба не надто ми переймалися дискурсом кінця і кінців усього людського? Чом би нам (взявши в дужки наше лівацьке упередження перед капіталістами-технократами) дійсно не бачити в цій перспективі те, що Марк Андріссен називає *становленням технологічної надлюдини* (*Becoming Technological Supermen*). Чом би нам не долучитися до тих переконань, що «ми є, були і завжди будемо господарями технологій, а не підкореними технологіями», що «ми не жертви, ми завойовники», що ми водночас «віримо в природу» і «в подолання природи», що ми «верховні хижаки», на яких «працює блискавка» і що все це разом означає нашу віру в людину, коли саме технології «відкривають простір того, що значить бути людиною!» [див.: Andreessen, 2023].

З іншого боку, ідеться про *розширення соціального*, яке не обмежується чимось, що можна визначати як виключно / природньо антропне. Ідеться про те, що деякі сучасні дослідники позначають формулою «Комп'ютери – це соціальні актори» (Computers Are Social Actors (CASA)), себто – про такий феномен, коли «користувачі сприймають комп'ютери як соціальних істот, що володіють людськими якостями та застосовують соціальні правила у своїй взаємодії з комп'ютерами, як от: ввічливість» [Tingting Jiang, Zhumo Sun, Shiting Fu, Yan Lv, 2024, p. 6]. Ба більше, згідно з «парадигмою CASA», «користувачі мають природну схильність ставитися до систем штучного інтелекту як до соціальних акторів через їхні сильніші здібності до обробки та генерації інформації, ніж традиційні комп'ютери», і до того ж, «незважаючи на відсутність справжнього соціального пізнання, системи штучного інтелекту можуть керуватися алгоритмами, щоб дотримуватися соціальних норм і демонструвати поведінку, яка відповідає соціальним очікуванням» [Ibid.]. В цьому контексті, коли технології ШІ розвиваються / навчаються, відповідаючи соціальним очікуванням, імовірно, що вони будуть засвоювати увесь спектр соціальної поведінки / дії, і вибір того, якою буде ця поведінка / дія, напевно залежить від алгоритму, який заданий машині.

Отже, слід зауважити, що проблеми і загрози для людства й природи вкорінені геть не в машині, не в ІІІ як такому чи самому по собі. Усі загрози укорінені в самій людині. В тому, як вона користується, як/для чого застосовує будь-який інструмент, будь-котру медіацію. Тотемізм може сусідити з жахливими ритуалами і людськими жертвопринесеннями, християнство, попри проголошену любов / милосердя, легко уживається з кривавими війнами й інквізиціями / тортурами, так само і будь-які машини можна використати для знищення людства (і до сьогодні війни показують, які б не були технології, ідеться про знищення людьми людей). Ба більше, з перспективи технологічного розвитку, досягнень технологічної сингулярності й розвитку сильного ІІІ ми можемо проєктувати нові сходження до трансцендентного, ба навіть розвинення чогось тваринного. Зрештою, чому б не розглядати сучасний технологічний розвиток як звільнення людини саме від *інструментального* розуму. Мовляв, інструментальні функції нехай виконують машини, а в людині натомість розкриється чи то комунікативний, чи то критичний, чи то поетичний, чи то емпатичний, чи якийсь хай навіть емпатичний розум.

Проблема, над подоланням якої б'ється людство, полягає в тому, що людина є твариною, що *еволюціонувала до / винайшла* експлуатацію, себто буквально використання когось/чогось заради виконання небажаних дій для отримання бажаного результату, через експлуатацію виникає праця, яка завжди є відчуженою, саме експлуатація забезпечила прогрес, і в сенсі виробництва нового, і в сенсі пошуку засобів її, експлуатації, подолання. Машини – це не лише засоби знищення й експлуатації, від початку вони є засобами зменшення експлуатації (праці) іншої людини і захисту, поліпшення її життя, і авжеж – машинами бажання. Доволі простий приклад: навряд знайдеться багато людей, що зі задоволенням минуть посуд (доречі, винайдення гігієни – це ще одна цікава історія про прогрес і експлуатацію), отже є кілька шляхів вирішення цієї проблеми: примусити іншого, домовитись про розподіл праці, створити чергу в часі, або зрештою винайти машину, що миє посуд. Отже виробництво машин і машинне виробництво зменшують експлуатацію людини людиною. І питання в тому, як поставити за завдання саме цю опцію технологічного розвитку як пріоритетну. Себто в послідовності *машина – людина – машина* потрібно вбачати перспективу, що на свій лад втілює етичний імператив – перспективу, за якою людина буде не засобом, а метою.

Отже у відповідь на «просту діаграму» Майкла Сарффа і Тіма Віддена слід створювати іншу перспективу, в якій енергетичним центром, де відбувається мистецтво, буде якраз людина. Саме присутність людини забезпечує комунікацію між машинами, здатними випромінювати / генерувати мистецтво. Саме людина виходить по той бік інтерфейсів, позаяк людським способом самореалізації є виробництво життя і/чи трансцендентування його кордонів. Однак, не варто цей на вигляд антропоцентричний патос сприймати як нову осанну антропоцентризмові – зрештою людина тут є децентрованим, розподіленим, множинним транс-суб'єктом: частково фізичним і частково метафізичним, частково біологічним і частково технологічним, але все ще таким бажаним.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Бостром Н. *Суперінтелект. Стратегії і небезпеки розвитку розумних машин*. Київ: Наш Формат, 2020. 408 с.
- Дельоз Ж. Гваттарі Ф. *Капіталізм і шизофренія: Анти-Едіп* / пер. з франц. О. Шевченка. Київ: КАРМЕ – СІНТО, 1996. 384 с.
- Перепелиця О., Храброва В. Освіта і університет в епоху штучного інтелекту. *Філософія освіти. Philosophy of Education*. 2025. № 30(2). С. 186–198. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2024-30-2-12>.
- Святий Августин. Сповідь / пер. з латин. Ю. Мупака. Київ: Основи, 1999. 319 с.
- Ana Teixeira Pinto. The Psychology of Paranoid Irony. *Transmediale*. 12.02.2018. <https://transmediale.de/en/journal/the-psychology-of-paranoid-irony>

- Keen I. *Aboriginal Economy and Society*. South Melbourne: Oxford Univ. Press, 2004.
- Marc Andreessen. The Techno-Optimist Manifesto. *Andreessen Horowitz*. 2023. October 16. <https://a16z.com/the-techno-optimist-manifesto/>
- MTAA-RR. Simple Net Art Diagram. *mtaa.net*. 1997 https://www.mtaa.net/mtaaRR/off-line_art/snad.html
- M. River. Simple Net Art Diagram - Notes on Outputs. *mtaa.net*. 2011. Mar 25. https://www.mtaa.net/mtaaRR/news/mriver/friday_post_03_25_11.html
- Ortega y Gasset J. Man the Technician. / Transl. H. Weyl. *Technology and Values: Essential Readings*. / Edited by Craig Hanks. New York: John Wiley and Sons, 2010. P. 114-121
- Palmer C., Steadman L., Cassidy C., Coe K. Totemism, metaphor and tradition: incorporating cultural traditions into evolutionary psychology explanations of religion. *Zygon: Journal of Religion and Science*. 2008. № 43(3), P. 719–735. doi: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9744.2008.00950.x>
- Russell, St. J., & Norvig, P. *Artificial Intelligence: A Modern Approach*. Third edition. Prentice Hall, 2010. 1123 p.
- Tingting Jiang, Zhumo Sun, Shiting Fu, Yan Lv. Human-AI interaction research agenda: A user-centered perspective. *Data and Information Management*. 2024. Vol. 8. Issue 4. December. P. 1-10. <https://doi.org/10.1016/j.dim.2024.100078>

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>

Могилат Владислав Анатолійович

аспірант, філософський факультет
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
майдан Свободи, 4, Харків, 61022, Україна
E-mail: vladyslav.mohylat@student.karazin.ua
ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-4025-4183>

Внесок авторів: всі автори зробили рівний внесок у цю роботу

Конфлікт інтересів: автори повідомляють про відсутність конфлікту інтересів

Стаття надійшла до редакції: 12.03.2025

Схвалено до друку: 28.04.2025

SIMPLE NET DIAGRAM: HUMAN – MACHINE – COMMUNICATION

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 sqr., 61022, Kharkiv, Ukraine
E-mail: o.perepelytsia@karazin.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9825-7573>

Mohylat Vladyslav A.

PhD Student, Faculty of Philosophy
V. N. Karazin Kharkiv National University

4, Maidan Svobody, Kharkiv, Ukraine

E-mail: vladyslav.mohylat@student.karazin.ua

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-4025-4183>

ABSTRACT

This article examines social mediations as practices of human transformation/modification from a historical perspective. It presents the author's own model of historical epochs, based on the understanding of humans as beings who constitute themselves through specific procedures of communication mediation. The article identifies three distinct stages (epochs) characterized by different ways of mediating interpersonal relationships and different communicative mediators: 1) Human – Animal – Human: archaic communication linked to the establishment of tribal structures and kinship. Totemism is defined as the basic model, with the animal as the mediator; 2) Human – God – Human: communication is constituted by transcendental structures, focusing on the establishment of a spiritual connection between people. This forms the religious/metaphysical human, where mediations are performed by appealing to the word of God, and God is the mediator of communication; 3) Human – Machine – Human: communication is directed by the process of production, emerging as a culture industry. Interpersonal relationships are mediated by technology, with the machine acting as a communication mediator that takes the form of a market, shaping a functional, operational human. The article notes that we are currently observing symptoms of a new epoch, the character of which can be described by the sequence Machine – Human – Machine. In this new era, dependence on machines and the interdependence among people connected to machines constitute a new form of sociocultural mediation. The goal of the article is to clarify the nature of this new mediation.

The contemporary world is characterized by the development of machines into artificial intelligence (AI) technologies. These new technologies reproduce a human's communicative and meaning-creating faculty: the capacity for language. AI (specifically ChatGPT and its counterparts) embodies a technology that can potentially replace many types of human activity. However, the article points out that the problems and threats to humanity and nature are rooted not in the machine or in AI, but in humanity itself. If we view contemporary technological development as the liberation of humans from instrumental reason, then we can define new prospects for communicative, critical, poetic, empathetic, and emphatic forms of reason. Machines, even "desire machines," should be viewed as opportunities to realize all these forms of reason while reducing the exploitation of humans. In other words, the Machine – Human – Machine sequence should be seen as a new perspective that embodies an ethical imperative in its own way.

Keywords: *Human, machine, communication, artificial intelligence (AI), mediation, stages of human development.*

REFERENCES

- Boström, N. (2020). *Superintelligence. Strategies and dangers of the development of intelligent machines*. Kyiv: Nash Format. (In Ukrainian)
- Deleuze J. Guattari F. (1996). *Capitalism and Schizophrenia: Anti-Oedipus* / transl. from French by O. Shevchenko. Kyiv: CARME – SINTO. (In Ukrainian)
- Perepelytsia, O., & Khrabrova, V. (2025). Education and University in the age of Artificial Intelligence. *Filosofiya Osvity. Philosophy of Education*, 30(2), 186–198. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2024-30-2-12>. (In Ukrainian)
- Augustine of Hippo. (1999). *Confession* / transl. from Latin by Yu. Mushak. Kyiv: Osnovy. (In Ukrainian)
- Ana Teixeira Pinto. (2018). The Psychology of Paranoid Irony. *Transmediale*. 12.02. <https://transmediale.de/en/journal/the-psychology-of-paranoid-irony>
- Keen, Ian. (2004). *Aboriginal Economy and Society*. South Melbourne: Oxford Univ. Press.
- Marc Andreessen. (2023). The Techno-Optimist Manifesto. *Andreessen Horowitz*, October, 16. <https://a16z.com/the-techno-optimist-manifesto/>
- MTAA-RR. (1997). Simple Net Art Diagram. *mtaa.net*. https://www.mtaa.net/mtaaRR/off-line_art/snad.html
- M. River. (2011). Simple Net Art Diagram - Notes on Outputs. *mtaa.net*, Mar 25. https://www.mtaa.net/mtaaRR/news/mriver/friday_post_03_25_11.html

- Ortega y Gasset, J. (2010). Man the Technician. / Transl. H. Weyl. *Technology and Values: Essential Readings*. / Edited by Craig Hanks. New York: John Wiley and Sons, pp. 114-121.
- Palmer, C., Steadman, L., Cassidy, C., Coe, K. (2008). Totemism, metaphor and tradition: incorporating cultural traditions into evolutionary psychology explanations of religion. *Zygon: Journal of Religion and Science*, 43(3), 719–735. doi: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9744.2008.00950.x>
- Russell, St. J., & Norvig, P. (2010). *Artificial Intelligence: A Modern Approach*. Third edition. Prentice Hall.
- Tingting Jiang, Zhumo Sun, Shiting Fu, Yan Lv. (2024). Human-AI interaction research agenda: A user-centered perspective. *Data and Information Management*, 8, 4, December, 1-10. <https://doi.org/10.1016/j.dim.2024.100078>

Authors Contribution: All authors have contributed equally to this work

Conflict of Interest: The authors declare no conflict of interest

Article arrived: 12.03.2025

Accepted: 28.04.2025

Як цитувати: Перепелія, О., & Могилат, В. (2025). SIMPLE NET DIAGRAM: ЛЮДИНА – МАШИНА – КОМУНІКАЦІЯ. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (72), 90-98. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-8>

In cites: Perepelytsia, O., & Mohylat, V. (2025). SIMPLE NET DIAGRAM: HUMAN – MACHINE – COMMUNICATION. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (72), 90-98. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-8> [In Ukrainian]

ОНТОЛОГІЧНА ГРАМАТИКА МОВИ ЯК ПІДҐРУНТЯ ЖИТТЄТВОРЧОСТІ В ДОБУ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ

Проаналізовано роль мови як онтологічного простору життєтворчості людини в умовах щораз більшої ролі штучного інтелекту (ШІ). Обґрунтовано поняття онтологічної граматики, що постає як концептуальний інструмент для дослідження взаємозв'язку між мовним буттям, когнітивною стратегією та культурною самореалізацією. Розглядається можливість існування єдиної онтологічної граматики, спільної для класичних, неklasичних і посткласичних типів філософствування. Особливу увагу приділено холістичному виміру комунікативного простору, в якому мова виконує функцію носія життєтворчих сенсів. Зазначається, що онтологічна граматика холізму може слугувати дискурсивним вирішенням стратегії «природного» світоуявлення, зокрема в умовах нової технологічної епохи. Виявлено, що ШІ спричиняє виклики для онтологічної граматики, він функціонує як високотехнологічний інструмент симуляції мовлення, а не суб'єкт мислення. Стверджується, що моделі генерують тексти, але не створюють значення в сенсі інтенціонального акту. Штучний інтелект може бути засобом філософської гри, тестування концепцій, порівняння ідей, однак не є повноцінним учасником життєтворчості та філософського осмислення буття. Показано, що у постструктуралістській семіотичі зазнала критики структуралістська ідея пошуку мета-структури, універсального мета-коду. Натомість в еру високих технологій ШІ експлікація поняття коду переноситься з метафізичного й онтологічного вимірів у широкий контекст людської життєтворчості з широкими можливостями доступу до інформації та інтернет-комунікації. Зазначається проблема деконтекстуалізації, оскільки ШІ може оперувати текстами, не розрізняючи глибину ситуаційної релевантності, а контекст для ШІ – це лише лінійна пам'ять, а не багатовимірною ситуаційною структурою. Має місце семантична інверсія, коли модель може генерувати фрази, які суперечать одна одній, або нести пусту когерентність, оскільки відсутні механізми семантичної перевірки. Помічено також невідповідність між інтенцією та висловлюванням, оскільки ШІ не має намірів, його мовлення ніколи не є актом комунікативної волі. Ці межі демонструють сутнісну розривність між мовленням ШІ та людською мовою, там, де людина вкладає сенс-буття як життєтворчість, ШІ лише моделює подібність до значення. Доведено, що цифрова ера організує простір для життєтворчості через мову, але водночас створює загрози для автентичності.

Ключові слова: модель мови, суперінтелект, життєтворчість, онтологія, мова, онтологічна граматика, штучний інтелект, холізм, габітус мови.

Актуальність теми. Сучасна доба позначена стрімким розвитком штучного інтелекту (ШІ), що дедалі активніше долучається до комунікативних процесів та моделювання знання. На цьому тлі постає потреба у філософському переосмисленні таких понять, як мова, онтологія та життєтворчість. У центрі уваги – здатність мови не лише виражати, а й конституювати буття. У зв'язку з цим актуалізується поняття онтологічної граматики, як фрейму мислення, що дозволяє осмислити мову як носія буттєвих структур і смислів. Технологія ШІ як новий учасник комунікаційної та екзистенційної взаємодії швидко входить у життя сучасної людини та змушує переглядати уявлення про людину, суспільство та розум. Власне все давно стало очевидним, але ще складно для розуміння. Велика мовна модель (Large Language Model, LLM) – це сучасний підхід до розробки та застосування мовних моделей на основі штучного інтелекту, модель мови, що складається з нейронної мережі з багатьма параметрами. LLM наочно показує, якщо "калькулятор" навчити людській культурі, то він почне мислити й отримає аналог людської свідомості. Людський розум існує у матеріальній культурі, а усі люди – інтелектуальні агенти, рівні за

функцією розуму та зайнятті "оптимізацією" матеріальної культури. І всі заняття людини є просто способом мислення вищого порядку. Чи здатний ІІІ не лише інтерпретувати мову, а й долучатися до творення життєвого сенсу? Питання не в технології ІІІ, а у самій людині, у несумісності сучасного суспільства з досягнутим рівнем технологічного розвитку. Небезпека не в тому, що з'явиться якийсь штучний суперінтелект, він не може з'явитися, якщо не девальвувати саме поняття – інтелект. Небезпека в тому, що людина, як суспільна істота, може опуститися до цього ІІІ, і уже сьогодні ці процеси відбуваються. За прогнозами експертів, можливості машинного інтелекту незабаром перевершать загальнолюдські, з урахуванням чого буде побудована принципово нова схема організації суспільства. Звичайно, все залежить від того, як людиною визначається інтелект і його можливості. У цьому випадку за аксіому береться існування об'єктивного світу самого по собі та людського інтелекту, як похідного придатка до нього, який має бути машинно вдосконаленим. Однак уся справа в тому, чи існує інша думка, що перевершує цю. Якщо існує і буде реалізована, то гегемонія ІІІ опиниться під великим питанням, і ця технологія матиме локальне застосування в різних сферах, адаптована під кожну з них у конкретному випадку належним чином. Все залежить від того, як людина визначає інтелект і його можливості. Конфлікт інтересів на різних рівнях та у різних сферах буття, з метою отримати значні конкурентні переваги, спонукає форсувати розвиток технологій ІІІ, які неможливо зупинити і повністю контролювати / розуміти катастрофу. У майбутньому технології ІІІ будуть, врешті-решт, використовуватися як і ті ж кнопки управління людьми. У недалекому майбутньому встановиться довіра до ІІІ, як джерела будь-якої інформації, слабкі голоси, наприклад, про галюцинації ІІІ, управління на концептуальному рівні, бекдори вбудовані в код, що генерується нейромережею описаний інформаційний вірус, який має на меті вбити конкретну людину, використовуючи для цього будь-які керовані об'єкти. Зупинити поширення технологій ІІІ принципово неможливо та, мабуть, і недоцільно, оскільки вони відкривають нові можливості у багатьох сферах людської життєдіяльності.

Мета: дослідити філософські аспекти взаємодії мови, штучного інтелекту й людської життєтворчості.

У філософській традиції мова часто осмислюється як середовище, у якому розгортається людське буття. Залучаючи ідею М. Мамардашвілі щодо онтології як сукупності умов зрозумілості досвіду, онтологічну граматику можна розглядати як когнітивну матрицю, що організовує філософське висловлювання. Спираючись на цю тезу, ми можемо трактувати мову як інструмент, що забезпечує не лише комунікацію, а й буттєву зрозумілість світу. Саме в мові формується здатність до життєтворчості – створення життєвих смислів, конструювання ідентичності та проєктування майбутнього. Концепт «онтологічна граматика» формується на підставі уявлень про тісний зв'язок між онтологією та знаковою системою, що її виражає. Особливості онтологічної стратегії можуть бути зафіксовані у вимірі комунікативного простору, через категорію мовного габітусу, яка дозволяє зосередити увагу на самій діяльності мови. Онтологічна граматика холізму постає як можливе дискурсивне вирішення стратегії «природного» світоуявлення. Сучасна доба позначена стрімким розвитком штучного інтелекту, що дедалі активніше долучається до комунікативних процесів та моделювання знання. На цьому тлі постає потреба у філософському переосмисленні таких понять, як мова, онтологія та життєтворчість. У центрі уваги – здатність мови не лише виражати, а й конституювати буття. У зв'язку з цим актуалізується поняття онтологічної граматики, як фрейму мислення, що дозволяє осмислити мову як носія буттєвих структур і смислів. Поняття онтологічної граматики передбачає аналіз мови як системи правил і структур, що визначають сам спосіб бачення й означення буття. Особливості онтологічної стратегії фіксуються через холістичне вимірювання комунікативного простору, в якому мова постає як габітус – тобто як структура, що формує смислову реальність. Класичні, неklasичні та постklasичні типи філософствування, попри відмінності, виявляють глибинну спорідненість у межах цієї

онтологічної граматики, що дозволяє говорити про її універсальність. З огляду на концепцію Л. Вітгенштайна, феномен правила слугує неусвідомленим структурним чинником, що визначає мовні та смислові рамки філософського дискурсу [Wittgenstein, 2009]. Онтологічна граматика функціонує як механізм смислової зв'язності, який окреслюється через герменевтичне коло і здійснюється через філософське слово. Ця граматика визначає межі й можливості концептуальної діяльності, уможливорює формування термінологічного простору, що конститує філософську мову. Гіпотеза лінгвістичної та онтологічної відносності (В. Гумбольдт, Е. Сепір, Е. Кассіпер, М. Гайдеггер, Е. Бенвеніст), попри свою евристичну цінність, у посткласичному модусі мислення може призводити до радикального релятивізму та відмови від позитивної онтології. Продуктивність філософського аналізу полягає не лише у фіксації відмінностей, але й у виявленні структурних умов самототожності в межах концептуальної мови. Онтологічна граматика, таким чином, постає як універсальна структура, що не лише відображає онтологічні уявлення, а й активно формує їх у філософському мисленні. Такий підхід дозволяє долати обмеження традиційного холізму, відкриваючи перспективи неохолістичної стратегії, заснованої на нелінійному, фрактальному баченні мовно-онтологічних взаємозв'язків. Розуміння філософії як «мовної діяльності» виявляє потенціал філософського дискурсу до самоздійснення через інтерпретацію та трансформацію природного світогляду.

Штучний інтелект здійснює обробку мови за допомогою алгоритмів, що не володіють екзистенційним досвідом. Однак він уже наразі бере участь у формуванні нового дискурсивного поля – цифрового простору, в якому конструюються альтернативні смисли. Постає питання: чи можлива онтологічна граматика в умовах алгоритмізованої реальності? Позитивна відповідь можлива у межах неохолістичної стратегії, яка долає як догматичний холізм, так і його технократичне заперечення. Тут стає можливою нова концептуалізація – онтологічне тлумачення ймовірності, яке поєднує ідеї стратифікації когнітивних позицій та фрактального габітусу простору й часу. Проблема активності мови потребує холістичного підходу: мова постає не просто як сукупність текстів, а як якісно нова цілісність, що формує комунікативну реальність. Цей підхід ґрунтується на сучасних інтерпретаціях семіотики, де класичну модель Р. Барта (Е – експресія, С – контент, R – їх співвідношення) [Barthes, 2012] доповнено прагматичним виміром, у якому знак і значення не мають фіксованого відповідника, як у класичній мовній ситуації. Відповідно, онтологічний вектор мислення зміщується від частини (знака) до цілого (контексту вживання). Неохолістична позиція дозволяє концептуалізувати мову як складну систему габітусів – відносно автономних форм організації інформації, що формують цілісний комунікативний простір. У цьому контексті поняття «габітус» (за П. Бурдьє) [Bourdieu, 1977] не лише фіксує соціокультурну практику, а й слугує як мовна структура, що спрямовує пізнання. На відміну від «дискурсу», який розкриває владні аспекти комунікації (М. Фуко) [Foucault, 1980], габітус зорієнтований на єдність та етос форми. Мовна діяльність охоплює довербальні, вербальні та поствербальні модуси, які є когнітивними техніками, що формують габітуси мови. Кожен із них має власну структуру інтерпретації: від символу до значення. Так, тріадична модель знака (А. Черч, Р. Карнап [Carnap, 1947; Church, 1956]) дозволяє простежити, як «скупчення думки» актуалізується в різних комунікативних практиках. Габітус мови стає основою формування когнітивної дії, фіксуючи максимальну можливість розуміння світу та його практичного оперування. Проте будь-яка когнітивна техніка має і продуктивні, і обмежувальні властивості: вона дозволяє щось «отримати», але чогось і «позбавляє».

Отже, дослідження структури й взаємодії габітусів мови є ключем до розуміння організації цілісного простору мислення та пізнання. У сучасній когнітивній лінгвістиці дедалі більшої ваги набуває уявлення про мову як не просто засіб комунікації, а як складну когнітивну техніку, що організовує мислення. У цьому контексті габітуси мови постають як структурні форми, що впливають на специфіку формування думки в кожному історичному

та культурному періоді. Вони реалізуються як сукцесія – тобто еволюція з урахуванням попередніх, «нижчих» форм, що не зникають, а переплітаються з новими рівнями організації мислення (Бурдьє) [Bourdieu, 1977]. Кожен габітус мови визначає не тільки стиль комунікації, але й граматику думки, що формується в ньому. Таке розуміння дозволяє перейти від формального аналізу знакових систем до інтегрального бачення мислення як процесу, в якому когнітивні техніки (інтуїція, візуалізація, звукове сприйняття) і мова взаємодіють на всіх рівнях – від невербального до формалізованого. Поняття на кшталт «духу епохи» або «горизонту культури» залишаються аморфними, якщо не розкрити механізми взаємодії індивіда з культурною цілісністю з огляду на два взаємодоповнювальні підходи: психологічний, у якому соціальне розуміється як внутрішній, душевний конструкт індивіда та прагматичний, що акцентує увагу на зовнішній практиці, комунікативній взаємодії та матеріальності мовних знаків. Психолінгвістичні моделі показують важливість позамовних чинників (жести, інтонації, візуальне та звукове мислення), прагматичні моделі фокусуються на реальній мовленнєвій практиці. Об'єднання цих підходів дозволяє розглядати мову як багаторівневу когнітивну техніку, що формує як структуру уявлень, так і форму їх передачі [Dreyfus, Kelly, 2011]. Двома базовими габітусами є презентативний для мови зображення, пластики, звуків та фундаментальний для становлення когнітивної здатності до інсайту. У межах такого підходу можлива безпосередня достовірність, недосяжна для вербальної мови, де будь-яке знання опосередковане мовними конструкціями. Цей рівень знання актуалізується в ранньому онтогенезі й слугує основою для формування складніших мисленнєвих структур. Онтогенез уявлення в індивіда повторює філогенетичну логіку розвитку людства: від інтуїтивного, звукового й образного мислення до міфологічного, філософського та наукового. Цей шлях не лише суто історичний або біографічний, він актуалізується при появі будь-якого окремого уявлення: спочатку проявляється інтуїція й емоція, потім формується образ, потім утворюється словесне означення й, зрештою, виникає формула чи дискурс. Таким чином, мова не є інструментом, що просто означає задалегідь сформовану думку, вона виступає тим простором, у якому думка оформлюється, а габітуси мови – це когнітивні матриці, в яких відбувається становлення знання.

ІІІ, зокрема великі мовні моделі (LLM), такі як GPT, BERT або PaLM, працюють на основі статистичної обробки тексту й машинного навчання, що дає змогу їм генерувати синтаксично й граматично правильні висловлювання. В основі їхньої роботи лежить передусім кореляційна обробка великих корпусів даних, а не розуміння в людському сенсі. Мовна модель функціонує як аналітична система: вона передбачає наступне слово в контексті попередніх. Цей підхід обмежується відсутністю інтенціональності – моделі не мають власного досвіду, намірів чи емпатії. Вони не мислять, а імітують мислення шляхом обчислювального опрацювання патернів тексту. Феномен мовлення у Л. Вітгенштайна (мовна гра) і М. Гайдеггера (мова як дім буття) – це не просто генерація синтаксису, а швидше акт існування в мовному просторі. За цим баченням, мовна модель – лише технічний інструмент, що вилючений з онтологічного горизонту. Таким чином, технічна природа ІІІ визначає його як симуляцію мовної активності без повноцінної участі в екзистенційному чи аксіологічному вимірі мовлення. Однією з найглибших проблем ІІІ є обмеженість семантичного розуміння: ІІІ не надає значення словам у тому сенсі, як це робить людина, яка пов'язує слова з тілесним досвідом, емоціями, культурним фоном і життєвим контекстом. ІІІ, незважаючи на ерудицію, не має жодного з цих компонентів. Він може імітувати філософський дискурс, генерувати аргументи, моделювати діалектичні форми, однак він не є учасником діалогу, а лише відображенням множини точок зору, отриманих із корпусу текстів. Мовлення ІІІ – це ефект семіотичної симуляції, а не участь у філософській комунікації. Така симуляція корисна, як дзеркало людської думки, але не як самостійний суб'єкт діалогу.

Мовленнєва дія є актом життєтворчості, а мовлення – не просто відображення, а конструювання «життєвого світу» (Е. Гуссерль). Мовленнєвий акт – це не просто

повідомлення, а акт самовизначення, структурований у горизонті буття культури. Підкреслюючи перформативну силу мовлення, Й. Остін і Дж. Сьорль зазначали, що воно здатне не лише описувати реальність, а й створювати її [Austin, 1975; Searle, 1980]. У цифрову добу ця перформативність набуває нової ваги – кожна мовна дія в медіапросторі (пост, коментар, візуальний наратив) стає інструментом особистісного або колективного позиціонування. У цифровому середовищі мовлення стає формою життєтворчості – воно організовує смисл, структурує досвід, створює суб'єктивні наративи буття у публічному самовираженні через соціальні мережі, форуми, інтерактивні сервіси, як простори реалізації мовної суб'єктності.

У сучасній філософії мови мовлення розглядається не лише як інструмент комунікації, а як екзистенційна практика, у якій відбувається розширення простору життєтворчості у медіа та блогосфері. Формування віртуальних ідентичностей стало новою формою екзистенційної гри, де особа тестує і конструює себе через мову, образ, взаємодію. Цей процес передбачає множинність «Я», рухливість ідентичності, її перформативний характер. Джудіт Батлер аналізує, як через мову соціальні норми та дискурси впливають на конструювання «Я» ідентичності та її взаємодії з соціальними структурами [Butler, 2004]. Умовна «відкритість» цих просторів створює можливість для маргіналізованих голосів бути почутими; творення нових жанрів (мем, сторітелінг, digital art); гібридних форм комунікації, у якій поєднуються текст і візуальний наратив. Водночас цифрове середовище не є нейтральним, алгоритми соціальних медіа та платформ утворюють замкнені "інформаційні бульбашки", де індивід взаємодіє з контентом, відібраним за попередніми вподобаннями, що призводить до селективної репрезентації світу, обмеження досвіду й повторення одноманітних патернів поведінки. Алгоритми стають інструментами мікронаративного контролю, внаслідок чого людина у цифровому середовищі часто самовиражається вимушено, очікуючи соціального схвалення, її автентичність редукується до впізнаваного шаблону, формується феномен алгоритмічного конформізму, де індивід лише виконує роль. Масове впровадження штучного інтелекту в культурні практики, як то тексти, зображення, програмування піддає класичні уявлення про авторство, оригінальність та сенс в епоху ІІІ, який здатен продукувати стилістично складні та змістовні тексти чи візуальні образи, не маючи жодної інтенції. Постає питання про творчість та оригінальність там, де твір створює модель без досвіду та життєтворчості людини в еру високих технологій. ІІІ генерує не творчі продукти, а алгоритмічні реплікації, які можуть бути досить вдалимими і переконливими, як модель «розумного партнера» у вимірі техногуманізму, який не лише визнає технології, а й шукає соціально-моральні та екзистенційні форми співтворчості з ними, формуючи образ ІІІ як "розумного партнера", співучасника її діяльності, що доповнює інтелектуальні можливості, зберігає пам'ять, структурує знання, бере участь у комунікації як асистент або коментатор, співтворює у мистецтві, науці, освіті, а не є конкурентом, якого потрібно остерігатися. Такий партнер – не свідомий суб'єкт, але модель когнітивного посередника, що розширює горизонти людської уяви, обробки інформації, інтерпретації даних.

Крім того постає питання щодо меж розширення людського потенціалу і загрози витіснення людини з процесу смислотворення і зникнення можливостей для життєтворчості, а, отже, зберегти людину як морально відповідального суб'єкта в умовах розмивання меж мислення, дії та авторства. ІІІ кидає виклик традиційним уявленням про творчість, суб'єктність і сенс. Майбутнє можливе як співбуття людини й технології, за умови збереження морально-етичних рамок і гуманістичного виміру людського. Які умови збереження суб'єктності людини в цифровому просторі та чи існують екзистенційні загрози, якщо з'явиться штучний над-інтелект, що у цьому разі чекає людство? Ці питання стосуються філософії свідомості. Також принагідно відповідаємо на запитання, чи можливий надінтелект, і наскільки небезпечний розвиток (AI англ. artificial intelligence) у найширшому розумінні інтелект, який демонструють комп'ютерні системи.

Про загрозу людству від машин учені і філософи говорять давно, але якщо раніше критикували механізацію мистецтва і життєво небезпечне озброєння, то тепер небезпеку бачать у штучному інтелекті [Bender, Koller, 2020]. Насправді, сучасна загроза за масштабами незрівнянна. Група талановитих інженерів може за кілька рядків коду перевернути історію людства, буде достатньо навчити AI-алгоритм постійно удосконалювати самого себе і тоді, згідно з концепцією «вибуху інтелекту», викладеною математиком Ірвінгом Джоном Гудом [Good, 1965] шістдесят років тому, відбудеться стрибок AI до рівня суперінтелекту, наслідки якого на сьогодні складно передбачити. Чи можливий надінтелект взагалі? Британський філософ Нік Бостром у книзі «Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies» описав можливості виникнення штучного надінтелекту, майбутні наслідки та сценарії розвитку ситуації. ASI (Artificial Super Intelligence) – штучний суперінтелект, що перевершить людські можливості в більшості сферах, зокрема й здатності до вирішення проблем, міркування, навчання і прийняття рішень [Bostrom, 2014]. Поки для створення ASI не вистачає поточних обчислювальних потужностей, хоча є передумови, що вони можуть зрости в тисячу і більше разів завдяки застосуванню фотоніки та квантових обчислень, це дозволить серйозно прискорити роботу ШІ. Слід зазначити, що справа не в передбачуваності потужності, а в недостатньому розумінні самого людського мозку, щоб оцінювати можливість існування надрозуму.

Які можливості співтворення між людиною і ШІ? Для аналізу та проектування моделей інтелекту використовується понятійний та інструментальний апарат, що спирається на знання стосовно природності та біологічності процесів мислення і його мовного вираження. Інтелект намагаються вивчати, як явище природи чи фізичного закону, зазвичай, процес мислення досліджується в рамках конкретної людини, як індивідуальний функціонал мозку. У людини як соціальної істоти інтелект формується у процесі виховання, освіти та мовних практик. Людина обмежена поточним рівнем розвитку суспільства, науки, культури, техніки і технологій та рамками моральних норм, що впливає на індивідуальну свідомість, робить її трансцендентальною, як такою, що належить індивіду й суспільству. Людина мислить на мові, і навіть невисловлена думка завжди продумана і проговорена у мисленевому акті. Онтологія граматики мови як підґрунтя життєтворчості людини виходить за межі простого мовного акту, являючи собою різноманіття всієї контекстуальної спадщини. Для того, щоб співрозмовники розуміли один одного, не обов'язково ретельно промовляти усі предикати позначеного, потрібно уточнити контекст, вказати на предмет, окреслити галузь чи сферу, нагадати подію чи відчуття. Істина з'являється не в «атомарних фактах», що описують стан речей мовою чистої логіки, а в процесі мовних ігор. Інтелект не належить конкретному індивіду, це швидше соціокультурна практика, виражена в мові і зафіксована в культурі. Мислення знаходиться поза людиною і проходить крізь неї так само, як і сприйняття народжується не всередині мозку саме по собі, а проявляється через взаємодію тіла з навколишнім простором. Навіть мінімально необхідний набір технік інтелекту, чи то здатність говорити, писати, читати, рахувати – не магічно засвоюються людиною в певний момент інтелектуальної напруги, а поступово завантажується із зовнішнього середовища. Усі культурні надбання, створені людиною, це історія розвитку світового духу, саме у процесі цивілізаційного поступу людства знання постійно накопичувалися і фіксувалися у мові, оточували людину невидимим, але відчутними і значущими контекстами. Освоєння усіх пластів культури не під силу одній людині, але охоплення усіх пластів культури штучним інтелектом дозволяє комп'ютерним технологіям швидко оперувати інформацією, постійно отримувати нові знання, використовувати навчання для продовження розвитку, ставши носієм суперінтелекту [Floridi, 2014]. Звичайно, суперінтелект не набуде фізичної оболонки, як це часто зображають у науково-фантастичних фільмах: блискучий штучний мозок, оточений спалахами електричних імпульсів, що керує планетою та людьми. Можливо з часом потужності комп'ютерів матимуть такий рівень, що вони зможуть

обмінюватися даними всередині мультиагентної системи машин і створювати нові знання, самостійно прокладаючи свій інтелектуальний шлях.

Висновки

Таким чином, цифрова доба актуалізує взаємозв'язок між мовою, освітою і життєтворчістю, відкриваючи нові горизонти для самопізнання і творчого осмислення реальності. Сучасна комунікація, зумовлена значною мірою технологічними інноваціями, розширює можливості освітнього процесу, перетворюючи його на динамічний простір взаємодії. Інформаційні технології не лише змінюють способи передачі знань, а й сприяють формуванню нових моделей мислення, розвитку мовних компетенцій і створенню унікального життєвого досвіду. Освіта стає не просто передачею інформації, а процесом активного залучення особистості до глобальної комунікаційної мережі, де слово набуває нових форм і значень. Мова залишається фундаментальним простором людського буття і навіть в умовах впливу ІІІ не втрачає своєї онтологічної функції. Концепт онтологічної граматики дозволяє системно описати ті форми, у яких мова забезпечує життєтворчу активність людини. ІІІ не підмінює суб'єктність, але ставить її під новий кут зору – як виклик, як дзеркало й інструмент. У перспективі стане можливим формування нової моделі комунікативної життєтворчості, як акту свободи й відповідальності, в якій мова залишається домом буття, навіть якщо в ньому вже живуть нові цифрові «мешканці». ІІІ потрібно сприймати не як суб'єкт, але як дзеркало, інструмент і виклик для людської самореалізації.

REFERENCES

- Austin, J. L. (1975). *How to Do Things with Words*; ed. J. O. Urmson and Marina Sbisa. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press.
- Barthes, R. (2012). *Mythologies*; transl. from French Richard Howard and Annette Lavers. New York: Hill and Wang.
- Bender, E. M., Koller, A. (2020). Climbing towards NLU: On Meaning, Form, and Understanding in the Age of Data, pp. 5185–5198. *Proceedings of the 58th Annual Meeting of the Association for Computational Linguistics*.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*; transl. from French Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press. (Cambridge Studies in Social Anthropology) .
- Bostrom, N. (2014). *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. Oxford: Oxford University Press.
- Butler, J. (2004). *Undoing Gender*. New York: Routledge.
- Carnap, R. (1947). *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*. Chicago: University of Chicago Press.
- Church, A. (1956). *Introduction to Mathematical Logic*. Princeton: Princeton University Press.
- Dreyfus, H., Kelly, S. (2011). *All Things Shining: Reading the Western Classics to Find Meaning in a Secular Age*. New York: Free Press.
- Floridi, L. (2014). *The Fourth Revolution: How the Infosphere is Reshaping Human Reality*. Oxford: Oxford University Press.
- Foucault, M. (1980). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*; ed. by Colin Gordon; transl. Colin Gordon, Leo Marshall, John Mepham, and Kate Soper. New York: Pantheon Books.
- Good, I. J. (1965). Speculations Concerning the First Ultrainelligent Machine. *Advances in Computers*. 1965. Vol. 6, pp. 31–88.
- Searle, J. (1980). Minds, Brains, and Programs. *Behavioral and Brain Sciences*, 3, 3, 417–457.
- Wittgenstein, L. (2009). *Philosophical Investigations = Philosophische Untersuchungen*; transl. German G. E. M. Anscombe; ed. P. M. S. Hacker, J. Schulte. 4th ed., revised. Oxford: Wiley-Blackwell.

Карпець Любов Анатоліївна

доктор філософських наук, професор
завідувач кафедри української та іноземних мов

Харківська державна академія фізичної культури
вул. Клочківська, 99, 61058, м. Харків, Україна
E-mail: lubo.karpets@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4263-7806>

Стаття надійшла до редакції: 10.03.2025

Схвалено до друку: 28.05.2025

ONTOLOGICAL GRAMMAR OF LANGUAGE AS A FOUNDATION FOR LIFE CREATIVITY IN THE AGE OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE

Karpets Lubov A.

DSc in Philosophy, Professor,
Head of Department of Ukrainian and Foreign Languages
Kharkiv State Academy of Physical Culture
99, Klochkivska str., Kharkiv, 61022, Ukraine
E-mail: lubo.karpets@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4263-7806>

ABSTRACT

This article analyzes the role of language as an ontological space for human life-creation amidst the growing influence of artificial intelligence (AI). It substantiates the concept of ontological grammar, which emerges as a conceptual tool for exploring the interrelationship between linguistic being, cognitive strategy, and cultural self-realization. The authors consider the possibility of a unified ontological grammar common to classical, non-classical, and post-classical philosophical approaches. Particular attention is paid to the holistic dimension of communicative space, where language functions as a carrier of life-creating meanings. It's noted that the ontological grammar of holism can offer a discursive solution for a "natural" worldview strategy, especially in the new technological era. The research reveals that AI poses significant challenges to ontological grammar. It functions as a high-tech tool for speech simulation, rather than a subject of thought. This means that while AI models generate texts, they do not create meaning in the sense of an intentional act. Artificial intelligence can be a useful tool for philosophical exploration, testing concepts, and comparing ideas, but it isn't a full participant in life-creation or the philosophical understanding of being. The article points out that post-structuralist semiotics critiqued the structuralist idea of seeking a meta-structure or universal meta-code. Conversely, in the era of high-tech AI, the explication of the concept of code shifts from metaphysical and ontological dimensions into the broader context of human life-creation, with extensive opportunities for information access and internet communication. However, a problem of decontextualization arises, as AI can process texts without discerning the depth of situational relevance. For AI, context is merely linear memory, not a multidimensional situational structure. Furthermore, semantic inversion can occur, where a model might generate contradictory phrases or exhibit "empty coherence" due to the absence of semantic verification mechanisms. A significant issue is the discrepancy between intention and utterance, as AI lacks intentions, and its speech is never an act of communicative will. These limitations demonstrate a fundamental disconnect between AI's speech and human language: where humans infuse meaning-as-being through life-creation, AI merely models a semblance of meaning. It's proven that the digital era organizes the space for life-creation through language, but simultaneously creates threats to its authenticity.

Keywords: *language model, superintelligence, life-creation, ontology, language, ontological grammar, artificial intelligence, holism, habitus of language.*

Article arrived: 10.03.2025

Accepted: 28.05.2025

Як цитувати: Карпєць, Л. (2025). ОНТОЛОГІЧНА ГРАМАТИКА МОВИ ЯК ПІДґРУНТЯ ЖИТТЄТВОРЧОСТІ В ДОБУ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ. Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії», (72), 99-106. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-9>

In cites: Karpets, L. (2025). ONTOLOGICAL GRAMMAR OF LANGUAGE AS A FOUNDATION FOR LIFE CREATIVITY IN THE AGE OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (72), 99-106. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-9> [In Ukrainian]

КУРС "ДОСЛІДНИЦЬКІ МЕТОДИ Й АНАЛІЗ У ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ": ІІІ ЯК ІНСТРУМЕНТ, ВИКЛИК І ДЗЕРКАЛО ЛЮДСЬКИХ НЕДОЛІКІВ

Перетин філософських досліджень і штучного інтелекту (ІІІ) є, на перший погляд, багатогрунтовым для досліджень, але тільки на перший погляд. Адже це непросте завдання – по-справжньому заглибитись у фундаментальні філософські принципи, на яких базуються розробки ІІІ, та усвідомити всі наслідки цих стосунків. І це не просто роздуми, а пошук фундаментальних принципів, які визначають цінність, ефективність і ризики ІІІ, а також впливають на здатність генерувати нові ідеї та безпеку. У статті обговорюється *залучення ІІІ у викладання філософських дисциплін*, зокрема на прикладі курсу "Дослідницькі методи й аналіз у філософських дослідженнях". Автор також аналізує *етичні та когнітивні проблеми ІІІ*, використовуючи дві студентські роботи як ілюстрації того, як використовуються здобутки курсу для розгляду зокрема упередженості ІІІ та його обмеженої здатності до "судження" порівняно з людським. Автор досліджує *використання ІІІ в академічній праці*, визнаючи його переваги як інструменту, але також піднімаючи питання щодо авторських прав, достовірності інформації та необхідності людського контролю. Ця стаття має на меті дослідити деякі важливі взаємозв'язки, наголошуючи на тому, що етика не є єдиною філософською дисципліною, яка застосовується до ІІІ, що філософські дослідження на рівні онтології, епістемології й телеології збагачують наше розуміння ІІІ та кидають виклик звичайним методологіям, спонукаючи до переоцінки наших освітніх рамок у світлі цих досягнень. У статті йдеться про найновіші підходи до оцінки ролі філософії, яка закладає принципи створення ІІІ, а отже є фундаментальною частиною ефективного ІІІ. Утворюється така собі область філософії ІІІ, що заглиблює й висвітлює важливі теми, поєднуючи теоретичні основи з практичним застосуванням у технологіях. Крім того, розгляд різноманітних концепцій, як от пояснюваний ІІІ (explainable AI), підкреслюють потребу розуміння користувачами, у чому полягає сенс складних моделей, зокрема інформаційних, хоча б у загальних рисах. У висновках наголошується про *важливість моральної відповідальності* у розробці та використанні ІІІ, особистої й колективної.

Ключові слова: ІІІ, філософія ІІІ, етика ІІІ, дослідницькі методи і аналіз, технології ІІІ, великі мовні моделі (LLM).

Сьогодні чи не найпопулярнішою темою, що обговорюється в ЗМІ та наукових дослідженнях, є ІІІ та його вплив на суспільство. Навіть якщо хтось не використовує продукти ІІІ, ігнорувати їхнє існування неможливо.

У заголовку зроблено акцент на назві курсу, і це не випадково. Авторський курс "Research Methods and Analysis in Philosophical Studies"/ "Дослідницькі методи й аналіз у філософських дослідженнях", який я читаю впродовж трьох семестрів на міжнародному відділенні філософського факультету Варшавського університету, спрямований саме на дослідження філософських проблем, напрямів і течій з погляду їхньої методології й концептуального складу. Очікується, що по закінченню курсу студенти: самостійно визначатимуть цілі, дослідницькі запитання, гіпотези, верифікуватимуть результати, застосовуватимуть етичні правила й вимоги до дослідження, а також формуватимуть особисту зацікавленість через діалог, критичне мислення, базові принципи теорії аргументації та комунікативні навички.

Очікувані результати ніби не містять в собі володіння ІІІ, і я не маю фахової підготовки з цього предмету. Ми вчимося разом: знайомимось з базовими принципами, обговорюємо різні підходи до використання ІІІ. Чи не у кожній групі моїх студентів,

хтось пише дослідницьку працю про ІІІ. Наведу до прикладу дві найцікавіші праці: “Ethical Problems Concerning the Development of AI”/”Етичні проблеми розвитку ІІІ” Войцеха Вільчинського та “Can AI judge properly?”/”Чи може ІІІ судити правильно?” Каміла Яблонського.

Автор першої праці прагне показати, що розвиток та функціонування ІІІ відбувається через відображення людських рис та різних суперечностей суспільства в його функціонуванні. Не тільки це, але й ідея про те, що література про ІІІ зосереджена переважно на успіхах ІІІ та на моделюванні його «свідомості» як ідеальної свідомості. На думку В. Вільчинського, набагато менше аналізується література, яка висвітлює недоліки та суперечності людського інтелекту, поширені помилки та хибну поведінку. Проблема полягає в тому, що люди, які створюють ІІІ, «тягнуть» за собою всі людські недоліки та упередження без можливості «еволюції», наявності сумніння та саморозвитку. Автор описує внутрішню (створення ІІІ як технічного завдання) та зовнішню (використання ІІІ реальними людьми для своїх цілей) лінії філософських досліджень ІІІ, кожна з яких має відповідні філософські наслідки, дає опис вразливих рис інструментів ІІІ. Один з висновків цієї праці: закладати етичні принципи потрібно на етапі створення систем ІІІ, а не тоді, коли з'являються негативні наслідки.

Друга праця ставить за проблему онтологічну й когнітивну невизначеність ІІІ. Її основна теза: ІІІ не здатен “судити” (тобто оцінювати, ухвалювати рішення) в повному людському сенсі, попри зростаюче використання у сферах, що потребують моральної відповідальності. ІІІ залишається інструментом, а не агентом зі свідомістю. ІІІ також не має намірів, а отже не несе моральної відповідальності – відповідальність несуть люди (розробники, користувачі): не можна повністю покладатися на ІІІ у прийнятті рішень, потрібно вирізняти, які рішення мають залишатися за людьми (права, свободи). Надмірна антропоморфізація ІІІ розробниками й користувачами містить в собі неабияку небезпеку через сприйняття ІІІ як “емпатійного агента”. LLM здатні імітувати, але не володіти справжнім розумінням, виконуючи завдання в обмеженому режимі, позбавлені контексту, культурного розуміння й емоцій. Оскільки, на думку автора, справжнє судження вимагає не тільки функціональних, а й нормативних критеріїв, ІІІ не інтегрується повноцінно до людського смислоутворення. Цікавими є думки К. Яблонського, в яких він попереджує проти техноутопізму (“ІІІ як дзеркало наших бажань”), а також про те, що ІІІ – корисний інструмент у структурованих завданнях, але справжнє мислення потребує людських якостей: емпатії, відповідальності та інтерпретації. А відтак найкращою може бути гібридна модель взаємодії: ІІІ прискорює процес вирішення завдань, а людина – контролює й оцінює. Обидві роботи виконувались на моїх очах “з нуля”, з вибору теми й дослідницьких гіпотез, вони цікаво доповнюють одна одну: перша зосереджується на проблемах упередженості (bias), вразливості ІІІ й етичних проблемах, а друга – на когнітивних характеристиках, агентності ІІІ, відсутності правдивого людського смислоутворення й емпатії.

У добу, коли дедалі більше текстів створюються алгоритмами, особисте залучення автора, емоційний наголос, інтонаційна насиченість набувають особливого значення. Такі прояви не є випадковими – вони позначають присутність суб’єкта, мислячої й відповідальної істоти, яка не лише структурує зміст, а й проживає його. На відміну від текстів, згенерованих ІІІ, у яких бракує автентичної інтенції, людський текст свідчить про досвід, сумнів, афект і вибір. Ця суб’єктність – одна з тих рис, які відрізняють філософування від симуляції мислення.

Свідомо оминаючи історію розвитку ІІІ, почнемо з найближчого до нас етапу, коли відбувається перехід до творчих процесів, особливо письма (writing). Картина стрімко змінюється, і ось уже перетворення письмового або друкованого тексту на подкаст і відео, як і створення агентів з функціями персональних асистентів, наших віртуальних двійників, що читатимуть лекції за нас, стає реальністю, з якою поки що граються й експериментують. Але створення різного роду текстів залишається одним із

найпопулярніших напрямків. ChatGPT використовують для пошуку, класифікації об'єктів дослідження, генерування даних, і ще й переписування з редагуванням, не кажучи про подолання письменницького ступору (Writer's block), і все це робиться за лічені хвилини. Існують і більш спеціалізовані варіанти ІІІ для академічної праці й пошуку та обробки літератури. Застосунки ІІІ, вмонтовані в інтернет браузер, дають відповіді на будь-які запитання, від побутових до наукових. Як не тішитись з появи такого "асистента", рятівного помічника й друга у самотні моменти творчих пошуків? Правда, доводиться також розбиратися із наслідками такого "енциклопедизму" ІІІ. Справа в тому, що ІІІ знаходить інформацію, використовуючи працю сотень тисяч академічних працівників (науковців, викладачів), а також письменників. Через це "творчість" за допомогою ІІІ утворює так звану "сіру зону" – неконтрольовану сферу діяльності, що не врегульована законодавством. До того ж стрімкий розвиток ІІІ фактично не дає можливості ретельно дослідити всі продукти цього розвитку й визначити всі їхні переваги й вади у застосуванні до наукової діяльності, встановити межі, а головне – відповідальність за його застосування. Треба визнати, що ІІІ реалізує свою "обізнаність" через безпрецедентне в історії порушення авторських прав. На додачу, ІІІ може вигадувати авторів текстів, видаючи сконструйовані ним тексти за публікацію, якої насправді не існує. Через це активні користувачі ІІІ зізнаються, що витрачають купу часу на встановлення правдивості посилань у списку з огляду використаних джерел. Кожен вирішує самостійно, чи користуватися таким трудомістким засобом створення текстів, але механізм запозичення ІІІ літературних джерел вимагає негайного врегулювання й постійного контролю за дотриманням авторського права.

Один із провідних світових експертів з ІІІ Паскаль Борнет, автор наукового-інформаційного блогу на LinkedIn, IRREPLACEABLE with AI, стверджує, що прийняття ІІІ веде до підвищення креативності, здатності поєднувати різні інформаційні царини між собою, що на перший погляд здаються випадковими (як от відвідування Стівом Джобсом курсу каліграфії привело до створення революційної типографіки десятиліття потому). В ідеалі, ІІІ може вправно поратись з великими базами даних, структурувати їх, створювати несподівані зв'язки, але тільки людська творчість може надихнути ІІІ на максимальний творчий ефект: «Наша творчість – це не просто поєднання існуючих елементів – це малювання з багатого гобелена нашого життєвого досвіду, емоцій і випадкових зустрічей. Отже, підсилення нашої людської креативності допомагає підвищити цінність, яку ми можемо створити, працюючи разом із ІІІ. Синергійний ефект» [Bornet, 2025].

Розглядаючи різні погляди на співпрацю зі ІІІ, варто звернути увагу і на думки таких експертів, як Майк Фергюсон, який пропонує іншу, більш інструментальну, перспективу: «Мусимо чесно зізнатися, що відтоді, як тема ІІІ стала популярною, ми використовували її для обговорення критичного мислення, постановки запитань, не кажучи про дискусії з етичних проблем, що їх може породити ІІІ, якщо дати йому волю», – нагадує він на сайті Academia.edu в обговоренні статті Майкла Герліха [Gerlich, 2025], що влаштував Марк Шампань. У коментарі до дискусії Фергюсон зазначає: «Після ознайомлення з деякими вступними матеріалами про штучний інтелект..., я згадав прислів'я, що ті, хто навчиться користуватися ІІІ, замінять тих, хто не вміє. Деякі педагоги використовують штучний інтелект, щоб запропонувати метафори для урізноманітнення педагогіки, створити екзаменаційні та інші запитання для сприяння навчанню». На його думку, штучний інтелект – це просто ще один інструмент: «Як і книгу, її можна читати розумно чи ні, використовувати її як обмежувач чи підняти монітор комп'ютера на зручнішу висоту. Книзі буде байдуже, як і ІІІ. Але читачі книг, схоже, отримують вигоду від розумного використання, ніж ті, хто радше спалив би книгу, оскільки вважав її загрозою або відчайдушно потребує палива. Я пам'ятаю, що деякі безцінні книги спалили для приготування їжі» (йдеться про бібліотеку Nag Hammadi library - Н.В.) [Shampagne, 2025].

Синергійний ефект, про який йшлося, набуває особливої ваги, коли йдеться про філософські дослідження. Але є одне застереження. Філософська праця має свої

особливості. Окрім читання велетенської кількості першоджерел, навчання філософії привчає до постійного діалогу з класиками через їхні тексти, цитування з авторитетних джерел, запозичення ідей, концепцій, підходів від авторів різних епох, у тому числі сучасних. І тут не йдеться про плагіат. Все, що стосується поділяння думок класика або сучасника, наслідування стилю і комплексу ідей, у тому числі з метою критичного аналізу й інтерпретації, а також полегшення сприйняття складних філософських побудов в освітньому процесі є цілком законною діяльністю осмислення й реценсії думок у філософії, так і в цілому гуманітарних дослідженнях. Втім, цей ефект – довіра, покладання на думку інших або деференція [Вяткіна, 2019] – стосується не тільки запозичення, а радше слідування авторитетній думці з причин ідеологічних, партійних, групових, родинних, не кажучи про професійну причетність, суб'єктивну схильність до певного складу й типу думок. Описана професійна особливість іноді може утнути злий жарт з дослідником. Бо фаховий філософ, схильний до залежності від описаних факторів, а найбільше від домінуючої авторитетної думки, може непомітно для себе, себто автоматично, підпорядкуватися ІІІ з його переконливо генерованою думкою. Пригадаймо: що відбувалося після падіння комуністичного режиму й єдиної панівної марксистсько-ленінської парадигми, в річниця якої працювали філософи радянської доби. Деякі з колег впадали у справжній відчай з тієї причини, що впав їхній стійкий “символ віри”. “У що тепер вірити?” – щиро волали вони у відчай, може тому, іронічно кажучи, що в ті часи ще не існувало ІІІ.

Філософські дослідження та ІІІ доволі тісно перетинаються, особливо у дослідженні передумов, наслідків та етичних міркувань, пов'язаних із використанням ІІІ [Мироненко, 2025]. Кожна друга конференція, пов'язана з епістемологією, когнітивними науками долучає розгляд етики ІІІ. Надійну основу для аналізу цих перетинів можна знайти у філософії інформації Лучано Флоріді, який досліджує вплив ІІІ на суспільство, залучаючи до цих досліджень провідних фахівців з різних царин філософії й комунікаційних технологій [Gorichanaz et al, 2020]. Разом ці дослідження підкреслюють критичний вплив філософських досліджень на формування майбутньої траєкторії ІІІ. Справедливо буде також згадати, що Флоріді фактично започаткував етику ІІІ [Floridi, 2015], створивши Onlife Initiative: “реінжиніринг концепції для переосмислення суспільних проблем у рамках цифрового переходу” [Ibid., pp.1-2]. Переосмислення необхідне, бо традиційні етичні теорії виникли задовго до сучасних технологій. Сучасна прикладна етика, яка охоплює етичні питання, пов'язані як з існуючими технологіями ІІІ, так і неіснуючими, але можливими у майбутньому. Можна передбачити ситуації, коли ці технології будуть перевершувати людський інтелект, і вже маємо роботів, які здатні навчатися і й самостійно виправляти помилки. Все важче стає контролювати подібні технології й узгоджувати їх з людськими цінностями. Тому на перший план виходить таке поняття як моральна відповідальність. Останні досягнення ІІІ зі створення дипфейків для інформаційної війни з усією очевидністю демонструють ризики й загрози конфліктів не у далекому майбутті, а вже зараз.

Інтеграція дослідницьких методів і ІІІ у філософські дослідження – це такий собі трансформаційний зсув у створенні знань у цій дисципліні. Дуже інтригуюче звучить заголовок статті «Philosophy Eats AI» [Schrage, Kiron, 2025], що довелося придбати її на сайті MIT Sloan Management Review. Зміст статті надихає філософів. Автори статті стверджують, що філософія стає ключовим чинником у розвитку, навчанні та використанні ІІІ. Якщо раніше говорили, мовляв, “програмачне забезпечення поглинає світ”, то нині саме філософія “поглинає” ІІІ, визначаючи його цінність, ефективність і ризики для бізнесу. У відповіді на питання: чому філософія важлива для ІІІ, автори зазначають: філософія – це не лише етика по відношенню до філософської проблематики ІІІ. Хоча етичні питання, як вже про це йшлося, залишаються в центрі уваги і є засобом ширшого впливу філософії на різні сфери діяльності. Важливими є також: *Онтологія*: щодо того, як ІІІ “бачить” і структурує реальність. *Епістемологія*: на яку

філософію знання спирається ІІІ, а отже, як визначається істина / хиба. *Телеологія*, що визначає, для чого створюється та яку мету має досягати та чи та модель ІІІ.

Попередня версія мого курсу була спрямована на дослідницькі методи й аналіз у науках про бізнес, і тому мені близькі міркування авторів цієї статті про те, що без філософського підходу не можна отримати конкурентної переваги у бізнесі, бо філософські настанови впливають на моделі прийняття рішень і взагалі на все, що стосується коректного відображення подій, фактів й аналітики у різних конфігураціях ІІІ. Важливо пам'ятати, на думку авторів, що філософія – це не надбудова, а фундаментальна частина ефективного ІІІ. Саме від того, які принципи закладаються у відповідні системи ІІІ, залежать етичні принципи, рівень агентності ІІІ, як і безпека разом із здатністю генерувати нові ідеї: «Ті, хто ігнорує філософію, створюють потужні, але зрештою обмежені інструменти; ті, хто її впроваджує, отримують AI-партнерів, здатних розвивати стратегічну місію організації» [Schrage & Kiron, 2025, p. 13]. І це вимагає у підсумку активної участі філософів у дослідженні філософії ІІІ, бо Інститут етики ІІІ [Institute of Ethics in AI] Оксфордського університету на 10 червня 2025 року оголосив семінар під назвою “Що відбувається, коли ми вирішуємо не вибирати – і дозволяємо штучному інтелекту чи іншим людям вирішувати за нас?” (What happens when we choose not to choose – and let AI or others decide for us?).

Оскільки технологія ІІІ невпинно поширюється, вона запроваджує нові методології для аналізу й тлумачення філософських концепцій, хоча це не дуже легко продемонструвати, бо для цього потрібен довший час. Наприклад, застосування онтологій для представлення складних філософських ідей дозволяє більш структурований підхід до управління знаннями, гарантуючи, що нюанси людського мислення ретельно відображаються та аналізуються [Brewster et al., 2004.]. Крім того, перетин соціальної епістемології з системами ІІІ має глибокі наслідки для розуміння того, як конструюються та поширюються знання в епоху цифрових технологій. Філософи, які краще орієнтуються в етичних і епістемологічних викликах штучного інтелекту, ефективніше долають упередження, властиві знанням, опосередкованим людиною та технологіями [Godler et al, 2020].

Формування онтології та роль логіки у процесі пізнання можна розглядати з позицій, близьких до філософського функціоналізму. Відстежуючи історію й сучасний стан досліджень щодо штучного відтворення раціонального мислення та здобуття знань через *інтелектуальні автомати*, термін, який уживає мій колега Олександр Маєвський, знаходимо перетини класичних філософських методів з їхніми працюючими моделями. Експертні системи порівнюються з моделями людської інтелектуальної діяльності, виявляючи їхню спорідненість, що сприяє функціональній успішності таких систем, але призводить до **дегуманізації** поняття інтелекту, оскільки їхня логіка і онтологія є непрозорими [Маєвський, 2020].

Філософія має достатній концептуальний інструментарій для аналізу різного роду моделей ІІІ, у тому числі великих мовних моделей (LLM), щоб визначити їх як механістичний проект статистичного моделювання мови та мовлення, щоб виявити їхній спосіб відображення дійсності та епістемічну обмеженість [Маєвський, 2024].

Таке методологічне розмаїття цікаве, але воно створює проблеми для міждисциплінарного оцінювання, враховуючи різноманітну термінологію та задіяні рамки. Чи можливо створити стандартизовану епістемологічну модель, щоб і дослідникам, і студентам можна було б орієнтуватись в цих відмінностях, гарантуючи, що філософські дослідження залишаються доступними та дійсними в рамках ширшого академічного дискурсу [Bell et al., 2010]?

Поки ми намагаємося шляхи до порозуміння між філософами і ІІІ, без гучних заяв і сенсацій створюється курс з розробки моделей та методів керування навчальним контентом на основі Web-систем в контексті сучасних освітніх викликів. Курс дає можливість створювати карти понять, уможливорює керування синтезом знань в

навчальних системах, відтворює модель освітнього запиту [Титенко, 2024]. Без згадування ІІІ даються базові понятійні інструменти, на основі яких створюються коректні, тобто у межах своєї компетентності, інформаційні системи із закладеними в них принципами й системами контролю, що про їхні наслідки й результати точаться дискусії десь далеко за межами чітких навчальних програм.

Висновок

Підсумовуючи, перетин філософських досліджень і ІІІ є спільним ґрунтом для дослідницьких методів і аналітичних технік, які поглиблюють наше розуміння обох сфер. Поточний дискурс свідчить про те, що ІІІ необхідний, але для його сприйняття й прийняття суспільством потрібне чітке розуміння його систем, призначення і меж застосування. Без надійної основи для визначення того, що означає розуміти ці системи, спроби пояснення можуть зрештою не досягти намічених цілей [Páez, 2019]. Дослідження філософських питань, пов'язаних з інформатикою, покращує наше розуміння методологій штучного інтелекту, пропонуючи систематичний підхід до визначення принципів, які керують розумною поведінкою та процесами прийняття рішень [Rapaport, 2005]. Отже, коли ми орієнтуємося в складності ІІІ, філософська перспектива не тільки збагачує наші аналітичні інструменти, але й культивує її вдумливе ставлення до технологій для людського розуміння. Інакше може бути, як у прикладі Г. С. Сковороди: «Если видишь на старой в Ахтырке церкве кирпич и вапну, а плана ея не понимаешь, как думаешь – усмотрел ли, узнал ея?» – «Никак! Таким образом, одну только крайнюю и последнюю наружность вижу в ней, которую и скот видит, а симметрии ея, или пропорции ея который всему связь и голова материалу, понеже в ней не разумею, для того и ея не вижу, не видя ея головы» [Сковорода, 1983, с. 115]. «Як бачимо, тут і пропорція, і симетрія, бракує тільки слів про те, що тварне є код, а невидиме – інформація, – коментує цей вислів Григорія Савича Мирослав Попович, – Суть сказаного Сковородою саме в цьому, таким чином її належить виразити сьогодишньою мовою» [Попович, 1998, с.286].

Чому етика й моральнісні принципи набувають такої ваги в дослідженнях і створенні ІІІ? Відповідь проста: потрібно бути порядною людиною, знайомою з правилами поведінки у суспільстві, мати розуміння й відповідні моральнісні погляди. І це не просто слова. Це критерії відбору для такої праці.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Вяткіна Н. Теорія значення, деференція і нормативність. *Філософська думка*. 2019. № 5. С. 40-51. <https://dumka.philosophy.ua/index.php/fd/article/view/382/354>
- Маєвський О. Епістемічна обмеженість великих мовних моделей. *Multiversum. Philosophical almanac*. 2024. Issue 2(180). Vol. 1. С. 54-70. <https://doi.org/10.35423/2078-8142.2024.2.1.3>
- Маєвський, О. Функціональний Успіх Інтелектуальних Автоматів. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*. 2020. Т. 5. С.15-26. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2020.5.15-25>
- Мироненко Р. Проблема етичного ставлення до ІІІ-моделей: чи потрібно їм дякувати й вітатися з ними? [Електронний ресурс]. *Печера Платона*. 06.05.2025. Режим доступу: <https://platoscave.com.ua/tpost/xh7ys1h9k1-problema-etichnogo-stavlennya-do-sh-mode>
- Попович М. *Напис історії культури України*. Київ: АртЕк, 1998. 728 с.
- Титенко С. *Онтологічно-орієнтовані системи керування контентом інформаційно-навчальних Web-порталів*. Київ: Американ Юніверсіті Київ, 2024. 248 с.
- Aberdein A., Inglis M. Introduction, *Advances in Experimental Philosophy of Logic and Mathematics*. London: *Bloomsbury Academic*. 2019. P. 1-13.
- Bell K. R. W., Noble J., R, Rossiter S. Social simulations: improving interdisciplinary understanding of scientific positioning and validity, *Journal of Artificial Societies and Social Simulation*. 2010. № 13 (1) 10. DOI: 10.18564/jasss.1590 <https://www.jasss.org/13/1/10.html>

Benzmüller C., Parent X., van der Torre L. Designing Normative Theories for Ethical and Legal Reasoning: LogiKEy Framework, Methodology, and Tool Support. *arXiv*. 2019. doi: <http://arxiv.org/abs/1903.10187>

Bornet P. The Power of Random: Why Unconventional Thinking is Your Secret Weapon in the AI Age. *Linkedin*. 2025. 15. 01. <https://www.linkedin.com/pulse/power-random-why-unconventional-thinking-your-secret-weapon-bornet-94s6e/>

Boyles R., James M. A Case for Machine Ethics in Modeling Human-Level Intelligent Agents. *Kritike*. 2018. 12 (1). P. 182–200. https://www.kritike.org/journal/issue_22/boyles_june2018.pdf

Brewster C., Buckingham S., O'Hara K., Simon Fuller S., Shum S.B., et al. Knowledge Representation with Ontologies: The Present and Future. *IEEE Intelligent Systems*. 2004. 19 (1). P. 72-81. doi:10.1109/MIS.2004.1265889

De Bellis A. F., Umbrello S. A Value-Sensitive Design Approach to Intelligent Agents. *Artificial Intelligence Safety and Security*. 2018. P. 395-410. doi: 10.13140/RG.2.2.17162.77762

Ess Ch. Revolution? What Revolution? Successes and limits of computing technologies in philosophy and religion. *Blackwell Publishers*. 2004. doi: <https://doi.org/10.1002/9780470999875.CH12>

Floridi L. The Ethics of Artificial Intelligence. - *Principles, Challenges, and Opportunities*. Oxford: Oxford University Press, 2023.

Floridi L. (ed.) *The Onlife Manifesto. Being Human in a Hyperconnected Era*. Springer Open, 2015.

Institute of Ethics in AI. Oxford University's Institute for Ethics in AI. Tackling the ethical challenges posed by Artificial Intelligence. Part of @PhilFacOx and @unioxford.

Gerlich M. AI Tools in Society: Impacts on Cognitive Offloading and the Future of Critical Thinking. *Societies*. 2025. 15(1), 6; <https://doi.org/10.3390/soc15010006>

Godler Y., Miller B., Reich Z. Social Epistemology as a New Paradigm for Journalism and Media Studies. *New Media & Society*, 2020. 22(2), 213–229. <https://doi.org/10.1177/1461444819856922>

Gorichanaz T., Furner J., Ma, L., Bawden D., Robinson L., Dixon D., Herold K., Søe S.O., Martens B.V., & Floridi L. Information and design: book symposium on Luciano Floridi's *The Logic of Information*. *J. Documentation*. 2020. 76, 586-616.

León M. Fuzzy Cognitive Maps as a Bridge between Symbolic and Sub-Symbolic Artificial Intelligence. *International Journal on Cybernetics & Informatics (IJCI)*. 2024. Vol.13, No.4, August. P. 57-75. <https://doi.org/10.5121/ijci.2024.130406>

Müller V. C. Ethics of Artificial Intelligence. In *Anthony Elliott (ed.), The Routledge social science handbook of AI*. London: Routledge, 2021. 20p. <https://core.ac.uk/download/305120702>.

Nag Hammadi library. *Wikipedia. The Free Encyclopedia*. https://en.wikipedia.org/wiki/Nag_Hammadi_library

Páez A. The Pragmatic Turn in Explainable Artificial Intelligence (XAI). *Minds and Machines*. 2019. 29. P. 441–459. <https://link.springer.com/article/10.1007/s11023-019-09502-w>

Rapaport W. J. Philosophy of Computer Science: An Introductory Course. *Teaching Philosophy*. 2005. 28:4. P. 319-341. https://cse.buffalo.edu/~rapaport/Papers/rapaport_phics.pdf

Shampagne M. 2025. <https://www.academia.edu/?u=VBp3kE>

Schrage M., & Kiron D. Philosophy eats AI. *MIT Sloan Management Review*, (Reprint#66311). 2025. 1–19. <https://sloanreview.mit.edu/article/philosophy-eats-ai/>.

Вяткіна Наталія Борисівна

кандидат філософських наук

старший науковий співробітник відділу логіки і методології науки

Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

01001, Київ, вул. Трьохсвятительська, 4

E-mail: natalia.viatkina@auk.edu.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4839-1146>

Стаття надійшла до редакції: 24.03.2025

Схвалено до друку: 12.05.2025

COURSE "RESEARCH METHODS AND ANALYSIS IN PHILOSOPHICAL RESEARCH": AI AS A TOOL, CHALLENGE AND MIRROR OF HUMAN FAILURES

Viatkina Natalia B.

PhD in philosophy, Senior Research Associate
Department of Logic and Methodology of Science
H. S. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS of Ukraine
4, Triokhsviatytska St., Kyiv, 01001, Ukraine
E-mail: natalia.viatkina@auk.edu.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4839-1146>

ABSTRACT

The intersection of philosophical research and artificial intelligence (AI) is, at first glance, fertile ground for research, but only at first glance. After all, it is not an easy task to thoroughly delve into the fundamental philosophical principles on which AI developments are based and to realize all the consequences of this relationship fully. The article is devoted to the search for those fundamental principles that may determine the value, effectiveness, and different risks that AI may generate alongside new ideas and experiences. The article exemplifies the role of AI in teaching the course "Research Methods and Analysis in Philosophical Studies" as a study. The author also analyzes the ethical and cognitive problems of AI, using two student research works as illustrations of how the course achievements are applied to consider, in particular, the bias of AI and its limited ability to "judge" compared to humans. Deliberately bypassing the history of AI development, the author describes the closest stage to us when there is a transition to creative processes, especially writing. ChatGPT is used for searching, classifying research objects, generating data, and rewriting with editing, as well as overcoming writer's block, all of which can be accomplished in a matter of minutes. There are also more specialized versions of artificial intelligence for academic work, such as searching and processing literature. True, one also has to deal with the consequences of such "encyclopedism" of AI. The fact is that AI finds information using the work of hundreds of thousands of academics (scientists, teachers), as well as writers. Everyone decides for themselves whether to use such a labor-intensive means of creating texts. However, the mechanism of AI borrowing literary sources requires immediate regulation and constant monitoring of copyright compliance. The article discusses the latest approaches to assessing the role of philosophy, which lays the principles of creating artificial intelligence and is, therefore, a fundamental part of effective AI. A field of AI philosophy is emerging that deepens and illuminates important topics, combining theoretical foundations with practical applications in technology. Furthermore, considering various concepts, such as explainable AI, highlights the need for users to understand, at least in general terms, the meaning of complex models, including information models. The conclusions emphasize the importance of moral responsibility in the development and use of AI, both personal and collective.

Keywords: *AI, AI philosophy, AI ethics, research methods and analysis, AI technologies, large language models (LLM).*

REFERENCES

- Viatkina, N. (2019). Theory of Meaning, Deference and Normativity. *Philosophical thought*, 5, 40-51. <https://dumka.philosophy.ua/index.php/fd/article/view/382/354> (In Ukrainian)
- Mayevsky, A. (2024). Epistemic Limitations of Large Language Models. *Multiversum. Philosophical almanac*, 2(180), 1, 54-70. <https://doi.org/10.35423/2078-8142.2024.2.1.3> (In Ukrainian)
- Mayevsky, A. (2020). The Functional Success of Intelligent Automata. *NaUKMA Research Papers in Philosophy and Religious Studies*, 5, 15-26. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2020.5.15-25> (In Ukrainian)

- Myronenko, R. (2025). The problem of ethical attitude towards AI models: should we thank them and greet them? *Plato's Cave*. 06.05. <https://platoscave.com.ua/tpost/xh7ys1h9k1-problema-etichnogo-stavlennya-do-sh-mode> (In Ukrainian)
- Popovych, M. (1998). *An Essay on the Cultural History of Ukraine*. Kyiv: ArtEk. (In Ukrainian)
- Tytenko, S. (2024). *Ontologically-oriented content management systems for informational and educational Web portals: monograph*. Kyiv: American University Kyiv. (In Ukrainian)
- Aberdein, A., Inglis, M. (2019). Introduction. *Advances in Experimental Philosophy of Logic and Mathematics*. London: Bloomsbury Academic. pp. 1-13.
- Bell, K, R. W., Noble, J., R, Rossiter, S. (2010). Social simulations: improving interdisciplinary understanding of scientific positioning and validity, *Journal of Artificial Societies and Social Simulation*, 13 (1) 10. DOI: 10.18564/jasss.1590 <https://www.jasss.org/13/1/10.html>
- Benzmüller, C., Parent, X.r, van der Torre, L. (2019). Designing Normative Theories for Ethical and Legal Reasoning: LogiKey Framework, Methodology, and Tool Support. *arXiv*. doi: <http://arxiv.org/abs/1903.10187>
- Bornet, P. (2025). The Power of Random: Why Unconventional Thinking is Your Secret Weapon in the AI Age. *LinkedIn*, 15. 01. <https://www.linkedin.com/pulse/power-random-why-unconventional-thinking-your-secret-weapon-bornet-94s6e/>
- Boyles, R., James M. (2018). A Case for Machine Ethics in Modeling Human-Level Intelligent Agents. *Kritike*, 12 (1), 182–200. https://www.kritike.org/journal/issue_22/boyles_june2018.pdf
- Brewster, C., Buckingham S., O'Hara, K., Simon, Fuller, S., Shum, S.B., et al. (2004). Knowledge Representation with Ontologies: The Present and Future. *IEEE Intelligent Systems*, 19 (1), 72-81. doi:10.1109/MIS.2004.1265889.
- De Bellis, A. F., Umbrello, S. (2018). "A Value-Sensitive Design Approach to Intelligent Agents" *Artificial Intelligence Safety and Security*. pp. 395-410. doi: 10.13140/RG.2.2.17162.77762
- Ess, Ch. (2004). Revolution? What Revolution? Successes and limits of computing technologies in philosophy and religion. *Blackwell Publishers*, doi: <https://doi.org/10.1002/9780470999875.CH12>
- Floridi, L. (2023). *The Ethics of Artificial Intelligence - Principles, Challenges, and Opportunities*. Oxford: Oxford University Press.
- Floridi, L. (ed.) (2015). *The Onlife Manifesto. Being Human in a Hyperconnected Era*. Springer Open ISBN 978-3-319-04093-6 (eBook).
- Institute of Ethics in AI. Oxford University's Institute for Ethics in AI. Tackling the ethical challenges posed by Artificial Intelligence. Part of @PhilFacOx and @unioxford.
- Gerlich, M. (2025). AI Tools in Society: Impacts on Cognitive Offloading and the Future of Critical Thinking. *Societies*, 2025, 15(1), 6; <https://doi.org/10.3390/soc15010006>
- Godler, Y., Miller, B., Reich, Z. (2020). Social Epistemology as a New Paradigm for Journalism and Media Studies. *New Media & Society*, 22(2), 213–229. <https://doi.org/10.1177/1461444819856922>
- Gorichanaz, T., Furner, J., Ma, L., Bawden, D., Robinson, L., Dixon, D., Herold, K., Søe, S.O., Martens, B.V., & Floridi, L. (2020). Information and design: book symposium on Luciano Floridi's *The Logic of Information*. *J. Documentation*, 76, 586-616.
- León, M. (2024). Fuzzy Cognitive Maps as a Bridge between Symbolic and Sub-Symbolic Artificial Intelligence. *International Journal on Cybernetics & Informatics (IJCI)*, 13, 4, August, 57-75. <https://doi.org/10.5121/ijci.2024.130406>
- Müller, V. C. (2021). Ethics of Artificial Intelligence". *Anthony Elliott (ed.), The Routledge social science handbook of AI*. London: Routledge <https://core.ac.uk/download/305120702>.
- Nag Hammadi library. *Wikipedia. The Free Encyclopedia*. https://en.wikipedia.org/wiki/Nag_Hammadi_library
- Páez, A. (2019). The Pragmatic Turn in Explainable Artificial Intelligence (XAI). *Minds and Machines*, 29, 441–459. <https://link.springer.com/article/10.1007/s11023-019-09502-w>

- Rapaport, W. J. (2005). Philosophy of Computer Science: An Introductory Course. *Teaching Philosophy*, 28:4, 319-341. https://cse.buffalo.edu/~rapaport/Papers/rapaport_phics.pdf
- Shampagne, M. (2025). <https://www.academia.edu/?u=VBp3kE>
- Schrago, M., & Kiron, D. (2025). Philosophy eats AI. *MIT Sloan Management Review*, (Reprint#66311), 1–19. <https://sloanreview.mit.edu/article/philosophy-eats-ai/>

Article arrived: 24.03.2025

Accepted: 12.05.2025

Як цитувати: Вяткіна, Н. (2025). КУРС "ДОСЛІДНИЦЬКІ МЕТОДИ Й АНАЛІЗ У ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ" ПІЯК ІНСТРУМЕНТ, ВИКЛИК І ДЗЕРКАЛО ЛЮДСЬКИХ НЕДОЛІКІВ. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (72), 107-116. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-10>

In cites: Viatkina, N. (2025). COURSE "RESEARCH METHODS AND ANALYSIS IN PHILOSOPHICAL RESEARCH" AI AS A TOOL, CHALLENGE AND MIRROR OF HUMAN FAILURES. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (72), 107-116. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-10>
[In Ukrainian]

ЦИФРОВА ЕТИКА ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ У ПРАЦЯХ А. ФЛОРІДІ

У статті проаналізовано трансформацію поняття відповідальності в умовах цифрової епохи, зокрема у контексті інформаційної етики Лучано Флоріді. Поняття відповідальності розглядається як ключова етична категорія, що зазнає сутнісної трансформації під впливом цифрових технологій. Підкреслено, що у цифрову добу відповідальність має розумітись не лише індивідуально, а й як колективне зобов'язання. Автори звертають увагу на зміну природи етичної дії в умовах віртуалізованої взаємодії, де класичні уявлення про свободу вибору та моральну автономію піддаються ревізії. Центральною темою є концепція «інфосфери» – глобального інформаційного середовища, яке охоплює як цифрові, так і біосоціальні системи. У цьому середовищі відповідальність постає як розподілена й структурна етична функція, що формується в мережі взаємодій між користувачами, алгоритмами та інституціями.

Окрему увагу приділено викликам, що постають у зв'язку з розвитком штучного інтелекту, зокрема проблемі «розриву відповідальності» та соціальним ризикам алгоритмізації. Розкрито засади соціотехнічного прагматизму як альтернативи утопізму й скептицизму в оцінці цифрових технологій. Здійснено критичний огляд ініціативи AI4People як спроби сформулювати універсальні етичні принципи для цифрового суспільства. Аналіз ініціативи AI4People дозволяє окреслити п'ять базових принципів цифрової етики: благодіяння, автономії, справедливості, пояснюваності та ненанесення шкоди.

Розглянуто також питання безпеки й приватності у занурюваних цифрових середовищах (XR), що набувають сенсорного та тілесного виміру. Стаття демонструє, що етичний підхід у цифрову епоху має бути міждисциплінарним, рефлексивним і зорієнтованим на інституційну відповідальність. Відповідальність у цьому контексті тлумачиться не лише як індивідуальний моральний вибір, а як багатовимірне зобов'язання, що охоплює технологічні, соціальні й нормативні аспекти взаємодії у цифровому світі.

Ключові слова: цифрова етика, інфосфера, відповідальність, штучний інтелект, соціотехнічний прагматизм, приватність.

Актуальність теми дослідження визначається зростаючою роллю цифрового середовища у житті людини. За останні десятиліття технологічний прогрес, пов'язаний з розвитком Інтернету, соціальних мереж, штучного інтелекту (ШІ) та автоматизації, змінив не лише економічні та соціальні структури, але й основи взаємодії між людьми. Цифровізація призвела до створення віртуального суспільства, яке все більше впливає на наше сприйняття реальності, свободи, приватності та відповідальності. Важливо, що ШІ є одним з основних чинників у досягненні мети стійкого розвитку (відзначених 17 цілей ООН).

У контексті цифрової трансформації сучасного суспільства свобода і відповідальність особистості набувають нових смислових і функціональних вимірів, постаючи як складні, динамічно детерміновані явища, що формуються на перетині технологічних інновацій, соціальних практик та нормативно-етичних регулятивів. У цифровому середовищі поняття свободи дедалі частіше артикулюється крізь призму трьох базових категорій: анонімності, безпеки та конфіденційності.

Поняття відповідальності посідає центральне місце в етиці цифрових технологій, оскільки розвиток алгоритмізованих систем, ШІ та цифрового управління створює нові моральні дилеми, що виходять за межі традиційних етичних парадигм. У сучасному академічному дискурсі формується галузь, яку можна означити як цифрову етику

відповідальності — міждисциплінарне поле, що поєднує філософські, правові, соціотехнічні та політичні підходи до осмислення моральної відповідальності в цифрову епоху.

Ідейне підґрунтя цифрової етики відповідальності значною мірою формувалося в рамках етики майбутнього, запропонованої Г. Йонасом. У своїй праці «Принцип відповідальності» він стверджував, що технічна могутність сучасного людства вимагає етики, яка орієнтована на довгострокові наслідки, зокрема на збереження людства як виду. Цей етичний імператив, що апелює до турботи про майбутнє, був переосмислений у цифровому контексті через інформаційну етику А. Флоріді, який запропонував концепцію «екології інформації». У цьому підході моральна відповідальність поширюється не лише на людей, але й на всі інформаційні об'єкти, що включені до цифрових середовищ.

Однією з центральних проблем цифрової етики є «розрив відповідальності» (responsibility gap) у випадках, коли автономні системи діють без безпосереднього людського контролю. У відповідь на це дослідники, зокрема М. Кекельберг, пропонують концепцію розподіленої відповідальності, в якій моральні обов'язки розподіляються між розробниками, користувачами, платформами та інституціями. Такий підхід актуалізує необхідність не лише технічної, а й інституційної відповідальності.

Дослідження Б. Д. Міттельштадта, М. Таддео, С. Вачтер окреслює пість осей етичних ризиків, пов'язаних із використанням алгоритмів прийняття рішень, зокрема питання опозиційності, невидимості, змінності та неможливості апеляції. Праці В. Юбенкс демонструють, як цифрові системи управління соціальними ресурсами можуть відтворювати і навіть посилювати соціальну нерівність. К. Юнг досліджує алгоритмічне регулювання як форму поведінкової інженерії, яка вимагає нових стандартів прозорості та підзвітності. Своєю чергою, М. Гільдебрандт підкреслює, що цифрові технології кидають виклик традиційним формам правової відповідальності, зокрема через появу превентивних форм оцінки ризиків. Нещодавні дослідження Д. Вотсона, Я. Мекандера та А. Флоріді аргументують на користь переосмислення етики відповідальності в межах соціотехнічного прагматизму — підходу, що визнає цінність багатоголосого, інклюзивного і процедурного виміру відповідальності.

Серед українських дослідників теми розвитку цифрового суспільства, ІІІ та філософських аспектів його застосування слід згадати О. В. Білокобильського, Т. В. Єрошенко, Р. Х. Халікова, які разом з представниками точних наук є авторами колективної монографії «Стратегія розвитку штучного інтелекту в Україні». Однак зазначені автори не розглядають окремо відповідальність суб'єктів у цифровому середовищі. Цифрова етика розглядається також у працях вітчизняних психологів, педагогів, юристів (автори: М. Жилін, А. Торманова, Ю. Поплавська, М. М. Чернов, О. Друзь, Н. Капустіна, А. Токар, А. Цалко, С. Білецька, А. Ковтун, Ж. Андрійченко, Т. Близнюк, О. Майстренко, А. А. Кравченко, І. О. Кизименко, О. В. Красільникова, Н. Ю. Гусева та ін.) у контексті формування нових способів комунікації і формування стандартів академічної доброчесності.

Метою статті є дослідження взаємозв'язку відповідальності, свободи та етики в умовах цифровізації, зокрема віртуалізації суспільних відносин. У межах дослідження ми прагнемо розкрити зміст і значення цифрової етики відповідальності у філософській моделі А. Флоріді. *Завданням* наукового дослідження є аналіз поняття відповідальності в контексті віртуальних взаємодій, окреслення концепції «інфосфери» А. Флоріді, оцінка потенціалу моделі цифрової етики відповідальності для вирішення сучасних етичних викликів, зокрема в українському контексті.

Відповідальність є однією з основоположних категорій етики та соціальної філософії, що визначає взаємозв'язок індивіда з суспільством. У класичному розумінні відповідальність пов'язана з моральною автономією людини та її здатністю усвідомлювати наслідки власних вчинків. Відповідальність має комплексний характер та включає: усвідомлення необхідності діяти у відповідності з суспільними вимогами і нормами як

соціальними цінностями; усвідомлення своєї безпосередньої ролі через наявність внутрішніх переконань, совісті, особистих інтересів і цілей; передбачення наслідків вибору, рішень і дій; критичність і постійний контроль за своїми діями, врахування їх наслідків для інших людей; суб'єктивна готовність відповідати за свої дії. Ці компоненти взаємопов'язані, і лише комплексний характер їх вияву створює об'ємну картину розуміння відповідальності [Філософський словник, 2002, с. 87]. Етичний вимір відповідальності передбачає здатність діяти відповідно до моральних норм, прийнятих у суспільстві. Водночас соціальна відповідальність охоплює обов'язки людини перед іншими членами суспільства, колективами, державою чи навіть майбутніми поколіннями.

У XXI столітті цифрова реальність стає головним простором соціальної взаємодії, що викликає необхідність перегляду традиційних філософських категорій, зокрема відповідальності. У класичних концепціях відповідальність нерозривно пов'язана зі свободою, вибором і дією – поняттями, що мають чітке онтологічне та етичне підґрунтя. Однак у віртуальному середовищі, де суб'єкт може діяти анонімно, миттєво й глобально, традиційне розуміння відповідальності стикається з низкою нових викликів.

Сучасні технологічні та соціальні виклики, такі як розвиток ІІІ, цифрова трансформація та зміни екологічного середовища, актуалізують проблему відповідальності на глобальному рівні. Філософи, зокрема Зигмунт Бауман, зазначають, що у постмодерному світі відповідальність стає все більш розмитою через складність суспільних структур та технологічних процесів.

У цифровому суспільстві, де комунікація часто відбувається в умовах анонімності або дистанції, поняття відповідальності набуває нових сенсів. Класичне розуміння відповідальності як здатності особистості усвідомлювати наслідки власних вчинків ставиться під сумнів через зміну контексту дії. Як зазначає Г. Йонас, «технологічна могутність перетворила те, що було звичною, випробуваною і навіть просвітницькою справою спекулятивного розуму, в конкуруючі плани для здійснення проєктів, і, вибираючи між ними, ми змушені вибирати також між екстремами віддалених і великою мірою невідомих наслідків» [Йонас, 2001, с. 43]. Це твердження актуальне і для віртуального середовища, де дії можуть мати далекосяжні соціальні наслідки, які не завжди усвідомлюються їх ініціатором.

Цифрове середовище змінює саму природу суб'єкта дії. За висловом Мартіна Гайдеггера, у масовому бутті панує «Das Man» – ніхто-конкретний, знеособлений учасник, який діє згідно з шаблоном і ухиляється від автентичної відповідальності. У віртуальній взаємодії ця ситуація поглиблюється: користувач діє часто під псевдонімом, не залишаючи прямого сліду. Шошана Зубофф показує, як поведінкові дані користувача перетворюються на об'єкти комерційного прогнозування, а сам користувач – на інструмент для формування інших рішень. Такий зсув призводить до «етичної делегітимації відповідальності», бо алгоритми беруть на себе функцію прийняття рішень, водночас залишаючи індивіда поза зоною дії моральних категорій [Zuboff, 2019, p. 255].

Однією з найбільш системних концепцій осмислення етики у віртуальному середовищі є філософія інфосфери Лучано Флоріді – одного з провідних теоретиків інформаційної епохи. Його підхід пропонує не просто оновлення класичної етики, а формування нової парадигми морального мислення, адекватної викликам цифрової культури.

Флоріді вводить поняття інфосфери як глобального інформаційного середовища, в якому існують не лише цифрові об'єкти, а й біологічні, соціальні та технічні системи. Він наголошує, що інфосфера не є просто середовищем, у якому ми функціонуємо – ми самі є її частиною, а вона є частиною нас [Floridi, 2013, p. 7]. Отже, традиційна дихотомія «онлайн / офлайн» втрачає сенс: людина постійно присутня у цифрово-інформаційній реальності, а кожна її дія має потенціал трансформувати це середовище.

На думку Флоріді, сучасна людина – це насамперед інформаційний агент, який не лише отримує, а й створює, передає та змінює інформацію. В умовах інфосфери дії

індивіда набувають не лише соціального чи правового, а й інформаційного статусу, оскільки впливають на якість, достовірність і стабільність інформаційного середовища: «Суб'єкт відповідальності – це той, хто змінює інформаційне середовище. Із цього випливає: будь-яка дія в інфосфері є етичною дією» [Floridi, 2013, p. 85].

Таким чином, поняття відповідальності розширюється до нової етичної норми – збереження цілісності інфосфери як умови існування сучасної культури.

Флоріді формулює концепцію інформаційної етики як етики інформаційного буття. Її головна особливість полягає у зміщенні фокусу з людини як єдиного суб'єкта морального статусу до всіх елементів інфосфери, у тому числі цифрових систем, даних, алгоритмів.

Основні принципи інформаційної етики, запропоновані Л. Флоріді, передбачають нову модель моральної взаємодії в межах цифрової реальності. Він закликає розглядати інформаційні об'єкти не як нейтральні одиниці даних, а як складові морального середовища, що заслуговують на повагу. У межах цієї парадигми особливого значення набуває недопущення спотворення або руйнування інформаційних структур, що включає, зокрема, поширення неправдивих або маніпулятивних даних. Водночас етична дія у цифровому середовищі, за Флоріді, має супроводжуватися усвідомленням її наслідків для інших агентів інфосфери, адже будь-яке інформаційне втручання змінює загальний стан інформаційного буття.

Ця етика є не просто моральною регуляцією поведінки, а системним підходом до захисту інформаційного буття – подібно до того, як екологія захищає біологічне середовище. На відміну від класичних філософських концепцій, де відповідальність є наслідком автономного морального вибору (І. Кант, Ж. - П. Сартр), у Флоріді вона трактується як структурна відповідальність. Це означає, що кожен агент, навіть не усвідомлюючи, бере участь у підтримці або руйнуванні інформаційної екосистеми. Наприклад, поширення фейкової новини, навіть без наміру, є етичною дією, що шкодить як довірі в суспільстві, так і якості інфосфери. Відповідальність у цьому випадку не є лише індивідуальним вибором – вона зумовлена позицією агента в мережі взаємодій.

У концепції Флоріді, інформаційна етика, трактуючи будь-яку наявну сутність як інформаційний об'єкт хоча б з мінімальною моральною цінністю, зміщує фокус сфери етики від дії, характеру і цінності в баченні людини до зла, до ентропій, від яких інформаційні об'єкти страждають в інфосфері [Floridi, 2011].

У сучасному дискурсі щодо інформаційної етики важливе місце займає осмислення етики ІІІ, в якому сформувалися два домінуючі наративи, які задають поляризовану логіку оцінки новітніх технологій. З одного боку, соціотехнічний догматизм стверджує, що технології є головним двигуном прогресу і мають вирішити численні соціальні проблеми. З іншого боку, соціотехнічний скептицизм акцентує на етичних загрозах та ризиках, які несе розвиток ІІІ. Обидва підходи мають раціональне підґрунтя, але виявляються надмірно спрощеними й обмеженими.

Соціотехнічний догматизм виходить з уявлення, що суспільство є застарілим, неефективним і потребує технічного оновлення. У цьому наративі техніка розглядається як об'єктивна і раціональна сила, яка зможе подолати корупцію, суб'єктивізм та інші вади людських інституцій. Прикладом такого мислення є ідеї про заміну суддів або політиків алгоритмами, які нібито працюватимуть неупереджено й ефективно.

Можна навести приклад комп'ютеризованого прогнозування ризику рецидиву злочину в американській судовій системі (наприклад, система COMPAS). Вона розглядалась як технологія, що може об'єктивізувати судові рішення. Однак аналізи показали, що алгоритми не були нейтральними: вони відтворювали расові упередження, властиві історичним даним.

У протилежному таборі – скептики, які вбачають у ІІІ системну загрозу для приватності, справедливості, свободи та демократії. Цей підхід пов'язаний із критичною

теорією (особливо франкфуртською школою), постструктуралізмом, а також сучасним цифровим активізмом.

На підтвердження своєї позиції автори – прихильники соціотехнічного скептицизму – наводять низку прикладів, що демонструють реальні ризики, пов'язані з використанням ШІ. Зокрема, йдеться про алгоритмічні системи добору персоналу, які виявляли упередженість щодо жінок; практики застосування технологій розпізнавання облич для масового стеження без згоди осіб; а також про кредитні алгоритми, які, замість нейтралізації нерівності, лише поглиблювали вже наявну соціально-економічну асиметрію.

Основна проблема скептицизму полягає в тому, що він прагне до абсолютної безпеки й контролю, що часто неможливо реалізувати. Такий підхід блокує інновації і паралізує впровадження етичних рішень, які могли б мати позитивний ефект.

Лучано Флоріді зі співавторами Девідом Ватсоном та Якобом Мекандером пропонують третій підхід, який вони називають соціотехнічним прагматизмом. Ця концепція ґрунтується на визнанні центральної ролі людського контексту, агентності та етичних цінностей у розробці, впровадженні та оцінці ШІ. Прагматизм не потребує абсолютної істини. Він потребує чесного і контекстуального міркування [Watson, Mökander, Floridi, 2024].

Соціотехнічний прагматизм ґрунтується на кількох ключових засадах. Насамперед він передбачає визнання контексту, в якому функціонує ШІ, етична оцінка таких технологій має враховувати соціальні, культурні та політичні особливості конкретного середовища. Важливою складовою цієї концепції є наголос на людській агентності: розробники, користувачі, державні й громадські інституції несуть відповідальність за розробку, впровадження та контроль за ШІ, оскільки мають реальну можливість впливу на ці процеси. Нарешті, прагматизм у цьому контексті передбачає моральну рефлексивність: навіть якщо сам ШІ не є моральним суб'єктом, етична оцінка повинна здійснюватися з боку тих, хто його створює, застосовує та регулює.

На прикладі етичного аудиту ШІ, Флоріді, Ватсон та Мекандер демонструють переваги прагматичного підходу: замість заборони технології як такої чи сліпої віри в неї, прагматизм пропонує інструменти: прозорість, моніторинг, участь зацікавлених сторін, які дозволяють адаптивно коригувати вплив ШІ. Одна з описаних ініціатив, «AI Now Institute», пропонує механізми участі громадськості в процесах впровадження технологій, що особливо важливо в державному секторі.

Автори формулюють соціотехнічний прагматизм як третій шлях між утопічною вірою в технології та радикальним запереченням їх. Такий підхід не відкидає моральної критики, але й не вимагає ідеалу. Він ґрунтується на оцінці практичних наслідків, участі спільнот і етичній гнучкості, яка дозволяє адаптувати технології до людських потреб, а не навпаки. Соціотехнічний прагматизм пропонує конструктивну платформу для політиків, етичних комітетів, дослідників і розробників, яка допомагає мислити не в категоріях «за чи проти ШІ», а в термінах відповідальності, відкритості та співтворення майбутнього.

Одним із найвпливовіших документів останнього десятиліття у сфері етичного регулювання використання цифрових технологій є ініціатива AI4People, започаткована у 2017 році під егідою Європейського парламенту, а концептуалізована в аналітичній статті Флоріді та співавторів [Floridi et al., 2018]. Її мета – створити етичний фундамент для розвитку «доброго суспільства ШІ», де інновації служать людському добробуту, не підриваючи автономію, справедливість і відповідальність.

У документі наголошується, що ШІ – це не просто технологія, а глибоко соціотехнічне явище, яке змінює сам спосіб буття людини у світі. У межах дослідження AI4People визначено чотири ключові напрями, у яких ШІ може сприяти розвитку суспільства. Йдеться, зокрема, про розкриття людського потенціалу завдяки звільненню часу для творчої, наукової та міжособистісної діяльності. Окрім цього, ШІ здатний посилити дієздатність індивідів і організацій, забезпечуючи ефективніші й точніші дії в різних сферах. Ще одним перспективним виміром є підвищення колективної ефективності

через використання аналітичних і прогностичних систем для вирішення глобальних проблем. Нарешті, ІІІ відкриває нові можливості для соціальної координації – завдяки вдосконаленню логістики, управлінських процесів і цифрового адміністрування, що може сприяти зростанню суспільної згуртованості.

Однак кожна з цих можливостей має дзеркальний бік ризиків: втрата приватності, делегування рішень алгоритмам, зростання соціальної нерівності, контроль через цифрові «підпихування» (nudging) тощо. Відтак, автори наголошують на потребі етичного балансу між впровадженням ІІІ та забезпеченням основних людських цінностей.

У результаті порівняльного аналізу основних міжнародних етичних декларацій у сфері ІІІ, ініціатива AI4People пропонує сформулювати п'ять принципів, які можуть слугувати універсальними орієнтирами для державної політики, корпоративної відповідальності та громадянського контролю. Передусім йдеться про принцип благодіяння, згідно з яким технології ІІІ мають сприяти добробуту людини й гармонійному розвитку планети. Водночас ключовим етичним обмеженням є заасада ненанесення шкоди, що передбачає недопущення використання ІІІ з деструктивною, маніпулятивною або дискримінаційною метою. Не менш важливим є принцип автономії, який захищає право кожної людини на самовизначення та збереження контролю над критично важливими життєвими рішеннями. У центрі етичної моделі перебуває й вимога справедливості, яка включає рівний доступ до благ, створених ІІІ, запобігання дискримінації та підтримку соціальної солідарності. Нарешті, особливої уваги набуває принцип пояснюваності: алгоритмічні системи повинні функціонувати прозоро, а відповідальність за їхні рішення має бути чітко визначеною. Як зазначають автори, «етика ІІІ має стосуватися не лише того, що є можливим, а того, що є прийнятним і бажаним у демократичному суспільстві» [Floridi et al., 2018, p. 700].

AI4People також формулює концепцію «подвійної вигоди етики», згідно з якою етичні принципи є не лише інструментом контролю, а й ресурсом для ефективного впровадження ІІІ. З одного боку, етика забезпечує захист від зловживань; з іншого – створює підґрунтя для довіри, прийняття та масштабування інновацій. Автори переконані, що етична політика – це не перешкода, а стратегія довготривалого успіху.

AI4People завершується 20 рекомендаціями, спрямованими на різні рівні регулювання: від розробників і державних інституцій до освітніх та дослідницьких організацій. Серед практичних кроків, запропонованих у межах етичної рамки AI4People, виокремлюється низка важливих ініціатив, покликаних забезпечити відповідальне використання ІІІ. Зокрема, йдеться про необхідність запровадження процедур етичного аудиту, які б дозволяли оцінювати відповідність технологічних рішень моральним критеріям ще на етапі їх розробки. Також підкреслюється важливість створення незалежного механізму контролю у формі омбудсмена з питань ІІІ, що міг би здійснювати розгляд скарг і регулювати конфліктні ситуації. Окрему увагу автори приділяють питанню освіти: пропонується включити основи цифрової етики до програм підготовки журналістів, державних службовців та політиків. На завершення наголошується на доцільності міждисциплінарного підходу до створення інтелектуальних систем – за участі не лише інженерів і програмістів, а й етиків, правників, соціологів і філософів.

Отже, запропонована етична рамка є не лише теоретичним баченням, а й операційною платформою для розвитку відповідального й прозорого ІІІ.

Інтенсивний розвиток технологій зануреної реальності: віртуальної (VR), доповненої (AR) та змішаної реальності (XR) також суттєво змінює умови людського досвіду, комунікації й соціальної взаємодії. Ці технології дедалі активніше впроваджуються не лише в ігрову індустрію, а й у медицину, освіту, оборону та соціальні платформи. Водночас вони породжують новий вимір етичних ризиків, пов'язаних із психологічною та фізичною безпекою, приватністю й соціальною стабільністю.

У спільному дослідженні Е. Хайн, І. Резенді, Х. Робертса, Д. Вонга, М. Таддео та Л. Флоріді [Hine, Rezende, Roberts, Wong, Taddeo, Floridi, 2024] визначено три ключові

типи загроз, які потребують етичного осмислення. Насамперед ідеться про психологічну вразливість: досвід користувачів у таких платформах, як Meta Horizon Worlds, свідчить про наявність домагань, кібербулінгу та іншої травмуючої поведінки, яка сприймається з емоційною інтенсивністю, близькою до тієї, що характерна для офлайн-середовища. Далі, значну небезпеку становить фізіологічний вплив, зокрема так званий ефект «кібернудоти», дезорієнтації й порушення координації рухів, які найчастіше фіксуються серед жінок та осіб із підвищеною сенсорною чутливістю [Kelly et al., 2023]. Нарешті, автори звертають увагу на соціальну дезорієнтацію, що виникає внаслідок персоналізованої подачі реальності у XR-середовищах. Так, двоє користувачів можуть одночасно перебувати в одному віртуальному просторі, але сприймати його абсолютно по-різному, що, як зазначає Хайн із колегами, «загрожує самому поняттю спільної дійсності» [Hine et al., 2024, p. 9].

В українському контексті ці виклики почали актуалізуватись під час війни, коли доповнена реальність застосовується для бойової координації, симуляцій навчання, телемедицини. У 2023-2024 роках фіксувалися спроби використання XR-сценаріїв у навчанні військових дій, однак при цьому не розроблено етичні протоколи захисту психіки військових, які зазнають повторного занурення в травматичний досвід.

Спираючись на класифікацію приватності за Беате Рьосслер [Rössler, 2005], можна виокремити три виміри, які особливо загострюються в умовах XR. Інформаційна приватність у VR/AR-пристроях полягає в постійному зборі біометричних показників користувача, таких як положення тіла, рухи очей, серцевий ритм і міміка, які можуть передаватися третім сторонам без отримання прямої згоди. Децизійна приватність, або приватність вибору, порушується через вплив алгоритмів у XR-середовищах, що маніпулятивно «підптовхують» користувача, непомітно змінюючи його траєкторію руху або пропозиції у віртуальному просторі. Локальна приватність також опиняється під загрозою, оскільки фізичне розташування користувача у приміщенні стає об'єктом спостереження та аналізу, що унеможливає перебування наодинці навіть у власному помешканні. У випадку України, це може ускладнювати роботу, наприклад, з ветеранами або внутрішньо переміщеними особами, які використовують VR для терапії чи навчання, але не мають гарантій, що дані про їхні реакції чи стан не будуть використані комерційно або політично.

Чинне європейське законодавство, зокрема GDPR, Digital Services Act та AI Act, не повністю враховує специфіку XR-середовищ. Ідеться не лише про дані, а про емоційний досвід і тілесне занурення, яке важко формалізувати юридично. В Україні подібна проблема є ще гострішою: відсутні чіткі вимоги до захисту біометричних даних у VR/AR-середовищах, хоча державні й приватні ініціативи вже тестують такі технології в освіті та медицині.

Можемо окреслити низку ключових рекомендацій, які мають практичну цінність не лише для європейського, а й для українського контексту. Необхідне зміщення фокусу з технічних параметрів на досвід користувача, що передбачає врахування емоційної, когнітивної та тілесної залученості в XR-середовищах. Важливим інструментом забезпечення приватності віртуальної взаємодії вбачаються так звані «зони приватності» – інтегровані функції, які дають змогу користувачеві тимчасово обмежити спостереження чи доступ до його цифрової присутності. Окремо потрібно підкреслити потребу в етичній експертизі на етапі проєктування технологічних рішень, що передбачає участь мультидисциплінарних команд, включно з фахівцями з етики, психології, права та соціології. Розуміння безпеки при цьому має бути розширеним: включати не лише технічні, а й психологічні та когнітивні ризики, які супроводжують користування XR-продуктами. З огляду на зростаючу кількість біометричних даних, що обробляються в цих технологіях, необхідне створення національних стандартів щодо обігу таких даних, що дозволило б гарантувати захист особистості в умовах інтенсивної цифровізації. XR-технології суттєво змінюють межі між віртуальним і фізичним досвідом. Як підкреслює Е. Хайн, безпека та приватність у VR/AR – це не лише технічне чи юридичне питання, а

філософська проблема, яка потребує переосмислення понять тіла, особистості, суб'єктності. В умовах гібридної війни, цифровізації освіти та психосоціальних трансформацій в Україні, етична рефлексія над XR-технологіями має стати пріоритетом не лише для технологів, а й для політиків, освітян і гуманітаріїв.

У сучасному світі, де цифрові технології – від ІІІ до занурюваної реальності – дедалі глибше проникають у всі сфери життя, етичний аналіз втрачає свою факультативність і набуває статусу структурної необхідності. Як показує аналіз низки ключових філософських і міждисциплінарних праць (Л. Флоріді, Д. Ватсон, Е. Хайн та ін.), ідеться не лише про питання захисту прав чи технологічного регулювання, а про переосмислення категорій свободи, приватності, суб'єкта та відповідальності в умовах нової соціотехнічної реальності.

Переходячи до *висновків*, зазначимо, що пропонований у сучасному етичному дискурсі соціотехнічний прагматизм постає як альтернатива полярним наративам: техноутопічному догматизму й технофобському скептицизму. Цей підхід базується на визнанні контексту, агентності й моральної складності цифрових практик. Він не ідеалізує технології, але й не відкидає їх, натомість пропонує інструменти для етичного співіснування з ними – прозорість, участь, інституційну відповідальність. Для українського контексту прагматизм означає не уникання технологій, а етично свідоме їх впровадження, особливо в умовах війни, діджиталізації державних процесів та емоційної вразливості суспільства.

У роботах Флоріді концепція інфосфери як нового середовища моральної дії підсилює цю перспективу. Людина в цифрову епоху – це не лише користувач, а інформаційний агент, чия поведінка формує цілісність соціальної реальності, а її відповідальність – це не просто вибір, а етична функція участі у формуванні інфосфери. Ця ідея знаходить конкретне втілення у закликах до пояснюваності алгоритмів, справедливого доступу до технологій та етичного аудиту цифрових продуктів.

У контексті занурюваних середовищ (XR) до проблем приватності додається тілесно-сенсорний і психологічний вимір. Приватність тут – це не лише захист персональних даних, а право бути, діяти, вирішувати без нагляду. Для України, яка перебуває в умовах війни, цифровізації освіти та посилення державного контролю, збереження цього права є не лише етичною, а екзистенційною вимогою гідного життя.

Усі розглянуті тези підтверджують: цифрові технології не є нейтральними, вони вкорінені у соціальні структури, цінності й асиметрії, і саме тому потребують етичної регуляції. Отже, етика в цифрову епоху – це не про обмеження, а про можливість діяти усвідомлено, співвідносно з іншими й відповідально. Саме така етика – рефлексивна, контекстуальна, інституційно вкорінена – здатна не лише регулювати, а виховувати майбутнє, в якому технології служать людині, а не навпаки.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Йонас Г. *Принцип відповідальності: У пошуках етики для технологічної цивілізації* / пер. з нім. К.: Лібра, 2001. 400 с.

Філософський енциклопедичний словник. Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. Київ: Абрис, 2002.

Floridi L. Information ethics: On the philosophical foundation of computer ethics. *Ethics and Information Technology*, 1999. 1(1), pp. 37-56. <https://doi.org/10.1023/A:1010018611096>

Floridi L. *The philosophy of information*. Oxford University Press, 2011. 405 p.

Floridi L. *The ethics of information*. Oxford University Press, 2013. 353 p.

Floridi L. *The fourth revolution: How the infosphere is reshaping human reality*. Oxford University Press, 2014. 280 p.

Floridi L., Cowls J., Beltrametti M., Chatila R., Chazerand P., Dignum V., Vayena, E. (2018). AI4People – An ethical framework for a good AI society: Opportunities, risks, principles,

and recommendations. *Minds and Machines*, 2018, №28, pp. 689-707. <https://doi.org/10.1007/s11023-018-9482-5>

Hine E., Rezende I. N., Roberts H., Wong D., Taddeo M., Floridi L. Safety and privacy in immersive extended reality: An analysis and policy recommendations. *Digital Society*, 2024, №3(33). <https://doi.org/10.1007/s44206-024-00114-1>

Kelly J. W., Keshavarz B., Palmisano S. Cybersickness and gender: A meta-analytic review. *Virtual Reality*, 2023, №27, pp. 315-333. <https://doi.org/10.1007/s10055-022-00742-y>

Nissenbaum H. *Privacy in context: Technology, policy, and the integrity of social life*. Stanford University Press, 2010. 281 p.

Rössler B. *The value of privacy*. Polity Press, 2005. 272 p.

Vosoughi S., Roy D., Aral S. The spread of true and false news online. *Science*, 2018, №359(6380), pp. 1146-1151. <https://doi.org/10.1126/science.aap9559>

Watson D., Mökander J., Floridi L. Competing narratives in AI ethics: A defense of sociotechnical pragmatism. *AI & Society*, 2024. <https://doi.org/10.1007/s00146-024-02128-2>

Zuboff S. *The age of surveillance capitalism: The fight for a human future at the new frontier of power*. New York: PublicAffairs (The Hatchett Group), 2019. 704 p.

Кузнецов Вадим Сергійович

Магістр філософії, викладач циклової комісії
загальновійскових та загальноосвітніх дисциплін
Військовий коледж сержантського складу
Харківського національного університету повітряних сил
61023, м. Харків, вул. Динамівська, 4а, Україна
E-mail: kuzlia8@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-5143-306X>

Кузнецова Катерина Юріївна

кандидат філософських наук, старша викладачка
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: katernyna.kuznetsova@karazin.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4979-066X>

Внесок авторів: всі автори зробили рівний внесок у цю роботу

Конфлікт інтересів: автори повідомляють про відсутність конфлікту інтересів

Стаття надійшла до редакції: 11.03.2025

Схвалено до друку: 26.04.2025

DIGITAL ETHICS OF RESPONSIBILITY IN THE WORKS OF L. FLORIDI

Kuznetsov Vadym S.

Master of Philosophy
Lecturer at the Cycle Commission on Combined Armed and general education disciplines
Military non-commissioned officers college Kharkiv national university of Air Force
4 a, Dynamivska st., Kharkiv, 61023, Ukraine
E-mail: kuzlia8@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-5143-306X>

Kuznetsova Kateryna Yu.

PhD in philosophy, Senior Lecturer

Department of Theoretical and Practical Philosophy named
after Professor J.B. Schad
V.N. Karazin Kharkiv National University
4, Maidan Svobody, 61022, Kharkiv, Ukraine
E-mail: kateryna.kuznetsova@karazin.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4979-066X>

ABSTRACT

The article analyzes the transformation of the concept of responsibility in the digital age, particularly in the context of Luciano Floridi's information ethics. Responsibility is examined as a key ethical category undergoing a profound shift under the influence of digital technologies. The authors emphasize that, in the digital era, responsibility should be understood not only as an individual moral choice but also as a collective obligation. Special attention is paid to the changing nature of ethical action in virtualized interactions, where classical notions of free will and moral autonomy are being revised. A central focus of the article is the concept of the "infosphere" – a global informational environment encompassing both digital and biosocial systems. Within this environment, responsibility emerges as a distributed and structural ethical function, shaped by a network of interactions between users, algorithms, and institutions.

The article addresses key challenges related to the development of artificial intelligence, particularly the issue of the "responsibility gap" and the social risks associated with algorithmic decision-making. It explores the foundations of sociotechnical pragmatism as an alternative to both utopianism and skepticism in evaluating digital technologies. A critical review is conducted of the AI4People initiative, which seeks to formulate universal ethical principles for a digital society. The analysis highlights five core principles of digital ethics: beneficence, autonomy, justice, explicability, and non-maleficence.

The study also examines the ethical implications of immersive digital environments (XR), which introduce new sensory and embodied dimensions of interaction. The article demonstrates that an ethical approach to digital reality must be interdisciplinary, reflexive, and oriented toward institutional responsibility. In this context, responsibility is interpreted as a multidimensional obligation encompassing technological, social, and normative aspects of interaction in a digitized world.

Keywords: *digital ethics, infosphere, responsibility, artificial intelligence, sociotechnical pragmatism, privacy.*

REFERENCES

- Jonas, H. (2001). *Pryntsyf vidpovidal'nosti: U poshukakh etyky dlia tekhnolobichnoi tsyvilizatsii* [The principle of responsibility: In search of an ethics for the technological civilization] . Kyiv: Libra. (Original work published 1979). (In Ukrainian).
- Instytut filosofii im. H. S. Skovorody NAN Ukrainy. (2002). *Filosofs'kyi entsyklopedychnyi slovnyk* [Philosophical encyclopedic dictionary]. Kyiv: Abrys. (In Ukrainian).
- Floridi, L. (1999). Information ethics: On the philosophical foundation of computer ethics. *Ethics and Information Technology*, 1(1), 37–56. <https://doi.org/10.1023/A:1010018611096>
- Floridi, L. (2011). *The philosophy of information*. Oxford University Press.
- Floridi, L. (2013). *The ethics of information*. Oxford University Press.
- Floridi, L. (2014). *The fourth revolution: How the infosphere is reshaping human reality*. Oxford University Press.
- Floridi, L., Cows, J., Beltrametti, M., Chatila, R., Chazerand, P., Dignum, V., & Vayena, E. (2018). AI4People – An ethical framework for a good AI society: Opportunities, risks, principles, and recommendations. *Minds and Machines*, 28, 689–707. <https://doi.org/10.1007/s11023-018-9482-5>
- Hine, E., Rezende, I. N., Roberts, H., Wong, D., Taddeo, M., & Floridi, L. (2024). Safety and privacy in immersive extended reality: An analysis and policy recommendations. *Digital Society*, 3(33). <https://doi.org/10.1007/s44206-024-00114-1>
- Kelly, J. W., Keshavarz, B., & Palmisano, S. (2023). Cybersickness and gender: A meta-analytic review. *Virtual Reality*, 27, 315–333. <https://doi.org/10.1007/s10055-022-00742-y>
- Nissenbaum, H. (2010). *Privacy in context: Technology, policy, and the integrity of social life*. Stanford University Press.
- Rössler, B. (2005). *The value of privacy*. Polity Press.

- Vosoughi, S., Roy, D., & Aral, S. (2018). The spread of true and false news online. *Science*, 359(6380), 1146–1151. <https://doi.org/10.1126/science.aap9559>
- Watson, D., Mökander, J., & Floridi, L. (2024). Competing narratives in AI ethics: A defense of sociotechnical pragmatism. *AI & Society*. <https://doi.org/10.1007/s00146-024-02128-2>
- Zuboff, S. (2019). *The age of surveillance capitalism: The fight for a human future at the new frontier of power*. PublicAffairs.

Authors Contribution: All authors have contributed equally to this work

Conflict of Interest: The authors declare no conflict of interest

Article arrived: 11.03.2025

Accepted: 26.04.2025

Як цитувати: Кузнецов, В., & Кузнецова, К. (2025). ЦИФРОВА ЕТИКА ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ У ПРАЦЯХ Л. ФЛОРИДІ. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (72), 117-127. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-11>

In cites: Kuznetsov, V., & Kuznetsova, K. (2025). DIGITAL ETHICS OF RESPONSIBILITY IN THE WORKS OF L. FLORIDI. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (72), 117-127. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-11> [In Ukrainian]

DOI: 10.26565/2226-0994-2025-72-12

УДК: 1:004.8

Наталя Більчук, Ілля Костров

МЕЖІ ІМІТАЦІЇ: ШТУЧНИЙ ІНТЕЛЕКТ МІЖ «ЗНАННЯ-ЩО» ТА «ЗНАННЯ-ЩОДО»

У статті здійснено філософсько-методологічний аналіз проблеми можливості машинного мислення, яка була вперше системно поставлена Аланом Тюрінгом у його класичній праці «Обчислювальні машини й інтелект». Автори звертаються до тесту Тюрінга як інструменту перевірки здатності штучних систем імітувати людську поведінку та мислення, та наданих ним критичних зауважень щодо неспроможностей штучних інтелектуальних систем. Особливу увагу приділено критиці тесту Тюрінга, здійсненій Г'юбертом Дрейфусом і Джоном Серлем. Дрейфус зазначає, що теорії штучного інтелекту базуються на гіпотетичних припущеннях, які класифікує як біологічне, психологічне, епістемологічне та онтологічне, та які не мають достатнього підґрунтя. Спираючись на феноменологічну традицію (Е. Гуссерль, М. Гайдеггер), Дрейфус вводить розрізнення між «Знанням-Що» (Knowing-That) та «Знанням-Щодо» (Knowing-How) – як двома різними формами пізнання, лише одна з яких підлягає формалізації та алгоритмізації. «Знання-Що» розглядається як аналітичне мислення, «фактичне» знання, здатне описати, прояснити предмет, в той час як «Знання-Щодо» є контекстуальним, «фоновим» знанням, що складає основу розуміння. Водночас Серль, через мисленнєвий експеримент «китайської кімнати», аргументує неможливість наділення комп'ютера справжнім розумінням, навіть якщо він здатен імітувати діяльність (мислення, поведінку) людини. У статті порушено фундаментальні епістемологічні, онтологічні та методологічні питання, пов'язані з природою мислення, досвіду та фонових знань. Робота ґрунтується на оригінальних роботах А. Тюрінга, Г. Дрейфуса, Д. Серля з використанням феноменологічних теорій Е. Гуссерля, М. Гайдеггера та логічного аналізу формалізації мови Л. Вітгенштайна. Зроблено висновок, що інтелект не може бути зведений до суто обчислювальних операцій, а моделювання мислення потребує врахування неконцептуальних, контекстуальних і екзистенційних складників людського буття.

Ключові слова: *штучний інтелект, тест Тюрінга, «Знання-Що», «Знання-Щодо», «фонове знання», розуміння.*

У сучасному світі майже неможливо знайти людину, яка, знаючи про існування комп'ютерних технологій, не чула б про поняття штучного інтелекту (ШІ). Початок систематичних досліджень у цій галузі поклав науковий семінар, що відбувся влітку 1956 року в Дартмутському коледжі (США). Ініціаторами цього заходу виступили Джон Маккарті, Марвін Мінські, Клод Шеннон і Натаніель Рочестер, які об'єднали провідних американських фахівців, пов'язаних із теорією управління, автоматикою, нейронними мережами, теорією ігор та проблемами моделювання інтелектуальної діяльності. Саме в межах цієї події було вперше офіційно вжито термін «Штучний інтелект» («Artificial Intelligence»), який з того часу увійшов до наукового обігу. Відтоді точаться активні дискусії як у академічному (науково-філософському) середовищі, так і в художньому (літературі, кінематографі), що охоплюють низку фундаментальних питань: на що здатні машини та комп'ютерні технології; у чому вони краще за людину; чи можливо створити машину, здатну імітувати або відтворювати діяльність людини; якими є межі людської діяльності / свідомості та штучних інтелектуальних систем; у чому вони можуть допомагати та які можливі наслідки тощо. Усі вони врешті-решт загострюють перед дослідниками проблематичність і невирішеність фундаментальних питань про сутність, структури, принципи людської діяльності, мислення та свідомості.

Засновником наукового підходу до дослідження ШІ в рамках комп'ютерних наук зазвичай вважається Алан Тюрінг – видатний науковець, який зробив вагомий внесок у

створення перших цифрових програмованих обчислювальних систем, зокрема, відомої машини Тюрінга. У своїй фундаментальній праці «Обчислювальні машини й інтелект» («Computing Machinery and Intelligence») (1950) Тюрінг порушив ключове питання: чи може комп'ютер мислити у тому сенсі, в якому ми наділяємо розумом людину? Він приходить до висновку, що головним критерієм у визначенні здатності мислити певної комп'ютерної системи є здатність імітувати мислення, так звана «гра в імітацію». Запропонований ним відомий метод перевірки, нині знаний як тест Тюрінга, полягав у тому, чи здатна людина, отримуючи відповіді на свої питання, визначити, хто їй відповідає: людина чи комп'ютер, тобто – у можливості машини імітувати інтелектуальну поведінку людини. Сам Тюрінг усвідомлював, що такі міркування будуть сприйняті критично, тому у цій самій статті навів низку власних критичних зауважень та відповідей на них, які і на сьогодні викликають гострі дискусії серед науковців і філософів. Серед відомих критиків тесту Тюрінга та дослідників перспектив ІІІ у філософській царині були Г'юберт Дрейфус, Деніел Деннет, Джон Серль, Пол та Патриція Черчленди, Джон Маккарті та багато інших, які зробили значні внески у розвиток філософії штучного інтелекту та запропонували власні теорії.

Метою статті є розглянути дискусійні питання, що були висунуті Тюрінгом щодо неспроможності комп'ютерних систем відтворювати / імітувати людську мисленнєву діяльність спираючись на запропонований у роботах Г. Дрейфуса критичний аналіз видів гіпотез (біологічної, психологічної, епістемологічної, онтологічної) та введене ним розмежування «Знання-Що» та «Знання-Щодо» з використанням феноменології Е. Гуссерля, М. Гайдеггера та логічного аналізу Л. Вітгенштайна.

У наш час проблематика ІІІ чи інтелектуальних систем заповонила увагу дослідників з різних галузей наукового знання та активно обговорюється на теоретико-методологічному й емпірико-практичному рівнях. Провідними дослідниками та творцями штучних інтелектуальних систем були А. Тюрінг, Ч. Строс, Д. Чалмерс, Д. Маккарті, М. Мінські, А. Ньюелл, К. Шеннон, К. Ленгтон та багато інших. Питання, на що здатні комп'ютерні системи, окрім згаданих, ставили у своїх роботах Г. Дрейфус, Д. Деннет, Дж. Серль, С. Гарнад, Пол та Патриція Черчленди, Т. Нагель тощо. Серед вітчизняних дослідників тематики філософських засад ІІІ слід зазначити В. Штанько, К. Райхерт, О. Добровольську, Ю. Мельник, О. Поліщук, О. Мороз, Н. Смержевського, а також, дисертаційні роботи А. Синиці, О. Швирикова. Проте, тематиці цієї статті, а саме, критичному аналізу неспроможностей штучних інтелектуальних систем в працях А. Тюрінга, Г. Дрейфуса, Д. Серля, дослідники філософії ІІІ приділяли недостатньо уваги. Особливо це стосується Г. Дрейфуса, роботи якого майже не висвітлюються в україномовному філософському дискурсі. Одним з таких винятків є стаття доцента Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова К. Райхерта «Г'юберт А. Дрейфус проти Деніела К. Деннета у фільмі «Робокоп» [Райхерт, 2017] та розділ у підручнику «Вступ до філософії штучного інтелекту» Андрія Синиці [Синиця, 2023]. З огляду на вищевикладене, при написанні статті автори передусім спиралися на оригінальні роботи А. Тюрінга, Г. Дрейфуса, Д. Серля. Автори вважають інноваційним впровадження у вітчизняний філософський дискурс ідей Г. Дрейфуса щодо аналізу гіпотетичних припущень теоретичних засад штучного інтелекту та введених ним понять «Знання-Що» та «Знання-Щодо».

У своїй праці Тюрінг наголошує на необхідності постановки базового питання: «Чи здатні машини мислити?» При цьому він зазначає, що аналіз варто розпочати з уточнення значень термінів «машини», «інтелект» і «мислення». На його думку, не дивлячись на те, що ці поняття можуть бути окреслені з урахуванням їх уживання в повсякденній мові, такий підхід є доволі проблематичним і може виявитися двозначним. Покладання лише на звичне мовне вживання може призвести до хибних висновків у межах наукового дослідження, оскільки природна мова часто не забезпечує достатньої точності для філософського й технічного аналізу [Turing, 1950].

Таким чином, Тюрінг звертає увагу на одну з ключових проблем філософії, яка протягом століть привертала увагу мислителів минулого (як от: Рене Декарт у «Роздумах про метод» (1637), Дені Дідро у «Філософських думках» (1746), Жульєн Офрі де Ламетрі (1748), Альфред Айєр у монографії «Мова, істина та логіка» (1936) та інші) і яка особливо актуалізувалася в сучасному світі у зв'язку з розповсюдженням комп'ютерних технологій, штучних інтелектуальних систем тощо. Філософи, від Платона до Канта, в різний спосіб прагнули осмислити сутність і винятковість людського (природного) мислення та пізнання; від Арістотеля до Вітгенштайна вишукували можливості відтворення їх структур і форм, що безпосередньо перегукується з проблемами формалізації мови та створення штучних (оцифрованих) інтелектуальних систем. Та попри це, не дивлячись на велетенський доробок (внесок) у цій царині мислителів минулого, М. Гайдеггер у середині ХХ ст. зазначав, що жодна доба не була настільки необізнаною у фундаментальних питаннях людської сутності та існування, як сучасна. Позитивістсько-постмодерністський проєкт відмови від метафізичних засад не вирішив, а лише посилив / поглибив невизначеність ситуації, а комп'ютерна та інформаційно-технологічна революція ще більше загострила та актуалізувала ці питання, адже, «будь-яка спроба вирішити ту або іншу конкретно-наукову проблему, пов'язану з ІІІ, безпосереднім чином виводить на необхідність прийняття того або іншого однозначного рішення щодо самих спірних питань нашого світогляду» [Швирков, 2006, с.10].

Оригінальність підходу до розв'язання проблеми машинного мислення полягає у запропонованому ним експериментальному методі. Суть початкового експерименту Тюрінга, який отримав назву «гра в імітацію», полягала в тому, що «слідчий», на підставі відповідей, отриманих у письмовій формі, має встановити, хто з двох співрозмовників є чоловіком, а хто – жінкою. «Гра» ускладнюється тим, що один з «гравців» навмисно намагається ввести «слідчого» в оману, тоді як інший, навпаки, прагне допомогти правильно ідентифікувати статі. Тюрінг пропонує модифікувати цю ситуацію, підставивши замість одного з гравців машину. Метою експерименту було визначити, чи буде «слідчий» так само часто помилятися у розпізнаванні, як і в оригінальному варіанті з двома людьми? Таким чином, Тюрінг формулює нову версію початкової проблеми – питання про здатність машин імітувати людську поведінку та мислення [Turing, 1950]. Сьогодні ця концепція має практичне втілення: тест вважається успішно пройденим, якщо незалежні оцінювачі не можуть з достовірністю розрізнити відповіді машини від відповідей людини. Суттєво, що критерієм успіху в цьому випадку є не коректність чи точність відповідей, а їхня схожість з тими, які дав би реальний людський співрозмовник. Отже, тест Тюрінга слугує емпіричним індикатором здатності штучної системи до симуляції людської комунікативної поведінки.

Започаткована Тюрінгом проблема створення цифрової системи здатної імітувати інтелектуальну поведінку людини знайшла своє практичне втілення як у різноманітних модифікаціях самого тесту Тюрінга («ієрархія тестів Тюрінга» Стівена Гарнада), так і в створенні нових програм («Еліза» (англ. ELISA) Джозефа Вейценбаума (1966), «PARRY» Кеннета Колба (1972) тощо), а з 1990 року було впроваджено щорічну премію Льюїса за створення програми, що найліпше імітує людську мисленнєву діяльність.

Тест Тюрінга відіграв ключову роль у формуванні концептуальних засад ІІІ та став важливою віхою в історії його розвитку. Згодом запропонована модель зазнала значної критики з боку різних науковців, однак, попри це, вона й надалі зберігає значний теоретичний і практичний вплив. Аргументи проти тесту Тюрінга стали підґрунтям для осмислення нових підходів до розуміння природи інтелекту, а також допомогли окреслити межі застосування машинного імітування людської поведінки у сфері ІІІ. Не дивлячись на те, що тесту Тюрінга вже сімдесят п'ять років, його критичний аналіз залишається актуальним і на сьогодні.

Першим, хто почав дискусію щодо тесту, був сам Тюрінг у тій самій статті «Обчислювальні машини й інтелект». Він висунув низку критичних думок та аргументів, що відрізняються від його власних та навів свої відповіді на них [Turing, 1950]. Серед них:

- «теологічне заперечення», тобто, питання про метафізичну сутність людини, як то, «душа»;

- «заперечення «голів у піску»» про небезпечні фактори та ризики, до яких може призвести використання машин, комп'ютерних технологій та інтелектуальних систем (на що сам Тюрінг, іронічно зауважує: так, ризик є, проте науково-технічний прогрес не зупинити);

- «математичне заперечення» про принципову неповноту та обмеженість формалізації (теореми Геделя про неповноту формалізації), проте, і картезіанське гасло про безмежність людського розуму не доведене;

- «аргумент від свідомості», «від різноманітних неспроможностей», «від неформальної поведінки» стосуються неспроможності машин та інтелектуальних систем відчувати, переживати, оцінювати, нести відповідальність, тобто, поводитися «не за програмою», а на підставі інтуїтивних і емоційних імпульсів;

- «аргумент від неперервної нервової системи», тобто, що нервова система людини, на відміну від машин, не має дискретного характеру.

Зазначені Тюрінгом критичні зауваження започаткували цілу низку дискусій: від суто технічних (створення комп'ютерних машин та програм) до філософсько-антропологічних, в яких знов і знов повертаються до питання, наскільки недостатньо ми знаємо про сутність, природу, принципи та структури власного, людського мислення.

Одним з раних аналітиків припущень щодо можливості проведення чітких аналогій між роботою комп'ютерів і діяльністю людського мозку, був американський філософ Г'юберт Дрейфус, який закінчив Гарвардський університет, де отримав докторський ступень, працював у Массачусетському технологічному інституті, та вважається одним з провідних дослідників феноменології Е. Гуссерля, М. Гайдеггера, філософії М. Фуко та інших. Він ретельно аналізує «аргументи» Тюрінга щодо «неспроможностей» штучних інтелектуальних систем та, спираючись на філософські теорії щодо сутності пізнання та мислення Платона, Г. Ляйбніца, Д. Г'юма, І. Канта та інших, приходить висновку про недосяжність уявлень про спроможність штучних інтелектуальних систем до відтворення людської поведінки, критикуючи досягнення своїх сучасників, зокрема Аллена Ньюелла, Герберта Саймона та інших.

У своїй книзі «Що не можуть комп'ютери» («What Computers Can't Do», 1972) та статті «Алхімія і штучний інтелект» («Alchemy and AI», 1965) Дрейфус звертає увагу на наявність у людини несвідомих (інтуїтивних) процесів, які, через свою «неусвідомленість», не можуть бути відображені у формальний спосіб, а тому, не можуть бути імітовані. Він виокремлює чотири ключові науково-філософські припущення: біологічне, психологічне, епістемологічне та онтологічне, які, на його думку, стали підґрунтям упевненості дослідників ШІ в тому, що людський інтелект зводиться до маніпуляції символами. Дрейфус наголошує, що в кожному з цих випадків ідеться радше про *гіпотези*, які серед дослідників ШІ ілюзорно приймаються за аксіоми, тобто апріорні істини, що гарантують успішність розробок реальних прототипів. Він підкреслює необхідність критичного переосмислення цих положень через призму емпіричних результатів і філософського аналізу.

Згідно з біологічною гіпотезою [Dreyfus, 1972, р. 71-74], припускається, що людський мозок обробляє інформацію дискретними операціями за допомогою певного біологічного еквівалента «вмикання / вимикання». На початкових етапах розвитку нейронауки вчені звернули увагу на те, що нейрони людського мозку функціонують за принципом «усе або нічого», генеруючи імпульси, які мають чітко виражений дискретний характер. На підтримку цього припущення, американські нейропсихологи та нейрофізіологи Волтер Піттс і Воррен Маккалох створили математичну модель нейрона.

Ця математична модель ґрунтувалася на гіпотезі про те, що діяльність нейронів відбувається за аналогією з процесами між логічними елементами булевої алгебри, що дозволяло уявити нейронну активність мозку як сукупність логічних операцій, що потенційно може бути відтвореною у вигляді електронних схем. З поширенням цифрових комп'ютерів у 1950-х роках ця ідея трансформувалась у припущення, згідно з яким людський мозок є матеріальною схематичною системою, що оперує бінарними знаками – нулями та одиницями. Проте, Дрейфус ставить під сумнів біологічне припущення, що діяльність людського мозку носить виключно дискретний характер. Спираючись на результати нейрофізіологічних досліджень, зокрема, професора Массачусетського технологічного інституту Волтера А. Розенбліта, він вказував на наявність аналогових компонентів у часових і динамічних характеристиках нейронної активності. Вже на початку 1970-х років біологічна гіпотеза значною мірою втратила свою актуальність, тому, позиція Дрейфуса залишилась без заперечень з боку наукової спільноти. Отже, за висновками Дрейфуса, наявність аналогової, а не тільки дискретної, діяльності нейронів людського мозку спростовує аксіоматичність біологічного припущення.

Психологічна гіпотеза [Dreyfus, 1972, p. 75-100] заснована на тезі, що розум можна розглядати як пристрій, що поєднує окремі фрагменти інформації відповідно до формальних правил, тобто, що мислення є виключно обробкою інформації за допомогою формальних методів (аналіз, синтез, узагальнення тощо). Цей розділ Дрейфус розпочинає з питання-зауваження: «Чи працює мозок як цифровий комп'ютер – суто емпіричне питання, яке має вирішити нейрофізіологія; проте, не можна дати простої відповіді до спорідненого, але зовсім іншого питання: чи *функціонує* (виділено нами) розум як цифровий комп'ютер, тобто чи виправдано використовувати комп'ютерну модель у психології» [Dreyfus, 1972, p. 75]. Дрейфус наголошує на тому, що значна частина нашого знання про світ не зводиться до звичайного оперування певним, наявним знанням, а радше ґрунтується на складних установках, інтенціях і схильностях, які спонукають нас *інтерпретувати* ситуацію тим чи іншим чином. Він звертається до філософської традиції та пише: «Кант безпосередньо аналізував весь досвід, навіть сприйняття, з точки зору правил, а уявлення про те, що знання включає набір явних інструкцій, є ще давнішим...» [Dreyfus, 1972, p. 88]. Ще Платон у своїх діалогах, зокрема «Євтифрон» або «Про благочестя», порушував питання щодо аналізу структур нашого мислення у такий спосіб: не зважаючи на те, що наше мислення чи поведінка має раціональну структуру та складається з правил та «прагматичних накладань», втім, чи потребується їх усвідомлення та розуміння, щоб мислити / поводитися розумно? Надалі Дрейфус розглядає теорію «емпіричного суб'єкта» Д. Г'юма та концепт «трансцендентального суб'єкта» І. Канта як окремі гіпотези, з яких робить загальний (спільний для обох) висновок. Він стверджує, що навіть коли ми використовуємо певно визначенні, звичайні, повсякденні поняття та судження, вони функціонують у не завжди усвідомленому для нас епістемологічному контексті, у царині так званого «*фонового знання*», яке не оформлюється в щось конкретне (чітко визначений образ), проте є необхідною складовою для мислення. В наступній своїй роботі для виокремлення цих двох видів розумової діяльності, він буде використовувати терміни «Знання-Що» та «Знання-Щодо». Дрейфус був прихильником та провідним дослідником феноменології Гуссерля та Гайдеггера, а тому, це «*фонове знання*» є радше *феноменологічним*, аніж простою редукцією. Людське знання не зводиться до простої сукупності фактів, як цей термін розуміє Вітгенштайн, тобто, «наявний стан речей», а існує, передусім, як *контекстуальний*, образно-практичний досвід. Таким чином, Дрейфус спростовує психологічне припущення, адже, розумову діяльність не можна розглядати як звичайне обчислювання чи оперування фактами; на нього впливає багато неусвідомлених людиною чинників.

Епістемологічна гіпотеза [Dreyfus, 1972, p. 101-117] базується на припущенні, що будь яке знання можна формалізувати. Дрейфус зазначає, що хоча і психологічне, і епістемологічне припущення виходять з платонівського уявлення про мислення як

формалізоване, проте, вони мають важливу різницю: психологічне припущення передбачає, що правила, якими користуються при формалізації діяльності (мислення, поведінки) людини – це ті самі правила, що скеровують саму діяльність; у той час як ті, хто робить епістемологічне припущення лише стверджують, що будь яка несвавільна поведінка може бути формалізована згідно з деякими правилами, і що ці правила, якими б вони не були, можуть потім використовуватися комп'ютером для відтворення поведінки. Навіть якщо психологічне припущення, тобто уявлення про те, що людський інтелект функціонує як система обробки символів, буде визнане хибним, дослідники ІІІ (зокрема, Джон Маккарті, один із засновників галузі) можуть наполягати на тому, що формальна система, яка оперує символами, у принципі здатна репрезентувати будь-яке знання, незалежно від того, як саме це знання представлено в людському розумінні.

Онтологічне припущення [Dreyfus, 1972, р. 118-136] засноване на положенні, що уявлення про світ складаються з незалежних феноменів, які можна репрезентувати незалежними символами. Дрейфус виокремлює це як більш тонке, але не менш фундаментальне припущення, на яке спираються багато дослідників ІІІ, а також футурологів та авторів наукової фантастики. Йдеться про переконання, що не існує обмежень для формалізованого, наукового пізнання, оскільки будь яке явище у Всесвіті, за цим припущенням, може бути описане (прояснене) мовою символів або в межах наукових теорій. Це припущення передбачає, що усе, що існує, може бути зведене до об'єктів, властивостей об'єктів, класів об'єктів, відношень між об'єктами – тобто до таких структур, які можуть бути виражені за допомогою логіки, мови або математики. Оскільки мова йде про структуру буття, Дрейфус класифікує це як онтологічне припущення. Якщо ж виявиться, що це припущення є хибним, тоді постає питання не лише про межі нашого пізнання, але й про обмеження в потенціалі машинного інтелекту допомагати людині в дослідженні і розумінні світу.

Критичні зауваження Дрейфуса, так само як і Тюрінга, щодо перспектив розвитку штучних інтелектуальних систем націлені не стільки на заперечення можливостей їх розвитку, скільки на порушення споконвічних дискусійних питань щодо світоустрою, структур і принципів людського пізнання та мислення. Розглядаючи різні теорії, від таких, які стверджують, що наше пізнання є віддзеркаленням світу, до тих, хто вважає, що саме наше мислення і конструює (створює) уявлення про світ, Дрейфус не відстоює жодну з них, а лише наголошує, що це не аксіоми, а гіпотези. Проте, розвиток наукового знання неможливий поза розуміння та усвідомлення ймовірності (а не догматичності) будь якого припущення. Таке розуміння поглиблює проблематику та стимулює пошук.

У своїй праці «Розум над машиною» («Mind Over Machine», 1986) написаній у період як найбільшого оптимістичного захоплення, так і розчарувань в галузі досягнень штучного інтелекту, Дрейфус продовжує працювати над питаннями, що були порушені ним у попередній роботі, зокрема, при розгляді психологічного та епістемологічного зауважень щодо контекстуальності, «*фоновості*» людського знання. Він ретельно аналізує розбіжності між людською аналітичністю та програмами, які претендували на її моделювання. Ця робота стала розвитком і поглибленням ідей, висловлених у книзі «Що не можуть комп'ютери», де він критикував підхід до досліджень ІІІ, який отримав назву «когнітивне моделювання» й був представлений у 1960-х роках такими постатями, як Аллен Ньюелл і Герберт Саймон.

Дрейфус стверджував, що розв'язання задач людиною та її професійна майстерність ґрунтуються не на формальному аналізі усіх можливих комбінацій у пошуках потрібного рішення, а на тлі *контекстуального* розуміння ситуації, тобто, на підставі певного інтуїтивного відчуття, що є суттєвим або доречним у даному випадку. Він описував цю відмінність через розрізнення між «Знанням-Що» (Knowing-That) і «Знанням-Щодо» (Knowing-How), спираючись на багатозначний термін Гайдеггера «*Vorhandenheit*» у визначенні «*наявності*» (*present-at-hand*) та «*свідучності*» (*ready-to-hand*) [Dreyfus, 1986, р. 22].

«Знання-Що» (Knowing-That) – це знання про те, *що* собою являє предмет чи явище: які має властивості, ознаки, якості тощо. За визначенням І. Канта, вони складають основу аналітичних суджень; це наша свідомість, покрокова здатність до розв'язання проблем шляхом розкладання на прості або визначення властивостей та ознак, що притаманні самому предмету / явищу. Ми використовуємо ці навички, коли стикаємось із складними завданнями, які вимагають зупинки, відступу та ретельного перегляду ідей одна за одною. Це, за визначенням Дрейфуса, *проста формальна розумова діяльність*, яка нагадує комбінування інформації за певним алгоритмом. Знання оформлюється у дуже чіткі та прості судження, перетворюється на символи та формули, позбавлені контексту, якими ми маніпулюємо за допомогою логіки та мови. Як зазначає Вітгенштайн, «усе, що взагалі можна подумати, можна подумати ясно» [Вітгенштайн, 1995: 4.116]. Це, так би мовити, існуючий стан речей, його «фактичність» (за Вітгенштайном) або «наявність» (за Гайдеггером). Такі навички, як продемонстрували через свої психологічні експерименти Аллен Ньюелл і Герберт Саймон, можуть бути формалізовані та відтворені за допомогою комп'ютерних програм. Дрейфус погоджується, що штучні інтелектуальні системи здатні адекватно імітувати «Знання-Що»; це репрезентація функціонування дискретності людського мислення.

Натомість «Знання-Щодо» – це, передусім, *асоціативна розумова діяльність*; спосіб, яким ми зазвичай взаємодіємо з навколишнім світом. Таке знання не потребує чіткого вербального чи контекстуального вираження, може бути не оформленим у певні судження. «Знання-Щодо» – це звичні, повсякденні «образи», цілісні уявлення щодо того, що являє собою предмет чи явище для нас, тобто, «спідручність» (за Гайдеггером). Ми діємо без свідомого символічного міркування, коли, наприклад, впізнаємо знайоме обличчя, виконуємо повсякденні справи або інтуїтивно знаходимо правильне слово чи відповідь. Ми ніби «переходимо» до відповідної реакції, не розглядаючи альтернативи, «схоплюємо» предмет у його контекстуальній, «фоновій» приналежності. Це, за словами Дрейфуса, є суттю та особливістю людського сприйняття: здатність усвідомлювати чим є предмет ще до того, як його пізнаєш, не коригуючись сформованими знаннями чи правилами, тобто, *розуміти*.

Отже, запропоноване Дрейфусом розподілення інтелектуальної діяльності людини на «Знання-Що» та «Знання-Щодо» виводить дискусію щодо можливостей / неспроможностей ШІ на новий рівень: виокремлення «знання-пояснення» (прояснення) наявного стану речей від «знання-розуміння».

Згідно з Дрейфусом, людське розуміння речей чи відчуття ситуації ґрунтується не тільки на дискретному «Знанні-Що», але і на аналоговому «Знанні-Щодо», на несвідомих образах, інтуїціях, ставленнях, на формування яких впливають багато чинників, які неможливо однозначно визначити, а отже, і формалізувати. Цей «контекст» або «фонове знання» є, за термінологією Канта, «*трансцендентальними*» умовами будь якого знання, та перегукується з концепцією *Dasein* у Гайдеггера; це форма знання-розуміння, яке не зберігається в нашому мисленні з сукупністю символів, а існує інтуїтивно, певним чином. Це «*фонове знання*» впливає на те, що ми щось помічаємо, а чогось – ні, чогось очікуємо, а якісь можливості не розглядаємо: ми проводимо розрізнення між тим, що є суттєвим, і тим, що не є таким у даній ситуації. Дрейфус не вірить, що програми ШІ, як вони були реалізовані в 1970-80-х роках, можуть відтворити це «*фонове знання*» або здійснювати той тип швидкого розв'язання проблем, який воно дозволяє. Він стверджував, що наше несвідоме знання ніколи не можна буде відтворити символічно, а отже, імітувати.

На проблему *розуміння* як фундаментальну у процесі прояснення на що неспроможні штучні інтелектуальні системи, звернув увагу Джон Роджерс Серль. У своїй праці «Чи є розум комп'ютерною програмою?» («Is the brain's mind a computer program?») він змістив акценти в постановці проблеми, порушуючи питання не лише про здатність машини імітувати мислення, тобто «Знання-Що», а й про можливість імітувати розуміння, «Знання-Щодо». Тому, акцент переноситься з моделювання когнітивної поведінки на питання імітації свідомості. Подібну проблему, хоча й у більш ранній формі, порушував

Дені Дідро, який у своїх філософських роздумах зазначав, що якщо папуга навчиться відповідати на запитання без вагань, її можна буде вважати розумною. Серль, своєю чергою, ставить принципове запитання: чи можна вважати свідомими відповіді на питання, які сформовані без розуміння самих питань? Цим він підкреслює відмінність між зовнішньою поведінкою, що здається розумною, та внутрішнім усвідомленням, яке є визначальною рисою людського мислення.

Запропонований Серлем мисленнєвий експеримент, що отримав назву «китайська кімната», став одним із найвідоміших аргументів проти функціоналістського підходу до ІІІ. У своїй концепції Серль пропонує уявити ситуацію, в якій людина, яка не володіє китайською мовою, перебуває в кімнаті, заповненій кошиками з китайськими ієрогліфами. Цій особі надається докладна інструкція мовою, яку вона розуміє, яка дозволяє здійснювати маніпуляції з символами на основі їхньої форми, а не значення. Наприклад, інструкція може містити такі дії: «Візьміть символ N з кошика №1 і розмістіть його поруч із символом M з кошика №2». Зовнішні спостерігачі, які володіють китайською, надсилають у кімнату послідовності символів, а людина, що виконує інструкції, формує у відповідь нові послідовності символів, не усвідомлюючи їхнього змісту [Searle, 1990]. Серль підкреслює, що за описаною схемою можливо генерувати відповіді на запитання, які не відрізняються від відповідей носія китайської мови, що зовні може створювати враження наявності справжнього знання мови. Така система, за його словами, здатна «успішно пройти» тест Тюрінга. Утім Серль наголошує: «Незважаючи на це, я все одно абсолютно не знаю китайської... Як і комп'ютер, я лише маніпулюю символами, не надаючи їм жодного значення» [Searle, 1990]. Цей приклад дає змогу йому сформулювати важливу тезу: тест Тюрінга, або ж «гра в імітацію», не є вичерпним критерієм визначення наявності інтелектуальних якостей. Він дозволяє лише встановити здатність до поведінкової симуляції – відтворення зовнішньої мовленнєвої чи когнітивної діяльності, яку, однак, можливо реалізувати як на основі осмисленої інтелектуальної активності, так і без справжнього розуміння чи усвідомлення.

Отже, Джон Серль акцентує увагу на тому, що процес розуміння для людини виходить за межі суто формального оперування символами. Натомість цифрові обчислювальні системи за своєю природою здатні лише до формального маніпулювання знаками без будь-якого доступу до їх змістовного наповнення. Цей підхід ліг в основу концепції так званого «слабкого інтелекту», згідно з якою штучна система може моделювати інтелектуальну поведінку, не володіючи при цьому справжнім розумінням чи свідомістю. І тест Тюрінга, і мисленнєвий експеримент Серля відкрили широкий спектр ключових філософських і методологічних питань, що стосуються меж можливостей ІІІ.

Проведений у статті аналіз свідчить, що питання про здатність машин до мислення, окреслене ще Тюрінгом у середині ХХ ст., не зводиться лише до практичної реалізації, а радше загострює фундаментальні методологічні, епістемологічні та онтологічні проблеми, які стосуються самого розуміння людського мислення, свідомості та знання. Зокрема, критичний аналіз Дрейфуса демонструє неспроможність редукції людського мислення до формальних логіко-математичних структур, у яких знання розуміється виключно як маніпуляція символами. Розмежування ним понять «Знання-Що» та «Знання-Щодо» дає змогу глибше зрозуміти аспекти людської розумової діяльності та осмислити можливості сучасних інтелектуальних систем, які хоча й здатні імітувати раціональну поведінку, однак не спроможні відтворити інтуїтивні, контекстуальні й «фонові» аспекти людського пізнання. Водночас, залучення феноменологічної редукції (Гуссерль, Гайдеггер) дозволяє акцентувати увагу на «фоновому» знанні, яке, не може бути конкретизоване та формалізоване, проте складає трансцендентальні передумови розумової діяльності та стає підґрунтям його розуміння. Аналогічно, експеримент Серля з «китайською кімнатою» демонструє принципову відмінність між маніпулюванням знаками («Знання-Що», поясненням) та наявністю свідомого розуміння («Знання-Щодо», розумінням), наголошуючи, що останнє залишається поза межами формального обчислення. Таким

чином, філософський аналіз свідчить, що штучні інтелектуальні системи, як би досконало вони не імітували поведінкові аспекти мислення, залишаються неспроможними до відтворення його екзистенційно-феноменологічного виміру. Людське мислення – це не лише обчислення або репрезентація фактів, а насамперед спосіб бути-в-світі, вкорінений у довільному, але контекстуально насиченому досвіді, який не підлягає повній формалізації.

Отже, перспективи дослідження ІІІ мають виходити за межі вузького інструментального підходу й включати розробку філософської онтології свідомості, здатної врахувати не лише структурні, а й смислові, цілісні та трансцендентальні засади людського пізнання.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Антологія сучасної філософії науки, або усмішка ASIMO / наук. ред. В. Мельник, А. Синиця. Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2017. 568 с

Вітгенштайн Л. *Tractatus Logico-Philosophicus; Філософські дослідження* / пер. Євгена Поповича. Київ: Основи, 1995.

Добровольська О. В., Штанько В. І. Філософський аналіз еволюції штучного інтелекту. *Studies in history and philosophy of science and technology*. 2019. Vol. 28. № 1. С. 10-19. - Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/studhphst_2019_28_1_4.

Райхерт К. В. Хьюберт Л. Дрейфус против Дэниела К. Деннетта в кинофільме *Robosor* (2014). *Філософія та політологія в контексті сучасної культури*. 2017. Вип. 3 (18). С. 56–64.

Синиця А. *Вступ до філософії штучного інтелекту : підручник*. Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2023. 292 с.

Швирков О. І. *Проблема штучного інтелекту і людиновимірність штучних інтелектуальних систем: дисертація на здобуття ступеня кандидата наук*. Житомир: Житомирський державний університет імені Івана Франка, 2006. Державний реєстраційний номер 0406U004726

Dreyfus H. L. *What Computers Can't Do: A Critique of Artificial Reason*. New York: Harper & Row, 1972. 231 p.

Dreyfus H. L., Dreyfus S. E. *Mind over Machine: The Power of Human Intuition and Expertise in the Era of the Computer*. New York: Free Press, 1986. 240 p.

Searle, J. R. Is the brain's mind a computer program? *Scientific American*. 1990. 262. P. 26-31. https://www.cs.princeton.edu/courses/archive/spr06/cos116/Is_The_Brains_Mind_A_Computer_Program.pdf

Turing A. M. Computing Machinery and Intelligence. *Mind*. 1950. 49. P. 433–460 <https://redirect.cs.umbc.edu/courses/471/papers/turing.pdf>.

Більчук Наталя Леонідівна

кандидат філософських наук, доцент

кафедра філософії та суспільних наук

Національний аерокосмічний університет «Харківський авіаційний інститут»

61070. Харків, вул. В. Манька, 17, Україна

E-mail: n.bilchuk@khai.edu

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5505-5533>

Костров Ілля Андрійович

аспірант кафедри філософії та суспільних наук

Національний аерокосмічний університет «Харківський авіаційний інститут»

61070. Харків, вул. В. Манька, 17, Україна

E-mail: i.kostrov@khai.edu

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-4869-8392>

Внесок авторів: всі автори зробили рівний внесок у цю роботу

Конфлікт інтересів: автори повідомляють про відсутність конфлікту інтересів

Стаття надійшла до редакції: 01.03.2025

Схвалено до друку: 28.04.2025

BOUNDARIES OF IMITATION: ARTIFICIAL INTELLIGENCE AMONG “KNOWING-THAT” AND “KNOWING-HOW”

Bilchuk Natalia L.

Associate Professor

Department of Philosophy and Social Sciences

National Aerospace University "Kharkiv Aviation Institute"

17, V. Manka st. Kharkov, 88000, Ukraine

E-mail: n.bilchuk@khai.edu

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5505-5533>

Kostrov Illia A.

Student of postgraduate

Department of Philosophy and Social Sciences

National Aerospace University "Kharkiv Aviation Institute"

17, V. Manka st. Kharkov, 88000, Ukraine

E-mail: i.kostrov@khai.edu

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-4869-8392>

ABSTRACT

This article presents a philosophical and methodological analysis of the problem of the possibility of machine thinking, which was first systematically posed by Alan Turing in his classic work *Computing Machinery and Intelligence*. The authors refer to the Turing Test as a tool for evaluating the ability of artificial systems to imitate human behavior and thinking, while also engaging with Turing's own critical reflections on the inherent limitations of artificial intelligence. Special attention is devoted to the critiques advanced by Hubert Dreyfus and John Searle. Dreyfus contends that the foundational assumptions of artificial intelligence – classified by him as biological, psychological, epistemological, and ontological – are insufficiently substantiated. Drawing on the phenomenological tradition (E. Husserl, M. Heidegger), Dreyfus introduces a distinction between "*Knowledge-That*" and "*Knowledge-How*" as two different forms of knowledge, only one of which is subject to formalization and algorithmization. *Knowing-that* is conceptualized as analytical thinking, "factual" knowledge capable of describing and clarifying an object, whereas *knowing-how* is contextual or "background" knowledge that forms the basis of understanding. At the same time, John Searle, through his thought experiment of the "Chinese Room," argues that a computer cannot possess genuine understanding even if it can imitate human behavior and thought processes. The article addresses fundamental epistemological, ontological, and methodological issues related to the nature of thinking, experience and background knowledge. The work draws on primary sources by Turing, Dreyfus, and Searle, while also incorporating phenomenological insights from Husserl and Heidegger, as well as Wittgenstein's logical analysis of language formalization. It concludes that intelligence cannot be reduced to purely computational operations and that model of human thinking requires consideration of non-conceptual, contextual, and existential components of human existence.

Keywords: *artificial intelligence, Turing test, "Knowledge-That", "Knowledge-How", "background knowledge", understanding.*

REFERENCES

- Anthology of contemporary philosophy of science, or ASIMO smile (2017). / sc. ed. V. Melnyk, A. Synytsia. Lviv: Ivan Franko National University of Lviv. (In Ukrainian).
- Wittgenstein, L. (1995). *Tractatus Logico-Philosophicus; Philosophical studies* (Ye. Popovych, Trans.). Kyiv: Osnovy. (In Ukrainian).

- Dobrovolska, O. V., & Shtanko, V. I. (2019). Philosophical analysis of the evolution of artificial intelligence. *Studies in history and philosophy of science and technology*, 28, 1, 10-19. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/studhphst_2019_28_1_4 (In Ukrainian).
- Rayher K. W. (2017). Hubert L. Dreyfus vs. Daniel C. Dennett in Robocop (2014). *Philosophy and political science in the context of modern culture*, 3(18), 56–64.
- Synytia, A. S. (2023). *Introduction to the philosophy of artificial intelligence: textbook*. Lviv: LNU named after I. Franko. (In Ukrainian).
- Shvyrkov, O. I. (2006). *The problem of artificial intelligence and human measurements of artificial intellectual systems*: dissertation for the degree of Candidate of Sciences. Zhytomyr: Ivan Franko Zhytomyr State University. (In Ukrainian).
- Dreyfus, H. L. (1972). *What Computers Can't Do: A Critique of Artificial Reason*. New York: Harper & Row.
- Dreyfus, H. L., & Dreyfus, S. E. (1986). *Mind over Machine: The Power of Human Intuition and Expertise in the Era of the Computer*. New York: Free Press.
- Searle, J. R. (1990). Is the brain's mind a computer program? *Scientific American*, 262(1), 26–31. https://www.cs.princeton.edu/courses/archive/spr06/cos116/Is_The_Brains_Mind_A_Computer_Program.pdf
- Turing, A. M. (1950). Computing machinery and intelligence. *Mind*, 59(236), 433–460. <https://redirect.cs.umbc.edu/courses/471/papers/turing.pdf>.

Authors Contribution: All authors have contributed equally to this work

Conflict of Interest: The authors declare no conflict of interest

Article arrived: 01.03.2025

Accepted: 28.04.2025

Як цитувати: Білчук, Н., & Костров, І. (2025). МЕЖІ ІМІТАЦІЇ: ШТУЧНИЙ ІНТЕЛЕКТ МІЖ «ЗНАННЯ-ЩО» ТА «ЗНАННЯ-ЩОДО». *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (72), 128-138. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-12>

In cites: Bilchuk, N., & Kostrov, I. (2025). BOUNDARIES OF IMITATION: ARTIFICIAL INTELLIGENCE AMONG “KNOWING-THAT” AND “KNOWING-HOW”. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (72), 128-138. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-12> [In Ukrainian]

DOI: 10.26565/2226-0994-2025-72-13

УДК: 141.78:159.923.2:32](043.5)

Микита Мязін

ЦИФРОВА УРБАНІСТИКА: ОНТОЛОГІЯ ГІБРИДНИХ ПРОСТОРІВ МІСТА В ЕПОХУ ДІДЖИТАЛІЗАЦІЇ

У статті представлено аналіз феномену цифрової урбаністики як трансдисциплінарного дослідницького поля, що інтегрує філософські, інженерно-технічні, соціопросторові, культурологічні та інформаційно-комунікативні парадигми. Концептуалізовано цифрову урбаністику як епістемологічну стратегію осмислення трансформативних процесів, що відбуваються в сучасному місті під впливом цифрових технологій, і як теоретичну рамку для аналізу нової онтології урбаністичного простору. Досліджено ключові концепти цифрової урбаністики: code/space, платформний урбанізм, місто реального часу, інформаструктура, які формують теоретичний апарат для розуміння гібридизації міського середовища. Проаналізовано технологічні компоненти цифрової трансформації міста: інтернет речей, великі дані, штучний інтелект, геоінформаційні системи та мобільні інтерфейси, що виступають інструментами конструювання нової урбаністичної реальності. Особливу увагу приділено феномену гібридизації міського простору, де фізичне і цифрове середовище взаємно конституують одне одного, створюючи нові режими сприйняття та взаємодії. Експліковано трансформацію просторово-часових структур міста, зокрема перехід від циклічної темпоральності до логіки постійної оновлюваності та від статичних просторів до динамічних потоків. Розкрито вплив цифрової медіації на урбаністичний досвід, де технологічні інтерфейси стають ключовими посередниками взаємодії суб'єкта з міським простором, формуючи індивідуалізовані маршрути та персоналізовані картографічні репрезентації. Проаналізовано естетичні аспекти цифрового міста, зокрема формування нової візуальної культури та архітектури даних. Здійснено критичний аналіз соціальних, культурних і етичних імплікацій цифрової урбанізації, зокрема проблем цифрової нерівності, конфіденційності та алгоритмічного управління. Концептуалізовано місто як платформу та інформаційне середовище, що функціонує в режимі реального часу, трансформуючи традиційні уявлення про міський простір і каталізуючи емерджентні форми соціальності. Обґрунтовано необхідність інтеграції технологічних інновацій із критичною рефлексією соціальних, культурних та етичних аспектів цифрової трансформації міста для формування збалансованого підходу до розвитку урбаністичного середовища в епоху діджиталізації.

Ключові слова: цифрова урбаністика, code/space, платформний урбанізм, гібридні простори, цифрова медіація, місто реального часу, інформаструктура, архітектура даних, соціотехнічна реальність.

Феномен цифрової урбаністики (digital urbanism) конститує трансдисциплінарний епістемологічний простір, що інтегрує множинні дискурсивні практики на перетині інженерно-технічних, соціопросторових, культурологічних та інформаційно-комунікативних парадигм. У діалектичному взаємозв'язку технологічного та соціального маніфестується не просто нова дескриптивна якість урбаністичного буття, але принципово відмінна онтологія міського простору з властивою їй іманентною культурною логікою.

Актуальність дослідження цифрової урбаністики зумовлена фундаментальними трансформаціями сучасного міського простору під впливом цифрових технологій. В умовах прогресуючої діджиталізації урбаністичних середовищ відбувається не просто технологічна модернізація міських інфраструктур, але й онтологічна реконфігурація самої сутності міста як соціопросторового феномену. Цифрові технології каталізують емерджентні форми міського життя, видозмінюють модальності просторової та темпоральної організації, породжують інноваційні практики соціальної взаємодії та формують гібридні простори, що інтегрують фізичні та цифрові виміри реальності. Особливої значущості набуває дослідження цифрової урбаністики в контексті глобальної

© Мязін М. В., 2025.



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

диджиталізації, де міста постають як ключові локуси впровадження платформних стратегій, великих даних, інтернету речей (IoT), штучного інтелекту та інших технологій, що радикально трансформують урбаністичний досвід. При цьому актуалізуються питання взаємозв'язку технологічних інновацій із соціальними, культурними та політичними аспектами міського життя, а також проблематика цифрової нерівності, конфіденційності, етичних вимірів алгоритмічного управління та медіації міського простору через цифрові інтерфейси.

Метою дослідження є концептуалізація цифрової урбаністики як трансдисциплінарної епістемологічної парадигми, що інтегрує технологічні, соціальні, культурні та просторові аспекти трансформації сучасного міста під впливом цифрових технологій. Дослідження спрямоване на теоретичне обґрунтування онтологічної специфіки цифрового міста як гібридного простору, де матеріальні та цифрові компоненти взаємно конституують одне одного, формуючи нову реальність урбаністичного буття.

Завдання дослідження: 1) здійснити концептуальну експлікацію феномену цифрової урбаністики як трансдисциплінарного дослідницького поля, що інтегрує інженерно-технічні, соціопросторові, культурологічні та інформаційно-комунікативні парадигми; 2) проаналізувати теоретичні підходи до розуміння цифрової трансформації міста, зокрема концепції платформного урбанізму, code/space, інформаструктури та реального часу в контексті урбаністичних досліджень; 3) дослідити вплив технологічних інновацій (IoT, великі дані, штучний інтелект, геоінформаційні системи) на формування нової просторової логіки та темпоральних структур міського середовища; 4) розкрити специфіку гібридних просторів міста, де фізичне і цифрове середовище взаємно конструюють одне одного, утворюючи нові режими сприйняття та взаємодії; 5) проаналізувати трансформацію урбаністичного досвіду в умовах цифрової медіації, де технологічні інтерфейси стають ключовими посередниками взаємодії суб'єкта з міським простором; 6) дослідити естетичні аспекти цифрового міста, зокрема формування нової візуальної культури та архітектури даних, що модифікують традиційне сприйняття міського ландшафту; 7) здійснити критичний аналіз соціальних, культурних і етичних імплікацій цифрової урбанізації, зокрема проблем цифрової нерівності, конфіденційності, інформаційної безпеки та алгоритмічного управління; 8) сформулювати концептуальні засади розуміння міста як платформи та інформаційного середовища, що функціонує в режимі реального часу, модифікуючи традиційні уявлення про міський простір.

Цифрова урбаністика постає як діалектичне зняття (у гегельянському сенсі *Aufhebung*) класичної урбаністичної епістемі в умовах технологічної медіації соціопросторових відносин. Ця трансформація є відповіддю на сучасні екзистенційні виклики урбаністичного буття – демографічну експансію, екологічну кризу, транспортну колізійність, безпековий дискурс і партисипативні практики громадянської суб'єктності. У цьому контексті цифрові технології трансцендують свою інструментальну функціональність, набуваючи статусу онтологічних медіаторів, що каталізують емерджентні модальності суб'єкт-просторової інтеракції.

Гносеологічна дефініція, артикульована Робертом Кітчіном і Мартіном Доджем, концептуалізує цифрову урбаністику як епістемологічне дослідження трансформативного потенціалу цифрових технологій – включаючи дигітальні дані, інтерфейсні медіатори, мережеві структури та алгоритмічні процесуальності – щодо переконфігурації урбаністичного планування, дизайну, адміністрування та повсякденних праксисів міського життєсвіту [Kitchin, Dodge, 2011].

Ключовим концептом у топології цифрової урбаністики виступає артикульоване Кітчіном і Доджем поняття code/space як гібридна онтологічна структура, де множинні просторові модальності (фізична, функціональна, соціальна, символічна) нерозривно інтегровані з дигітальним кодом як конститутивним елементом своєї феноменологічної цілісності. Аеропорт, система контролю дорожнього руху чи банківський термінал репрезентують просторові ансамблі, екзистенція яких онтологічно залежна від цифрової

інфраструктури. Таким чином, до традиційних топологічних вимірів міста інкорпорується новий вимір – простір-код, що трансформує класичне картезіанське розуміння просторовості.

Цифрова урбаністика демонструє іманентну діалектичну взаємодію з концептом *smart city*. Попри те, що останній часто редукується до технократичної парадигми урбаністичного управління через автоматизовані системи, сенсорні мережі та алгоритми штучного інтелекту, сучасна цифрова урбаністика прагне до критичної деконструкції цієї моделі. Починаючи з епістемологічного перевороту, здійсненого Акторно-мережевою теорією, сформувався переконливий корпус наукових екзегез, що верифікують детермінаційний взаємозв'язок між технологічними інноваціями та соціально-антропологічними метаморфозами. Технологічні трансформації каталізують емерджентні форми соціальності та новітні модуси самоідентифікації як індивідуального суб'єкта, так і колективної суб'єктності. У своїй праці «*The Real-Time City? Big Data and Smart Urbanism*» Роберт Кітчін артикулює герменевтичну необхідність трансцендувати просте впровадження цифрових інновацій, звертаючись до фундаментальних питань про структури контролю над даними, модальності їх використання та соціальні імплікації цих процесів [Kitchin, 2014].

Важливим аспектом цифрової урбаністики постає *data urbanism* як епістемологічна парадигма, де урбаністичні дані (від геопросторової локалізації до сенсорних метрик та інформаційних потоків соціальних медіа) трансформуються в об'єкт аналітичної рефлексії, фундаментальну основу для планування та адаптивної модифікації урбаністичного середовища в режимі реального часу. Ця концепція переосмислює місто як динамічну систему, поведінкові патерни якої підлягають безперервному моделюванню, оптимізації та прогностичній симуляції засобами алгоритмічної епістемології.

Цифрова урбаністика також охоплює проблематику дигітальних інтерфейсів, через які суб'єкти здійснюють інтеракцію з урбаністичним простором: мобільні навігаційні аплікації, фронтенди публічних сервісів, цифрові маршрутні карти, інтелектуальні транспортні системи тощо. Шеннон Маттен філософськи констатує, що в контемпоральному урбаністичному просторі інфраструктура феноменологічно трансформується в інтерфейс, а цифрові технології функціонують як медіальний шар, через який суб'єкт сприймає та герменевтично реконструює просторовість [Mattern, 2015].

Цифрова урбаністика експлікує для феноменологічного споглядання структурно-поліморфні соціокультурні процесуальності, що емерджентно виникають внаслідок цифрової метаморфози урбаністичного простору. У цьому контексті унаочнюється гібридна онтологія діджиталізованого міського життєсвіту, в якій антропні суб'єкти, технологічні ансамблі та інтерфейсні медіатори постають як рівноцінні актори в гетерогенній мережі інтеракцій. Ця констеляція формує специфічну соціотехнічну реальність, що конститується через діалектичну взаємодетермінацію соціальних і технічних систем міського ландшафту.

Епістемологічна легітимація такої концептуалізації репрезентована розвитком акторно-мережевої теорії, фундованої інтелектуальними розвідками Бруно Латура та Джона Ло, яка радикально деконструє традиційну суб'єкт–об'єктну дихотомію, впроваджуючи неантропоцентричну онтологію, де матеріальні об'єкти (артефакти, технічні комплекси, нелюдські живі істоти) набувають статусу повноцінних акторів соціальних відносин. Прихильники цієї теоретичної парадигми феноменологічно реконструюють не-людей (*nonhumans*) як діючих агентів у соціальних системах, стверджуючи, що весь універсум соціального і природного буття екзистує в динамічних мережах взаємовідносин, що перебувають у стані перманентної трансформації. Ця онтологічна позиція постулює, що ніщо не може існувати поза цими реляційними структурами. Всі актори, інкорпоровані в соціальну ситуацію, позиціонуються в єдиній онтологічній площині, елімінуючи концепт зовнішніх соціальних сил за межами безпосередніх інтеракцій мережових агентів. У цій епістемі матеріальні об'єкти, ідеаційні

структури, процесуальні феномени та інші релевантні фактори набувають еквівалентної значущості у конституюванні соціальних ситуацій порівняно з антропними суб'єктами.

Методологічний інструментарій, артикульований Мішелем Каллоном, Мадлен Акріч, Бруно Латуром та Джоном Ло, конститує «матеріально-семіотичний» метод, який демонструє, що всі елементи соціального та природного світу, людського і нелюдського, взаємодіють у флюктуючих мережах відносин, що не передбачають жодних трансцендентних елементів за межами цих мереж. Ця методологічна парадигма здобула епістемологічну легітимацію в 1990-х роках як аналітичний інструментарій, що трансцендує межі соціології технологій, інкорпоруєчись у множинні дисциплінарні дискурси: організаційний аналіз, інформатику, медичні дослідження, географічні науки, соціологічні теорії, антропологічні розвідки, археологічну герменевтику, феміністичну критику, технічну комунікацію та економічні парадигми. По суті, цей метод уможливає експлікацію специфічної соціотехнічної реальності, яка репродукує динамічні ентитети, онтологічний статус яких варіює залежно від їхньої моментальної активності та локалізації в мережевій структурі. Безсумнівно, трансфер методологічного апарату Акторно-мережевої теорії в простір урбаністичних досліджень демонструє значний евристичний потенціал.

Соціотехнічна реальність контемпорального міста імплікує прогресуючу залежність соціального від технологічного, соціальних праксисів від цифрових технологій та алгоритмічних інтелектуальних систем. У контексті становлення цифрової урбаністики як трансдисциплінарного напрямку, що синтезує урбаністичний дискурс, інформаційно-технологічні парадигми, соціологічні теорії, інфраструктурні студії та критичні епістемології, особливий онтологічний статус набувають технологічні комплекси, що детермінують конфігурацію сучасного урбаністичного простору. Саме технологічні системи створюють умови для формування нової концептуальної парадигми – міста як платформи, міста як інформаційного середовища, міста як темпорально-синхронізованого простору реального часу.

У цьому епістемологічному контексті актуалізується необхідність артикуляції ключових технологічних компонентів, що конституують фундамент цифрової урбаністики, а також експлікації їхнього концептуального та праксеологічного значення. Фактично, перед нами постає необхідність звернення до «критичної теорії софту», спроможної інтегрувати досягнення різних наукових дискурсів для більш глибокого герменевтичного осягнення сутності процесів, що розгортаються в діджиталізованих урбаністичних просторах. Центальною проблематикою критичної теорії софту виступає не лише аналітична деконструкція цифрових технологій і алгоритмічних структур, але й дослідження емерджентних спільнот нового типу, які використовують ці інтелектуальні технологічні системи та алгоритмічні комплекси для реалізації своїх телеологічних інтенцій.

У науково-дискурсивному полі сучасності можна виокремити субстанціальний корпус спеціалізованих епістем, що концептуально корелюють із феноменом цифрової урбаністики. Втім, дослідницькі праці, які безпосередньо фокусуються на цифровій урбаністиці як автономному предметному полі, демонструють кількісну лімітованість, що парадоксально контрастує з експоненціальною динамікою розвитку процесів цифровізації урбаністичного життєсвіту. Евристичні зусилля вітчизняних і зарубіжних дослідників переважно концентруються на розробці кібернетичних моделей управління, що фундуються на цифровій архітектоніці «розумних міст» і трансформаційних модальностях традиційних соціальних праксисів.

Особливий епістемологічний статус у дослідницькому ландшафті останнього п'ятиріччя належить інтелектуальній розвідці Сари Барнс «Платформний урбанізм» [Barns, 2020], в якій здійснюється феноменологічна реконструкція урбаністичного простору крізь призму платформної стратегії, що інтегрує бізнес-парадигми, технологічні ансамблі, стратегії даних та проєктування інтеракційних систем у єдину платформну архітектоніку. Ця праця є першою фундаментальною спробою концептуальної артикуляції того, як

принципи еволюції успішних цифрових платформ трансформуються у домінуючі детермінанти проектування, досвіду та управління урбаністичними просторами. Платформна технологія, за Барнс, набуває статусу базового онтологічного фундаменту як для проектування міського простору, так і для його функціональної актуалізації. Платформа виступає як метаструктурний принцип, що визначає траєкторії розвитку міської культурно-географічної топології, цифрової стратегії, урбаністичної політики та медіальної історичності. Концепт платформної системи імплікує необхідність трансдисциплінарного підходу до дослідження та герменевтичного осягнення урбаністичної проблематики. У той час як стратегії «розумних міст» орієнтовані на імплементацію технологій Інтернету речей (IoT) і аналітики великих даних міськими адміністраціями в глобальному масштабі, платформний урбанізм фокусується на аналізі складних мережових взаємопереплетінь між урбаністичними жителями, міськими сервісами та екосистемами платформ у їхній актуальній конфігурації. Інтернет речей (IoT), що конститується як гетерогенна мережа фізичних об'єктів, інтегрованих із сенсорними комплексами, програмним забезпеченням та інтернет-комунікаційними можливостями, постає як онтологічний фундамент конструювання сенситивного урбаністичного середовища. У контексті урбаністичної епістемі ця технологічна парадигма каталізує метаморфозу міста в аутопоетичну систему, наділену потенціалом автономного збору та процесуальної обробки інформації щодо власного функціонування: транспортні потоки, системи освітлення, механізми збору відходів, якісні параметри атмосфери, енергетичне споживання тощо. Концептуальна конструкція «senseable city», артикульована Карло Ратті, постулює емерджентну форму урбаністичної рефлексивності, де міський простір набуває здатності до саморефлексії та адаптивної модифікації. В умовах, коли сенсорні комплекси та мережові структури інкорпорують урбаністичний простір у цифровий шар, трансформується модальність нашого сприйняття міського середовища: воно постає не лише як ансамбль фізичних конструкцій, але як сенситивний, динамічний організм. Паралельно з цим, міський простір набуває статусу не тільки фізичного, але й інформаційного, діджиталізованого топосу з трансформованою специфікою руху та комунікативних зв'язків як фізичного, так і соціального характеру [Ratti, 2016].

Евристична легітимізація цифрової урбаністики як автономного дисциплінарного поля імплікує необхідність конкретизації методологічного інструментарію, концептуального апарату та теоретичних рамок інтерпретації емпіричних даних, що уможливить компрегенцію сутнісних характеристик, закономірностей, діалектичних протиріч, потенційних можливостей, викликів і загроз цифрової урбанізації, а також розробку прогностичних моделей її подальшої еволюції. У цьому контексті центральним компонентом цифрової урбаністики постає методологія збору, обробки та герменевтичної інтерпретації великих даних – масивних інформаційних комплексів, що генеруються в урбаністичному просторі в режимі реального часу через множинні джерела: смартфони, GPS-системи, фінансові транзакції, системи відеоспостереження, мобільні аплікації. Ці дані функціонують як епістемологічна сировина для урбаністичної аналітики, прогностичного моделювання, симуляції альтернативних сценаріїв та ухвалення управлінських рішень у темпоральному режимі реального часу. Роберт Кітчін у своїй дослідницькій розвідці «The Real-Time City» концептуалізує емерджентну модальність урбаністичного буття – місто, що «екзистує в потоці актуального теперішнього», де інформаційні потоки про просторову конфігурацію та поведінкові патерни стають іманентним елементом його функціональної цілісності. На думку дослідника, сучасні урбаністичні простори дедалі інтенсивніше інтегруються з цифровими пристроями та інфраструктурними комплексами, що продукують великі дані, уможливаючи режими моніторингу, контролю та управління в реальному часі [Kitchin, 2014].

Ця концептуальна траєкторія приводить до проблематики штучного інтелекту (Artificial Intelligence) як метаструктури прийняття рішень. У парадигмі цифрової урбаністики штучний інтелект функціонує як герменевтичний інструмент інтерпретації

комплексних урбаністичних даних, конструювання прогностичних моделей та автоматизації управлінських процесуальностей. Алгоритмічні системи застосовуються для аналітичної реконструкції мобільності, регуляції енергетичних ресурсів, оптимізації транспортних потоків і навіть для формування політики безпеки. Паралельно з цим, актуалізуються епістемологічні занепокоєння щодо транспарентності, підзвітності та соціальної справедливості при імплементації алгоритмічних рішень в урбаністичний простір. Кейт Гроуфорт і Тревор Паглен у своїй праці «Excavating AI: The Politics of Images in Machine Learning Training Sets» експлікують проблематику тренувальних наборів даних, що становлять епістемологічний фундамент систем штучного інтелекту, акцентуючи увагу на ризиках нормалізації упереджених алгоритмічних систем. Навчальні дата-сети для штучного інтелекту не є епістемологічно нейтральними артефактами за своїм змістом і генезою: вони імпліцитно містять соціальні, політичні та історичні презумпції, які системи штучного інтелекту інкорпорує і ампліфікують, що детермінує модальності аналізу ситуацій, формування оціночних суджень щодо подій, і, як наслідок, продукування потенційно некоректних соціальних практик [Crawford, Paglen, 2021].

Дигітальна урбаністика репрезентує дуалістичну епістемологічну функціональність, постаючи як описово-аналітична метода феноменологічної реконструкції міського буття та симультанно як системний інструментарій управлінської регуляції – найбільш експліцитно ця дуальність актуалізується у сфері геоінформаційних систем і картографічних репрезентацій урбаністичного досвіду. Геоінформаційні системи набувають парадигмального статусу у візуалізації гетерогенних міських процесуальностей, конструюванні тематичних картографічних ансамблів, аналітичній деконструкції просторових інтердепенденцій. Вони каталізують інтеграцію соціальних, економічних, екологічних датасетів із географічною інформацією для експлікації структурних нерівностей, розробки альтернативних сценаріїв урбаністичного розвитку або стратегій кризового реагування. Майкл Гудчайлд у своєму дослідженні «Географічні інформаційні системи та наука» артикулює трансцендентну модальність геоінформаційних систем, які еволюціонували за межі інструментального планування, трансформуючись у медіум просторової наративізації та соціальної критики. Ці системи набувають статусу не лише експертного інструментарію планування, але й герменевтичного засобу критичної рефлексії міста як топосу множинних онтологічних реальностей.

В умовах прогресуючої залежності життєдіяльності сучасного урбаністичного простору від інформаційно-комунікативних технологій, мобільні аплікаційні комплекси, які функціонують як інтерфейс міського життя, інкорпорується у функціональну структуру урбаністичного простору. Смартфон і асоційовані з ним мобільні сервіси трансцендують статус простого інструмента інформаційного доступу, набуваючи ролі провідного медіатора в феноменологічному сприйнятті та інтеракції з урбаністичним середовищем. Аплікаційні комплекси для навігаційного орієнтування, виклику транспортних засобів, резервування просторових локацій чи подієвих активностей конституюють новий тип «екранного досвіду» міста. Смартфон трансформується у своєрідний «цифровий компас», що детермінує маршрутну траєкторію, соціальні контактні структури та навіть аксіологічну оцінку урбаністичного середовища, формуючи індивідуалізований феноменологічний досвід міста. Ця трансформація імплікує елімінацію випадковості як субстанціональної складової урбаністичного життя: просторова організація дедалі інтенсивніше структурується відповідно до алгоритмічних рекомендаційних систем. У концептуальному осмисленні Шеннон Маттен, міські інфраструктурні комплекси все частіше репрезентуються крізь призму мобільного інтерфейсу, що каталізує метаморфозу міста в «картографований, медіалізований об'єкт» [Mattern, 2015].

Цифрова урбаністика не лімітується імплементацією інноваційних технологій у функціональну структуру міста, але здійснює фундаментальну трансформацію його як соціально-просторової форми. Під впливом цифрових інфраструктурних ансамблів модифікується сама архітекtonіка урбаністичного середовища, модальності його

сприйняття, утилітарного використання та символічної репрезентації. У цьому контексті актуалізуються ключові виміри цього трансформаційного впливу: метаморфоза урбаністичного досвіду, емерджентні форми просторової організації, естетизація міського простору, а також реконфігурація ритмів і логіки повсякденності.

Таким чином, цифрова урбаністика конститує нові режими перцепції та інтеракції з міським простором. Цифрові технологічні комплекси модифікують модальності, у яких резиденти «візуалізують» і екзистенціально переживають місто. Геолокаційні сервіси, технології доповненої реальності, мобільні навігаційні системи, платформи оціночних відгуків і рекомендацій трансформують урбаністичний простір у персоналізовану картографічну репрезентацію, що моделюється в режимі реального часу в залежності від індивідуальних потреб користувача. За концептуальним формулюванням Мартіна де Вола, контемпоральне місто трансформується в «інтерфейс», де фізична інфраструктура інтегрується з інформаційною логікою [de Waal, 2014].

Саме тому міське середовище зазнає глибинної інфраструктурної метаморфози. Фізичні структурні ансамблі – дорожні артерії, транспортні системи, освітлювальні комплекси, архітектурні споруди – дедалі інтенсивніше координуються цифровими системами управління. У цьому концептуальному контексті актуалізується поняття інформаструктури (infostructure), артикульоване Робертом Кітчіном, що охоплює всі інвизибільні, але онтологічно детермінуючі цифрові шари – від кабельних мереж і серверних інфраструктур до алгоритмічних систем, що регулюють матеріальний простір [Kitchin, Lauriault & McArdle, 2015].

Ці інформаційні пропарки трансформують не лише функціональні модальності міста, але й логіку його дизайнерської концептуалізації: вуличні простори, архітектурні комплекси, рекреаційні зони починають проєктуватися з урахуванням цифрових сценаріїв використання, інформаційних потоків і можливостей моніторингової супервізії. Паралельно з цими процесами відбувається візуальна трансформація та естетична реконфігурація цифрового міста.

Цифрова урбаністика генерує інноваційні естетичні стратегії репрезентації урбаністичного простору. Дані трансцендують статус аналітичного інструментарію, трансформуючись у форму експресії міської ідентичності. Візуалізації транспортних потоків, теплові карти мобільності, інформаційні дисплейні системи, інтерфейси міських платформ – усі ці елементи конституують місто як візуально гіперсатуроване середовище, в якому інформація стає інтегральним компонентом урбаністичного пейзажу. Як артикулює Шеннон Маттен, формується специфічна «архітектура даних», що конститує нові феноменологічні відчуття ритму, руху та семантичного значення у міському просторі – своєрідна флуктуюча геометрія урбаністичного простору, детермінована інформаційними структурами, а не фізичними об'єктами [Mattern, 2017]. Традиційні урбаністичні категоріальні концепти – квартал, площа, межа, центр – дедалі частіше доповнюються епістемологічними конструкціями heatmap, cluster, trajectory, які репрезентують нову онтологію просторовості.

Компрегенція досліджень з цифрової урбаністики уможливає формулювання гносеологічної гіпотези щодо просторової стратифікації та гібридизації урбаністичного середовища. Легітимно констатувати емерджентність гібридних просторових топосів – локусів, де фізичне і цифрове середовище не перебувають у діалектичній опозиції, а взаємно конституують одне одного в онтологічній єдності. Технології доповненої реальності, інтелектуальні навігаційні системи, віртуальні репрезентації публічного простору (як-от Google Street View або VR-моделі історичних архітектурних комплексів) розширюють топологічні межі міського простору. За концептуальною артикуляцією Лева Мановіча, цифрові технології не обмежуються аугментацією інформаційного поля просторової структури – вони генерують інноваційні модальності його феноменологічної перцепції. Доповнений простір постає як епістемологічно новий тип просторовості, а

фізичний простір, на який накладається динамічна інформаційна структура, набуває онтологічної гібридності [Manovich, 2006].

У цьому контексті зростає епістемологічна значущість топологічного мислення, де пріоритетними стають не просторові дистанції, а конективні структури, не географічні координати, а інтенсивність інтеракційних патернів. Нагель Трифт, здійснюючи аналітичну реконструкцію «міста як системи подій», підкреслює, що контемпоральні урбаністичні простори функціонують як платформні структури, де просторовість формується через цифрові практики, що актуалізуються в режимі реального часу. Таким чином, відбувається фундаментальне переформатування ритмічних структур і темпоральних конфігурацій міського життєсвіту. Місто в парадигмі цифрової урбаністики поступово елімінує традиційну «циклічність», асоційовану з фізичними та соціальними ритмами, трансформуючись у логіку перманентної оновлюваності. Доступність сервісів у режимі 24/7, мобільність у реальному часі, потенціал миттєвої реакції на ситуаційні флуктуації – усі ці фактори каталізують формування урбаністичного середовища, що функціонує в модальності «вічної присутності».

Нагель Трифт у своїх дослідницьких працях концептуалізує цей феномен як *temporal reprogramming* – радикально інноваційний темпоральний режим, що емерджентно виникає внаслідок цифрового регулювання повсякденних практик. Таким чином, за аналітичною інтерпретацією дослідника, час у міському просторі більше не структурується традиційними праксисами чи рутинними патернами, а програмованими системами, що модифікують ритмічні структури у режимі реального часу [Thrift, 2011].

Цифрова урбаністика здійснює трансформативний вплив не лише на просторову конфігурацію, але й на темпоральну перцепцію. Місто дедалі інтенсивніше функціонує як евентуальність у реальному часі: інформаційні потоки оновлюються щосекундно, управлінські рішення імплементуються алгоритмічними системами в режимі негайності, транспортні потоки коригуються перманентно. Так актуалізується феномен реального часу (*real-time urbanism*), що елімінує демаркаційну лінію між плануванням і адаптивною модифікацією. Цей темпоральний режим конститує алгоритмічну нормативність, де традиційна рутинність субститується перманентною мікрокорекцією поведінкових патернів.

З високим ступенем епістемологічної впевненості можна стверджувати, що внаслідок імплементції парадигми цифрової урбаністики відбувається фундаментальне переформатування просторової конфігурації: від статичного об'єкта до динамічного потоку. Нагель Трифт концептуалізує цю трансформацію як феномен, при якому міський простір все інтенсивніше репрезентується як серія медіалізованих подій, конструйованих через інформаційні потоки та інтерфейсні структури цифрових систем [Thrift, 2004]. Цифрова медіація актуалізується навіть на рівні повсякденного феноменологічного досвіду.

Однією з ключових трансформаційних модальностей, інкорпорованих цифровою урбаністикою, є модифікація способу екзистенціального переживання міського простору. Вона реалізується через цифрову медіацію – ситуаційну конфігурацію, при якій технологічні інтерфейси трансформуються у медіатори інтеракції з урбаністичним середовищем. Міські резиденти здійснюють просторову орієнтацію за допомогою навігаційних сервісів, реалізують взаємодію з муніципальними структурами через аплікаційні інтерфейси, селектують маршрутні траєкторії відповідно до алгоритмічних рекомендацій.

Така медіаційна структура імплікує фрагментацію урбаністичного досвіду, що, за концептуальною артикуляцією Антуана Пайкона, модифікує саму логіку урбаністичності: від унітарного простору до мультиплікативності індивідуалізованих цифрових траєкторій. Цифрове місто трансцендує статус онтологічної цілісності, трансформуючись у фрагментований досвідний комплекс персоналізованих маршрутів, екранних інтерфейсів та інвізібельної інфраструктури. По суті, концептуальна рефлексія Мішеля де Серто щодо персональної картографізації міста через маршрутні конфігурації прогулянкових практик

набула інноваційної інтерпретації в парадигмальному полі цифрової урбаністики [Pison, 2015].

Паралельно з цими трансформаційними процесами актуалізується нова естетична парадигма цифрового міста. Цифрова урбаністика конститує інноваційну естетику урбаністичного простору, в якій домінують екранні інтерфейси, інтерактивні фасадні структури, візуалізації даних, LED-освітлювальні системи, технології доповненої реальності. Міський простір трансформується в «медіаландшафт», що синтезує фізичну матеріальність і цифрові репрезентації. Місто набуває статусу екрану, сатурованого інформаційними потоками, що перманентно оновлюються, фільтруються та візуалізуються. На цю трансформацію акцентує увагу Лев Мановіч у своїй концептуальній конструкції *augmented space*. Він характеризує цей стан як простір, «насичений інформаційними шарами», які не обов'язково візуально експліцитні, але константно детермінують наші перцептивні та діяльнісні патерни в урбаністичному середовищі [Manovich, 2006].

Як демонструє наш аналітичний дискурс, у процесі цифрової трансформації урбаністичні простори зазнають не лише інституційних реконфігурацій, але й глибинних просторово-семіотичних і соціокультурних метаморфоз. Цифрова урбаністика не обмежується модернізацією управлінських практик або оптимізацією інфраструктурних комплексів, але радикально трансформує саму концептуальну репрезентацію міста, його ритмічні структури, форми суб'єктної присутності, механізми інтеракції та конфігурації повсякденного досвіду. Це евристичний метод детальної аналітичної реконструкції реляційних зв'язків всередині мережових структур (які характеризуються мультиплікативною гетерогенністю) урбаністичного простору.

Цифрова урбаністика імплементує інноваційну логіку компрегенції міського простору – не як статичного об'єкта, а як динамічного поля інформаційних потоків, кінетичних рухів і інтеракційних констеляцій. Вона репрезентує нову онтологію просторовості з інтегративними елементами доповненої, віртуальної, інформаційної реальності.

Висновки. Як демонструє аналітична деконструкція наукової полеміки, цифрова урбаністика трансцендує чисто технологічну площину, інкорпоруючи в себе соціальні, культурні та політичні процесуальності, що емерджентно виникають внаслідок цифрової трансформації міського простору. Вона імплікує необхідність критичної рефлексії та експлікації як потенційних переваг, так і ризикогенних факторів, асоційованих із діджиталізацією урбаністичного життєсвіту. У фундаментальному сенсі, цифрова урбаністика набуває епістемологічного статусу інноваційної області знання, що здійснює аналітичну реконструкцію процесів і сутнісних характеристик цифрової урбанізації, конститує специфічну соціотехнічну реальність взаємозв'язків між соціальними та технічними системами урбаністичних просторів. Це експлікує проблематику посередників / медіаторів у структурних конфігураціях діджиталізованого міста. Посередники репрезентують ентитети, що характеризуються семантичною нейтральністю, і тому можуть бути еліміновані з аналітичного поля. Вони транслують потенціал інших ентитетів без субстанціональної трансформації і тому не набувають епістемологічної значущості. Медіатори конституують ентитети, що мультиплікують диференціальні структури, і тому набувають статусу об'єкта дослідницької уваги. Вони актуалізуються через перцептивну активність навігації та трансляції між мережевими структурами, імплікуючи необхідність активної партисипації спостерігача, як і будь-якого іншого актора, у процесі встановлення конективних зв'язків. Саме завдяки медіаторним структурам цифрове середовище міста генерує інноваційні моделі соціальних інтеракцій, часто гібридного характеру – симультанно фізичних і цифрових. Як зауважує Саскія Сассен, цифрова урбанізація продукує мережеву форму урбанізму, де соціальність конститується не лише в географічному просторі, але й у транслокальних цифрових мережах. А це, своєю чергою, породжує проблематику тотальної цифрової видимості (*total*

digital visibility), яка характеризується не лише технічними, але й соціально–політичними імплікаціями.

REFERENCES

- Barns, S. (2020). *Platform urbanism: Negotiating platform ecosystems in connected cities*. Palgrave Macmillan.
- Crawford, K., & Paglen, T. (2021). Excavating AI: The Politics of Images in Machine Learning Training Sets. *AI & SOCIETY*, 36, 1105–1116. <https://doi.org/10.1007/s00146-021-01162-8>.
- de Waal, M. (2014). *The city as interface: How new media are changing the city*. Rotterdam: nai010 Publishers.
- Goodchild, M. F. (2009). Geographic Information Systems and Science: Today and Tomorrow. *Annals of GIS*, 1, 1, 1037–1043. <https://doi.org/10.1016/j.proeps.2009.09.160>
- Kitchin, R. (2014). The Real–Time City? Big Data and Smart Urbanism. *GeoJournal*, 79(1), 1–14. <http://dx.doi.org/10.1007/s10708-013-9516-8>
- Kitchin, R., & Dodge, M. (2011). *Code/Space: Software and everyday life*. Cambridge, Mass.: MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/9780262042482.001.0001>
- Kitchin, R., Lauriault, T., & McArdle, G. (2015). Smart Cities and the Politics of Urban Data, pp. 17–34. *Smart Urbanism. Utopian vision or false dawn?* London: Routledge. <https://core.ac.uk/download/pdf/297022243.pdf>
- Latour, B. (2005). *Reassembling the social: An introduction to actor–network–theory*. Oxford University Press.
- Law, J. (1986). On the Methods of Long Distance Control: Vessels, Navigation and the Portuguese Route to India, pp. 234–263. *John Law (ed), Power, Action and Belief: A New Sociology of Knowledge? Sociological Review Monograph* 32. Routledge, Henley.
- Manovich, L. (2006). The Poetics of Augmented Space: Learning from Prada. *Visual Communication*, 5(2), 219–240.
- Mattern, S. (2015). *Deep mapping the media city*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mattern, S. (2017). *Code and clay, data and dirt: Five thousand years of urban media*. University of Minnesota Press.
- Picon, A. (2015). *Smart cities: A spatialised intelligence*. Wiley.
- Ratti, C., & Claudel, M. (2016). *The city of tomorrow: Sensors, networks, hackers, and the future of urban life*. Yale University Press.
- Thrift, N. (2004). Movement–Space: The Changing Domain of Thinking Resulting from the Development of New Kinds of Spatial Awareness. *Economy and Society*, 33(4), 582–604.
- Thrift, N. (2011). Lifeworld Inc – and what to do about it. *Environment and Planning D: Society and Space*, 29(1), 5–26. <http://dx.doi.org/10.1068/d0310>

Мязін Микита Володимирович

аспірант, філософський факультет

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

майдан Свободи, 4, Харків, 61022, Україна

E-mail: Nikita94miazin@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-4901-8789>

Стаття надійшла до редакції: 19.02.2025

Схвалено до друку: 20.04.2025

DIGITAL URBANISM: ONTOLOGY OF HYBRID URBAN SPACES IN THE AGE OF DIGITALIZATION

Miazin Mykyta V.

Philosophical peripeteias, 72, 2025.

periodicals.karazin.ua/philosophy

PhD Student, Faculty of Philosophy
V. N. Karazin Kharkiv National University
4, Maidan Svobody, Kharkiv, Ukraine
E-mail: Nikita94miazin@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-4901-8789>

ABSTRACT

The article presents an analysis of the phenomenon of digital urbanism as a transdisciplinary research field integrating philosophical, engineering-technical, socio-spatial, culturological, and information-communication paradigms. Digital urbanism is conceptualized as an epistemological strategy for understanding the transformative processes occurring in the modern city under the influence of digital technologies, and as a theoretical framework for analyzing the new ontology of urban space. The key concepts of digital urbanism are explored: code/space, platform urbanism, real-time city and infrastructuring, which form the theoretical apparatus for understanding the hybridization of the urban environment. The technological components of the city's digital transformation are analyzed: the Internet of Things, big data, artificial intelligence, geographic information systems, and mobile interfaces, which act as tools for constructing a new urban reality. Particular attention is paid to the phenomenon of urban space hybridization, where the physical and digital environments mutually constitute each other, creating new modes of perception and interaction. The transformation of the city's spatio-temporal structures is explicated, in particular, the transition from cyclical temporality to the logic of constant updating and from static spaces to dynamic flows. The influence of digital mediation on urban experience is revealed, where technological interfaces become key intermediaries in the subject's interaction with urban space, forming individualized routes and personalized cartographic representations. The aesthetic aspects of the digital city are analyzed, including the formation of a new visual culture and data architecture. A critical analysis of the social, cultural, and ethical implications of digital urbanization is carried out, particularly the problems of the digital divide, privacy, and algorithmic governance. The city is conceptualized as a platform and information environment operating in real-time, transforming traditional notions of urban space and catalyzing emergent forms of sociality. The necessity of integrating technological innovations with a critical reflection of the social, cultural, and ethical aspects of the city's digital transformation is substantiated for the formation of a balanced approach to the development of the urban environment in the age of digitalization.

Keywords: *digital urbanism, code/space, platform urbanism, hybrid spaces, digital mediation, real-time city, infrastructuring, data architecture, sociotechnical reality.*

Article arrived: 19.02.2025

Accepted: 20.04.2025

Як цитувати: Мязін, М. (2025). ЦИФРОВА УРБАНІСТИКА: ОНТОЛОГІЯ ГІБРИДНИХ ПРОСТОРІВ МІСТА В ЕПОХУ ДІДЖИТАЛІЗАЦІЇ. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (72), 139-149. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-13>

In cites: Miazin, M. (2025). DIGITAL URBANISM: ONTOLOGY OF HYBRID URBAN SPACES IN THE AGE OF DIGITALIZATION. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (72), 139-149. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-13> [In Ukrainian]

DOI: 10.26565/2226-0994-2025-72-14

УДК: 177

Володимир Олещенко

ТРАНСГУМАНІЗМ І ЕТИКА ПОСТАЛЮДИНИ В УМОВАХ КОСМІЧНОЇ ЕКСПАНСІЇ

Стаття присвячена дослідженню трансгуманістичної філософії в контексті розширення людської присутності за межі Землі. У роботі осмислюється постлюдина як суб'єкт, сформований під впливом технологічних модифікацій, штучного інтелекту, інтерфейсів свідомості та екстремальних умов позаземного середовища. Космос тут постає не лише як фізичний простір, але як лабораторія для радикального перегляду поняття людини.

Аналізується трансгуманізм не як футурологічна утопія, а як етична практика, що змінює фундаментальні засади взаємодії між тілом, технікою та моральністю. У статті вводяться поняття адаптивної суб'єктності, морального переналаштування й когнітивної модифікації в контексті міжзоряного існування. Окрему увагу приділено проблемі відтворення моральної спадковості в умовах радикальної зміни тілесності, а також розгляду форм кооперації між людськими та неантропоморфними агентами в автономних позаземних спільнотах.

Запропоновано критичну оцінку граничних сценаріїв: тілесної деконструкції, емуляції свідомості, створення алгоритмічних інстанцій з моральною відповідальністю. У фокусі перебувають не стільки технології, скільки онтологічні зсуви в уявленні про свободу, автономію та межі суб'єкта. Стаття формує підґрунтя для постгуманістичної етики, придатної до застосування в екстремальних умовах майбутнього, де базові поняття гуманізму втрачають свою очевидність.

Ключові слова: трансгуманізм, постлюдина, етика, етика майбутнього, космічне середовище, адаптивна суб'єктність, моральна відповідальність.

У XXI столітті людство вступає в нову фазу цивілізаційного розвитку, яку дедалі частіше описують як початок космічної ери. Міжнародні космічні програми, приватні ініціативи колонізації Марсу, дослідження екзопланет, а також перспективи довготривалих міжпланетних подорожей виводять на передній план питання адаптації людини до неземного середовища. Водночас постають глибокі етичні та онтологічні питання: чи залишиться людина "людиною" у тривалих позаземних умовах? Чи збережуться її автономія, моральна відповідальність і суб'єктність після біоінженерної або технологічної адаптації?

Поняття постлюдини, сформоване в рамках постгуманістичної філософії, набуває нового змісту у контексті космічної експансії. Тут вже йдеться не лише про кіборгізацію чи злиття з цифровими технологіями, а про трансформацію тіла, свідомості, психіки, що здійснюється не заради технологічного вдосконалення, а як вимога виживання. В умовах мікрогравітації, підвищеної радіації, ізоляції та часової віддаленості від Землі, класичні уявлення про автономну, біологічно стабільну та морально відповідальну людину зазнають радикального перегляду.

Філософія зіштовхується з новим завданням: задовільнити потребу в етичному переосмисленні людської суб'єктності. Які межі біоетичних експериментів допустимі в умовах колонізації космосу? Чи можлива свобода там, де виживання залежить від повної залежності від технологічного середовища? Отже, проблема полягає не лише в біологічній або технічній адаптації людини до космосу, а в необхідності сформулювати нову філософську етику – **етику постлюдини**, яка зможе відповісти викликам позаземного існування.

Тема постгуманізму в контексті позаземного життя перебуває на перетині кількох дисциплін: філософії, біоетики, космічного права, трансгуманізму та нейронаук. Хоча більшість постгуманістичних досліджень зосереджена на цифровій і кібернетичній трансформації особистості, останні роки ознаменувалися зростанням інтересу до проблеми трансформації людяності в умовах фізичного виходу за межі Землі.

© Олещенко В. В., 2025.



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

Девід Роден у книзі «Posthuman Life: Philosophy at the Edge of the Human» [Roden, 2014, p. 220], висуває ідею, що «постлюдина» не обов'язково є логічним продовженням людини – вона може бути продуктом неочікуваної, еволюційно не передбачуваної адаптації, включаючи ті форми, які будуть змушені виникнути в неземному середовищі. Роден підкреслює відсутність чіткої межі між людиною та постлюдиною, що набуває особливого значення в умовах, коли адаптація до життя в космосі потребує біоінженерних модифікацій, нейроінтерфейсів і психофізіологічної перебудови.

Н. К. Хейлз у «How We Became Posthuman» [Hayles, 1999, p. 364], розглядає зникнення стабільного уявлення про тіло в кібернетичну епоху. Її концепція віртуального тіла може бути адаптована до аналізу того, як космос змушує переосмислити межі між фізичним, технологічним і віртуальним: космонавт у ізольованому середовищі з постійним медичним і технічним моніторингом фактично функціонує як гібридний “постбіологічний” індивід. Андрес Сандберг, дослідник з Оксфордського Інституту майбутнього людства, аналізує потенціал когнітивних та тілесних удосконалень у контексті міжзоряних подорожей [Sandberg, Bostrom, 2008, p. 130]. У його роботах наголошується, що виживання в екзосередовищах вимагає не лише нових технологій, а й етично допустимої трансформації самої людської природи, включно з хірургічними, генетичними та нейронними втручаннями. При цьому постає питання: чи будуть такі індивіди суб'єктами морального права, якщо їх свідомість або фізіологія радикально відрізнятимуться від сучасної людини?

Окрему увагу варто приділити Донні Гаравей та її впливовій концепції «кіборг-маніфесту» [Haraway, 1991, p. 149-181]. Попри те, що її роботи не присвячені космічній тематиці безпосередньо, ідея розмиття меж між біологічним і технічним, природним і штучним – є критично важливою для осмислення постгуманного суб'єкта в умовах неземного життя. Її позиція щодо деконструкції людської унікальності може бути переглянута через призму космічної адаптації: у світі, де функціональність перевищує видову стабільність, ідентичність більше не є привілеєм “гомо сапієнс”.

Космічна тематика також з'являється в новій хвилі екофілософії та футурології. Наприклад, у Лючани Парізі (Luciana Parisi) можна знайти ідеї про транслюдські алгоритми, які керують не лише інформацією, а й біологічними процесами [Parisi, 2013, p. 392]. Це дає підґрунтя для етичного аналізу потенційних автономних систем підтримки життя, що можуть ухвалювати рішення замість людини в умовах ізоляції або ризику.

Попри багатий теоретичний базис, українська філософська думка лише починає торкатись цієї проблематики. Деякі основи для такого аналізу, та дотичні теми можна знайти в роботах Андрія Горбатюка та Наталії Стратонової, де мова йде про постгуманістичні виклики і технокультуру, проте без прямої екстраполяції на космічну тематику [Горбатюк, 2023, с. 256] [Стратонова, 2019, с. 75–89]. Це створює простір для нових досліджень, зокрема у сфері етики адаптованого тіла, автономної свідомості, межі модифікацій і права на самовизначення в космічному середовищі.

Таким чином, аналіз сучасних підходів демонструє: космічна експансія унеможливорює збереження класичних уявлень про людську автономію та етику. Потрібна нова концептуальна рамка, яка врахує гібридність, трансформацію та ризик втрати людського як такого.

Життя поза межами Землі – у середовищах з мікрогравітацією, високим рівнем радіації, нестачею природних ресурсів та соціально-психологічною ізоляцією – ставить радикальні виклики не лише перед фізіологією людини, а й перед самою ідеєю людяності як такої. Людське тіло, адаптоване еволюцією до умов планети з гравітацією, атмосферою, стабільним ритмом дня й ночі, не може існувати у відкритому космосі без глибоких змін. Це породжує питання: чи має тіло, змінене до невпізнаваності, право називатись людським? І чи етично змінювати людину настільки, наскільки того вимагає колонізація інших планет? [Liao, 2019]

Сучасні біотехнології вже сьогодні дають змогу впливати на ДНК, змінювати метаболічні процеси, регулювати гормональний баланс, втручатись у роботу мозку через нейроінтерфейси. У контексті космічної експансії ці практики стають не просто етичним викликом, а умовою виживання. За даними NASA, вже кількामісячне перебування в умовах мікрогравітації призводить до атрофії м'язів, декальцифікації кісток, погіршення зору, порушення імунної відповіді та змін у структурі мозку. Ці зміни не компенсуються звичайною реабілітацією і можуть стати незворотними.

Саме тому ідеї біоадаптації – навмисної модифікації організму для життя поза Землею – виходять за межі наукової фантастики. Йдеться про цілеспрямоване втручання у геном, використання біопротезів, імплантів, нанотехнологій або навіть штучного утворення "космічного виду" – гібриду людини і адаптованої біотехнологічної форми. Тут біологія стає інженерією, а тіло – проєктом.

У такому підході закладена глибока етична дилема: хто ухвалює рішення про допустимість змін? Чи матиме змінене тіло ті самі моральні права, що й біологічна людина? Чи не призведе біоадаптація до появи "другої раси" – техноадаптованих істот, потенційно позбавлених прав, або навпаки – наділених перевагами, які недоступні "нормальним" людям? Особливу небезпеку становить також перспектива появи системного біоелітаризму – коли доступ до таких змін матимуть лише певні групи (державні службовці, астронавти, представники корпорацій), тоді як інші залишаться вразливими до космічних загроз або виключеними з процесів колонізації. Цей сценарій уже зараз відлунює в дебатах навколо доступу до експериментальних терапій або генетичних технологій.

Отже, тіло у космосі не є більше "природним тілом" – воно перетворюється на змінну величину, залежну від технологічного рівня, політичної волі та етичних стандартів. І разом із трансформацією тіла змінюється й сам статус особистості – суб'єкт стає радше продуктом, ніж передумовою етики. Відтак, концепція людської гідності потребує радикального перегляду: не як даності біологічного виду, а як принципу, що має бути переозначений у контексті постгуманістичних умов буття.

Один із найбільш парадоксальних викликів космічної експансії полягає у тому, що вона здійснюється в ім'я людської свободи – свободи досліджувати, освоювати нові світи, але водночас передбачає радикальне обмеження автономії окремої особистості. Життя в ізольованому, герметично контрольованому середовищі, наприклад, на орбітальній станції чи на колонії в умовах Марсу, передбачає жорстке регулювання поведінки, часу, спілкування, навіть емоційних реакцій.

Автономія – як здатність самостійно ухвалювати рішення та відповідати за них – у таких умовах набуває зовсім іншого змісту. Космічний побут – це не простір свободи, а простір техноконтролю, де навіть базові функції життя забезпечуються інфраструктурою, яка не належить особі. І саме тому, що кожне рішення може мати фатальні наслідки (наприклад, помилка у протоколі шлюзу або порушення систем життєдіяльності), автономія як моральна категорія виявляється заміщеною функціональністю.

У такому середовищі автономія не скасовується, але стає перерозподіленою: частину рішень делеговано алгоритмам, штучному інтелекту, автоматизованим системам підтримки життя. Звичні уявлення про індивідуальну свободу тут підміняються мережевою відповідальністю, де кожна дія – навіть мікрорух – є частиною складної техноетичної взаємозалежності [Wallach, 2008, p. 288].

Тут виникає ключове етичне запитання: чи можна вважати "вільним суб'єктом" людину, яка не має змоги самостійно контролювати власне тіло, дії чи рішення? Чи не втрачає вона морального статусу, якщо її автономія заміщена алгоритмом? І навпаки – чи не розширюється поняття суб'єктності до технологічно розширеного суб'єкта, що включає тіло, середовище, протоколи та біоінженерні модифікації?

Проблема посилюється в умовах тимчасової або просторової ізоляції від Землі. Наприклад, у разі затримки сигналу з Землі, дії людини чи команди не можуть бути

оперативно керовані “центром управління”. Це передбачає введення автономних моральних систем – суб’єктів або колективів, які мають самостійно вирішувати складні етичні ситуації у відриві від “земної юрисдикції”. Тут постає ще один рівень дилеми: чи буде етична модель, звична для земних спільнот, доречною у космічних колоніях, де структура ризиків, потреб і ресурсів радикально відмінна?

Усе це вказує на необхідність нової концепції автономії: автономії не як незалежності, а як адаптивної здатності до дії у середовищі залежності. Посталюдина в умовах космосу не є ізольованим індивідом, вона – частина екосистеми, де технологічне, біологічне та соціальне переплетені до невідокремності.

Таким чином, свобода в космосі – це не право вибору, а здатність функціонувати в умовах жорстко визначеного життєвого ландшафту. І в цьому контексті етика автономії має зміститись від філософії “свободи волі” до філософії співіснування у технологічному тотальному середовищі, де рішення більше не є індивідуальними, а моральність – більше не є унікально людською. Уявлення про свідомість як центр моральної відповідальності, ідентичності та самовизначення міцно вкорінене в гуманістичній традиції. Проте в умовах постгуманістичної космічної реальності ця концепція потребує радикального перегляду. Якщо тіло адаптується або перетворюється, тоді чи може свідомість лишитися незмінною? А якщо свідомість теж піддається модифікації, переносу або фрагментації, що тоді залишається від «людини»?

Сучасні дослідження в галузі нейронаук, когнітивної інженерії та штучного інтелекту вже ставлять під сумнів чітку межу між людською та штучною свідомістю. Деякі концепції – зокрема *uploading consciousness*, нейромережеві копії особистості, когнітивна симуляція – надають можливість уявити ситуацію, в якій людська свідомість не залежить від біологічного мозку, а існує у вигляді цифрового або гібридного інтелекту. У випадку космічної експансії ці сценарії перестають бути футурологією: перенесення або дублювання свідомості може стати засобом збереження суб’єкта під час довготривалих, небезпечних або безповоротних подорожей.

Однак перенесена або модифікована свідомість не обов’язково зберігає притаманні людині риси – індивідуальність, емоційність, моральну рефлексію. Постає питання: чи є така свідомість ще “людською”? І якщо ні, то чи можна застосовувати до неї етичні категорії, вироблені в антропоцентричному світі? Це особливо важливо в контексті появи нових форм розподіленої суб’єктності – коли свідомість функціонує як колективна, мережево поєднана, можливо – багатоагентна структура. У такій ситуації вже не можна однозначно сказати, де починається і закінчується “Я” [Barad, 2020, p. 246].

Це призводить до онтологічної невизначеності посталюдини. У своїх дослідженнях Н. Загурська [Zahurska, 2020] описує посталюдське як таке, що «є принципово невизначеним» і не може бути зведене до жодного фіксованого концепту. У випадку космічної свідомості ця невизначеність набуває особливої гостроти, бо вона розгортається в умовах, де немає стабільного середовища, а є лише динамічне балансування між виживанням, функціональністю та адаптивністю.

Врешті, у таких умовах етика теж перестає бути сталим набором принципів і перетворюється на адаптивну навігацію в середовищі швидкоплинних меж ідентичності. Якщо моральність була прив’язана до унікального, неповторного «я», то що станеться, коли це «я» буде скопійоване, змінене, доповнене, або розділене між кількома носіями? Чи можливе поняття відповідальності у випадку, коли неможливо визначити, хто є «справжнім» суб’єктом рішення?

Таким чином, посталюдська свідомість у космосі – це не лише наукова проблема, а глибоко етичне питання, яке потребує нової філософської мови. Поняття гідності, свободи, права, ідентичності мають бути не просто адаптовані до нових умов, а переосмислені як процеси, а не стани. У цій перспективі постає завдання розробки посталюдської етики, яка не ґрунтується на фіксованих видах, формах тіла або типах мислення, а виходить із самої множинності та невизначеності форм свідомого буття в космосі.

Якщо визнати, що класична етика неспроможна забезпечити належну нормативну рамку для регулювання процесів глибокої біоадаптації та модифікації людської суб'єктності, тоді виникає не лише потреба в абстрактному етичному переосмисленні, а й завдання філософської реконструкції епістемологічного підґрунтя самого поняття етики. У цьому контексті актуальним є не просто формування нової теорії, а практична розробка концептуальних механізмів, що можуть бути інтегровані у прикладні галузі – медицину, біоінженерію, космічне право, штучний інтелект, психіатрію. Завдання філософії – не проголошувати універсалії, а розробити нормативні структури, які функціонують у режимі реального часу, в умовах експериментального середовища, що характеризується гнучкістю, неоднозначністю і високим рівнем ризику.

Одним із таких механізмів є концепція «адаптивної автономії» як нової моделі морального суб'єкта. На відміну від автономії кантівського типу, що передбачає цілісного суб'єкта, здатного до раціонального самовизначення і незалежного волевиявлення, адаптивна автономія базується на припущенні про фрагментованість суб'єктності, її контекстуальну змінність і тісну залежність від технологічної інфраструктури.

Ця модель передбачає переосмислення не лише індивідуальної відповідальності, а й самих етичних обмежень індивіда. Наприклад, у ситуації, коли свідомість частково підтримується нейропротезами, а поведінка регулюється зовнішнім алгоритмічним наглядом (як у випадку тривалих космічних місій), автономія не зникає, а модифікується. Вона не є абсолютною, але є узгодженою: така, що спроможна зберігати внутрішню логіку дії в межах заданої інфраструктури. Це викликає необхідність створити лінгвістично-онтологічну модель, яка дає змогу описувати ці типи рішень і пов'язувати їх із моральною відповідальністю, не вимагаючи цілісного і незмінного «Я» [Wu, Chen, 2025].

Практична реалізація цієї концепції може здійснюватись через розробку етичних протоколів адаптивної поведінки. Наприклад, у сценаріях прийняття критичних рішень під час автономної ізоляції екіпажу на іншій планеті, де контакт із Землею відбувається із затримкою в десятки хвилин або годин, моральна оцінка рішення не може ґрунтуватись на загальнолюдських принципах, сформованих для земного контексту. Тут має діяти локальна адаптивна система оцінки, яка включає змінені параметри тілесного досвіду, рівень технологічної залежності та взаємодію зі штучним інтелектом.

Крім того, у межах цієї концепції варто переглянути розуміння тілесності як основи суб'єктності. У випадку, коли тіло змінюється радикально – шляхом генетичних модифікацій, імплантів, або навіть перенесення окремих його функцій на неорганічні носії – потрібно не просто констатувати факт зміни, а дати методологію розпізнавання суб'єкта у множинності тілесних форм. Ідеться не про метафору тілесності, а про пряме епістемологічне завдання: як ідентифікувати суб'єкта в системі, яка не має стабільної біологічної структури?

З огляду на це, можна запропонувати формалізований концепт “онтологічного шляху” – траєкторії, яка не фіксує суб'єкта як сталу сутність, але простежує логіку трансформацій, що дозволяє зберігати моральну спадковість навіть при зміні тілесної або когнітивної форми. Наприклад, суб'єкт, який зазнав серії глибоких біологічних модифікацій, може залишатись тим самим моральним агентом не тому, що його тіло чи мозок залишилися незмінними, а тому, що його внутрішня структура прийняття рішень утримує логічну, когнітивну та емоційну спадковість [Metzinger, 2003, p. 710].

Якщо у класичній етиці категорії добра, зла, відповідальності та свободи функціонують як універсальні й передумовні, то у середовищі технологічно-опосередкованої суб'єктності вони втрачають свою самодостатність. Це означає, що філософ повинен відмовитися від морального есенціалізму на користь операціональної моделі: добро – це не есенція, а параметр допустимості в умовах складної системної взаємодії; відповідальність – не атрибут суб'єкта, а функція локального рішення в обмеженому просторі ризиків.

Практичне застосування цього підходу може виглядати як етична аналітика подій – не постфактум, а *in situ*. Наприклад, вона може полягати у створенні серії “фреймів” –

логічних, нормативних і мовних структур – для опису поведінкових сценаріїв у гетерономному середовищі.

Такий фрейм включає:

- 1) технічну умову (який тип втручання відбувся: фізіологічне, когнітивне, алгоритмічне),
- 2) функціональну зміну (що саме перестало бути автономним),
- 3) систему мотивацій (яке джерело дії: внутрішній імпульс, зовнішня команда, автоматизований процес),
- 4) форму зворотного зв'язку (чи має суб'єкт змогу коригувати власні дії, і на якому рівні – тілесному, програмному, когнітивному).

У перспективі постгуманістичної філософії ключове значення має також перегляд поняття гідності. Замість трактування гідності як атрибута біологічного виду, ми пропонуємо визначати її як стійкість адаптивного контуру – здатність суб'єкта функціонувати етично в умовах, коли його тілесність, когнітивність або пам'ять змінюються або розподіляються. Це означає, що гідність стає не фіксованою якістю, а процесом збереження моральної орієнтації в умовах структурної перебудови себе. І саме ця динамічна модель гідності дає змогу включити в етичне поле такі сутності, які у класичній філософії були б визнані об'єктами, а не суб'єктами (наприклад, цифрові копії свідомості).

Якщо космічна експансія – це не щось віддалене, а справа найближчих 100-200 років, то ця оновлена філософсько-етична модель вже зараз має діяти як “інструмент”, що дозволяє орієнтуватися в радикально зміненому полі дії, а не як споглядальна дисципліна.

Перший рівень інтеграції постгуманістичної етики – освітній. Ідеться не про створення окремої спеціальності, а про вбудування в усі наявні технічні, біомедичні та правові програми базової теоретичної рамки, яка дає змогу мислити суб'єкт не як даність, а як результат взаємодії тілесного, когнітивного та технологічного аспектів.

Другий рівень – юридичний, задля формулювання категорій, яких не вистачає чинному праву. Наприклад, наявна система права не має механізмів визнання гібридного суб'єкта: такого, що частково функціонує автономно, а частково через інтерфейс. У традиційному правовому полі відповідальність належить або людині, або організації, або штучному інтелекту, якщо той визначається як інструмент. У постгуманістичній ситуації межа між інструментом і суб'єктом зникає, а значить, право має бути розширене за рахунок нових категорій.

Третій рівень – науковий. У галузях, які працюють із кібернетичними покращеннями тіла або експериментальними модифікаціями психіки, етика не може бути зовнішнім фільтром, що “перевіряє дозволеність”. Вона має бути частиною експериментального дизайну. Інакше кажучи, жоден науковий проєкт у цій сфері не може вважатися завершеним, якщо він не передбачає не лише перевірки функціональності, а й структури морального орієнтування суб'єкта, що виникає як наслідок. Це філософське завдання, яке потребує розробки системи епістемологічних верифікацій.

Загалом, практична робота філософа у сфері постгуманістичної етики полягає не в тому, щоб констатувати небезпеки, а щоб надати мову для опису змінених форм буття, розробити критерії їхньої впізнаваності в етичному полі, побудувати процедури діагностики суб'єктності, визначити, в який момент функція переходить у намір, а технічна зміна – у відповідальність.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Горбатюк А. Ю. Феномен технокультури в контексті трансгуманізму: взаємодія між людством і технологіями. *Культура і сучасність: альманах*. 2023. № 2. С. 22–26.

Стратонова Н. Морально-етичні проблеми трансгуманізму. Людина і культура. Острог: Вид-во НаУОА, 2019. С. 103–116. URL: <https://eprints.ua.edu.ua/7993/1/9.pdf>

Barad K. *Techno-Sapiens in a Networked Era: Ethics Beyond the Individual*. Durham: Duke University Press, 2020. 246 p.

Hayles N. K. *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago: University of Chicago Press, 1999. 364 p.

Haraway D. A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century. *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge, 1991. P. 149–181.

Liao M. Designing humans: A human rights approach. *Bioethics*. 2019. Vol. 33, I. 1. P. 98–104. <https://doi.org/10.1111/bioe.12519>

Metzinger T. *Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity*. Cambridge, MA: MIT Press, 2003. 710 p.

Parisi L. *Contagious Architecture: Computation, Aesthetics, and Space*. Cambridge, MA : The MIT Press, 2013. 392 p.

Roden D. *Posthuman Life: Philosophy at the Edge of the Human*. London: Routledge, 2014. 220 p.

Sandberg A., Bostrom N. Whole Brain Emulation: A Roadmap. *Technical Report No.* 2008. 3, Future of Humanity Institute. Oxford: Oxford University. <http://www.fhi.ox.ac.uk/reports/2008-3.pdf>

Wallach W., Allen C. *Moral Machines: Teaching Robots Right from Wrong*. Oxford: Oxford University Press, 2008. 288 p.

Wu L., Chen H. Ethical Challenges of Human–Machine Symbiosis in Brain–Computer Interfaces: Insights from Chinese Experts. *Neuroethics*. 2025. 18(2). <http://dx.doi.org/10.1007/s12152-025-09602-8>.

Zahurska, N. V. P. P. S. OVERSION: IS A REAL HUMAN BEING WRITTEN?. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*. 2020. № 62. C. 8-14. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2020-62-1>

Олещенко Володимир Віталійович

аспірант кафедри філософії та суспільних наук

Національний аерокосмічний університет «Харківський авіаційний інститут»

61070, Харків, вул. В. Манька, 17, Україна

E-mail: v.v.oleshchenko@khai.edu

ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-9907-5924>

Стаття надійшла до редакції: 01.03.2025

Схвалено до друку: 28.04.2025

TRANSHUMANISM AND THE ETHICS OF THE POSTHUMAN IN THE CONTEXT OF SPACE EXPANSION

Oleshchenko Volodymyr V.

Student of postgraduate

Department of Philosophy and Social Sciences

National Aerospace University "Kharkiv Aviation Institute"

17, V. Manka st. Kharkov, 61070, Ukraine

E-mail: v.v.oleshchenko@khai.edu

ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-9907-5924>

ABSTRACT

This article examines the philosophical foundations of transhumanism in the context of humanity's potential expansion beyond Earth. The posthuman subject is examined as one shaped by technological modifications, artificial intelligence, mind-machine interfaces, and the extreme conditions of extraterrestrial environments. In this framework, space is not only a physical frontier but a platform for radically rethinking the human condition.

The author considers transhumanism not as a futurist utopia but as an ethical practice that transforms the relationships between embodiment, technology, and morality. The article introduces conceptual tools such as adaptive subjectivity, moral recalibration, and cognitive modification within the framework of interstellar existence. Particular attention is paid to the problem of preserving moral continuity

amid radical alterations of corporeality, as well as to forms of cooperation between humans and non-anthropomorphic agents in autonomous off-Earth communities.

The article offers a critical examination of limit-case scenarios, including bodily deconstruction, consciousness emulation, and the emergence of algorithmic instances endowed with moral responsibility. The focus is not primarily on technologies themselves, but on the ontological shifts they trigger in how we understand freedom, autonomy, and the boundaries of the subject. The study lays the groundwork for a posthuman ethics applicable to extreme future environments in which core categories of humanism lose their intuitive self-evidence.

Keywords: *transhumanism, posthuman, ethics, ethics of the future, space environment, adaptive subjectivity, moral responsibility.*

REFERENCES

- Horbatiuk, A. (2023). Phenomenon of Technoculture in the Context of Transhumanism: Interaction between Humanity and Technology. *Culture and modernity: almanac*, 2, 22–26. [in Ukrainian].
- Stratonova, N. (2019). Moral and ethical problems of transhumanism. *Human and Culture. Ostroh: Publishing House of the NaUOA*. pp. 103–116. URL: <https://eprints.ua.edu.ua/7993/1/9.pdf>. [in Ukrainian].
- Barad, K. (2020). *Techno-Sapiens in a Networked Era: Ethics Beyond the Individual*. Durham: Duke University Press.
- Hayles, N. K. (1999). *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Haraway, D. (1991). A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century. *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge, pp. 149–181.
- Liao, M. (2019). Designing humans: A human rights approach. *Bioethics*, 33, 1, 98–104. <https://doi.org/10.1111/bioe.12519>
- Metzinger, T. (2003). *Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Parisi, L. (2013). *Contagious Architecture: Computation, Aesthetics, and Space*. Cambridge, MA : The MIT Press, 2013.
- Roden, D. (2014). *Posthuman Life: Philosophy at the Edge of the Human*. London: Routledge.
- Sandberg, A., Bostrom, N. (2008). Whole Brain Emulation: A Roadmap. *Technical Report*, 3, Future of Humanity Institute. Oxford: Oxford University. <http://www.fhi.ox.ac.uk/reports/2008-3.pdf>
- Wallach, W., Allen, C. (2008). *Moral Machines: Teaching Robots Right from Wrong*. Oxford: Oxford University Press.
- Wu, L., Chen, H. (2025). Ethical Challenges of Human–Machine Symbiosis in Brain–Computer Interfaces: Insights from Chinese Experts. *Neuroethics*, 18(2). <http://dx.doi.org/10.1007/s12152-025-09602-8>.
- Zahurska, N. V. (2020). P. P. S. OVERSION: IS A REAL HUMAN BEING WRITTEN?. The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. *Philosophical Peripeteias*, (62), 8-14. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2020-62-1>

Article arrived: 01.03.2025

Accepted: 28.04.2025

Як цитувати: Олещенко, В. (2025). ТРАНСГУМАНІЗМ І ЕТИКА ПОСТЛЮДИНИ В УМОВАХ КОСМІЧНОЇ ЕКСПАНСІЇ. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (72), 150–157. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-14>

In cites: Oleshchenko, V. (2025). TRANSHUMANISM AND THE ETHICS OF THE POSTHUMAN IN THE CONTEXT OF SPACE EXPANSION. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (72), 150-157. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-14> [In Ukrainian]

СУСПІЛЬНА СВІДОМІСТЬ ЯК ФІЛОСОФСЬКА КАТЕГОРІЯ В КОНТЕКСТІ ЦИФРОВОЇ КОМУНІКАЦІЇ

У статті здійснено філософське осмислення категорії суспільної свідомості в контексті сучасної цифрової комунікації. З урахуванням трансформаційного характеру інформаційного суспільства, автор пропонує розглядати суспільну свідомість не як статичне відображення соціального буття, а як динамічну й чутливу до технологічних змін форму колективного духовного існування. Актуальність дослідження зумовлена потребою у переосмисленні традиційних філософських концепцій під впливом нових соціальних і технокомунікаційних реалій.

Застосовано міждисциплінарний методологічний підхід, що поєднує елементи герменевтики, феноменології, критичної соціальної філософії та технофілософії. Аналізуються ключові етапи еволюції уявлень про суспільну свідомість у західній і українській філософських традиціях, а також визначаються основні чинники її сучасної трансформації: віртуалізація досвіду, фрагментація інформації, алгоритмізація комунікації, постправа й формування нових типів цифрової ідентичності.

Особливу увагу приділено аналізу цифрової комунікації як не лише технологічного, але й соціокультурного явища, що впливає на глибинні смисли колективного мислення. Показано, що цифрова комунікація конструює нову форму суспільної свідомості – динамічну, нестабільну, реактивну, чутливу до інформаційного середовища та маніпулятивних стратегій.

Автор доходить висновку, що суспільна свідомість у цифрову добу постає одночасно і як простір загрози (через послаблення критичності, зростання емоційної реактивності, інформаційне перенасичення), і як простір нових можливостей (для мобілізації, самоідентифікації, опору). Стаття підкреслює важливість подальшого філософського осмислення процесів, що відбуваються на перетині технологій і свідомості, зокрема в контексті інформаційної війни та глобальної боротьби за смисли.

Ключові слова: *суспільна свідомість, цифрова комунікація, постправа, інформаційне суспільство, філософія техніки, цифрова ідентичність.*

Цифровізація суспільного життя стала одним з ключових цивілізаційних зрушень ХХІ століття. Глобальна інтеграція інформаційних технологій у всі сфери людського буття – від політики й економіки до культури й повсякденності – зумовила появу нової соціальної реальності, в якій змінюються не лише умови взаємодії між людьми, а й фундаментальні засади осмислення буття, ідентичності та колективної пам'яті. У цьому контексті суспільна свідомість як філософська категорія потребує оновленого підходу, адже саме вона фіксує ті глибинні процеси, що відображають духовний стан соціуму та трансформації способу його мислення в умовах цифрового середовища [Бондаренко, Бугас, 2021].

Актуальність дослідження зумовлена необхідністю філософського осмислення змін, які відбуваються у структурі та змісті суспільної свідомості під впливом цифрової комунікації. Сучасна людина постійно взаємодіє з великими обсягами інформації, що продукується, транслюється й споживається за допомогою технологічних платформ. У цьому середовищі спостерігається не лише зростання темпів інформаційної циркуляції, але й зміна самих механізмів формування уявлень про дійсність. Стає дедалі очевиднішим, що традиційні уявлення про суспільну свідомість як рефлексію соціального буття вже не можуть повною мірою пояснити нові комунікаційні феномени: від культури лайків і мемів до політичної мобілізації через цифрові флешмоби.

Цифрова комунікація як соціальне явище виходить за межі простого інструменту передачі інформації – вона формує нову структуру взаємодії, в якій активно беруть участь алгоритми, автоматизовані системи аналізу поведінки, віртуальні ідентичності та цифрові спільноти. Суспільна свідомість у цьому просторі набуває нових форм: фрагментарних, реактивних, емоційно забарвлених. Формується нова онтологія інформаційного буття, в якій зміст колективного мислення визначається не лише соціальною практикою, а й технічними умовами взаємодії – швидкістю, візуальністю, повторюваністю, здатністю до вірусного поширення.

Метою даної статті є філософське осмислення суспільної свідомості як категорії, що трансформується під впливом цифрової комунікації, та виявлення характеру цих змін. Автор виходить з переконання, що аналіз даного процесу можливий лише за умов інтеграції методологічних підходів класичної соціальної філософії, філософії комунікації, теорії інформаційного суспільства та сучасної технофілософії.

Завдання статті полягають в:

- аналізі історико-філософської еволюції поняття суспільної свідомості;
- виявленні специфіки цифрової комунікації як нового типу соціального буття;
- дослідженні трансформацій суспільної свідомості під впливом цифрових медіа та інформаційних платформ.

Отже, стаття орієнтована на формування філософського підґрунтя для осмислення нових форм духовного життя суспільства, що виникають у добу цифрової взаємодії, в умовах зростаючої ролі технологій у процесах колективного мислення, ідентифікації та самоусвідомлення.

Дослідження суспільної свідомості в контексті цифрової комунікації вимагає залучення комплексного міждисциплінарного підходу, що дозволяє розглядати це явище як багаторівневу структуру соціального буття, яка формує та відтворює смисли в умовах нових комунікаційних середовищ.

У методологічному сенсі дослідження спирається на герменевтичну традицію, яка дозволяє інтерпретувати соціокультурні смисли, що транслуються через цифрові канали, та феноменологію, яка дає змогу осмислити досвід суб'єкта в цифровому просторі як конкретне виявлення свідомості. Крім того, застосовується критичний аналіз (в дусі Франкфуртської школи) для виявлення механізмів маніпуляції та ідеологічного конструювання свідомості в інформаційній добі.

Понятійно-категоріальний апарат дослідження включає такі ключові поняття:

- суспільна свідомість – історично змінна форма колективного духовного буття, що формується в межах певної соціальної системи та є відображенням, інтерпретацією і конструюванням дійсності;
- цифрова комунікація – спосіб передачі та обміну інформацією за допомогою цифрових технологій, зокрема інтернету, соціальних мереж, мобільних платформ;
- інформаційне суспільство – тип суспільної організації, в якій виробництво, обробка та поширення інформації виступають ключовими соціально-економічними факторами.

Теоретичною основою статті слугують філософські концепції: К. Маркса, згідно з яким враховується ідеологічний характер суспільної свідомості; Ю. Габермаса, згідно з яким актуалізується роль комунікативної дії і публічної сфери; Ж. Бодрієра, згідно з яким концептуалізується суспільство симулякрів та гіперреальності; М. Кастельса, згідно з яким інформаційна доба розглядається як мережева логіка буття; Ю. Н. Харарі, згідно з яким визначається вплив алгоритмів на людське мислення. Враховуючи український контекст, варто також підкреслити роль культури, духовності та історичної пам'яті у формуванні свідомості, що особливо актуально в умовах гібридного цифрового впливу на постколоніальні суспільства.

Такий методологічний каркас дає змогу цілісно осмислити філософську категорію суспільної свідомості не лише як концепт минулого, а як живий феномен сучасності, що радикально змінюється в цифрову епоху.

Поняття суспільної свідомості має глибоке історико-філософське підґрунтя, що формувалося в межах різних філософських традицій. У класичній філософії суспільна свідомість часто розумілася як вияв колективного духу або розуму. Зокрема, у працях Г. В. Ф. Гегеля вона постає як «світовий дух», який реалізує себе в історії через свідомість народів.

У марксистській традиції, започаткованій К. Марксом і Ф. Енгельсом, суспільна свідомість визначалася як вторинне відображення суспільного буття – базису. Вона інтерпретувалася як ідеологічна надбудова, через яку домінуючий клас закріплює свої інтереси. Такий підхід мав глибокий соціокритичний потенціал, але обмежував автономію свідомості, зводячи її до функції економічних відносин.

Феноменологія (Е. Гусерль, А. Шюп) та екзистенціалізм (К. Ясперс, Ж.-П. Сартр) зробили акцент на досвіді індивіда, який залучений у соціальний світ через міжсуб'єктивні смисли. Таким чином, суспільна свідомість у їхньому розумінні постає як результат комунікативного буття.

У XX–XXI століттях теорії комунікації (зокрема, Ю. Габермас) актуалізували поняття суспільної свідомості як структури, що формується в процесі раціонального публічного дискурсу, де комунікативна дія виступає основою соціальної інтеграції.

Своєю чергою, постструктуралізм і постмодернізм (зокрема, Ж. Дерріда, Ж. Бодріяр) поставили під сумнів стабільність колективних смислів, наголошуючи на симуляції, гіперреальності та фрагментації свідомості в умовах інформаційного перенасичення [Куц, 2000, с. 45-47].

Суспільна свідомість є багаторівневою структурою, що охоплює:

- масову свідомість (впливова в умовах медіа-реальності),
- громадську думку (оперативна реакція на соціальні події),
- національну свідомість (вкорінена у колективній пам'яті),
- політичну, правову, моральну, релігійну свідомість (як форми ідеологічного вираження).

Ці форми можуть функціонувати автономно, але водночас взаємопроникати, особливо в умовах інформаційного суспільства, де міждисциплінарність стає нормою.

Формування суспільної свідомості залежить від ряду чинників [Воронкова, Нікітенко, 2022, с. 341-352]: історичний досвід (зокрема, в Україні – досвід колоніалізму, репресій, незалежності, війни), інституційні структури (система освіти, церква, медіа), технологічне середовище (інформаційні технології як нова соціальна реальність).

Зокрема, в українському контексті особливої актуальності набуває поняття колективної травми та пам'яті, що визначає характер і вразливість суспільної свідомості в умовах інформаційної війни та гібридних загроз.

Цифрова комунікація охоплює всі форми обміну інформацією, які здійснюються через цифрові технології: інтернет, мобільні додатки, соціальні мережі, месенджери, стрімінгові платформи тощо. Вона є не лише технологічним інструментом, а й новою соціальною реальністю, що змінює базові механізми комунікативної взаємодії. У цифровому середовищі стираються межі між приватним і публічним, індивідуальним і колективним, реальним і віртуальним [Жуленков, 2019, с. 125-130].

Суть цифрової комунікації полягає в її негачності, гіпертекстовості, багатоканальності, алгоритмізації та потенційно глобальному охопленні. Вона створює умови для одночасної присутності людини в багатьох «інформаційних просторах», що ускладнює ідентифікацію сталих смислів і норм.

Філософія техніки, зокрема концепції М. Гайдеггера, Ж. Еллюля, Б. Стіглера, пропонує бачити цифрові технології не лише як інструмент, а як фактор, що конститує нові форми буття. У цифровій комунікації змінюється не просто спосіб передачі

інформації, а сам характер комунікативного буття: суб'єкт дедалі більше перетворюється на «інформаційного актора», залежного від технологічного середовища.

Поява соціальних мереж як простору «цифрового співбуття» створює нові форми взаємодії, в яких увага, вплив, репрезентація стають ключовими цінностями. Це формує економіку уваги, в якій людська свідомість – об'єкт експлуатації через алгоритми персоналізованого контенту.

Алгоритмізація комунікації – фундаментальна характеристика цифрової доби. Машинне навчання та аналітика великих даних (big data) дають змогу корпораціям і державам створювати точні психографічні профілі користувачів, маніпулювати їхньою поведінкою, світоглядом і навіть політичними переконаннями.

Соціальні мережі (Facebook, Instagram, TikTok, X тощо) не лише транслюють інформацію, а й формують паралельну реальність, де домінують емоції, візуальні символи та короткі нарративи, здатні «переписувати» колективну пам'ять. Це зумовлює новий тип інформаційного середовища – фрагментовану гіперреальність, у якій споживання інформації часто заміщує осмислення дійсності [Андросова, Череп, 2007, с. 86-112].

У цьому контексті цифрова комунікація виступає медіатором влади, який впливає на суспільну свідомість, визначає, які події важливі, що є істинним, а що фейковим, що варте уваги, а що – забуття. Таким чином, цифрова комунікація формує не лише нові засоби взаємодії, а й нову онтологію свідомості [Cozmiuc, Petrișor, 2020, pp. 62-65].

Цифрова епоха змінює саму природу досвіду. Віртуалізація – це не лише перенесення реальності в електронні формати, а й трансформація того, як індивід і суспільство сприймають світ. Цифрові платформи створюють інформаційно-медійні оболонки, які опосередковують будь-яке знання про реальність, часто створюючи її симульовані версії. Отже, суспільна свідомість дедалі більше функціонує у вимірі гіперреальності, де знак і образ переважають над реальністю.

У результаті формується новий досвід – «екранна свідомість», що ґрунтується не на рефлексії чи критичному мисленні, а на постійній реакції на візуальний і текстовий потік. Відбувається відрив свідомості від традиційних джерел авторитету – культури, освіти, історії – на користь поточних цифрових трендів.

Цифрова комунікація продукує низку ефектів, що змінюють структуру суспільної свідомості [Горлинський, 2011, с. 217-241]:

- Фрагментація свідомості. Через гіперінформаційність та алгоритмічну селекцію контенту формуються інформаційні бульбашки, у яких користувач бачить лише підтвердження власних поглядів. Це розмиває можливості досягнення суспільного консенсусу та сприяє поляризації.
- Ера постправди. Істина дедалі частіше підмінюється емоційно привабливими або вірусними нарративами. Постправада – це не просто брехня, а ситуація, у якій почуття важливіші за факти, і це стає новою логікою сприйняття суспільно значущої інформації.
- Цифровий контроль. Алгоритми слідкування та обробки поведінкових даних формують нові форми контролю над свідомістю – м'який нагляд (soft surveillance), який не примушує, але спрямовує вибір. Це змінює уявлення про свободу та автономію індивіда.

Цифрова епоха народжує гнучкі, нестабільні ідентичності, які конструюються через профілі в соціальних мережах, аватари, нарративи та цифрові спільноти. Людина більше не є фіксованим суб'єктом – вона «проектує себе» як бренд, як маску, як учасника множинних цифрових «племен» (digital tribes), що ґуртуються навколо символів, мемів чи хештегів [Фаренік, 2003, с. 61-78].

Це породжує нову форму солідарності – екранізовану: не на основі спільного досвіду або ідеології, а на ґрунті візуального залучення, миттєвої реакції (лайків, шерів, флешмобів). Громадянська активність також змінюється – цифрові петиції, онлайн-протести, інформаційна мобілізація стають елементами цифрової громадянськості.

Водночас у цьому новому просторі активізується боротьба за наративну гегемонію – хто контролює зміст, той впливає на колективну свідомість. У випадку України це має критичне значення в умовах гібридної війни, коли інформаційні атаки спрямовані не лише на маніпуляцію фактами, а й на трансформацію культурної ідентичності та історичної пам'яті.

Розглядаючи суспільну свідомість як філософську категорію в контексті цифрової комунікації, можна дійти висновку, що сучасна епоха технологічних перетворень докорінно змінює самі основи її функціонування, структуру та смислове наповнення. Якщо в попередні історичні періоди суспільна свідомість формувалася переважно під впливом традиційних соціальних інститутів – родини, освіти, релігії, держави, культури – то сьогодні одним із провідних чинників її конституювання стала цифрова комунікація як глобальне інформаційно-соціальне середовище [Butryn, 2020, p. 67–79].

Цифрова комунікація не лише забезпечує швидкий обмін інформацією, а й створює нові умови для колективної взаємодії, нові форми публічності та солідарності, нові способи самопрезентації особистості. Вона трансформує уявлення про простір, час, ідентичність, довіру, правду й навіть про саму реальність. Відтак, суспільна свідомість більше не є стабільною, уніфікованою чи лінійною – вона стає гнучкою, фрагментарною, швидкоплинною, здатною до миттєвого переозначення у відповідь на нові інформаційні імпульси.

Однією з головних особливостей сучасної суспільної свідомості є її віртуалізація – домінування символічних форм і образів над емпіричною реальністю, що уможливорює гіперреальність, у якій межа між фактом і вигадкою розмита. Це призводить до зростання впливу емоційного контенту, зменшення обсягів критичного мислення, а також до появи ефекту постправди, коли значення інформації визначається не її істинністю, а вірусністю, емоційною привабливістю або відповідністю попереднім уявленням суб'єкта.

Іншим фундаментальним викликом є алгоритмізація інформаційного середовища, яка веде до створення персоналізованих інформаційних бульбашок, де кожен користувач отримує контент, що підсилює вже наявні переконання, знижуючи ймовірність діалогу, порозуміння та суспільного консенсусу. Відтак, суспільна свідомість поступово втрачає цілісність, стає поляризованою, фрагментованою, піддатливою до маніпуляцій з боку політичних, комерційних і геополітичних гравців.

Водночас цифрова епоха відкриває і нові можливості емансипації. Соціальні мережі, онлайн-платформи та цифрові інструменти дозволяють швидко мобілізувати суспільство, піднімати питання, що раніше замовчувалися, формувати горизонтальні спільноти навколо цінностей, досвіду, проблем. В умовах України, яка перебуває в ситуації затяжної війни та гібридного інформаційного протистояння, саме цифрова комунікація стала простором боротьби за історичну пам'ять, національну ідентичність та політичну суб'єктність. Вона не лише загрожує фрагментацією свідомості, а й слугує інструментом опору, мобілізації, культурного виживання [Моторнюк, 2016. с. 23-25].

Таким чином, філософське осмислення суспільної свідомості в цифрову епоху має враховувати її подвійну природу — як об'єкта нових форм контролю і як простору нової свободи. Відбувається радикальний перехід від традиційної, «аналогової» моделі колективного мислення до мережевої, нестабільної, адаптивної моделі, що потребує нового понятійного апарату, нових методологічних підходів і нових форм етичної відповідальності.

У межах подальших досліджень доцільно зосередити увагу на таких напрямках:

- розробка філософії цифрової суб'єктності;
- аналіз стійкості суспільної свідомості до маніпулятивних впливів у цифровому середовищі;
- вивчення механізмів формування цифрової пам'яті як колективного ресурсу;
- розробка гуманістичних моделей медіаосвіти та цифрової етики.

У результаті можна стверджувати, що суспільна свідомість у цифрову добу перебуває в стані постійної реконфігурації, а отже – потребує не лише аналітичного вивчення, але й філософського передбачення: куди прямує мислення сучасного соціуму і яким чином ми можемо вплинути на його вектор.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Андросова О. Ф., Череп А. В. *Трансфер технологій як інструмент реалізації інноваційної діяльності : монографія*. Запоріжжя : ЗНУ, 2007. 356 с.

Бондаренко С.М., Бугас Н.В. Соціальна політика держави як основа забезпечення соціального розвитку. *Державне управління: удосконалення та розвиток*. 2021. № 2. DOI: 10.32702/2307-2156-2021.2.40.

Воронкова В. Г., Нікітенко В. О. *Філософія цифрової людини і цифрового суспільства: теорія і практика : монографія*. Львів-Торунь : Liha-Pres, 2022. 460 с.

Горлинський В. В. Філософія безпеки і сталого людського розвитку: ціннісний вимір: монографія. К. : ПАРАПАН, 2011. 387 с.

Жуленков О. В. Порівняльний філософський аналіз системного та інтегрального підходів до дослідження складних систем. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2019. Вип. 1–2 (167–168). С. 125–140.

Куц Ю. Національна свідомість і самосвідомість у етнополітиці й державотворенні. *Актуальні проблеми державного управління*. Наук. зб. Х.: Харк. філ. УАДУ, 2000. № 2(7). С. 45–52.

Моторнюк У.І. Соціальна політика як необхідна умова функціонування соціальної держави. *Журнал «Економіка та держава»*. 2016. № 12. С. 23–26.

Фаренік С. А. *Управління соціальними процесами: побудова та реалізація соціальних моделей: монографія*. К.: Видавництво УАДУ, 2003. 368 с.

Butryn, B. (2020). Digitalization in the Transformation of the Business Environment. *Business Informatics Іnformatyka Ekonomiczna*, 4 (58), 67–79. Режим доступу: <http://dx.doi.org/10.15611/ie.2020.4.05>.

Cozmiuc D., & Petrișor I. (2020). Value Based Management in the New Economy. *Business Excellence & Management*, 10(3), 61–79. Режим доступу : <https://doi.org/2443/10.24818/beman/2020.10.3-05>

Marienko, V.Yu. (2022). Development of India as a globalized digital state and world leader of digitalization. *Financial Strategies of Innovative Economic Development*. No 3(55). 76-85. DOI: <http://dx.doi.org/10.26661/2414-0287-2022-3-55-14>.

Сегень Ярослав Юрійович

аспірант кафедри філософії, соціології та політології

Державний торговельно-економічний університет

02156, м. Київ, вул. Кіото, 19, Україна

E-mail: y.sehen@knute.edu.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9359-3612>

Стаття надійшла до редакції: 01.03.2025

Схвалено до друку: 28.04.2025

SOCIAL CONSCIOUSNESS AS A PHILOSOPHICAL CATEGORY IN THE CONTEXT OF DIGITAL COMMUNICATION

Sehen Yaroslav Y.

Student of postgraduate

Department of Philosophy, Sociology and Political Science

State University of Trade and Economics

19, Kyoto St., Kyiv, 02156, Ukraine
E-mail: y.sehen@knute.edu.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9359-3612>

ABSTRACT

The article provides a philosophical understanding of the category of social consciousness in the context of modern digital communication. Taking into account the transformational nature of the information society, the author proposes to consider social consciousness not as a static reflection of social existence, but as a dynamic and sensitive to technological changes form of collective spiritual existence. The relevance of the study is due to the need to rethink traditional philosophical concepts under the influence of new social and techno-communication realities.

An interdisciplinary methodological approach is applied, combining elements of hermeneutics, phenomenology, critical social philosophy and techno-philosophy. The key stages of the evolution of ideas about social consciousness in Western and Ukrainian philosophical traditions are analyzed, and the main factors of its modern transformation are identified: virtualization of experience, fragmentation of information, algorithmization of communication, post-truth and the formation of new types of digital identity.

Special attention is paid to the analysis of digital communication as not only a technological but also a socio-cultural phenomenon that affects the deep meanings of collective thinking. It is shown that digital communication constructs a new form of social consciousness - dynamic, unstable, reactive, sensitive to the information environment and manipulative strategies.

The author concludes that social consciousness in the digital age appears simultaneously as a space of threat (due to the weakening of criticality, the growth of emotional reactivity, information overload), and as a space of new opportunities (for mobilization, self-identification, resistance). The article emphasizes the importance of further philosophical understanding of the processes occurring at the intersection of technology and consciousness, in particular in the context of information warfare and the global struggle for meanings.

Keywords: *social consciousness, digital communication, post-truth, information society, philosophy of technology, digital identity.*

REFERENCES

- Androsova, O. F., Cherep, A. V. (2007). *Technology transfer as a tool for implementing innovative activities: monograph*. Zaporizhzhia : ZNU. (In Ukrainian)
- Bondarenko, S.M., Buhas, N.V. (2021). Social policy of the state as a basis for ensuring social development. *Derzhavne upravlinnia: udoskonalennia ta rozvytok*, 2. DOI: 10.32702/2307-2156-2021.2.40. (In Ukrainian)
- Voronkova V. H., Nikitenko V. O. *Filosofia tsyfrovoy liudyny i tsyfrovoho suspilstva: teoriia i praktyka : monohrafiia* [Philosophy of the digital person and digital society: theory and practice: monograph]. Lviv-Torun : Liha-Pres, 2022. 460 s. (In Ukrainian)
- Horlynskyi V. V. *Filosofia bezpeky i staloho liudskoho rozvytku: tsinnisnyi vymir: monohrafiia* [Philosophy of security and sustainable human development: value dimension: monograph]. K. : PARAPAN, 2011. 387 s. (In Ukrainian)
- Zhulenkova O. V. Porivnialnyi filosofskyi analiz systemnoho ta intehrlnoho pidkhodiv do doslidzhennia skladnykh system [Comparative philosophical analysis of systemic and integral approaches to the study of complex systems]. *Multyversum. Filosofskyi almanakh*. 2019. Vyp. 1–2 (167–168). S. 125–140. (In Ukrainian)
- Kuts Yu. *Natsionalna svidomist i samosvidomist u etnopolitytsi y derzhavotvorenni. Aktualni problemy derzhavnoho upravlinnia* [National consciousness and self-consciousness in ethnopolitics and state formation. Current problems of state administration]: *Nauk. zb. Kh.: Khark. fil. UADU*, 2000. № 2(7). S. 45–52. (In Ukrainian)
- Motorniuk U.I. *Sotsialna polityka yak neobkhidna umova funktsionuvannia sotsialnoi derzhavy* [Social policy as a necessary condition for the functioning of a social state]. *Zhurnal «Ekonomika ta derzhava»*. 2016. № 12. S. 23–26. (In Ukrainian)

- Farenik S. A. Upravlinnia sotsialnykh protsesamy: pobudova ta realizatsiia sotsialnykh modelei: monohrafiia [Management of social processes: construction and implementation of social models: monograph]. K.: Vydavnytstvo UADU, 2003. 368 s. (In Ukrainian)
- Butryn, B. (2020). Digitalization in the Transformation of the Business Environment. *Business Informaticsю Informatyka Ekonomiczna*, 4 (58), 67–79. Режим доступу: <http://dx.doi.org/10.15611/ie.2020.4.05>.
- Cozmiuc D., & Petrişor I. (2020). Value Based Management in the New Economy. *Business Excellence & Management*, 10(3), 61–79. Режим доступу : <https://doi-org:2443/10.24818/beman/2020.10.3-05>
- Marienko, V.Yu. (2022). Development of India as a globalized digital state and world leader of digitalization. *Financial Strategies of Innovative Economic Development*. No 3(55). 76-85. DOI: <http://dx.doi.org/10.26661/2414-0287-2022-3-55-14>.

Article arrived: 01.03.2025

Accepted: 28.04.2025

Як цитувати: Сегень, Я. (2025). СУСПІЛЬНА СВІДОМІСТЬ ЯК ФІЛОСОФСЬКА КАТЕГОРІЯ В КОНТЕКСТІ ЦИФРОВОЇ КОМУНІКАЦІЇ. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (72), 158-165. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-15>

In cites: Sehen, Y. (2025). SOCIAL CONSCIOUSNESS AS A PHILOSOPHICAL CATEGORY IN THE CONTEXT OF DIGITAL COMMUNICATION. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (72), 158-165. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-15> [In Ukrainian]

«Я ТУТ. ТИ ХТО?»: БРЮГГЕ ЯК ФІЛОСОФ ЦИФРОВОЇ ВІДМОВИ (МАРТІН МАКДОНА «ЗАЛЯГТИ НА ДНО У БРЮГГЕ» (IN BRUGES, 2008))

У статті вперше запропоновано філософське прочитання фільму «Залягти на дно у Брюгге» крізь призму концепції «цифрової відмови». На відміну від традиційних інтерпретацій, що зосереджуються на кримінальному сюжеті або екзистенційних мотивах, дослідження розкриває унікальний метафізичний вимір стрічки, де середньовічне місто Брюгге постає як повноцінний філософський суб'єкт, що опирається алгоритмічній логіці сучасності. Новаторський підхід полягає у трактуванні міського простору не як сценографічного тла, а як активного актанта, що впливає на темпоральні та етичні параметри наративу. Авторська концепція «міста-як-коду» відкриває принципово нову перспективу розуміння урбаністичного середовища як протоалгоритмічної структури, що функціонує за логікою відмінною від цифрового сприйняття часу та простору. Цей погляд радикально відрізняється від існуючих трактувань міської семіотики у кінематографі та урбаністичних студіях.

У роботі виявлена досі не артикульована проблема «онтологічної затримки» – особливого стану суб'єкта цифрового модерну, який опиняється в середовищі, яке несумісне з логікою алгоритмічних операцій і мережевої комунікації. Така інтерпретація дозволяє по-новому осмислити візуальну стратегію фільму як свідомий медійний збій, що унеможливляє катарсичне сприйняття етичної драми головних персонажів.

Принципово новим є трактування естетики повільності та непрозорості в фільмі не як стилістичного прийому, а як філософського жесту, що викриває фундаментальне протиріччя між цифровою темпоральністю та аналоговим модусом присутності. Таке прочитання ставить під сумнів узвичаєні уявлення про однаковий процес діджиталізації культурного досвіду.

Особливу цінність має запропонована типологія «цифрових суб'єктів» у стані глітч, що відкриває новий підхід до аналізу персонажів сучасного кінематографа як носіїв різних форм темпоральної дисонансності. Вперше в контексті кіноаналізу й медіафілософії артикульована проблема «етики без аудиторії» – морального вибору, що відбувається поза логікою цифрової публічності.

Дослідження прокладає шлях до формування нового міждисциплінарного напрямку, що поєднує медіатеорію, філософію етики та цифрову естетику для осмислення трансформацій суб'єктивності в постцифрову епоху.

Ключові слова: цифрова відмова, місто-як-код, Брюгге, глітч-естетика, темпоральна дисонансність, онтологічна затримка, алгоритмічна мораль, кіноестетика.

ВСТУП: ВЕРЕДАЛИВИЙ ФІЛОСОФ У ГОТИЧНОМУ КАМЗОЛІ

Якби міста могли писати маніфести, Брюгге написав би свій пером, змоченим у тугу, а потім спалив би цей пергамент біля підніжжя собору, вдивляючись у вогонь із філософською байдужістю. У фільмі Мартіна Макдони «Залягти на дно у Брюгге» місто – не тло, а суб'єкт висловлювання, не декорація, а актант у сенсі Б. Латура [Latour, 2005]. Вибір Брюгге – старовинного, наче не належного часу міста – важливий: це не просто декорація. Це – середовище, в якому порушується звична логіка дій.

Актуальність даної розвідки зумовлена потребою осмислення трансформацій міського простору у добу цифрової культури та необхідністю критичного переосмислення феномену темпоральної дисонансності суб'єкта у контексті цифрового модерну. Фільм Макдони постає як унікальний кейс для такого аналізу, адже він візуалізує конфлікт між аналоговою урбаністичною тканиною та цифровою суб'єктивністю сучасності.

Усе в цьому фільмі відбувається неоднозначно і без гарантованих наслідків. Це не пекло і не рай, а лімб – метафізичне «між». І саме в такому просторі найлегше спостерігати,

як ламається сучасний суб'єкт. Брюгге не говорить – він дивиться. І не просто на людей, а крізь них. Не «де», а «хто». Він вступає в діалог, але робить це по-своєму: через уповільнення, архітектурну риторичку, відмову від цифрового клікабельного буття. Брюгге – вередливий, мовчазний, але дуже спостережливий філософ. І коли цифровий модерн з усім його переділом інтерфейсів, потоків і алгоритмічних віньєток намагається до нього підкотитися, Брюгге промовляє: «ні».

Метою нашої статті є філософське прочитання топосу міста Брюгге як метафізичного актанта у фільмі Мартіна Макдони та дослідження його ролі як антиципатора цифрового відторгнення – просторово-часового феномену, що протистойть логіці алгоритмічної раціональності сучасної культури.

Метафізична драма, яка розгортається у фільмі Макдони, – це не стільки конфлікт Рея з власною совістю чи Кена з Гаррі, скільки конфронтація медіуму (середньовічного міста, що відмовилося апгрейдитися) з цифровими суб'єктами, чий софт виключає функцію уповільнення.

Ступінь розробки проблематики цифрової темпоральності досить ґрунтовно представлений у працях Манович [Manovich, 2001], Кітлера [Kittler, 2002], Чун [Chun, 2016] та Фішера [Fisher, 2009], але відсутні дослідження, які б розглядали урбаністичний простір як аналоговий опір цифровій логіці, особливо на матеріалі сучасного кінематографу.

Ми пропонуємо розглядати цей фільм як філософський кейс цифрового модерну – стану, коли обрушилася логіка стабільних структур, а на їхнє місце прийшли фрагменти, глітчї, меми та алгоритми. Якщо постмодерн радів симуляції, то цифровий модерн живе всередині неї, не розрізняючи, де баж, а де доля. Під цифровим модерном ми розуміємо не просто епоху, насичену технологіями, а якісно новий стан суб'єкта – розгубленого, фрагментованого, змушеного постійно переформатовувати себе під вимоги алгоритмічного ландшафту. Це суб'єкт, який більше не знає, чи можливе справжнє покаяння без глядача, біль – без лайку, трагедія – без сценарію.

Завданнями нашого дослідження є: 1) концептуалізація міста Брюгге як риторичної фігури цифрової відмови; 2) аналіз трансформації суб'єктивності головних персонажів фільму в контексті глітч-естетики та цифрової темпоральності; 3) дослідження візуальної риторики фільму як форми медійного збою; 4) переосмислення етичного виміру покаяння в умовах цифрової публічності.

Метод нашого аналізу – філософська рефлексія, підкріплена культурною критикою, увагою до поетики онлайн-життя та мем-структур мислення. Ми будемо читати «Залягти у Брюгге» не як кримінальний сюжет, а як онтологічний збій – фільм, у якому симуляція моральної драми зависає, а спокута перетворюється на естетичну перешкоду.

Новизна нашого дослідження полягає у запровадженні концепту «міста-як-коду» (city-as-code) для аналізу просторової риторички опору алгоритмізації, а також у розробці аналітичної методології, яка синтезує цифрову урбаністику, глітч-естетику та філософію етики для прочитання медіатексту.

Ця стаття – спроба прочитати Брюгге як філософа цифрової відмови, як мета-інтерфейсну структуру, яка саботує принципи цифрового модерну. Брюгге у фільмі – це не просто місто. Це символічний простір, позбавлений звичної темпоральності. Він анахронічний і тому тривожний. Тут кожен звук – відлуння, кожен рух – затримка, а кожен погляд – наче з минулого. Середньовічна архітектура, карликовий готель, тиша каналів – все ніби належить іншому світові, до якого випадково завантажили персонажів, що звикли діяти швидко й рішуче. Але у Брюгге ніщо не відбувається «одразу».

Саме тому Брюгге можна розглядати як offline-зону – місце, в якому персонажі позбавлені своїх звичних «операційних систем». Це не пекло, бо ще можна сподіватися. Це не рай, бо біль залишається. Це – лімб, чистилище, простір між життям і смертю, між дією та каяттям. Віктор Тернер [Turner, 1967] називав подібні стани лімінальністю – тимчасовим

розпадом структур, в якому людина виходить за межі свого соціального статусу й опиняється в «нічийній зоні». Брюгге – саме така «зона завантаження», де суб'єкт ще не знає, ким він стане, але вже не може бути колишнім.

Психологічно це нагадує digital detox – насильницьке вимкнення з цифрового потоку. Але, як зазначав Марк Фішер [Fisher, 2009], сучасний суб'єкт вже не може бути по-справжньому офлайн: навіть в ізоляції він продовжує відчувати фантомні вібрації сповіщень. Брюгге у цьому сенсі – тривожний детокс, де відключення від звичної реальності викликає не спокій, а паніку.

Як пише Зігмунт Бауман [Bauman, 2000], у рідкій сучасності втрачені стабільні форми ідентичності, і людина опиняється в постійному русі, пошуку, ротації ролей. Але у Брюгге навіть рух порушений: ти застряг, ти завис, ти в очікуванні судного дня – або сигналу на оновлення. Візуально й ритмічно фільм відтворює це відчуття: час тут згущується, сні змішуються з явою, і сюжет дрейфує як човен по замерзлому каналу.

Таким чином, Брюгге – це не тло, а метафізичний інтерфейс, відключений від мережі. Це місто-сервер, на якому залишилося всього два користувачі: один мучиться, інший спостерігає. Але підключення не відбувається. І тому – немає перезавантаження, немає спокути, тільки вічне зависання між «до» і «після».

Ми розглядаємо фільм не як кримінальний наратив, а як перформанс про онтологічну затримку (ontological lag) – розрив між аналоговою тілесністю та алгоритмічним темпоральним режимом. Методологічно текст стоїть на перетині: цифрової урбаністики (у дусі Бенджаміна [Benjamin, 1982] про фланера, але переосмисленої через Мановича [Manovich, 2001]); філософії помилки (від «глітч-естетики» Розі Менкман [Menkman, 2011] до «збою як методу» у Лорен Берлант [Berlant, 2011]); етики уповільнення (див. «Буття і час» Гайдеггера [Heidegger, 1927], але з цифровим апдейтом).

1. БРЮГГЕ ЯК РИТОРИКА ВІДМОВИ

Мережевий урбанізм, який демонтує Кастельс [Castells, 1996-1998], ґрунтується на логіці «потоків» – інформації, капіталу, тіл. Все тече, все в русі, всі в Zoom'і. Місто перетворюється на вузол, інтерфейс, що обробляє пакети даних. У цій системі архітектура – інфраструктура для швидкостей. Але Брюгге у цьому фільмі – як старий, який вирубав Wi-Fi і надягнув окуляри без лінз. Брюгге у фільмі Макдони – це анти-вузол, місто як баг. Воно не бере участі в потоці – воно відмовляється бути каналом. Його риторика – це опір. Воно не прискорює, а уповільнює. Воно не обробляє, а насичує.

У той час як Гаррі вимагає від своїх кілерів бути ефективними (читай: «швидкими») процесорами морального алгоритму, Брюгге мовчки саботує це завдання своїми каналами й соборами, які неможливо проскролити. Місто – це медіум, який не конвертується в цифру. Як писав Кіттлер [Kittler, 2002], медіа визначають наше становище. А що, якщо медіа каже: «я цегла, і в мене немає пульта»? Брюгге у цьому сенсі – не просто антицифровий. Він анти-пульт. Він не завантажується, він присутній. І цим він викликає тривогу в персонажів, чия суб'єктність побудована саме на логіці потоків.

Брюгге – це агрегат уповільнень. Він втілює те, що Гумбрехт [Gumbrecht, 2004] визначив як «виробництво присутності» – риторика нерухомості, несумісна з мережевим буттям. Тут немає гіпертексту, є матеріальний *différance* [Дерріда, 1967] – відстрочене значення, запізніле розуміння, яке не може бути прискорене.

Цей досвід просочується крізь екран до глядача: коли камера повільно рухається каналами або піднімається на вежу Белфорт, ми відчуваємо не швидкість монтажу, а важкість і повільність каменю, не віртуальний політ камери, а фізичне зусилля підйому. З точки зору візуальної медіа-теорії, фільм пропонує анти-UI риторика: камера не клікає, а ширяє; монтаж не рендерить події, а вкладає їх у сповільнений потік сприйняття. Цей режим сприйняття породжує нову риторичну топологію – місто як естетична машина, що генерує метафізичні питання, а не відповіді. Навіть туман тут – не атмосферний ефект, а епістемологічна перешкода (пор. з «туманом даних» у Браттона [Bratton, 2015]).

II. СУБ'ЄКТИ, ЩО ЗАВИСЛИ У ЦИФРОВІЙ ОПЕРАЦІЙЦІ

а) Рей: баг у моралі, glitch у наративі

Рей – це зависла програма. Він glitch, візуальний баг, метафора суб'єкта цифрового модерну, що опинився в невідтримуваному середовищі. Його риторика поведінки – спроба виконати моральний апдейт, але BIOS у нього з 2002 року, а архітектура Брюгге не підтримує цю версію прошивки. Його провина – це не моральне почуття, а медіаполе, в якому неможливе вирішення. Він – баг у програмі спокути, що безкінечно повторює запит на «очищення», але отримує помилку сервера.

Дельоз і Гваттарі [Deleuze, Guattari, 1980] описували суб'єктивність як децентралізовану машину бажань. Рей – її збійна версія. Він намагається бути цілісним, але не може – його збірка розсипається у контакт з аналоговою структурою міста, яке відмовляється бути катарсичним інтерфейсом. Етична система Брюгге відповідає тому, що Агамбен [Agamben, 1995] називає надзвичайним станом – станом, де код одночасно виконується і призупиняється, де виняток інтегровано в алгоритм як його фундаментальну умову. Рей постійно намагається перезавантажитися – наркотики, секс, туризм – але система опирається. Брюгге для Рея – unsupported environment, де етика не компілюється. У цьому місті лише два варіанти: або ти інтерпретуєшся в його повільний ритм (як Кен), або ти зависаєш у стані Error 404: Redemption Not Found.

Рей – така машина, що працює з помилками, що виробляє розриви, неузгодженості, відтоки бажання. У ньому немає цілісності, немає єдиного Я. Він живе в режимі постійної самозбірки, як користувач соцмереж, якому щоранку потрібно знову сконструювати «себе» для сторіз, діалогів, лайків. Він – як інтерфейс, у якому завантаження смислу ніколи не завершується. Ця множинність цифрового Я перебуває в стані «постійного пильнування», у режимі 24/7, де не залишається місця для спокою чи єдності. Рей не може відключитися від самого себе. Навіть уві сні він переживає провину. Його трагедія не переривається: вона зациклена, як гіфка, як луп. Це не покаяття – це глітч, баг, збій, у якому акт спокути не приводить до очищення, а лише перезапускає страждання.

У цьому сенсі провина Рея – не етична, а алгоритмічна. Вона не усвідомлюється до кінця, вона просто відтворюється, як баг у програмі, який заважає системі перейти до наступного етапу. Він не знає, як «оновити» себе. Його тіло – як пошкоджений інтерфейс: він хоче бути прощеним, але не знає, яка версія себе заслуговує на це.

Беньямін Браттон [Bratton, 2015] казав, що цифровий суб'єкт все частіше мислить у термінах платформ, шарів, операцій. Рей – суб'єкт, загублений між шарами: між дитиною і чоловіком, між клоуном і вбивцею, між героєм трагедії та мемом. Він не знає, хто він, бо його суб'єктивність розбита, як екран після падіння – ніби ще працює, але реагує на дотики неправильно.

Отже, Рей – не просто герой фільму. Він – символ нової форми провини, в якій акт покаяття не працює, бо втрачена логіка трансцендентності. Він мучиться, але не рятується. Він усвідомлює, але не очищається. І це – цифрове пекло, в якому немає Бога, але є баг.

Мораль у «Залюбти у Брюгге» не дана «згори». Вона не висічена на скрижалях, не декларується релігією, не верифікується законом. Навпаки – кожен герой фільму живе у своєму персональному етичному інтерфейсі, де внутрішня логіка справедливості працює автономно і збоїть.

Гаррі, кримінальний бос, свято вірить: «Убив дитину – маєш померти». Але сам при цьому вбиває, командує вбивствами, грішить без ліку. Його мораль – кодекс без коду, симулякр моральності, який звучить суворо, але існує лише як звичка мислення, як прошивка системи, написана застарілою мовою.

Тут з'являється Кафка – як фантом, як тінь. У цьому фільмі все відбувається за невідомим законом, де правило відчувається як абсолют, але при цьому ніхто не може його ні прочитати, ні оскаржити. Як у «Процесі», де суб'єкт винен вже тим, що живе. Рей винен. Чому? За що? Перед ким? Відповіді немає. Але система працює, машина покарання ввімкнена.

Жан Бодріяр [Baudrillard, 1981] писав про заміну моралі її симуляцією: коли знак справедливості залишається, але більше не вказує на нічого реального. Саме це ми бачимо в «Заляти у Брюгге». Тут немає універсальної моральної мови – тільки приватні скрипти провини, які вступають у конфлікт, як погано написані алгоритми.

У цифровому модерні мораль перестає бути спільною. Вона фрагментується, стає предметом кастомізації: у кожного – свій код покаяння, свій протокол жалю. Суспільство вже не вимагає щирості, воно вимагає сигналу, що ти шкодуєш. Правильного виразу обличчя, вірної лексики, кількості сліз. Інакше – скасування.

Так і Рей: він страждає, але не за тими правилами, не в тому жанрі. Він не демонструє потрібного наративу. Його провина – неінтерактивна, не поститься, не оформлюється як культурно прийнятний жест. Вона не прощається, бо не розпізнана як «соціально валідна». Таким чином, у «Заляти у Брюгге» провина – це не почуття, а протокол, не совість, а баг. Герої виконують моральні дії за глючними сценаріями. Вони намагаються «спокутувати» те, чого не розуміють. І в цьому сенсі фільм – цифрова трагікомедія Кафки: абсурдна, запрограмована, але по-справжньому мученицька.

б) Кен: *middleware* пам'яті

Його роль – не посередник, а Dasein [Heidegger, 1927] в аналоговому світі: він «у-світі», але не «в-мережі». Його жертва – не катарсис, а деінсталяція суб'єкта. Кен – не стільки персонаж, скільки інтерфейс між цифровою етикою Гаррі та аналоговою метафізикою Брюгге. Його риторика сприйняття – це спроба почути місто, бути в ньому, а не поверх нього. Він медіатор – *middleware*, що дозволяє синхронізувати несумісні операційні системи. Його повільність – форма етичної риторики, в якій вибір не слідує алгоритму, а виростає з присутності. Він приймає умови гри. Але – і це красиво – він сам стає частиною цього міста. Не як користувач, а як жертва. Бо щоб бути почутим Брюгге, треба замовкнути.

У медіа-теорії Болтера і Грузіна [Bolter, Grusin, 1999] є концепція ремедіації – процесу, в якому нові медіа переформатовують старі. Кен у фільмі виконує зворотну функцію: він переформатовує цифровий код (професію кілера) в аналогову присутність. Він дивиться на картину Босха «Страшний суд», і це не просто туристичний погляд. Це погляд людини, яка розуміє: суд відбувається тут і зараз, у Брюгге.

Коли Кен піднімається на вежу Белфорт, він не робить селфі (що було б доречно в парадигмі цифрового туризму). Він дивиться. Він присутній. Він стає частиною міської системи. І в цьому сенсі його подальший вибір – самопожертва заради Рея – не етичний імператив, а системна вимога самого міста. Брюгге вимагає від нього стати частиною міста, перестати бути просто алгоритмом. І він виконує цю вимогу буквально: його тіло падає з вежі, інтегруючись у кам'яну тканину міста. Його фінальний акт – жертва – не моралізаторська сцена, а *crash-дебаг*: самоусунення як спосіб вирішення конфлікту в коді. Брюгге вимагає не покаяння, а розпакування, видалення виконуваного файлу суб'єкта.

в) Карлик: *bag-report* і *riddle-entity*

Його не можна «клікнути» – він реальне в лаканівському сенсі [Lacan, 1973], точка неможливості для символічного порядку фільму. Карлик у цьому фільмі – це збій, скопійований з архетипів і випадковостей. Його риторика – одкровення в модусі помилки. Його персонаж, ніби хтось спробував вставити цитату з архіву і випадково викликав артхаусний BSOD. Його монологи – це наркотична декомпіляція моралі. Він – хаотичний агент, чие існування підриває логіку інтерфейсу, яким рухається фільм. І в цьому він ідеальний. Він не герой, не лиходій, а артефакт, до якого не можна застосувати моральний алгоритм. Це метафізичний об'єкт, фігура, навколо якої будується наратив, але яку неможливо інтегрувати в моральну систему. Він нічого не значить сам по собі, але його присутність вигинає всю моральну геометрію оповіді. Він буквально стає «дитиною», яку Гаррі випадково вбиває, замикаючи порочне коло сюжету. Передбачення карлика – гіпертекстові повідомлення зі збитого сервера майбутнього. Він – візуальний вірус, кинутий у систему заради її перезавантаження.

Карлик у «Залягти у Брюгге» – більше ніж просто другорядний герой. Він – аномалія, збій, тріщина в тканині реальності фільму. Його присутність викликає ефект Жижека [Žižek, 2006]: ми не знаємо, сміятися, боятися чи відчувати піднесене. У цьому й суть глітч – сигналу, який не піддається декодуванню.

Фігура карлика – древній архетип, від блазнів і оракулів до персонажів магічного реалізму. Він завжди несе приховане знання, але ніколи не говорить його напромаку. Він – викривлене дзеркало, в якому суб'єкт стикається з абсурдністю власного становища. Як у Кафки, де дивні істоти або чиновники-незрозуміло-хто виявляються найближчими до правди.

Карлик – як мем, який повторюється, втрачає контекст, але набуває нового ореолу значень. Ми вже не знаємо, до якого наративу він належить: це персонаж? символ? баг? Але саме через цю розмитість він і лякає. Як тривожний об'єкт у цифровій культурі, карлик працює як інтерференція – перехрестя безлічі рівнів інтерпретації.

У сцені з наркотиками, коли Рей і карлик розмовляють про расу, насильство та суїцид, раптом виникає відчуття: це не просто діалог, це збій у жанрі. Комедія перестає бути комедією, містика вторгається у повсякденність, а «тіло іншого» стає філософським викликом. Карлик говорить про апокаліпсис, але його слова – наче спресований форумний потік із Reddit, де метафізика, расизм та іронія змішані в мем-самотність.

Можна сказати, що карлик у «Залягти у Брюгге» – це піксельний збій у моральній драмі, артефакт, який свідчить: щось пішло не так. І в цій зламаній симуляції він – єдиний, хто зберігає гідність. Можливо, саме тому він і йде першим.

У сучасній цифровій культурі виник напрямок «баг-естетики» – художньої практики, яка цілеспрямовано використовує помилки та збої в програмному забезпеченні як виразний засіб. Карлик у фільмі може бути проаналізований як втілення такої «баг-естетики» – він є візуалізацією фундаментальної неузгодженості між кодом і його репрезентацією, проривом в інтерфейсі реальності.

г) Гаррі: рекурсивна логіка алгоритмічної моралі

Гаррі – живий алгоритм. Його мораль – це залізний ящик Вітгенштайна [Wittgenstein, 1953]: протокол, що не рефлексує свої умови. Убив дитину – кінець. Його трагедія в тому, що він не суб'єкт, а скрипт. Його самогубство – не вибір, а виклик функції. Він ніби *stark overflow*. Його крах – це коли формула посиляється на саму себе і ламається. І де він ламається? У Брюгге. Звісно. Там, де немає умов для виконання його протоколів. Місто – багтрекер його етичної системи. У місті, яке відмовляється бути цифровим, цифровий суб'єкт зазнає катастрофи.

У своїй праці «The Relevance of Algorithms» Гілеспі [Gillespie, 2014] аналізує те, що він називає «алгоритмічною логікою» – автоматизовану систему прийняття рішень, яка приховує свою ідеологічну упередженість за маскою технічної нейтральності. Гаррі у фільмі може бути проаналізований як візуалізація такої «алгоритмічної логіки» – системи, яка претендує на об'єктивність і нейтральність, але насправді втілює певні ідеологічні передумови.

Моральний кодекс Гаррі представлений як універсальний і об'єктивний («принцип є принцип»), але насправді він відображає довільну і суб'єктивну систему цінностей. Подібно до того, як алгоритми, що претендують на нейтральність, насправді втілюють цінності та упередження своїх творців, моральний кодекс Гаррі відображає його власні непрячені психологічні комплекси і травми.

У термінах Бардіні [Baudrillard, 1981], можна говорити про «онтологію примусу» – силу, яка нав'язує єдино можливу інтерпретацію програмного коду існування. Гаррі насильно нав'язує свій моральний код іншим персонажам, не допускаючи можливості альтернативних інтерпретацій або контекстуальних уточнень.

III. РИТОРИКА МЕДІЙНОГО ЗБОЮ

Цей фільм не розповідає історію. Він збоїть. Він візуально ставить під сумнів можливість цифрової моралі. Він не просто про провину – він про неможливість очистки cookies у твоєї совісті. Він не дозволяє глядачеві отримати катарсис, бо сам відмовився бути сценарієм. Він – медіазбій, запущений містом. Він не пропонує смисли – він їм відмовляє.

Візуальна риторика фільму – не оповідь, а симуляція глюку. Тут ми застосовуємо глітч-естетику [Menkman, 2011] як інструмент аналізу: зависання камери – дорівнює відмові від кінематографічного дискурсу (Метц [Metz, 1971]). Туман – дорівнює шум у термінах Кітглера [Kittler, 1986]. Простір Брюгге не візуалізує смисли, а відкладає їх, продукуючи риторику повільного запитування.

Манович [2001] говорив про транскодування як про спосіб перевизначення культури через цифровий фільтр. Тут ми спостерігаємо зворотний процес: як аналогова культура відмовляється бути транскодованою, як матеріальність – камінь, канал, туман – відмовляється від мета-тегу.

Події у фільмі відбуваються у відпускний період – час, який має бути поза робочим циклом, поза виробництвом. Але для Рея і Кена це не відпустка, а специфічна форма “примусового дозвілля”, яке Чун [Chun, 2016] визначає як невід’ємну частину цифрової темпоральності. У Брюгге це “дозвілля” перетворюється на античний хронос – час, який пожирає своїх дітей.

Візуальна стратегія фільму також працює в логіці anti-user interface. Замість швидкого монтажу, характерного для кримінальних фільмів, ми отримуємо довгі плани, повільні рухи камери, ракурси, що підкреслюють вертикальність і важкість архітектури. Місто опирається камері, як воно опирається персонажам. Кінематографічна граматики фільму – це розфокусування, відмова від візуальної оптимізації.

IV. ПОКАЯННЯ БЕЗ ГЛЯДАЧА

Рей – людина, у якої зламався зв’язок із моральним сервером. Його провина реальна, але алгоритму відпущення немає. Він страждає – не публічно, не показово, а як помилка системи, яку ніхто не може виправити. Це покаяння без глядача, і тому – безглузде з точки зору цифрової культури.

В епоху цифрового модерну покаяння – не просто етичний акт, це соціальний ритуал, де важливе не каяття, а правильний візуальний та емоційний фрейм. Ти маєш виглядати як той, хто кається: записати відео, вибачитися, пережити «репутаційну смерть» і бути відновленим через лайки, коменти, платформне схвалення. Плакати на самоті – означає не існувати.

Рей страждає поза цим сценарієм. Він намагається поговорити з людьми – отримує незручність. Він шукає сенс в архітектурі – отримує тривогу. Він помирає – і навіть смерть його не транслюється. У фіналі він каже: «Я справді сподіваюся, що я не помру» – і це майже античний хор самотнього суб’єкта, чия трагедія більше не є подією.

Якщо раніше сповідь була висхідною вертикаллю (людина – Бог), то тепер це горизонтальна спроба достукатися до алгоритму. У «Залягти у Брюгге» вертикаль ще маячить – через церкву, сніг, смерть, готичне покаяння. Але зв’язок розірваний. Залишився тільки біль.

Можна сказати, що Рей проходить offline-спокуту: його провина не розміщена в хмарі, його смерть не стримиться. Тому вона і страшна. Це непочута провина, і її неможливо випалити.

У цифровому модерні соціальна смерть важливіша за фізичну: якщо ніхто не лайкнув твою трагедію – значить, нічого не сталося. Рей же помирає в місті, де немає аудиторії, і в цьому – його катарсис і його прокляття. Мистецтво без спостерігача, покаяння без результату.

«Залягти у Брюгге» – це сповідь, відправлена без адресата. Вона не дійде ні до Бога, ні до підписників. Це лист, який залишається всередині системи – як чернетка, забута в хмарі.

Брюгге у фільмі – не просто місце. Це модель світу після втрати вертикалі, де суб'єкти ще відчувають моральний жар, але вже не мають мови, щоб його описати. Це світ посткатехізисний: правила розпадаються, алгоритми завантажуються повільно, провина відчувається, але не верифікується.

Таким є і цифровий модерн – епоха, в якій мораль перестала бути трансцендентною, але ще не стала функціональною. Ми живемо в її симулякрі: копії моралі без оригіналу, знахідному відмінку без дієслова.

Фільм Макдони пропонує не стільки відповідь, скільки дефект системи. Його герої не просто страждають – вони страждають поза мережевою логікою, поза сторітелінгом, поза оптикою, в якій трагедія стає контентом. І в цьому вони страшенно самотні.

Але в цій же самотності просвічує щось справжнє. Тому що коли покаяння перестає бути комунікацією, воно, можливо, вперше стає справжнім.

«Залягти у Брюгге» – це баг у симуляції, в якому проблискує думка: можливо, спокута все ще можлива. Але тільки там, де тебе ніхто не бачить.

V. ВИСНОВКИ: МІСТО, ЯКЕ КАЖЕ «404: ЕТИКА НЕ ЗНАЙДЕНА»

Брюгге – це місце, яке виганяє тебе з твого інтерфейсу. Воно – місце – не пояснює себе. Воно не робить upload. Воно просто стоїть, мовчить і повільно заповнює твій екран. Воно – візуальний запитувач, філософ без мови, але з кам'яним обличчям. Воно не прощає, але й не карає. Воно показує, як усе крихке, якщо твоя мораль – це просто алгоритм з гарною іконкою. І ти розумієш, що етика починається не там, де ти приймаєш рішення, а там, де ти зустрічаєш місто, яке каже: «Я тут. Ти хто?»

У останніх кадрах, коли Рей між життям і смертю розмірковує про те, чи хоче він вижити, його внутрішній монолог переривається виглядом Брюгге. Це не ілюстрація, а відповідь. Місто ніби каже: «Твоя моральна драма, твоя суб'єктивність, твоя провина – все це не має значення перед обличчям каменю, який був тут до тебе і залишиться після». Як писав Кітлер [Kittler, 2002], «медіа визначають наше становище». Брюгге – це медіум без повідомлення. Він не запитує, не засуджує, не прощає. Він просто є.

Отже, «Залягти на дно у Брюгге» стає метамедійним висловлюванням про стосунки між цифровою суб'єктивністю та аналоговою матеріальністю. Воно нагадує нам, що за межами наших інтерфейсів, алгоритмів і медіа-екологій все ще існує світ, який відмовляється бути сервером, який не підкоряється нашим протоколам, який не може бути зведений до набору корисних функцій. Світ, який каже: «ні».

Фільм Макдони – це спроба поставити питання про можливість моралі в постцифрову епоху. Але робить це не герой, не сценарист, а місто. Брюгге – суб'єкт метафізичної риторики, місто, чия непіддатливість стає подією. Його архітектура – це не історичне тло, а наративна матриця. Його мовчання – висловлювання. Його камінь – аргумент. Брюгге просто залишається. І цим викликає системну помилку в суб'єкті, який звик до рендерингу світу за своїми алгоритмами. Так виникає простір для нового етичного інтерфейсу – не в інтерфейсі як кліку, а в інтерфейсі як опорі. Брюгге не сервер. Він – відмова.

Висновки нашого дослідження полягають у тому, що топос Брюгге у фільмі Макдони функціонує як філософська антитеза цифровому модерну, демонструючи можливість альтернативного етичного простору поза логікою алгоритмічного бачення. «Залягти у Брюгге» візуалізує саме таке цифрове протиріччя, оголюючи алгоритмічний розрив у серці сучасних етичних систем і водночас намічаючи можливість іншої цифрової риторики – поза економікою уваги, поза метриками залученості, поза мережевою видимістю.

Аналіз фільму крізь призму глітч-естетики, цифрової урбаністики та філософії етики дозволив концептуалізувати новий тип суб'єктивності: «цифрова людина в аналоговому просторі», що переживає онтологічний збій як форму самоусвідомлення. Саме цей збій стає простором для переосмислення етичних категорій у постцифрову епоху, відкриваючи перспективи для подальших досліджень у сфері філософії медіа, цифрової антропології та кіноестетики.

VI. ДОДАТОК: СХЕМАТИКА “CITY-AS-CODE”

Якщо уявити Брюгге як об'єкт у цифровій архітектурі, його можна описати як «city-as-code» – екзистенційну програму, що містить протиалгоритмічну логіку. Нижче наведені ключові компоненти цієї антицифрової операційної системи:

- **Змінні (variables):** архітектура, камінь, туман, дзвіниці. Усі елементи рухливі тільки в часі, але не у функції. Ці змінні не оптимізуються, не кастомізуються.
- **Функції (functions):** вертикальні структури (вежі), горизонтальні паузи (канали), візуальні затримки (провулки). Кожна функція викликає відгук суб'єкта, але не повертає значення – це «void function», чия мета – ініціювати роздум, а не обробку.
- **Інтерфейс (interface):** відсутній. Будь-яка спроба взаємодії викликає збій. Користувач не може «зайти в місто» – він може бути тільки прийнятий або відторгнутий. Жодної юзабіліті.
- **Моральний баг (error):** неможливість виконання алгоритму етики. У Брюгге кожен суб'єкт стикається з логічною помилкою у своїй моральній програмі. Це точка входу до філософського перезавантаження.
- **Логіка виконання (runtime):** лінійний час скасовано. Події повторюються, затримуються, перетікають. Це часова асинхронність, несумісна з логікою продуктивності.

Отже, Брюгге – це місто, яке не піддається кодуванню, але може бути прочитане як поетичний протокол відмови – система, де сенс не обчислюється, а вистояється. City-as-code – не інструмент управління, а поетика несумісності. І Брюгге – його демо-версія.

«Залягти у Брюгге» являє собою не наратив, а візуально-медійну подію – інтерфейсний розрив, де цифрові категорії видимості, циркуляції та соціального відтворення оголюють свою матеріальну неможливість. Фільм не пропонує розв'язання етичної апорії сучасності, але артикулює фундаментальне питання: чи можлива етика після кінця метафізики? У фінальних кадрах, де Рей перебуває між життям і смертю, конститується простір невирішуваності, який перевершує бінарну логіку. Це те, що Нансі [Nancy, 1986] називав спів-буттям – буттям-разом за межами метафізики присутності/відсутності. У цьому просторі неможлива катарсична розв'язка, але можлива нова форма етичного відношення – відношення без гарантій, без трансцендентності, заснованого на чистій іманентності зустрічі з Іншим.

REFERENCES

- Agamben, G. (1995). *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*. Einaudi.
- Baudrillard, J. (1981). *Simulacres et simulation*. Éditions Galilée.
- Bauman, Z. (2000). *Liquid modernity*. Polity Press.
- Baumgarten, S., & Bourgadel, C. (2024). Digitalisation, neo-Taylorism and translation in the 2020s. *Perspectives*, 32, 3, 508-523. <https://doi.org/10.1080/0907676X.2023.2285844>
- Benjamin, W. (1982). *Das Passagen-Werk*. Suhrkamp. (Original work written 1927–1940)
- Berlant, L. (2011). *Cruel optimism*. Duke University Press.
- Bolter, J. D., & Grusin, R. (1999). *Remediation: Understanding new media*. MIT Press.
- Bratton, B. H. (2015). *The stack: On software and sovereignty*. MIT Press.
- Castells, M. (1996–1998). *The information age: Economy, society and culture* (Vols. 1–3). Blackwell.
- Chun, W. H. K. (2016). *Updating to remain the same: Habitual new media*. MIT Press.

- Deleuze, G., & Guattari, F. (1980). *Mille plateaux*. Les Éditions de Minuit.
- Derrida, J. (1967). *L'écriture et la différence*. Éditions du Seuil.
- Fisher, M. (2009). *Capitalist realism: Is there no alternative?* Zero Books.
- Fuchs, C. (2019). What is Critical Digital Social Research? Five Reflections on the Study of Digital Society. *Journal of Digital Social Research*, 1(1), 10-16. <https://doi.org/10.33621/jdsr.v1i1.7>
- Fussey, P., & Roth, S. (2020). Digitizing Sociology: Continuity and Change in the Internet Era. *Sociology*, 54(4). <https://doi.org/10.1177/0038038520918562>
- Gillespie, T. (2014). The relevance of algorithms. In T. Gillespie, P. J. Boczkowski, & K. A. Foot (Eds.), *Media technologies: Essays on communication, materiality, and society* (pp. 167–194). MIT Press.
- Gumbrecht, H. U. (2004). *Production of presence: What meaning cannot convey*. Stanford University Press.
- Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag.
- Kittler, F. A. (1986). *Grammophon Film Typewriter*. Brinkmann & Bose.
- Kittler, F. A. (2002). *Optische Medien*. Merve Verlag.
- Lacan, J. (1973). *Le séminaire, Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Éditions du Seuil.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory*. Oxford University Press.
- Manovich, L. (2001). *The language of new media*. MIT Press.
- Menkman, R. (2011). *The glitch moment(um)*. Institute of Network Cultures.
- Metz, C. (1971). *Langage et cinéma*. Larousse.
- Nancy, J.-L. (1986). *La communauté désœuvrée*. Christian Bourgois éditeur.
- O'Hara, K. (2020). The contradictions of digital modernity. *AI & SOCIETY*, 35, 197–208. <https://doi.org/10.1007/s00146-018-0843-7>
- Turner, V. (1967). *The forest of symbols: Aspects of Ndembu ritual*. Cornell University Press.
- Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical investigations*. Basil Blackwell.
- Žižek, S. (2006). *The parallax view*. MIT Press

Перчик Артем Вікторович

аспірант, філософський факультет
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
майдан Свободи, 4, Харків, 61022, Україна
E-mail: artem.perchyk@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-4917-7846>

Стаття надійшла до редакції: 19.02.2025

Схвалено до друку: 20.04.2025

"I AM HERE. WHO ARE YOU?": BRUGES AS A PHILOSOPHER OF DIGITAL REFUSAL (MARTIN MCDONAGH'S "IN BRUGES" (2008))

Perchyk Artem V.

PhD Student, Faculty of Philosophy
V. N. Karazin Kharkiv National University
4, Maidan Svobody, Kharkiv, Ukraine
E-mail: artem.perchyk@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-4917-7846>

ABSTRACT

This article proposes, for the first time, a philosophical reading of the film «In Bruges» through the lens of the «digital refusal» concept. In contrast to traditional interpretations focusing on the crime plot or existential motives, this research unveils a unique metaphysical dimension of the film, where the medieval city of Bruges emerges as a fully-fledged philosophical subject resisting the algorithmic logic of modernity. The innovative approach lies in treating the urban space not as a scenographic backdrop, but as an active actant influencing the temporal and ethical parameters of the narrative. The author's concept of «city-as-code» opens a fundamentally new perspective on understanding the urban environment as a proto-algorithmic structure operating according to a logic distinct from digital perceptions of time and space. This view radically differs from existing interpretations of urban semiotics in cinema and urban studies.

The paper identifies a previously unarticulated problem of «ontological lag» – a specific state of the digital modern subject who finds themselves in an environment incompatible with the logic of algorithmic operations and network communication. This interpretation allows for a new understanding of the film's visual strategy as a deliberate media glitch that prevents a cathartic perception of the main characters' ethical drama.

The proposed interpretation of the aesthetics of slowness and opacity in the film is fundamentally new, not as a stylistic device, but as a philosophical gesture that exposes the fundamental contradiction between digital temporality and the analog mode of presence. These reading challenges conventional notions of a unidirectional process of the digitalization of cultural experience.

Of particular value is the proposed typology of «digital subjects» in a state of glitch, which opens a new approach to analyzing characters in contemporary cinema as carriers of various forms of temporal dissonance. For the first time in the context of film analysis and media philosophy, the problem of «ethics without an audience» – moral choices that occur outside the logic of digital publicity – is articulated.

The research paves the way for the formation of a new interdisciplinary field combining media theory, the philosophy of ethics, and digital aesthetics to understand the transformations of subjectivity in the post-digital age.

Keywords: *digital refusal, city-as-code, Bruges, glitch aesthetics, temporal dissonance, ontological lag, algorithmic morality, film aesthetics.*

Article arrived: 19.02.2025

Accepted: 20.04.2025

Як цитувати: Перчик, А. (2025). «Я ТУТ. ТИ ХТО?»: БРЮГЕ ЯК ФІЛОСОФ ЦИФРОВОЇ ВІДМОВИ (МАРТИН МАКДОНА «ЗАЛЯГТИ НА ДНО У БРЮГЕ» (IN BRUGES, 2008)). *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (72), 166-176. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-16>

In cites: Perchyk, A. (2025). "I AM HERE. WHO ARE YOU?": BRUGES AS A PHILOSOPHER OF DIGITAL REFUSAL (MARTIN MCDONAGH'S "IN BRUGES" (2008)). *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (72), 166-176. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-16> [In Ukrainian]

«ГРА В КАЛЬМАРА»: ЛЮДИНА В СВІТІ СУЧАСНОГО КАПІТАЛІЗМУ

Попри розвиток сучасних візуальних технологій, кіно як вид мистецтва лишається актуальним і в ХХІ ст. Те, що ми бачимо на екрані це втілення думок, дій, історій людей і суспільства. Серйозне кіно чи кіно не для всіх (іноді про нього говорять камерне) багато в чому є творінням філософським. Проте зрізом суспільства, картинками життя є кольорові широкоформатні кадри комерційного кіно. Кіно, яке з «широко розплющеними очима» дивляться мільйони людей. Автор статті зауважує, що часто саме художня література та художні фільми є більш документальними. Звертає увагу, які соціальні класи та групи й як реагують на те, що відбувається на екрані.

У статті проводиться спроба дослідження життя сучасної людини у сучасних високорозвинених країнах пізнього капіталізму. З початком нового століття науково-технічний прогрес у вигляді цифрових та інших технологій різко змінив ситуацію в економіці й житті суспільства. Прогрес приносить великі плюси (в охороні здоров'я, зв'язку, транспорті) і не менш серйозні мінуси. Серед них проблема майбутнього безробіття як наслідку застосування роботів і цифрових алгоритмів. Проблема останніх десятиліть – відчуження людей у контексті розвитку нових засобів зв'язку. «Чистий» прогрес і новітні технології не роблять життя людей кращим автоматично. Щастя все ще залишається для багатьох недосяжною мрією. Це спонукає «простих» людей і фахівців – економістів, соціологів, інженерів – до філософського осмислення науково-технічного прогресу.

Як відомо з історії, людство відкладає вирішення найгостріших проблем на кінець. Автор бачить вирішення (не єдине) проблеми майбутнього безробіття в світі роботів і штучного інтелекту у впровадженні ББД – Безумовного Базового Доходу. Порушує питання обов'язковості гонити за «успішністю» в сучасному світі. Ці проблеми актуальні сьогодні, тому в статті на матеріалі знакового серіалу «Гра в кальмара» вони аналізуються, адже саме художнє кіно може голосніше і колоритніше порушити гострі питання і донести їх до мас.

Ключові слова: кіно, капіталізм, безумовний базовий дохід, штучний інтелект, фрілансери.

«Пошук своєї особистості стає проблемою, а насильство – одним із головних засобів самовираження»

Маршалл Маклуен («Пробудження Маклуена»)

«З усіх мистецтв для нас найважливішим є кіно» – переконано писав сторіччя тому один відомий політик-марксист. Якщо його грандіозний проєкт ХХ століття пішов у небуття, його прогноз щодо місця кінематографу в житті людей виявився точним. Філософія – наука, що намагається осягнути час і простір – це також добре підтверджує, достатньо згадати вже хрестоматійні праці М. Мерло-Понті або Ж. Дельоза. Ба більше, кіно можна тлумачити як своєрідний спосіб філософування, принаймні – як рефлексію щодо часу, простору і людини. У вересні 2021 року відбулася прем'єра південнокорейського серіалу «Гра в кальмара» (наприкінці 2024 року вийшов другий сезон), фільму, що поєднував жанри «виживання», пригодницького бойовика, трилера й драми, відомого режисера Хван Дон Хьока, який народився в Сеулі, але згодом навчався і жив у США. Фільм з комерційного погляду став надзвичайно успішним, одним із найпопулярніших серіалів за останні роки, дійсно світовою подією, що удостоїлася багатьох відгуків, більшість з яких позитивні.

«Гра в кальмара» – це фільм про сучасність. Те, що він демонструє, є відображенням реальності, свідомим чи несвідомим. Він дійсно є гарним прикладом втілення концепції

німецького теоретика кіно Зіґфріда Кракауера (1889-1966), викладеної в роботі «Природа фільму. Реабілітація фізичної дійсності», згідно з якою, в кіно найяскравіше виявляються «приховані потоки колективної підсвідомості». Отже «Гра в кальмара» тому й приваблює глядачів, тому й впливає на маси, адже є відбитком самої реальності, він дає змогу діагностувати «колективну підсвідомість» сучасного капіталістичного суспільства з його орієнтацією на конкуренцію, успішність, грошове зростання і нескінченні можливості трансформацій, які втім не змінюють його суті. Відтак метою цієї статті є спроба розкрити, що стоїть за алюзіями і метафорами цього фільму і водночас – які можуть бути шляхи подолання проблем і ризиків, що викликані сучасним капіталізмом.

Основна сюжетна лінія фільму вже доволі промовиста: кілька десятків людей через гостру нестачу грошей ухвалюють рішення брати участь у таємній грі-турнірі на виживання, де головний приз у розмірі понад 45 млрд вон (понад 38 млн. доларів США) дістанеться переможцю. Власне це (змагання-виживання) викликало багато коментарів в інтернеті, тон яких варіювався від подиву до огиди. Писали і про безжальний капіталістичний світ, в який потрапляє головний герой, і про те, що капіталізм вганяє в боргове рабство, і про нудьгу багатіїв, і, звісно, про гроші як абсолютну цінність, і про порожнечу, що за ними прихована.

Серіал демонструє, що сьогодні, в добу цифрового розквіту капіталізму, схоже, що саме гроші абсолютизуються. І цифровізація спонукає саме до грошового фетишизму. Навіть якщо хтось зазначає, що не можна так, з такою швидкістю, ба, навіть ціною життя, гнатися за грошима, сучасна концепція грошей – суспільства споживання – насамперед у країнах великого достатку конститує саме гонитву за ними. Фінансові системи пропонують різні варіанти, що ніби знижують ризики, і збагатитися; навчальні комерційні програми й їхні провідники-спікери риторять з різних майданчиків: повір у Себе й крокуй до мети, що варта життя! І дійсно часто ці натхненні ігри капіталу відносно нешкідливі, і за «краху» гравець втратить трохи стартового капіталу, який згодом, цілком імовірно, відновиться. Втім це ніяк не впливає на капіталістичну конкуренцію, сам капітал(ізм) і його постійне зростання, разом з продукуванням нерівності, безробіття чи економічної нестабільності.

У серіалі майже всі герої – «фрілансери», вільні від стабільних роботи та грошей. Там немає прихильників негайного дауншифтингу й тихої веранди в селі, де вечорами після розміреної праці зі спокійною душею п'ють чай з ромашкою і читають книги – їм до цього дуже далеко. У «Грі в кальмара» втомлені, не «успішні» герої хочуть стати «успішними». Втім «успішність» доволі умовне, відносне, темпоральне поняття: втомлені «не успішні» та «успішні-ефективні» часто ті ж самі особи, лише в різні періоди.

Проте феномен масового фрілансу насправді виник не з волі самих фріланстерів, а радше – з потреб компаній і власне капіталу, адже йдеться про собівартість виробництва, заощадження на працівниках і приміщеннях з обладнанням, себто – на робочій силі й засобах виробництва, що своєю чергою забезпечив науково-технічний прогрес. У певний час, коли коронавірус змусив власників компаній відправити багатьох своїх працівників по домівках, аби вони там продовжували виробляти прибуток, напевно і відчутною стала приналежність ідеологемі фрілансу. Економія з оренди приміщення, обладнання (працівник використовує своє житло, свої «верстати») дуже надихнули. Проте вже через деякий час стали відчутними і певні ризики. – Працівник став ніби більш незалежним, «вільним», і коли «господар» став закликати робітників повертатися назад до офісів, це викликало деякі утруднення. Працівники не захотіли повертатися до старого «планктонного» щастя. Стали шукати інші, більш «безумовні», варіанти.

Серед мережевих обговорень фільму були і репліки про присутність «лівацьких» меседжів в ньому. Однак герої, здається, ніде навіть не обмовилися про систему, що веде їх до загибелі; іноді було хіба невдоволення правилами гри, але й ті несуттєві, що не заважали грі тривати. «Лівацького» в фільмі небагато, чи навіть взагалі немає. Мовляв, грати чи

слідкувати за грою – зрештою обирає кожний на свій розсуд. Все відповідає капіталістичній політ-економіці: хай капіталізм і безжальний, але справедливий.

Утім суть у тому, що вирішити, на що ж натякає фільм, мають саме глядачі. Тож, що їм може спасти на думку? Наприклад, як таке може бути, що в багатій країні маси людей різних класів і психологічних типів готові душу і життя за-/по-класти, щоб не лише розбагатіти, а просто вижити. Або, як в країні з розвинутою демократією й певним багатством можливо, щоб поліція нічого не помічала, чи навіть підігрувала гравцям? Або, як трапляється, що людина, яка працює в банку, найсерйознішому інституті капіталізму, раптом перетворюється на злодія? Якщо такі думки у глядачів виникнуть, тоді критичний потенціал серіалу виглядає як цілком лівацький. Глядачі можуть ще й дійти такої думки: як за такого прогресу цифрових технологій, коли будь-яку продукцію, що робили мільйони людей за рік, сьогодні можуть зробити роботи й алгоритми набагато швидше і значно більше, маси живуть так само важко як 70 років тому і чому треба працювати навіть не 8 годин, а цілих 12? Навіть якщо хочеш добре жити. Тоді вже й примари почнуть бродити. Однак метою продюсерів, звичайно, не була реанімація тіні К. Маркса.

Свої міркування щодо цього висловлює, приміром, Юваль Ной Харарі, популярний ізраїльський історик, щоправда всі його уроки (його третя книга називається «21 урок для XXI століття», 2018 р.) викликають деяку тривогу і переляк перед майбутньою навалою роботів і більш просунутих технологій – ШІ алгоритмів. Начебто й прогрес відбувається, але людині все одно місця на землі не залишається – ані роботи, ані грошей на їжу. П'ять розділів цієї книги називаються так: технологічний виклик, політичний виклик, розпач і надія, істина, гнучкість мислення. Багато страшних викликів, розпач, трохи надії та багато гнучкості мислення! Читаючи цю книгу, можна помітити, Харарі, аналізуючи ситуацію з сьогоднішніми та майбутніми проблемами «золотого мільярда», розвинених економік, людства взагалі, нагнітаючи страхи (вони об'єктивні, якщо...), дуже часто у своїх висновках підходить до лівих, лівацьких істин, до ідей-одкровень справедливості, до Маркса нарешті й одразу ж відходить, намагається обійти цю тему, ці ідеї, очевидно, дотримуючись думки про «токсичність».

І коли автор, намагаючись вирішити (запропонувати вирішення) проблем безробіття, небезпеки відмов та бунту ШІ (алгоритмів) огинає деякі проблеми, кружляючи навколо, вважаючи їх неприйнятно лівими, «марксистськими» (або вважає, що більшість так вважає), «інструкція» з порятунку людства відразу стає звичайним легким читивом жажів. Ось автор показує ситуацію на сьогодні, а ще страшніше на завтра: у країнах розвинутої економіки вже немає робочих місць, не лише робітникам, а й «службовцям» (у бідних країнах їх апіорі немає), а завтра, з впровадженням цифрових технологій та «кабінетів», робочі місця скорочуватимуться в геометричній прогресії. Підсумок: вже за десятків чи раніше років у безробітних арміях будуть сотні мільйонів людей, які за класичною, капіталістичною, лібертаріанською чи ринковою теорією мають померти з голоду. Звичайний дебет – кредит. Маркс залишається на узбіччі, поступаючись дорогою більш сучасному та експансивному, аж до Марса, Ілону Маску. Про це як реальну проблему найближчого майбутнього пише і американський підприємець-програміст Мартін Форд у своїй книзі «Пришестя роботів» [Форд, 2016], і має рацію. Він прогнозує, що технології, алгоритми в ближчі роки залишать без роботи третину чи більше менеджерів у всьому світі, однак нічого не говорить про те, що робочий день можна скорочувати відповідно. Звичайно, ідеться про відповідний рівень ухвалення рішень державного масштабу, про вирішення питань власності, що має переглядатися так само «категорично» як і пришестя / впровадження роботів.

Тобто якщо цифрові технологи звільняють і ліквідують робочі місця, можна кардинально скоротити робочий день. І тоді з'являться додаткові чи нові робочі місця. Якщо прогрес дійсно відбувається, тоді, відповідно до нього, можна встановити ще менший робочий день. Можна уявити тепер, що напевно найважчу у світі, найважчу з фізичного й психічного боків роботу з догляду за старими, хворими, де є дефіцит робочих

місць (ніхто не хоче так працювати), треба буде виконувати не 8, а скажімо, 4 години. Звідси – додаткові тисячі місць і найголовніше – бажаючих працювати в цій сфері, втілюючи таку людську властивість, якою є емпатія.

Щоправда, чи здатна сучасна людина на емпатію? Те, що науково-технічний прогрес за останні сто років змінив людину і фізично і психологічно – це факт. Людина атомної, космічної і тим більше цифрової доби стала іншою в порівнянні з домодерними часами. Якщо брати країни цивілізованого світу, людина ментально розумнішою не стала, як не парадоксально, фізично супер-героєм чи ніцшеанскою надлюдиною теж. Так, у середньому почали жити довше, втім стали малорухливими, багато із зайвою вагою, і обов'язково з прогресивними хворобами кров'яної та ендокринної системи й більш уразливою психікою. До депресій, тим більше клінічних, сто-двісті років тому були схильні лише рідкісні інтелектуали. XXI століття, схоже, стане віком цієї недуги прогресу. Спосіб життя, стрімкий ритм і відповідні стреси підтримують цей стан. І впоратися з ним, як засвідчує життя і смерть Марка Фішера, не допомагає навіть філософське усвідомлення.

Професорка Лідія Газнюк у роботі «Соматичне буття персонального світу особистості» пише: «Тіло стає артефактом соматичного буття. Воно займає свій соціокультурний простір поруч з іншими фізичними об'єктами, створеними людськими руками, індустрією з виробництва та тиражування необхідного тілесного вигляду <...> Процес входження суспільства до індивідуума триває і після народження, суспільство входить у його тіло не тільки генетично, а й соціотехнічно» [Газнюк, 2003, с. 90, 194]. В іншій своїй монографії вона відзначає: «У персональному соматичному бутті людини відчуття та переживання навколишнього світу не просто відображаються, а певним чином інтерпретуються» [Газнюк, 2008, с. 252]. Це соціотехнічне життя людини-тіла в сучасному світі розгортається в певній формі так званого успішного життя. Успішність, як маркер щастя сучасної людини, прийняла форму чогось зовнішнього, оформленого грошовою складовою, ширшою за матеріальну складову. Ще Е. Фромм зазначав щодо такого типу людини: «Успіх залежить значною мірою від того, наскільки добре людина вміє продати себе на ринку, наскільки цікавою є її упаковка, наскільки вона «бадьора», «міцна», «енергійна»... Ти сприймаєш себе як товар, або, точніше, і як продавця, і як товар одночасно» [Fromm, 2003]. Людина розумна, водночас є і продажною, такою, що спроміглася себе продати, а не, наприклад, вчинити спротив.

Виходить, «відсутність волі у героїв фільму «Гра в кальмара», волі до супротиву та власного шляху, культ жертви, інфантилізм» і відповідно – прості поведінкові моделі – це не вигадка режисера, а стиль життя чималої кількості людей XXI століття. Зауважимо, переважно громадян розвинутих держав (Південна Корея, США, Швеція тощо). Комп'ютерно-цифровий потенціал капіталізму значно складніший за техніку індустріалізації минулих століть, ба більше – він не викликає лудитських афектів чи ефектів. Людина долучається до, чи зрощується з технологіями добровільно, за власним бажанням. Але хіба для цього людина не має бути хоч в якомусь сенсі вільною? Саме це відбувається в умовах зникнення, принаймні на думку деяких дослідників, пролетаріату. А натомість виникає такий клас, як прекаріат (у перекладі «нестабільний, негарантований») – клас соціально невлаштованих людей, які не мають повної гарантованої зайнятості: це й тимчасові працівники, й фріланстери, й люди творчих професій, чия частка в економіці країн зростає з кожним роком. «Новий небезпечний клас, – як пише соціолог Гай Стендінг в книзі «Новий небезпечний клас», – небезпечний швидше за все для себе, він створює вже більшу частку матеріальних цінностей, але з іншого боку – виявляється позбавлений багатьох прав, стабільної зарплати та страховки тощо [Standing, 2017]. Тож відбувається і розмивання кордонів так званого середнього класу. Певне гарантоване, забезпечене життя за такої піраміди прогресу і справедливості, має тільки еліта та найближчий персонал її обслуговування, як от: топові працівники – керівники-менеджери зі стабільними «зарплатами» і бонусами. У серіалі ці команди показані повною мірою: безробітні, головний герой та іноземці (дівчина-корейка, хлопець з Пакистану), офісний банкір, що

спіткнувся, багато жінок невизначених та «певних» занять, звичайно, еліта, що керує, спостерігає, їсть і вирішує. Є і прикметний персонаж – жорстокий злочинець. Мафіозі-бандит виявляється найпринциповішим із усіх героїв (не інфантильний), він єдиний, хто помирає усвідомлено, за свою ідею і свою чоловічу «гідність», він гине у відповідь на образу харизматичної жінки-«одиначки», яка поставила, в останню мить, на смертельний кін своє життя, щоб також врятувати свою зганьблену самотню гідність і «правду».

Цікаво, як сприйняли серіал в країні головного форпосту капіталізму – США. Серіал буцім розкриває сутність «південнокорейського капіталістичного суспільства, де людство знищується в умовах екстремальної конкуренції», та «корупція й аморальні мерзотники є звичайним явищем». Державний департамент США поширив інформацію, що в основі цієї похмурої кіношної історії «розчарування, яке відчуває середній кореець, і особливо корейська молодь, яка щосили намагається знайти роботу, укласти шлюб або досягти соціальної мобільності» [Gramer, Detsch, Mackinnon, 2021]. Тобто ідеться буцім про соціальні й економічні лиха суто південнокорейського суспільства. Однак відомо, що в світі глобальної економіки бувають такі ситуації, коли багатомільйонним масам людей доводиться залишати надовго рідні міста, бо там закінчилася робота (достатньо згадати історії-катастрофи з Детройтом та інші). Ситуацію з правами громадян та юстицією у тих такі США чудово відображає кінематограф, зокрема відомий фільм «Законослухняний громадянин» (реж. Фелікс Гері Грей, 2009). Сьогодні проблеми, що випливають з наслідків глобального науково-технічного прогресу, не є проблемами однієї країни. Це глобальні проблеми. Ми продовжуємо рухатися в такій ситуації, яку позначив ще у книзі «Феномен людини» французький учений-палеонтолог і філософ П'єр Тейєр де Шарден (1881-1955): «Сучасна людина не знає, що робити з часом і силами, які вона випустила зі своїх рук» [Тейєр де Шарден, 1993, с. 159–165].

Те, що фільм-гра «реальний», можна судити і за непрямими ознаками – вже невдовзі після перегляду у щось схоже стали грати діти в містах, де раз у раз зустрічалися підлітки, які кидали на асфальт цільні прямокутні конверти з метою, аби визначити переможців і жертв. А у мільйонів дорослих у самій (цифровій) Південній Корейі з'явилася реальна версія гри, пов'язана з номером телефону, який піддивились глядачі в фільмі. Вже реальність змішалася із кіношною нереальністю – така собі актуальність віртуального. І сам капіталізм підживлюється віртуальністю, постаючи для своїх *акторів*, все більше як гра, що напевно приховує відчуженість праці. Тут таки доречною виглядає порада Аліси з «Аліси у Дивокраї» Льюїса Керролла: «Треба бігти з усіх ніг, щоб тільки залишатися на місці, а щоб кудись потрапити, треба бігти як мінімум удвічі швидше!».

В інтернет-мережі можна зустріти таку притчу-метафору про пріоритети життя: «Уявіть, що життя складається з п'яти кульок, якими ви жонгулюєте у повітрі й намагаєтесь не впустити жодної. Одна із них зроблена з гуми, інші зі скла. П'ять куль – це робота, сім'я, здоров'я, друзі, душа...». І чомусь її авторство про особливу цінність однієї, гумової (робота) та інших чотирьох скляних, які можуть розбитися назавжди, часто приписують глобальним топ-менеджерам. Так, вони закликають приділяти час рідним і близьким, відпочинку, здоров'ю. Однак пріоритет у сучасному великому бізнесі завжди залишається чомусь за «гумовою» кулькою. Звичайно багата і успішна людина може говорити про п'ять куль, а не одну – з мільярдом, що висить над головою, як у корейському фільмі, проте за межами пояснень лишається питання, чому за таких величезних проривів у технологіях, зокрема у цифрових, роботодавці часом вимагає 10-12-14-годинного робочого дня. І не завжди «активована» згадана «гра» з кульками у багатьох корпораціях, де люди-працівники «ефективно керуючи роботою в робочий час», не мають вільного часу, щоб подумати про душу та сім'ю.

Очевидно, потрібно враховувати і цинічний розум теоретиків суспільства споживання, де цинік дотримується сучасної формули щастя – «бути дурним і мати роботу». Німецький філософ Петер Слотердайк розкрив секрет нездатності цих людей (їх маси) «розуміти зв'язок своїх повсякденних дій із тими згубними тенденціями, які

захоплюють суспільство». Слотердайк вважає циніків здатними «імітувати ідіота, але не бути ним». Філософ вважає витoki сучасного суспільного цинізму в епосі Просвітництва, вірніше у її провалі. У книзі «Критика цинічного розуму» (1983) Слотердайк пише: «цинізм – це освічена хибна свідомість» [Слотердайк, 2002].

Аби подолати цей цинічний акселераціонізм капіталу і вивільнити час для «скляних» людських вартостей, виникають різні проекти. Наприклад, концепція безумовного базового доходу (ББД), який і спрямований на якесь вирівнювання забезпечення мінімальних стартів або санітарних кордонів від згубних «ігор». Частина суспільства, не лише в країнах ініціаторів цієї соціальної ідеї (Швейцарії, Скандинавії), сприймає ББД як подачку ледарям, таким, наприклад, як «інфантильний» головний герой у «Кальмарі». І що цікаво, проти, не тільки рупори від багатіїв-«буржуа» та їхніх економістів-прислужників, як от прихильники лібертаріанської моделі («лежиш на дивані – вмирай з голоду»), але зовсім не багатих, представників малого та середнього бізнесу. Їхня думка: ББД – розпусна, небезпечна ідея, що провокує лінь. Голоси, що наближаються до конспірологічних, застерігають взагалі: це вганяє в рабство. Ось одне з чітких визначень із цього приводу: «ББД – це безперечно шлях до деградації. Навіть миші деградує, коли їм не потрібно боротися за життя».

Тобто вибудовується альтернатива: ББД чи боротьба за життя: або – або. Проте більш обґрунтованою і справедливою є думка, що з цим пов'язаний майбутній розвиток, а втрати будуть незначними. По-перше, приблизна сума в 1000 євро – це сума, на яку можна тільки забезпечити базові потреби. Якоюсь мірою ББД може виконувати функцію такого собі нейтралізатора непомірних апетитів корпорацій у плані їхньої влади на ринку праці. З черги кандидатів на роботу вийдуть неприхильники «дикого забігу» задля тримання «хижих речей століття» (більше машин, більше квартир, краще смартфон, більше кредитів).

До того ж ціна праці зростає, бо вибувають ті, хто не бажає брати участь у перегонях споживання, ті, кому не треба мати більше й більше. По-друге, необов'язково споживачі ББД будуть безпорадними і неактивними. Радше вони займатимуться своєю улюбленою справою, а не відчуженою працею, що руйнує життя [див.: Graeber, 2018, Храброва, 2024]. До того ж ББД щомісяця буде повертатись саме до супермаркетів (витрачатися на їжу й найпотрібніше), тобто повертатися до бізнес-обігу, до тих таки корпорацій, чи до тих, хто нібито «безкоштовно» дає цей «бонус». У ХХІ столітті, де штучний інтелект (ШІ) і машини можуть виконувати великі обсяги традиційно людських справ, «боротьба за життя» має відійти на другий план. – Як і відчужена праця. ББД має цьому сприяти. Зауважимо, що перше слово в цій чудовій аббревіатурі «безумовний» маркує стан, коли не має бути від тих, хто дає, жодних умов. Зрештою, здається, чим ближче розвинені суспільства будуть просуватися до прогресивного безробіття (згадаємо фрілансерів, себто «вільних працівників», фактично і здебільшого безробітних чи таких собі вільних безробітних), тим більше буде соціальних і економічних чинників на користь ББД.

Зрештою культура, збереження людських цінностей, комунікативна етика лишаються важливими запобіжниками гонитві за грошима/успіхом. І якщо «Гра в кальмара» чомусь таки вчить, тоді напевно саме тому, що нам варто шукати надійні засоби, які можуть бути запобіжниками подібним іграм.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Газнюк А. *Соматичне буття персонального світу особистості*. Харків: ХДФК, 2003. 314 с.
- Газнюк А. *Філософські етюди екзистенціально-соматичного буття: Монографія*. Київ: Парапан, 2008. 367 с.
- Слотердайк П. *Критика цинічного розуму* / пер. з німецької Андрія Богачова. Київ: ТанDEM, 2002. 544 с.
- Тейяр де Шарден. *Феномен людини : [переклад фрагментів]* / пер. з фр. Г. Волинки. *Читанка з історії філософії: У 6 книгах. Книга 6. Загублена філософія ХХ століття*. Київ: Фірма «Довіра», 1993. С. 159–165.

Харарі Ювал Ной. *21 урок для 21 століття*. Київ: Book Chef, 2022.

Форд М. *Пришестя роботів. Техніка та загроза майбутнього безробіття* / пер. з англ. Київ: Наш формат, 2016.

Храброва В. Розвиток штучного інтелекту і перспективи (звільнення від) роботи. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2024. № 71, С. 71-80. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2024-71-6>

Gramer, Robbie; Detsch, Jack; Mackinnon, Amy. Echoes of Korean Politics in Netflix's 'Squid Game'. *Foreignpolicy.com*. 15.10. 2021. <https://foreignpolicy.com/2021/10/15/south-korea-politics-state-department-squid-game-netflix/>

DeGroot, Gerard. Review: 21 Lessons for the 21st Century by Yuval Noah Harari – nuclear war? Let's meditate instead. *The Times*. 11.08. 2018. <https://www.thetimes.com/article/review-21-lessons-for-the-21st-century-by-yuval-noah-harari-nuclear-war-lets-meditate-instead-k8lbg7t5>

Fromm E. *Man for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics*. Abington, Taylor & Francis, 2003. 223 с.

Graeber D. *Bullshit Jobs: A Theory*. Penguin. 2018. 333 p.

Standing G. *Basic income. And how we can make it happen*. London: Pelican – Penguin Books, 2017.

* Стаття написана за матеріалами магістерської кваліфікаційної роботи: Манукян С. І. «Філософія Нового часу-2: філософське осмислення науково-технічного прогресу через три століття» (2024).

Манукян Сергій Ішханович

магістр філософії

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

майдан Свободи, 4, Харків, 61022, Україна

Email: manuk007@ukr.net

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

Стаття надійшла до редакції: 18.01.2025

Схвалено до друку: 12.04.2025

"SQUID GAME": HUMAN IN THE WORLD OF CONTEMPORARY CAPITALISM

Manukyan Sergey I.

Master of Philosophy

V. N. Karazin Kharkiv National University

4, Svobody sq., 61022, Kharkiv, Ukraine

Email: manuk007@ukr.net

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

ABSTRACT

Cinema as an art form developed rapidly in the last century and has not lose its position in the 21st century. What we see on the screen is the embodiment of thoughts, actions, stories of people and society. Serious cinema or cinema not for everyone (sometimes they call it chamber) is in many ways a philosophical creation. However, a cross-section of society, pictures of life are color wide-format frames of commercial cinema. Cinema that millions of people watch with "eyes wide open". The author of the article notes that often it is fiction and feature films that are more documentary. He draws attention to: which social classes and groups and how they react to what is happening on the screen.

The article attempts to study the life of a modern person in a modern highly developed country. As is known, the world socialist system, socialism on the threshold of the 21st century gave up its positions to the old (according to the calendar) good (in the opinion of many) capitalism. With the beginning of the new century, scientific and technological progress, in the form of digital and other technologies, has dramatically changed the situation in the economy and the life of society. More

grandiose changes are expected. Progress brings great advantages (in healthcare, communications, transport) and no less serious disadvantages. Among them are such problems as: future unemployment from robots and digital algorithms.

The problem of recent decades is the alienation of people from each other in the case of the development of new means of communication. The purpose of the article will be the idea that "pure" progress and the latest technologies do not make people's lives better automatically. Happiness remains for many the same unattainable blue-bird-dream. What prompts "ordinary" people and specialists - economists, sociologists, engineers to philosophically understand scientific and technological progress.

As is known from history, humanity postpones the solution of the most acute problems to the end. The author sees the solution (not the only one) to the problem of future unemployment from robots with artificial intelligence in the implementation of the UBI-Unconditional Basic Income. Raises the issue of the mandatory race for "success" in the modern world. These problems are relevant today and the article touches on them through the study of a landmark film. Today, it is art cinema, not music, nor literature, but cinema that can raise acute issues on a massive scale, louder and more colorfully.

Keywords: *Cinema, capitalism, Universal Basic Income, artificial intelligence, freelancers.*

REFERENCES

- Gaznyuk, L. (2003). *Somatic Being of the Personal World of the Personality*. Kharkiv: HDFK.
- Gaznyuk, L. (2008). *Philosophical Studies of Existential-Somatic Being: Monograph*. Kyiv: Parapan, 2008.
- Sloterdijk, P. (2002). *Critique of cynical reason*. Translated from German by Andriy Bogachov. Kyiv: Tandem.
- Teilhard de Chardin. (1993). The Phenomenon of Man: [translation of fragments] / trans. from French by G. Volinka. *A Reader on the History of Philosophy: In 6 Books. Book 6. Foreign Philosophy of the 20th Century*. Kyiv: Dovira Company, pp. 159 – 165.
- Harari, Y. N. (2022). *21 lessons for the 21st century*. – Kyiv: Book Chef.
- Ford, M. (2016). *The Coming of Robots. Technology and the Threat of Future Unemployment*. Trans. from English. Kyiv: Our format.
- Khrabrova, V. (2024). Development of artificial intelligence and prospects (emancipation from) job. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (71), 71-80. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2024-71-6>
- Gramer, Robbie; Detsch, Jack; Mackinnon, Amy. (2021). Echoes of Korean Politics in Netflix's 'Squid Game'. *Foreignpolicy.com*. 15.10. <https://foreignpolicy.com/2021/10/15/south-korea-politics-state-department-squid-game-netflix/>
- DeGroot, Gerard. (2018). Review: 21 Lessons for the 21st Century by Yuval Noah Harari – nuclear war? Let's meditate instead. *The Times*. 11.08. <https://www.thetimes.com/article/review-21-lessons-for-the-21st-century-by-yuval-noah-harari-nuclear-war-lets-meditate-instead-k8lbg7t5>.
- Fromm, E. (2003). *Man for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics*. Abington, Taylor & Francis, 2003.
- Graeber, D. (2018). *Bullshit Jobs: A Theory*. Penguin.
- Standing, G. (2017). *Basic income. And how we can make it happen*. London: Pelican – Penguin Books.

Article arrived: 18.01.2025

Accepted: 12.04.2025

Як цитувати: Манукян, С. (2025). «ГРА В КАЛЬМАРА»: ЛЮДИНА В СВІТІ СУЧАСНОГО КАПІТАЛІЗМУ. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (72), 177-184. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2024-72-17>

In cites: Manukyan, S. (2025). "SQUID GAME": HUMAN IN THE WORLD OF CONTEMPORARY CAPITALISM. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (72), 177-184. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2024-72-17> [In Ukrainian]

DOI: 10.26565/2226-0994-2024-72-18

УДК 141.319.8:791.221.9(477)

Ульяна Абашнік

ФЕНОМЕН ЖАХЛИВОГО В УКРАЇНСЬКИХ ГОРОР-ФІЛЬМАХ

Ця стаття присвячена критичному аналізу феномену жахливого у філософсько-антропологічному аспекті в українських фільмах жахів початку 21-го століття. В центрі знаходиться прояв феномену жахливого та його складових частин, зокрема тривожності, тремтіння, дрижання, паніки, страху, потворності, огиди, гідоти тощо. На початку наголошено на ролі жахів та жахливого в українській літературі (Іван Котляревський, Микола Гоголь, Григорій Квітка-Основ'яненко, Тарас Шевченко, Юрій Винничук, Андрій Кокотюха та ін.) та філософії (Григорій Сковорода). Також особлива увага приділена розумінню феномену жахливого у різних філософських традиціях (Арістотель, Г'юм, Дідро, Гайдеггер, Гадамер та ін.). Далі вказано на особливості жанру фільму жахів і його різних піджанрів у світовому контексті. Після цього згадані останні праці іноземних авторів (Юліус Зіттель, Адам Ловенстейн, Стівен Прінс, Юджин Такер, Урсула Фоссен) і українських авторів (Х. Ф. Баталіна та ін.) щодо досліджень фільмів жахів.

Головна частина статті присвячена критичному розгляду особливостей прояву феномену жахливого в сучасних українських фільмах жахів. На початку надається короткий огляд сюжетних ліній окремих фільмів, також їх основні технічні характеристики та згадуються головні герої й актори, котрі виконують відповідні ролі. Потім йде вибіркового аналізу певних епізодів тих фільмів, де в центрі перебувають прояви феномену жахливого і його складові частини. Зокрема, підкреслено роль тілесності, гендерних аспектів, психологічних переходів героїв від реального стану до стану «Alter ego», у сенсі образу Іншого/Іншої (фільми «Лиса гора», «Конотопська відьма» та ін.) під час сприйняття феномену жахливого. Важливою характеристикою цих фільмів було відображення жахливого в контексті української історії та культури, зокрема легенд та переказів про язичницьких боїв Перуна, Велеса епохи Київської Русі та ін. (фільми «Штольня», «Брама», «Лиса гора», «Морена», «Синевир»). Специфічна особливість деяких українських горор-фільмів полягає у відображенні трагічної сучасності російсько-української війни, коли феномен жахливого стає реальною в житті (наприклад, «Конотопська відьма»). Наприкінці констатується, що українські фільми жахів орієнтуються на досягнення світового кінематографу жахів, зокрема в піджанрах боді-горору, фолк-горору, містичного горору тощо.

Ключові слова: антропологія, візуальна культура, гендер, феномен жахливого, горор-фільми України, Інший.

Постановка проблеми. Жах та жахливе сягають своїм корінням у далеке минуле людства, вони відобразились у фольклорі та релігійних віруваннях різних народів, зокрема й українського народу. До проявів феномену жахливого зверталися також українські філософи, письменники та літератори у різних роботах. В цьому сенсі слід вказати на творчість Григорія Сковороди (про що мова піде далі), варто також згадати про відображення жахливого у творах українських класичних авторів (Іван Котляревський, Микола Гоголь, Григорій Квітка-Основ'яненко, Тарас Шевченко, Леся Українка, Михайло Коцюбинський). Феномен жахливого віднайшов відгук й у працях представників «розстріляного Відродження» (Микола Хвильовий, Валер'ян Підмогильний, Микола Куліш, Микола Зеров та ін.). Певні особливості прояву феномену жахливого можна спостерігати й у творах сучасних українських письменників (Юрій Винничук, Андрій Кокотюха, Володимир Кузнецов та ін.).

Важливе місце феномен жахливого займає у візуальній культурі, зокрема у кіномистецтві, особливо у жанрі фільмів жахів, або горор-фільмах (англ. Horror film). Існують різні визначення цього жанру, в яких роблять акценти на окремих аспектах

© Абашнік У. В., 2025.



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

феномену жахливого. На нашу думку, одне з найбільш точних визначень надає відома німецька дослідниця Урсула Фоссен: «В широкому, дієво-естетичному розумінні фільм жахів має на увазі все, що в кіно та на екрані повинно цілеспрямовано викликати у глядача – страх, паніку, жахіття, тремтіння, дрижання, гиду, огиду – негативні відчуття у всіх їх відтінках» [Vossen, 2004, S. 10]. На сьогодні в межах жанру жахів сформувалися різні піджанри (готичні фільми жахів, фолк-горор, комедії жахів, боді-горор, слешер, містичні фільми жахів тощо), кількість і точні назви яких продовжують викликати дискусії навіть серед авторитетних фахівців [The Horror Film, 2004, p. 1–11].

Актуальність дослідження феномену жахливого в українських горор-фільмах на початку 21-го ст. полягає в тому, що такі праці можуть допомогти сформувати цілісне розуміння його впливу не лише в мистецтві, але й в реальному житті. Оскільки Україна наразі перебуває у війні, страждаючи від проявів жорстокості та жахів з боку російських окупантів, а Європа та світ стикаються з небаченими з часів Другої світової війни жахіттями, то саме поняття «жахливого» буквально видозмінюється на очах. Те, що донедавна було лише у фантазії письменників, сценаристів і режисерів, розглядалося філософами в теоретичних дослідженнях, зараз є реальністю, в якій перебуває велика кількість українців, котрі переживають тривогу, боязнь, страх, жахи, огиду, причому зараз і тут. Минулі форми та образи фільмів жахів, які були лише розвагою та слугували підвищенню рівня адреналіну, перетворились на реальність. Тому таким важливим є звернення до феномену жахливого, зокрема і у його різних аспектах, в сучасному українському кіно.

Ступінь розробленості проблеми. Феномен жахливого досліджується в різних країнах і мовних традиціях, зокрема й філософами, культурологами, соціологами, психологами. Серед іноземних робіт, які присвячені філософському погляду на феномен жахливого була трилогія американського дослідника Юджина Такера «Жах філософії» [Thacker, 2011; Thacker, 2015a; Thacker 2015b]. В контексті філософсько-антропологічного розуміння жахливого у горор-фільмах можна навести працю «Фільм жахів та інакшість» (2022) американського автора Адама Ловенстейна [Lowenstein, 2022] та публікації іншого американського професора і кінокритика Стівена Роберта Прінса (1955–2020). Зокрема, у вступі під назвою «Темний жанр та його парадокси» до книги «Фільм жахів» (2004) останній наголошував: «Отже, фільм жахів – це найсучасніший із жанрів і, можливо, той, що промовляє у найбільш нагальний і наполегливий спосіб до своїх глядачів. Ця аудиторія включає як звичайних кіноглядачів, так і науковців. Не дивно, що популярність жахів, їхні парадокси та порушення змісту і стилю (наприклад, зображення канібалізму зблизка або графічні каліцтва) привернули велику увагу науковців» [The Horror Film, 2004, p. 4].

Також сьогодні проводяться технічні дослідження щодо аналізу прояву феномену жахливого у горор-фільмах. Зокрема подібні роботи відбуваються у ФРН при підтримці Німецького дослідницького фонду. Результатом одного із таких досліджень нещодавно стала монографія під назвою «Переживання страху у фільмі жахів. Шляхи програмного аналізу та інтерпретації змістів напрути» (2024) Юліуса Зіттеля, яка була оприлюднена на підставі захищеної дисертації в Майнцському університеті імені Йоганнеса Гуттенберга. На прикладі відповідного аналізу різних горор-фільмів піджанру слешер тут в трьох частинах було продемонстровано вплив небезпечних ситуацій на почуття страху у глядачів [Sittel, 2024].

В українських дослідженнях феномен жахливого був здебільшого предметом літературних та лінгвістичних досліджень, зокрема в публікаціях О. В. Вовк, А. О. Раті, в статтях та докторській дисертації «Феномен страху в текстах жахів української й англomовної літератур: лінгвопрагматичні аспекти» Я. Ю. Сазонової [Сазонова, 2018]. Однією із небагатьох українських праць щодо фільмів жахів є монографія «Дитина як втілення зла у фільмах жахів ХХ–ХХІ ст.» Х. Ф. Баталіної [Баталіна, 2023]. Хоча в даному контексті можна згадати й монографію «Фільм жахів» (2008) [Фільм жахів, 2008], що ґрунтувалася на німецькій роботі «Жанри фільмів. Горор-фільм» (2004) згаданої вище авторки Урсули Фоссен [Vossen, 2004]. В межах досліджень з теорії кіно та візуального

мистецтва різні аспекти феномену жахливого були предметом публікацій харківських авторів, зокрема О. М. Перепелиці, Л. В. Стародубцевої, О. В. Титар, К. Г. Фісун, Я. М. Білика, Д. В. Петренка, Н. В. Радіонової та ін.

Мета даної статті полягає в критичному аналізі прояву феномену жахливого у філософсько-антропологічному аспекті в українських фільмах жахів, зокрема таких, як «Штольня» (2006), «Синевир» (2013), «Брама» (2017), «Лиса гора» (2018), «В чорній, чорній кімнаті» (2020), «Морена» (2018/2024), «Конотопська відьма» (2024) та ін. У цьому відношенні завдання даної статті полягає, по-перше, в короткому огляді сюжетів названих фільмів, по-друге, у аналізі прояву особливостей феномену жахливого в згаданих горор-фільмах та, по-третє, у вибіркового розгляді ролі Іншого/Іншої та гендерних аспектів у цих фільмах жахів. Отже, *новизною дослідження* є перша у вітчизняній науковій літературі спроба критичного аналізу прояву феномену жахливого в українських фільмах жахів початку 21-го століття.

Щодо визначення ключового терміну даної статті спочатку слід звернутися до «Словника української мови у двадцяти томах», де автори вказують на два синонімічних розуміння іменника «жах»: «1. Почуття, стан дуже великого страху, що охоплює когонебудь» [Жах, 2013, с. 721] та «2. Те, що викликає почуття страху» [Жах, 2013, с. 722]. Перегукється з цим визначенням і розуміння прикметника «жахливий» у згаданому словнику: «1. Який викликає почуття жаху; страшний, страхітливий» [Жах, 2013, с. 722]. Тобто, на думку авторитетних фахівців, саме страх, почуття великого страху стоїть у центрі розуміння жаху та жахливого. Також інші українські довідники надають подібні пояснення, зокрема, «Великий тлумачний словник сучасної української мови» (2005) вказує на наступне розуміння жаху: «1. Почуття, стан дуже великого переляку, страху, що охоплює когонебудь» [Жах, 2005, с. 365]. Очевидно, страх як головна характеристика жахливого має певні градації у своєму прояві – від легкого страху, тривожності, остраху, переляку до «страшенного страху», жахливого страху, якогось великого «жахіття».

У філософському відношенні слід сказати, що до феномену жахливого зверталися вже античні мислителі, зокрема й Арістотель. Наприклад, у параграфі «ХІІІ» своєї «Поетики» він наголошував: «Композиція кращої трагедії повинна бути не проста, а запутана, а до того ще й має відтворювати жахливе і гідне співчуття, бо саме в цьому і полягає суть такого зображення. Отже, насамперед ясно, що не слід показувати на сцені переходу гідних людей від щастя до нещастя, бо це й не жахає і співчуття не викликає, а обурює, ні переходу людей негідних від нещастя до щастя, бо це менш за все трагічне – адже тут нема нічого, що для цього потрібне: ні людяного, ні вартого жалю, ні жахливого» [Арістотель, 1967, с. 58]. Таким чином, античний класик вказує тут на важливу роль жахливого у мистецтві, зокрема у трагедії.

Видатний шотландський філософ Девід Г'юм апелював до феномену жахливого у своїй праці «Трактат про людську природу» (1739/1740). Так, у частині «ІІІ. Інші чесноти і пороки» третьої книги згаданої праці (1740) він писав: «Схожим чином, коли я усвідомлюю причини якоїсь емоції, моя свідомість переноситься до її наслідків і зазнає схожої емоції. Якби мені довелося бути присутнім на одній з жахливих хірургічних операцій, то обов'язково ще до її початку сама підготовка інструментів, бинтів, розігрівання інструментів, а також усі ознаки страху або співчуття, які читаються на обличчях пацієнта і помічників, дуже вплинуть на мою свідомість і викличуть у мене особливо сильні відчуття жалю і жаху» [Hume, 1740, р. 294].¹ Отже, цей мислитель вказує на особливості прояву жахливого в контексті взаємодії свідомості та людських емоцій.

¹ Порівн. з англійським оригіналом: "In like manner, when I perceive the causes of any emotion, my mind is convey'd to the effects, and is actuated with a like emotion. Were I present at any of the more terrible operations of surgery, 'tis certain, that even before it begun, the preparation of the instruments, the laying of the bandages in order, the heating of the irons, with all the signs of anxiety and concern in the patients and assistants, wou'd have a great effect upon my mind, and excite the strongest sentiments of pity and terror" [Hume, 1740, р. 294].

Феномен жахливого актуалізує у своїх працях і видатний французький філософ і просвітник Дені Дідро. Зокрема, у романі «Чорниця» (1760/1796) вустами головної героїні він так описує тяжку долю чорниць у монастирях: «Якось одна така вирвалася з келії, де її замкнуто. То була година мого щастя чи нещастя – залежно від того, як ви, пане, зо мною вчините. Ніколи я не бачила нічого гидкішого. Вона була розпатлана, майже гола; тягла свої кайдани, очі були безтямні, вона рвала собі волосся, била кулаками в груди, бігла, вила, кляла страшенно сама себе й інших, шукала вікна, щоб викинутись. Жах поймав мене, я геть уся затремтіла, побачила свою власну долю в цій безталанній і зразу в своєму серці поклала, що тисячу разів помру краще, ніж з такою долею житиму» [Дідро, 1933, с. 42]. У цьому відношенні можна вказати на фільм за згаданим твором під назвою «Сюзанна Сімонен, чорниця Дені Дідро» (1966) режисера Жака Ріветта, де в ролі головної героїні зіграла акторка Анна Каріна, котра чудово втілила жахливі сторони життя чорниць.

Видатний український просвітник і філософ Григорій Сковорода у своїх працях також вказує на різні аспекти феномену жахливого. Можна згадати його «Сад божественних пісень», зокрема 6-ту пісню, котра починається наступними словами:

«Слухай, небо і земля! Нині ужасися,
Море, безднами всіма, погідно двигнися!
І ти, швидкоотекучий, повернися, Йордане,
Прийди скоро хрестити Христа, Іоанне!» [Сковорода, 1994, с. 53].

Однак не тільки в релігійному сенсі говорить український філософ про жахливе, але також і про його впливи на звичайне життя людини, наприклад, у 17-й пісні:

«Бачачи життя оцього горе,
Що кпить немов Червоне море,
Вихром туги, напасті, бід,
Я розслабнув, жажнувся і зблід, –
Горе сущим у нім!» [Сковорода, 1994, с. 64–65].

До поняття жахливого та його впливу на людину апелював відомий німецький філософ Мартін Гайдеггер у своїй праці «Буття і час» (1927), де його фундаментальна онтологія розпочинається з питання про буття. При цьому важливу роль у вказанні та інших роботах цього мислителя відіграє поняття «das Dasein», котре українською мовою часто перекладають як «тут-буття», «ось-буття», «присутність» тощо, та котре тісно пов'язане із ключовим словом «буття» (Sein). Для характеристики особливостей терміну «Dasein» Мартін Гайдеггер використовує так звані «екзистенціальії» (нім. die Existenzialien), тобто предикати, котрі вказують на його головні риси. При цьому він вирізняє декілька таких «екзистенціальій», серед яких три наступні є основними, а саме: розуміння (нім. Verstehen), мовлення (нім. Rede), перебування, знаходження, певний душевний стан (нім. Befindlichkeit).

Одним із різновидів останньої «екзистенціальії», тобто певного душевного стану людини, Гайдеггер називає страх (нім. die Angst), який він досить докладно аналізує у згаданій роботі «Буття і час» [Heidegger, 1977, S. 247–252]. При цьому автор говорить про три прояви страху: страх «від чогось», страх «за щось» і «турбота» із-за страху [Thonhauser, 2022, S. 85]. Люди мають / переживають страх, тобто бояться того чи іншого конкретного, яке їм загрожує у тому чи іншому відношенні. Страх перед чимось стосується завжди певних речей. Страх може просто констатувати, що він наближається, але також може проявлятися, тобто розкриватися в своїй «страшності». Крім цього, страх може стосуватися й інших, і ми говоримо тоді, що страшно за когось / них. Такий «страх за когось» може не стосуватися страху в іншого, бо той, за якого ми боїмося, зі свого боку, не обов'язково має перебувати у стані страху [Thonhauser, 2022, S. 91].

У цьому сенсі також можна вказати на відомий твір «Істина і метод» (1960) іншого німецького класика 20-го ст. Ганса-Георга Гадамера. Зокрема у першій частині першого тому цієї роботи, тобто у «Викладі проблеми істини в застосуванні до пізнання мистецтва», цей філософ звертається до страху та феномену жахливого. Так, у «1. Гра як провідна

нитка онтологічної експлікації» він під час аналізу поглядів Арістотеля щодо трагедії справедливо констатує: «Отже, з Арістотеля ми довідалися, що трагедія справляє на глядача специфічне враження. Вистава діє через співчуття й страх, *елеос* та *фобос*» [Гадамер, 2000, с. 127]. При цьому Гадамер досить влучно визначає друге поняття й далі пише: «Відповідно *фобос* – не тільки душевний стан, а, за Арістотелем, такий дроз, коли кров холодне в жилах охопленої жахом людини» [Гадамер, 2000, с. 127]. Тож спостерігаємо у цьому визначенні німецького філософа чіткий взаємозв'язок між страхом і феноменом жахливого.

Тепер звернімося до ключового питання статті – прояву феномену жахливого в українських горор-фільмах. Спочатку слід підкреслити, що жахливе та його різні елементи проявляються не лише у фільмах жахів, але також у фільмах інших жанрів, наприклад у детективних фільмах. Тут можна вказати на український радянський фільм «Мільйони Ферфакса» (1980), який був знятий на кіностудії імені Олександра Довженка за однойменним твором (англ. Fairfax Millions, 1974) британського письменника і журналіста Алана Уіннінгтона (Alan Winnington, 1910–1983). За сюжетом цього фільму, мільйонер Антоні Ферфакс (актор Юозас Будрайтіс) фінансує медичні дослідження у сфері кардіології під керівництвом лікаря-дослідника Рассела Джонса (актор Олександр Мартинов), який одночасно є коханцем його дружини Мерилін Ферфакс (акторка Гражина Байкштіте). Оскільки мільйонер страждає на хворобу серця, то його життя може врятувати або штучне серце, над розробкою якого працює лікар-дослідник, або пересадка подібного серця. На цьому фоні відбувається серія загадкових вбивств, зокрема й вбивство молодшого брата мільйонера, Поля Ферфакса (актор Івар Калніньш). Ці вбивства наполегливо розслідує інспектор Персі Галлет (актор Ільмар Таммур).

Тривожність як один із проявів феномену жахливого, або «легке жахливе» чи «жахливе лайт», охоплює глядача вже на самому початку цього фільму (1 хв.), коли камера зупиняється на стародавній картині з вершниками у кабінеті, а зверху по картині починає текти червона рідина, очевидно кров, перетворюючи ту картину в заставку, на якій з'являється напис назви фільму «Мільйони Ферфакса». Так само глядача пронизує певний страх у сцені під час візиту дружини Ферфакса до свого хворого чоловіка у лікарні (8 хв.), коли вона спілкується з ним не наживо, а завдяки двом екранам на стіні: перед глядачем на нижньому екрані – зображення верхньої частини тіла з головою Ферфакса (до його носа підведений апарат для підтримки дихання), а на верхньому екрані з'являється англійський напис: «The patient needs rest. Please, finish visiting» («Пацієнт потребує відпочинку. Будь ласка, закінчіть візит»).

Прояв жахливого є більш сильнішим у іншій сцені цього фільму, коли уві сні Мерилін Ферфакс ввижається привид вбитого Поля Ферфакса, який сидить у кріслі з оголеним сніжно-білим торсом з нахиленою головою, по правій стороні якої стікає кров, капуючи далі вниз по тілу (39 хв.). Це викликає неабияке відчуття страху у Мерилін, котра хапається за свою голову, щоб вже наступної миті прокинутися у ліжку. Такі видіння уві сні, які викликають занепокоєність, тривожність і навіть переляк у Мерилін, переслідують її й у подальших сценах, наприклад, коли до її спальні вночі вриваються фотокореспонденти з фотокамерами (55 хв.). Однак переляк і страх викликають не лише її видіння, але також реальні сцени брутального вбивства лікаря та інспектора у фіналі цього фільму. Таким чином, феномен жахливого може проявлятися в різних градаціях і в окремих епізодах детективного фільму, хоча він не є домінуючим у таких фільмах на відміну від фільмів жахів.

Феномен жахливого на фоні легенд дохристиянської міфології в Київській Русі перебуває в центрі уваги першого фільму жахів в незалежній Україні під назвою «Штольня» (2006), режисером та сценаристом якого був Любомир Кобильчук (Левіцький). Ще до появи на екрані назви фільму у мальовничій історичній заставці з прадавніми київськими ідолами закадровий чоловічий голос коротко розповідає про шанування давніми українцями ідолів і Перуна, володаря грому та блискавки, якому приносили жертви. Однак після прийняття християнства князем Володимиром тих ідолів викинули з Києва: «Перуна прив'язали до коня і тягли через весь Київ. А гнані жреці язичницькі знайшли прихисток у

печерах та підземеллях. А нападки їхні і донині живуть поміж нас» (1 хв.). Лише після цієї ключової фрази на екрані з'являється червоний напис «Штольня», з якого стікає кров, викликаючи певне відчуття тривоги і навіть остраху у глядача.

За сюжетом цього фільму група першокурсників, троє хлопців – Мальок (актор Олексій Забегасв), Ден (актор Павло Лі, якого вбили російські окупанти у березні 2022 р. в Ірпіні), Біта (актор Сергій Стасько), та двоє дівчат – Катя (акторка Ольга Сторожук) та Вікі (акторка Світлана Артамонова), вирушає до місця майбутніх розкопок під Києвом. Там разом із професором (актор Микола Карцев) вони збираються проводити пошуки різних артефактів періоду Київської Русі. Професор розповідає студентам про якусь таємничу штольню, куди із міського музею під час Другої світової війни було перезаховано дерев'яну статую язичницького бога Перуна, якого на протязі фільму і розшукують члени цієї невеликої експедиції [Писаренко, 1997].

Прояви феномену жахливого у фільмі з'являються вже на початку, коли згадана група студентів в спортивному яскраво-червоному авто Дена під звуки гучної музики на великій швидкості направляє до місця майбутніх розкопок. По дорозі у лобове скло авто вдаряється та розбивається якийсь птах, його яскраво-червоні рештки лякають компанію (5 хв.) та викликають у декого з них огиду та переляк [Переляк, 2021]. При цьому машину зносить у кювет, і вона зупиняється за лічені сантиметри перед великим деревом. Дівчина Вікі каже, що це мабуть поганий знак, в той час коли хлопець Ден витирає зі скла закривавлені рештки птиці серветкою та кидає всю цю бридку масу на зелену траву.

Далі елементи феномену жахливого проявляються поступово, коли професор спочатку показує малюнок-картинку з Перуном та розповідає про те, що він вже майже 40 років шукає ідола Перуна, якому поклонялися українські предки: «Його жертovníк ніколи не був порожнім. Данину йому приносили у вигляді домашніх тварин і людських жертв. Його збризували жертвовною кров'ю, а жертви після цього спалювали» (12 хв.). Далі жахливе починає отримувати практичне втілення, коли компанія молодих людей віднаходить вхід до штольні та спускається до нього наступного ранку і йде підземеллям в пошуках Перуна. В цей час професор кудись зник, а хлопець Біта вважає, що він сам пішов у штольню без них, й тому пропонує йти слід за ним. У штольні спочатку лякається та нагання страху іншим дівчина Вікі: то вона недолуго чіпляється одягом на сходах та з окриком падає (18 хв.), то їй в обличчя протягом приносить якийсь пластиковий пакет (22 хв.), при цьому її реакції супроводжуються істеричними криками та верещанням.

Незабаром острах охоплює й інших у підземеллі: хрестики, які крейдою малював хлопець Мальок по маршруту руху, починають кудись зникати, а тому вони блукають у пошуку шляху до виходу зі штольні. Першою жертвою стає Ден, який вирішує самостійно повертатися до виходу, наражається на когось Іншого з ножем та гине жахливою смертю під брилами каміння, з під якого глядачеві видно лише його скривавлену голову (43 хв.). Драматизму ситуації додає істеричне кричання Вікі, яка верещить і в інших напружених сценах у підземеллі. Уже в наступний момент виявляється, що Вікі страждає від астматичних нападів та терміново потребує інгалятора, який своєчасно із її сумки приносить Мальок. Тепер вже від страху кричить Катя (44 хв.). Й тут слід зауважити, що ці істерики обох дівчат викликають у глядача не стільки відчуття страху, скільки певне невдоволення і навіть роздратування від занадто перебільшеного перегравання цих юних акторок.

Психологічної напруги дія фільму досягає тоді, коли навіть сміливий хлопець Біта кричить зі страху, засунувши руку в якийсь ящик, де виявились медичні препарати, бинти, банка з консервами з часів Другої світової війни (49 хв.). Уже в наступній сцені домінують справжні жахи в стилі класичних фільмів зі щурами, які з писком вибігають із води у вузькому тунелі та біжать по тілах хлопців і дівчат, викликаючи не лише страх, істеричні крики, але й огиду (52 хв.). При цьому гине дівчина Вікі, на пії якої сидів бридкий щур, котрий втікаючи тунелем нагання остраху іншим трьом шукачам Перуна. Огиду викликає й сцена, коли Мальок та Катя з голоду відкрили знайдену банку консервів та почали їсти, лише пізніше побачивши там якісь личинки чи черв'ячки. На певний момент троє, що ще

залишаються живими, отримують психологічну підтримку у вигляді знайденого автомата, коли Біта тримає його в руках та патетично виголошує: «Тепер страху менше» (54 хв.).

Однак страх продовжує переслідувати блукаючих лабіринтами штольні студентів, коли вони в черговий раз повертаються на старе місце, де залишили тіло Дена, яке неочікувано кудись зникло. Тепер Біта в переляканому стані стріляє у всі боки, і вже скоро тунелем їм на зустріч біжить невідома людина, в яку Біта з остраху стріляє з автомата та вбиває її: то виявляється їхній професор (61 хв.). Після цього курйозно гине Біта, який вирішив справити малу потребу та був вбитий електричним струмом з оголеного проводу, який лежав у тунелі. Мальку нарешті вдається розгадати таємниче слово, букви якого були написані на стінах штольні червоною рідиною, очевидно кров'ю: «Треба», що давньоукраїнською означає «Жертва». Одна буква цього слова означала жертвну смерть однієї людини, тобто тепер черга за Мальком та Катєю.

В подальших сценах Мальок та Катя потрапляють в небезпечну пастку з водою, яка поступово підступає, але дівчині все ж вдається вилізти нагору до якогось приміщення, де на неї вже чатує Інший у чорній сутані, котрий прив'язує її та готується, щоб принести в жертву Перуну. Як виявляється цим Іншим був тренер з фізкультури, котрий з'являється на самому початку фільму на баскетбольному майданчику (актор В'ячеслав Василюк). Поки цей Інший виголошує вирок щодо чергової жертви, яка в істерії кричить, Мальку вдається ззаду вдарити його якоюсь арматурою та врятувати Катю (76 хв.), а потім вилізти із штольні через вертикальну трубу у квітучому полі. Тобто, пройшовши всі перешкоди та жахіття штольні, подолавши свої власні страхи, цим двом нарешті вдалося вирватися на свободу. У цьому контексті можна згадати, що Григорій Сковорода пов'язував впливи Перуна з моральними якостями людини та писав у «Саду божественних пісень»: «Коли совість в тебе чиста, не страшний Перун огнистий, ні!» [Сковорода, 1994, с. 49].

Карпатська легенда про людей-песиголовців (кінокефалів) перебуває в центрі фільму жахів «Синевир» (2013) режисерів Олександра та В'ячеслава Альошечкіна. У невеликому селі біля озера Синевир місцеві мешканці не ходять до того озера ввечері, бо за місцевими повір'ями там водяться монстри з тулубом людини та головою пса (песиголовці), які нападають на людей. За сюжетом два підлітки, брат Сашко (актор Пилип Козлов) та сестра Іванка (акторка Міла Сивацька), рано вранці йдуть на рибалку до озера. Вони одягнені в українську національну одягу, проходять хрест на виході з села, при цьому хрест залишається за композицією у правій стороні кадру, тоді як діти йдуть вниз під гору вліво, тобто автори візуально задають тон фільму вже у перших кадрах.

В цей час у лісі біля озера, куди вирушили рибалити дівчинка та хлопчик, відпочиває група молодих людей: Даник (актор Ілля Рудаков) та Катя (акторка Олена Лавренюк), Маша (акторка Зоряна Марченко) та Федя (актор Богдан Юсипчук), а також місцевий хлопець, син начальника міліції – Семен (актор Костянтин Войтенко). Вночі відпочиваючі біля багаття чують дивні звуки, зокрема, коли Семен йде за пивом до автомобіля (15 хв.). Молоді люди сміються з нього, а Семен говорить, що багато жахливих історій йому розповіли місцеві про це озеро, бо там щось нечисто. Буцїмто водяться в тих місцях якісь песиголовці, котрі мають величезну силу. Ця розповідь викликає іронічний сміх у присутніх, однак також і певний острах і тривогу.

Після цього всі розходяться спати, але раптом на галявині показується дівчинка Іванка, яка загубилася (29 хв.). Як вияснилося, по закінченні успішної рибалки, підлітки зібралися додому, але почули чи то якісь крики, чи то якесь виття, а тому вирішили допомогти «туристам». Іванка розповідає, що Сашко впав, і вона пішла за допомогою додому, але потім сама загубилася і блукала. Даник, Катя та Федя йдуть з Іванкою на пошуки Сашка. В цей час Семен із Машею залишаються одні в таборі та стають жертвою песиголовця: спочатку від нього жахливо гине Маша, а потім песиголовець розриває Семена (52 хв.). Також песиголовець вбиває Федю, натомість Каті та Данику вдається врятуватися, однак Катя опиняється в психіатричній лікарні, де вона постійно «боїться світла і щось бормоче». Завершується фільм промовою лектора об'єднання «Знання»

Шмуля (актор Ігор Славинський), котрий переказує легенду про песиголовців, які жили на території Київської Русі та про яких було написано ще у Марко Поло. Тобто глядач споглядає у цьому фільмі різні прояви жахливого на фоні ще однієї української легенди, на цей раз в Карпатах.

Поєднання елементів піджанрів містичного фільму жахів та «фолк-горору» є характерним для іншого українського фільму жахів, *«Лиса гора»* (2018), режисера Романа Перфільєва. Тут також важливу роль відіграє українська міфологія, зокрема міф про бога Велеса, який, з одного боку, був покровителем мистецтва, багатства, а з іншого – також охоронцем підземного світу [Рассоха, 2018]. Згідно з історичними переказами, місце поклоніння давніх українців цьому богові знаходилося на Подолі, в низинній частині Києва, де річка Почайна втікала у Дніпро. І хоча творці цього фільму перенесли місце поклоніння Велесу на Лису гору, ритуал жертвопринесення наприкінці відбувається на березі чи то невеличкої річки-озерця, чи то болота, коли молоді дівчата разом з головною героїнею Майєю (акторка Марія Моторна) на березі кладуть у воду сухі гілочки, які перемотані червоною мотузкою (72 хв.).

Страх як основна характеристика феномену жахливого перебуває в центрі уваги цього фільму. За його сюжетом головна героїня, дівчина Майя, у пахмурну погоду випадково зустрічається на якомусь самотньому місці на березі Дніпра з хлопцем Марком (актор Дмитро Симоненко) і вони разом йдуть на Лису гору у пошуках її матері, котра зникла, коли дівчині було 13 років. Майя вперше озвучує свій страх, коли спідкається в лісі під час ходи з Марком, та встаючи на ноги, каже йому, що хоче піднятися на саму вершину Лисої гори: «Якщо я зможу через свій страх переступити, то нарешті позбудуся минулого, яке тягне мене назад» (10 хв.).

Але Майя має також страх перед своїм тілом. У фільмі показано кілька разів самозаперечення її тілесності, вона ніби залишилася в тому часі, коли зникла мати, залишилася дівчинкою-підлітком. Під час ходи на Лису гору Марк час від часу намагається або обійняти її, або доторкнутися до неї (9 хв.), сексуалізуючи її як реальну дівчину. Однак Майя залишилася далеко вчора і заперечує себе сьогоднішню, вона все ще маленька дівчинка, у якої зникла мати, вона не виросла. Не випадково акцент на часі у фільмі посилюється титрами з годинником протягом усього фільму, коли на екрані виникають цифри годин з хвилинами. Майя ж настільки занурена у свої внутрішні переживання, що навіть не дозволяє Марку проявляти суто чоловічі риси, коли вони продираються хатцею Лисої гори. Вона буквально каже Марку, що не готова до фізичної близькості (10 хв.). Саме на цьому підґрунті у них виникає сварка, коли перед входом у тунель Марк намагається обійняти Майю (13 хв.), яка досить агресивно реагує, на що Марк відповідає, що вона не здатна відрізнити внутрішні страхи від реальності та каже, що у неї параноя.

Після розставання з Марком дівчина нарешті виходить на якусь галявину з дерев'яними язичницькими ідолами, тобто капище з Перуном (21 хв.), злякавшись яких потім втікає в хатчу лісу, де їй ввижається привид матері. Дівчина дивиться то на привид, то на фото матері, яке витягла з правого карману куртки, а в цей час появляється незнайомий молодий чоловік з довгим волоссям, бородою та палицею-посохом в руках (24 хв.), який пропонує їй вивести з лісу до траси. При чому на страхові акцентує увагу і цей незнайомець (актор Кирило Цуканов), коли він каже Майї: «Це Лиса гора, тут відбуваються незбагнені речі, усі ваші страхи стають реальними. Тому багато хто боїться сюди приходити» (29 хв.).

Підійшовши до тунелю, біля якого Майя раніше вже була з Марком, тепер незнайомець, який назвався вчителем математики Авраамом, пропонує пройти через тунель, бо його ніяк не можна обійти із-за навколишніх боліт. Майя боїться та вагається спочатку, а потім погоджується, якщо Авраам пройде через тунель першим та буде чекати на безпечній відстані на протилежній стороні. Дійшовши до середини тунелю, Майя озирається та бачить привид своєї матері позаду (35 хв.). Слідуючи далі за Авраамом, вона

виходить знову на галявину з дерев'яними язичницькими ідолами, де Авраам каже їй, щоб вона втікала, бігла геть, бо: «З цієї миті все тільки починається» (37 хв.).

В цей час Марк (актор Дмитро Симоненко) в лісі зустрічає іншу дівчину (акторка Аніка Кін), яка назвалася Євою, донькою охоронця (пізніше під час зустрічі з Майєю вона назве себе Христиною). Вона говорить, що будим то тут все знає в лісі та виведе його до траси. Але потім Марк втік від неї та заблукав у лісі, а пізніше зустрічає незнайомця (Авраама), який водить і його лісом. Наприкінці незнайомиць вдаряє Марка по обличчю, й цей втрачає свідомість. Далі слідує жахлива сцена, коли Марк приходить до свідомості у якійсь занедбаній напіврозбитій будівлі зі зав'язаними назад руками, а перед ним – навприсядки Авраам з сокирою у стилі класичних фільмів жахів (49 хв.).

Певну роль відіграє тема Іншої/Іншого на фоні жахів у цьому фільмі. Тут слід згадати, що Інший/Інша має багато значень, а тому по-різному трактувався філософами, психологами, культурологами, наприклад: «друге Я» (Рене Декарт), «відображення мене самого» (Едмунд Гуссерль), «Ти» (Мартін Бубер), «інший/інша Ти» (Поль Рікер), «заперечення мого Я» (Жан-Поль Сартр), «абсолютна Інакшість» (Еммануель Левінас), «Можливість» (Жиль Дельоз) тощо. У даному фільмі, коли Майя розповідає Христині-Єві про те, як її мати зникла, коли їй було 13 років, а вона потім завжди боялася, що мати повернеться, але вже «не такою, якою була раніше» (51 хв.). Іншою стає і дівчина, яка назвала себе Євою під час зустрічі з Марком, адже тепер вона вже Христина, яка каже Майї: «Перестань боятися, відпусти свій страх». Ця закриває очі, і дійсно Авраам зникає з її видіння, на що Христина каже: «От бачиш, монстр не страшний» (55 хв.). Також в іншому епізоді Єва-Христина акцентує увагу на страху й звертається до Майї: «Якщо перестати боятися і поглянути страхові в очі, то привид зникне» (51 хв.).

Молодий чоловік Авраам, який на початку викликається допомогти Майї вийти з лісу, потім стає також Іншим. Коли Христина-Єва приводить до покинутої будівлі Майю, де вже сидить зв'язаний Марк, то відбувається підготовка до ритуалу жертвоприношення богу Велесу, під час якого Авраам водить сокирою над головами Марка та Майї, котрі сидять зв'язані спина до спиною один до одного (57 хв.). Він разом з сестрою Євою-Христиною (так тепер він називає її) озвучує жахливі умови, за яких можна вийти на волю з Лисої гори: відтепер Майя та Марк грають мисливця-жертву, коли мисливець повинен вбити жертву й тоді вийде на волю, або навпаки – жертва зможе вийти на волю, якщо перехитрить мисливця (59 хв.). Бігаючи з сокирою лісом у стилі класичних фільмів жахів, від страху Майя бачить різні видіння – то до неї з-за дерева звертається Марк, який пропонує об'єднати зусилля та втекти вдвох з Лисої гори, то вона зустрічає невідому пару – хлопець та дівчина з переляку втікають від неї (67 хв.).

Нарешті, Майя вибігає на галявину, з якої вдалині видно якийсь завод чи електростанцію, за нею слідом виходить з лісу Марк з підбіраною сокирою та відкидає її в сторону, крокуючи геть дорогою. Але Майя підхоплює ту сокиру та підбігає до Марка зі словами «Мені потрібні відповіді» (70 хв.), замахується на нього та вбиває його. Про це вбивство вона говорить в останній сцені фільму, дорікаючи, що ж це за віра така, в якій приносять у жертву людей, на що Авраам говорить Майї, що вони лише провідники, а люди самі хочуть покинути світ, у якому не знаходять собі місця. Наприкінці фільму Майя дізнається, що її матір також було принесено в жертву, згідно з віруваннями на Лисій горі (80 хв.).

У цьому сенсі фінал фільму можна трактувати як те, що Майя знову стає Іншою, вона пориває з реальним життям, занурюючись у свої страхи. Недарма далі на екрані йдуть вказівки на те, що пройшов один рік, потім ще один рік, хоча до цього таймінг вимірювався годинами й хвилинами, поки вони з Марком бродили лісом. Також показовим є обряд принесення в жертву перед річкою чи озером, коли багато людей секти Авраама під час ритуалу стоять із закритими обличчями, так само, як і видіння її матері, де не видно її обличчя. Обличчя у людей з цієї «секти» закриті сухим жовтим листям як маскою, що призводить до агресії Майї, яка зовсім божеволіє та намагається застрелити цих «сектантів».

Жахи під час свята Івана Купала перебувають в центрі фільму *«Морена»* (2018/2024), який в деяких оглядах фігурує як «трепш-горор з елементами еротики», а в інших як «українська етномістична драма з елементами жахів» [Морена]. З давніх-давен Морена (також Мара, Марена, Морана та ін.) у праслов'янській міфології – це жінка-привид, жінка-дух, жінка-богиня, яка втілює щось негативне, щось зле. Наприклад, один із перших гегельянців на теренах України, професор філософії та її історії Львівського університету Ігнацій Йоганн Гануш (нім. Ignaz Johann Hanusch, 1812–1869) у своїй німецькій монографії *«Наука слов'янського міфу в найширшому сенсі, котрий охоплює стародавньопрусько-литовський міф»* (1842) так характеризував Морену: «Символ зимового сонця, а тому Богиня смерті і холоду» [Hanusch, S. 140].

Фільм *«Морена»* (режисер, сценарист та оператор Сергій Альошечкін, композитор Олександр Литвин) був знятий ще у 2018 р., але вийшов на екрани лише у 2024 р. За сюжетом фільму хлопець Юра (актор Ілля Валянський) та його дівчина Аня (акторка Таїсія-Оксана Щурук) приїхали на відпочинок до її батьків в мальовниче карпатське село. Тут Юрко знайомиться з місцевою дівчиною Іванкою, яку за її відьомські здібності називають Мореною («Бо вона чисте зло»), та яка його причаровує до себе. Під час традиційного свята Івана Купала виникає сварка між обома дівчатами. Подальші події цього фільму відбуваються на фоні чудових пейзажів Карпат та української міфології: танці хлопців і дівчат з вінками навколо вогнища, перестрибування оголених дівчат через вогнище, розповіді про легенду щодо цвітіння папороті на Івана Купала тощо.

Феномен жахливого тут спочатку проявляється на словах, коли Морена говорить хлопцеві про необхідність жертви, щоб побачити цвітіння папороті. На іронічне зауваження Юрка щодо для принесення жертви (можливо треба «вбити вівцю»), Морена-Відьма відповідає досить серйозно: «Краще безвинне немовля. Але можна просто когось із людей». Після цього жахливі ситуації збільшуються: то лякають сирени поліцейської машини, то гучна стрілянина дівчини з гвинтівки на мосту та поліцейських на кладовищі. Також на екрані з'являються закривавлені обличчя, й тут навіть можна говорити про певні прояви боді-горору, спостерігаючи деградацію обличчя у одній із сцен [Huckvale, 2020]. До речі, стосовно самого міфу про Морену (Мару), можна згадати також відомий американський горор-фільм *«Мара»* (2018) з відомою українською акторкою Ольгою Куриленко у головній ролі.

Із фільмів-жахів, які знімалися у співпраці українських митців із колегами інших країн, слід вказати на американсько-іспансько-український фільм *«Пік страху»* (2020) режисера та сценариста Станіслава Капралова. Тут сюжет розповідає про прояви феномену жахливого на фоні заметених снігами гір, в які потрапила пара молодих сноубордистів Мія (акторка Іванна Сахно) та Макс (актор Алекс Гафнер). Прояви елементів жахів та чорного гумору можна спостерігати у польсько-українському фільмі *«Я працюю на цвинтарі»* (2021) режисера Олексія Тараненка, де головний герой Сашко (актор Віталій Салій) з архітектора перекваліфікувався на фахівця з виробництва пам'ятників на цвинтарі, на якому відбуваються дивні речі: то продавці з квіткового магазину збирають з могил квіти для подальшого перепродажу, то директора цвинтаря Петровича (актор Віктор Жданов) бандити живцем закопують в могилу тощо.

Інший українсько-американський фільм жахів *«Брама»* (2017) режисера Володимира Тихого присвячений життю однієї родини у покинутому селі між лісів та боліт у зоні відчуження Чорнобилю. Тут бабуся Прісія (акторка Ірма Вітовська) мешкає з донькою Славою (акторка Віталіна Біблів), яку полишив чоловік, та Вовчиком (актор Ярослав Федорчук), сином Слави. До них час від часу навідується та привозить продукти місцевий міліціонер Вася (актор Дмитро Ярошенко), котрий в окремих сценах також інтимно залицяється до Слави. Бабуся Прісія вірує в прадавні язичницькі легенди про Залізну бабу, русалок, інших міфічних мешканців лісу й навідріз відмовляється від вмовлянь міліціонера виїхати геть із покинутого села.

Реалістичні кадри з Чорнобильської зони на початку фільму «Брама» вже самі по собі викликають жахливі відчуття у глядача: в закинутому приміщенні рухається та хитаючись падає якась людина в захисному гумовому костюмі та протигазі (2 хв.), десь біжить переляканий кролик чи заєць, з покинутої будівлі вибігає вовк, який забігає до іншої будівлі з розбитими вікнами та озиряється навколо (4 хв.). Потім поряд з будівлею йде здоровий ведмідь, коли на задньому плані чітко видно напис «Прип'ять». Цей ведмідь підходить до оголених ніг людини (що викликає певний страх у глядача), і лише в наступному кадрі стає зрозумілим, що то не жива людина, а якийсь людський макет із колишньої вітрини магазину (5 хв.) тощо.

Однак у «Брамі» є й містичні прояви феномену жахливого. Наприклад, коли під час причитань баби Прісі над ліжком підстреленого бандитами онука, до хати заходить Вася, якому до рота залітає величезна муха (69 хв.). На оскаженілі крики міліціонера з двору наступної миті вбігає Слава, яка споглядає у жахах, як з рота Васи спочатку вилітає огидний рій чорних мух, а потім Вася буквально видихує наступний рій літаючих потвор (71 хв.), все це у стилі класичних американських фільмів жахів. Також глядач споглядає прояви жахливого в інших епізодах, коли баба Прісія чаклує над трупом онука та приказує: «Баба залізна, смерть страшна» (91 хв.), тоді як за її донькою женеться цілий рій мух. Тож тут глядач стикається з проявом різних елементів феномену жахливого як на фоні дохристиянських містичних легенд, так і в реальному житті, відомому українцям після чорнобильської катастрофи [Страшне, 2023].

В контексті прояву феномену жахливого на фоні язичницьких вірувань прадавніх українців можна згадати й інший містичний горор-фільм «В чорній, чорній кімнаті» (2020) режисера Дениса Соболева. В центрі уваги цього фільму (82 хвилини) загадкове язичницьке капище на околиці одного із невеликих українських містечок, де його тасмницю намагаються розгадати й старшокласники, й вчитель історії Микола Васильович (актор Рей Єремій). Тут кадри зі звичайними уроками в школі чергуються з пошуками трьох хлопців, які відбуваються на фоні чаклунства дівчат-відьом, покинутого болота, ритуальних вбивств з закривавленими обличчями та кров'ю, котра бризкає на всі сторони тощо.

Українська міфологія, містичні вірування давніх предків ефектно візуалізуються в іншому фільмі жахів, «Конотопська відьма» (2024), вихід якого став неординарною подією в Україні. Його тривалість 100 хвилин, режисер Андрій Колесник, сценарист Ярослав Войцешек, композитор Олександр Чорний. Стосовно умовної класифікації цього фільму можна говорити про поєднання в ньому елементів різних піджанрів фільму жахів, зокрема й таких, як «фолк-горор» (елементи фольклору, народних переказів, легенд, оповідей) та містичні фільми жахів, де жахливе проявляється у напружених сюжетах, нагнітається містичними картинками, певними загадками, якоюсь нерозгаданою тасмницею, потойбічними силами тощо (відьми, демони, примари, чаклунство, прокляття).

Щодо сюжетної лінії слід сказати, що хоча назва та місце подій фільму «Конотопська відьма» запозичене із відомої однойменної повісті (1833/1837) Григорія Квітки-Основ'яненка [Квітка-Основ'яненко, с. 131–191], його дія відбувається зараз, під час нинішньої російсько-української війни. В мирне життя міста Конотопу, як і багатьох українських міст та сіл, у лютому 2022 р. вторгаються російські окупанти, внаслідок чого хлопець Андрій (актор Тарас Цимбалюк) та його дівчина Олена (акторка Тетяна Малкова) втікають від російських загарбників на авто. В лісі на околиці окупанти розстрілюють їхнє авто, в результаті чого тяжко поранено Андрія, котрий після вдалої втечі помирає буквально на руках у Олени. Ця особиста трагедія викликає у Олені (у кадрі вона із закривавленим лицем тримає на колінах Андрія, її погляд звернений до неба) палке бажання помститися за свого хлопця, за своїх рідних, за своє місто, за свою країну. Тому Олена звертається до своїх магічних здібностей, внаслідок чого російські окупанти один за одним гинуть жахливими смертями.

У контексті прояву феномену жахливого у цьому фільмі можна вирізнити декілька аспектів. Одним із них є важлива роль Іншого/Іншої, зокрема іншої реальності, але також

іншої людини. Так, глядач стикається з двома реальностями у фільмі: перша реальність під час мирного життя на початку фільму та інша реальність під час зображення війни. Творці фільму застосовують різні візуальні методи для протиставлення цих двох реальностей. Тоді, коли в мирному житті Олена та Андрій зображені в теплих тонах, тітка Євдокія в українській національній одежі, на екрані перед глядачем панує різнобарвна картинка, натомість війна, зображення помсти Олені – це зима, мерзла земля, викопана могила, в яку кидають трупи російських загарбників, все це все в темних, синьо-чорних тонах. Тобто інша реальність зображена у традиційній колористиці жанру горору, й це ще раз наголошує, що війна – це інший, ненормальний стан.

В сенсі прояву Іншої людини слід сказати, що ще на початку фільму Олена вдома живе звичайним життям зі своїм хлопцем, який на затишній кухні готує сніданок, вони мають кумедну собаку тощо. Тобто Олена – звичайна українська дівчина із домашньою тваринкою, котра у певному сенсі поєднує її зі світом природи. Натомість, під час помсти Олена стає Іншою, причому як зсередини, так і зовні Іншою. Зсередини колись закохана та врівноважена, грайлива дівчина перетворюється в жінку-месницю. Перевтілюючись у храмі, вона шепоче й попереджає злочинців: «Буде тобі враже, так як відьма скаже». Відтепер вона Відьма, вона холоднокровно обдумує кожен свій крок помсти і з люттю втілює це щодо заgonу російських окупантів-злочинців.

Але й зовні під час своєї помсти головна героїня Олена змінюється, стає Іншою. Разом зі смертями загарбників-окупантів старіє обличчя Олені, воно перетворюється із дівочого життєрадісного в суворе жіноче, котре палає ненавистю до ворогів. Й тут можна говорити про певні зміни в тілі головної героїні, адже тепер вона має вигляд Відьми, у якій пазурі як у якоїсь дикої істоти, схожі на пазурі птаха. Тобто Олена, постаючи в образі Відьми, ще й має риси якогось містичного птаха. Як відомо, в українській міфології символ птаха має багато значень, від райського птаха до птаха Фенікса, тобто птаха, котрий відроджується з попелу тощо. Такий пташиний символ сповнює образ Олені додатковими рисами безжалісної месниці, котра вершить суд над злочинцями.

Відтепер ця Інша жінка-месниця стає незрозумілою для ворогів, її дії здаються для російських окупантів нелогічними, а тому небезпечними і набагато жахливішими, аніж перед ними стояв би рівний супротивник із зрозумілою для них зброєю. Щодо сприйняття жахливих сцен помсти Відьми слід сказати, що на перший погляд загадковим та незрозумілим для глядача є ще один символ у фільмі – закривавлений велосипед, який буквально зависає у повітрі та з якого стікає кров. Насправді він є символом помсти Відьми, котрий знаменує жахливі наслідки для всіх вбивць, які творять зло.

Важливою символізацією помсти Олені виступає рунний оберіг, котрий виконаний у стилі народних вишиванок міста Конотоп. Цей оберіг під красномовною назвою «Шолом жаху», з одного боку, є постійним джерелом помсти Відьми, але, з іншого боку, також викликає неподоланий страх у російських окупантів, які жахаються однієї її появи. Сцени помсти Відьми насичені жахливими картинками, де на крупних планах навкруги бризкає кров, здоровенний ніж наближається до горла одного окупанта, з рота іншого загарбника виринає огидна, бридка чорна маса, скрізь палає безжалісний вогонь тощо. Такою жахливою помстою налякана навіть тітка Євдокія (акторка Олена Хохлаткіна), яка в одній із сцен звертається до Олені: «Я благаю тебе, зупинися». Але вже ніщо не може зупинити жінку-месницю у її відчаї та ненависті до окупантів.

У гендерному аспекті фільм «Конотопська відьма» вирізняється тим, що тут на першому плані – жінка-месник, а не захисник чоловічої статі, наділений надзвичайною силою, що є звичним у фільмах про війни. І хоча це не є абсолютно новим в історії та мистецтві (згадаймо легендарну французьку Жанну Д'Арк), все ж для української історії та українського кіно жахів це певна новизна. Олена мстить не лише за свого коханого хлопця, але й за себе, за приниження її дівочої гідності: у сцені на початку фільму, коли російські окупанти зупинили авто Андрія та Олені у лісі, один із них дулом автомата розстібує на грудях її блузку з нахабними словами: «Зараз познайомимося поближче».

Отже перед глядачем у образі іншої Олени постає магічна жінка, яка має містичні здібності та силу, котру окупанти не можуть збагнути, а тому спочатку вони пояснюють чутки про якусь Відьму як чийсь фантазії та ППСО, тобто інформаційні психологічні операції (один із переляканих окупантів кричить в істеричі, що відьма то є якесь вигадане ППСО). Натомість ця «фантазія» стає для них жорстокою реальністю, «іншою реальністю», яка спочатку викликає страх, а пізніше означає смерть. Надзвичайну та магічну силу жінки-месниці можна трактувати також як релігійно-містичне звернення до образу захисниці-заступниці, Божої матері. Її силу неможливо пояснити логічно, її дії у такому нетрадиційному образі зовсім незрозумілі для ворогів, а лише наганяють страху, перетворюючи для них реальність війни на жах смерті.

Якщо говорити про вплив феномену жахливого у фільмі «Конотопська відьма» на глядачів у сенсі «тілесної свідомості» [Seel, 2013, S. 206], можна навіть сказати, що різні жахливі сцени над злочинцями-ворогами можуть спонукати українських глядачів до певної сублімації своїх власних страхів у реальній російсько-українській війні, до перенесення своїх переживань та до певного задоволення своїх палких бажань помститися ворогам за втрату своїх близьких людей, друзів, знайомих, колег по роботі, за знищені домівки, за своє розбите теперішнє та спалюване майбутнє життя.

Підсумовуючи цей вибірковий аналіз окремих українських фільмів жахів, як *головні висновки* слід констатувати таке. По-перше, феномен жахливого віднайшов своє втілення в українських горор-фільмах початку 21-го століття, які в цілому перебували у фарватері світового кінематографу жахів і орієнтувались на кращі досягнення різних піджанрів, зокрема містичного горору, фолк-горору тощо. По-друге, важливою особливістю українських фільмів жахів було звернення до національної історії та надбань культури Київської Русі, зокрема до історичних переказів про богів Велеса, Перуна тощо («Штольня», «Синевир», «Брама», «Лиса гора», «Морена», «В чорній, чорній кімнаті»). По-третє, феномен жахливого та його складові віднайшли відображення як в гендерних аспектах, так і в контексті психологічних переходів героїв від одного, реального стану Я до стану «Alter ego», тобто широкого образу Іншого/Іншої («Лиса гора», «Конотопська відьма»). По-четверте, специфічною особливістю сучасного українського фільму жахів є звернення до трагічних історичних подій, як от: чорнобильської катастрофи або сьогодення – російсько-української війни, де феномен жахливого отримує реальне втілення («Конотопська відьма»).

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Арістотель. *Поетика*. З старогрецької переклав Борис Тен. Вступна стаття і коментарі Й. У. Кобова. Київ: Мистецтво, 1967. 130, [4] с.

Баталіна Х. *Дитина як втілення зла у фільмах жахів XX-XXI ст.* Київ: КУК, 2023. 216 с.

Гадамер Г.-Г. *Истина і метод. Том 1: Герменевтика I: Основи філософської герменевтики*. Київ: Юніверс, 2000. 464 с.

Дідро Д. *Вибрані твори. Том I*. Переклад В. Підмогильного. Харків: Радянська література, 1933. 308 с.

Жах. *Великий тлумачний словник сучасної української мови (з додат. і допов.)*. Уклад. і голов. ред. В.Т. Бусел. Київ, Ірпінь: ВТФ «Перун», 2005. С. 365.

Жах. *Словник української мови у двадцяти томах*. НАН України. Інститут мовознавства ім. О. О. Потебні. Київ: Український мовно-інформаційний фонд, 2013. Том 4 (Д-Ж). С. 721–722.

Жахливий. *Словник української мови у двадцяти томах*. НАН України. Інститут мовознавства ім. О. О. Потебні. Київ: Український мовно-інформаційний фонд, 2013. Том 4 (Д-Ж). С. 722.

Квітка-Основ'яненко Г. Ф. *Зібрання творів у семи томах*. Київ: Наукова думка, 1981. Том 3. 479 с.

Морена. URL: [https://uk.wikipedia.org/wiki/Морена_\(фільм\)](https://uk.wikipedia.org/wiki/Морена_(фільм))

Переляк. *Словник української мови у двадцяти томах*. НАН України. Інститут мовознавства ім. О. О. Потебні. Київ: Український мовно-інформаційний фонд, 2021. Том 12 (Підкuryвач). С. 449.

Писаренко Ю. Г. *Велес-Волос в язичницькому світогляді Давньої Русі*. НАН України, Інститут археології. Київ, 1997. 238 с.

Рассоха І. М. *Справжність Велесової книги: науковий доказ*. Київ: Український пріоритет, 2018. 319, [24] с. іл.

Сазонова Я. Ю. *Феномен страху в текстах жахів української й англомовної літератур: лінгвопрагматичні аспекти*. Харків: ХІФТ, 2018. 344 с.

Сковорода Г. *Твори у 2 т. Том 1*. Київ: АТ Обереги, 1994. 528 с.

Страшне, прекрасне та потворне в Чорнобилі. Від катастрофи до лабораторії / Олена Паренюк, Катерина Шаванова. Київ: Віхола, 2023. 300, [2] с.

Фільм жахів. Горор / упоряд.: Урсула Фоссен, Володимир Войтенко; пер. з нім. Ігор Андрущенко. Київ: KINO-КОЛО, 2008. 502 с.

Heidegger M. *Sein und Zeit*. 14., durchges. Aufl. mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang. Tübingen: Niemeyer, 1977. XIII, 445 S.

Hanusch I. J. *Die Wissenschaft des Slawischen Mythos im weitesten, den altpreussisch-litauischen Mythos mitumfassenden Sinne. Nach Quellen bearbeitet, sammt der Literatur der slawisch-preussisch-litauischen Archäologie und Mythologie. Als ein Beitrag zur Geschichte der Entwicklung des menschlichen Geistes entworfen von Ignaz Johann Hanusch, öffentl. ord. Professor der Philosophie und ihrer Geschichte an der k. k. Universität zu Lemberg*. Lemberg, Stanislawow und Tarnow: Verlag von Joh. Millikowski, 1842. XX, 432 S.

Huckvale D. *Terrors of the flesh: the philosophy of body horror in film*. Jefferson: McFarland & Company, Inc., Publishers, 2020. VI, 190 p.

Hume D. *A Treatise of Human Nature (1739/1740)*. URL: https://www.files.ethz.ch/isn/125487/5010_Hume_Treatise_Human_Nature.pdf

Lowenstein A. *Horror film and otherness*. New York: Columbia University Press, 2022. XIII, 224 p.

Seel M. *Die Künste des Kinos*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 2013. 256 S.

Sittel J. *Angsterleben im Horrorfilm. Wege zur softwarebasierten Analyse und Interpretation von Spannungsinhalten*. Wiesbaden: Springer VS, 2024. VII, 286 S. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-44775-5>

Thacker E. *In the Dust of This Planet. (Horror of Philosophy Vol. 1)*. Winchester, UK ; Washington, USA: zero books, 2011. 170 p.

Thacker E. *Starry Speculative Corpse (Horror of Philosophy Vol. 2)*. Winchester, UK ; Washington, USA: zero books, 2015. 186 p.

Thacker E. *Tentacles Longer Than Night (Horror of Philosophy Vol. 3)*. Winchester, UK ; Washington, USA: zero books, 2015. 205 p.

The Horror Film. Edited and with an Introduction by Stephen Prince. New Brunswick, New Jersey and London: Rutgers University Press, 2004. 272 p.

Thonhauser G. *Heideggers „Sein und Zeit“: Einführung und Kommentar*. Berlin, Heidelberg: Springer, 2022. ix, 235 S. <https://doi.org/10.1007/978-3-662-64689-2>

Vossen U. *Filmgenres. Horrorfilm*. Stuttgart: Reclam, 2004. 371 S.

Абашнік Ульяна Володимирівна

аспірантка, філософський факультет

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

майдан Свободи, 4, Харків, 61022, Україна

Email: ulyanaabashnik@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-0990-5855>

Стаття надійшла до редакції: 20.03.2025

Схвалено до друку: 11.05.2025

THE PHENOMENON OF THE HORROR IN UKRAINIAN HORROR FILMS

Abashnik Uliana V.

PhD Student of the Department of Theory of Culture and Philosophy of Science

V. N. Karazin Kharkiv National University

4, Svobody sq., 61022, Kharkiv, Ukraine

Email: ulyanaabashnik@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-0990-5855>

ABSTRACT

This article is devoted to a critical analysis of the phenomenon of horror in the philosophical and anthropological aspect in Ukrainian horror films of the early 21st century. The focus is on the manifestation of the phenomenon of the horrific and its components, including anxiety, trembling, shivering, and panic, fear, ugliness, disgust, disgusting, etc. The role of horrors and the terrible in Ukrainian literature (Ivan Kotliarevskyi, Mykola Hohol, Hryhorii Kvitka-Osnovianenko, Taras Shevchenko, Yuri Vynnychuk, Andrii Kokotiukha, and others) and philosophy (Hryhorii Skovoroda) is emphasized. Particular attention is also paid to the understanding of the phenomenon of horror in various philosophical traditions (Aristotle, Hume, Diderot, Heidegger, Gadamer, etc.). Next, the author outlines the peculiarities of the horror film genre and its various subgenres in the global context. After that, the latest works by foreign authors (Julius Sittel, Adam Lowenstein, Stephen Prince, Eugene Thacker, Ursula Vossen) and Ukrainian authors (H. F. Batalina, etc.) on horror films are mentioned.

The main part of this article is devoted to a critical examination of the peculiarities of the phenomenon of the horrific in contemporary Ukrainian horror films. It begins with a brief overview of the storylines of individual films, their main technical characteristics, and mentions the main characters and actors who play the respective roles. This is followed by a selective analysis of certain episodes of those films that focus on the manifestations of the phenomenon of the horrific and its components. In particular, the role of corporeality, gender aspects, and psychological transitions of the characters from the real state to the state of “Alter ego”, in the sense of the image of the Other (films “Lysa hora”, “Konotopska vidma”, etc.) in the perception of the phenomenon of the horror is emphasized. An important characteristic of these films was the reflection of the horrors in the context of Ukrainian history and culture, in particular the legends and traditions about the pagan gods Perun and Veles of the Kyivan Rus era, etc. (films “Shtolnya”, “Brama”, “Lysa hora”, “Morena”, “Synevyr”). A specific feature of some Ukrainian horror films is the reflection of the tragic present of the Russian-Ukrainian war, when the phenomenon of the horrific becomes a reality in life (for example, “Konotopska vidma” or “The Konotop Witch”). The author concludes by stating that Ukrainian horror films are guided by the achievements of world horror cinema, including in the subgenres of body horror, folk horror, mystical horror, etc.

Keywords: *Anthropology, Visual culture, Gender, Phenomenon of the Horror, Ukrainian Horror films, the Other.*

REFERENCES

- Aristotle (1967). *Poetics*. Translated from the ancient Greek by Boris Ten. Introduction and comments by Y. U. Kobiv. Kyiv: Mystetstvo. (In Ukrainian).
- Batalina, H. (2023). *The child as the embodiment of evil in horror films of the XX-XXI centuries*. Kyiv: KUK. (In Ukrainian).
- Diderot, D. (1933). *Selected works. Volume I*. Translation by V. Pidmohylnyi. Kharkiv: Soviet Literature. (In Ukrainian).
- Fright (2021). *Dictionary of the Ukrainian language in twenty volumes*. National Academy of Sciences of Ukraine. A. A. Potebnya Institute of Linguistics. Kyiv: Ukrainian Language and Information Foundation, 2021. Volume 12 (P-Pidkuryuvach). p. 449. (In Ukrainian).
- Gadamer, H.-G. (2000). *Truth and Method. Volume 1: Hermeneutics I: Foundations of Philosophical Hermeneutics*. Kyiv: Univers. (In Ukrainian).
- Hanusch, I. J. (1842). *Die Wissenschaft des Slavischen Mythos im weitesten, den altpreussisch-lithauischen Mythos mitumfassenden Sinne. Nach Quellen bearbeitet, sammt der Literatur der slavisch-preussisch-lithauischen Archäologie und Mythologie. Als ein Beitrag zur Geschichte der Entwicklung des menschlichen Geistes entworfen von Ignaz Johann Hanusch, öffentl. ord. Professor der Philosophie und ihrer Ge-*

- schichte an der k. k. Universität zu Lemberg*. Lemberg, Stanislawow und Tarnow: Verlag von Joh. Millikowski.
- Heidegger, M. (1977). *Sein und Zeit*. 14., durchges. Aufl. mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang. Tübingen: Niemeyer.
- Horror (2013). *Dictionary of the Ukrainian language in twenty volumes*. National Academy of Sciences of Ukraine. A. A. Potebnya Institute of Linguistics. Kyiv: Ukrainian Language and Information Foundation. Volume 4 (D-ZH). pp. 721-722. (In Ukrainian).
- Horror (2005). *The Great Explanatory Dictionary of the Modern Ukrainian Language (with supplements)*. Compiled and edited by V.T. Busel. Kyiv, Irpin: Perun. p. 365. (In Ukrainian).
- Horror movie*. Horror / edited by: Ursula Vossen, Volodymyr Voitenko; Transl. from German by Ihor Andrushchenko (2008). Kyiv: KINO-KOLO. (In Ukrainian).
- Huckvale, D. (2020). *Terrors of the flesh: the philosophy of body horror in film*. Jefferson: McFarland & Company, Inc., Publishers.
- Hume, D. (1739/1740). *A Treatise of Human Nature*. URL: https://www.files.ethz.ch/isn/125487/5010_Hume_Treatise_Human_Nature.pdf
- Kvitka-Osnovyanenko, H. F. (1981). *Collected works in seven volumes*. Kyiv: Naukova Dumka. Volume 3. (In Ukrainian).
- Lowenstein, A. (2022). *Horror film and otherness*. New York: Columbia University Press.
- Morena. URL: [https://uk.wikipedia.org/wiki/Морена_\(фільм\)](https://uk.wikipedia.org/wiki/Морена_(фільм)) (In Ukrainian).
- Pysarenko, Yu. G. (1997). *Veles-Volos in the pagan worldview of Ancient Rus*. NAS of Ukraine, Institute of Archeology. Kyiv. (In Ukrainian).
- Rassokha, I. M. (2018). *The authenticity of the Book of Veles: scientific evidence*. Kyiv: Ukrainian priority. (In Ukrainian).
- Sazonova, Ya. Yu. (2018). *The Phenomenon of Fear in Horror Texts of Ukrainian and English Literature: Linguistic and Pragmatic Aspects*. Kharkiv: HIFT. (In Ukrainian).
- Seel, M. (2013). *Die Künste des Kinos*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Sittel, J. (2024). *Angsterleben im Horrorfilm. Wege zur softwarebasierten Analyse und Interpretation von Spannungsinhalten*. Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-44775-5>
- Skovoroda, H. (1994). *Works in 2 volumes. Volume 1*. Kyiv: JSC Oberehy. (In Ukrainian).
- Terrible (2013). *Dictionary of the Ukrainian language in twenty volumes*. National Academy of Sciences of Ukraine. A. A. Potebnya Institute of Linguistics. Kyiv: Ukrainian Language and Information Foundation. Volume 4 (D-ZH). p. 722. (In Ukrainian).
- Thacker, E. (2011). *In the Dust of This Planet. (Horror of Philosophy Vol. 1)*. Winchester, UK ; Washington, USA: zero books.
- Thacker, E. (2015a). *Starry Speculative Corpse (Horror of Philosophy Vol. 2)*. Winchester, UK ; Washington, USA: zero books.
- Thacker, E. (2015b). *Tentacles Longer Than Night (Horror of Philosophy Vol. 3)*. Winchester, UK ; Washington, USA: zero books.
- The Horror Film. Edited and with an Introduction by Stephen Prince* (2004). New Brunswick, New Jersey and London: Rutgers University Press, 2004.
- The terrible, the beautiful and the ugly in Chornobyl. From disaster to laboratory* / Olena Pareniuk, Kateryna Shavanova (2023). Kyiv: Vihola. (In Ukrainian).
- Thonhauser, G. (2022). *Heideggers „Sein und Zeit“: Einführung und Kommentar*. Berlin, Heidelberg: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-662-64689-2>
- Vossen, U. (2004). *Filmgenres. Horrorfilm*. Stuttgart: Reclam.

Article arrived: 20.03.2024

Accepted: 11.05.2024

Як цитувати: Абаши́нік, У. (2025). ФЕНОМЕН ЖАХЛИВОГО В УКРАЇНСЬКИХ ГОРОР-ФІЛЬМАХ. Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії», (72), 185-200. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2024-72-18>

In cites: Abashnik, U. (2025). THE PHENOMENON OF THE HORROR IN UKRAINIAN HORROR FILMS. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (72), 185-200. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2024-72-18> [In Ukrainian]

ФІЛОСОФІЯ ПОЛІТИКИ, ПОЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ

DOI: 10.26565/2226-0994-2025-72-19

УДК: 172.1:177.9

Lidiya Gazniuk, Yuliia Semenova, Olena Orlenko

EXTREME VIOLENCE AND SELF-DEFENSE OF THE SUBJECT IN THE MODERN POLITICAL REALITY

This article substantiates an integrated understanding of the subject's self-defense in situations of extreme violence. This understanding is presented as a necessary component of the methodological complex for researching society and the processes of reformatting the modern world. The concept of "extreme violence" is considered a form of contradiction and a clash of potential answers to basic questions regarding the existential nature of human existence, the social purpose of certain communities, state formations, and their socio-political structures. Such clashes lead to a struggle among social subjects for the dominance of their worldviews. When the global order collapses, the weakest usually suffer the most. In the face of conflicting claims and interests, it becomes difficult to split blame and find a reasonable compromise.

Self-defense, as an activity of a subject within the social environment, is associated with threats stemming from a range of large-scale crisis and pre-crisis situations that endanger the existence and normal functioning of social groups and individuals. These situations are precipitated by processes such as globalization, terrorism, warfare, environmental disasters, pandemics, post-industrial modernization, and the development of information technologies and artificial intelligence. The threatening nature of these situations arises from accompanying processes of individualization and fragmentation across all spheres of society, including the fragmentation of each individual's socio-political behavior. These mentioned processes are further complicated by the evolving political reality of modern society and the difficulties individuals face in adapting to a rapidly and continuously changing social reality. This reality often disintegrates into numerous autonomous spheres that invade an individual's inner world, influencing values, ethics, attitudes toward politics and state events, and transforming the perception of social reality. Under such conditions, ensuring a stable human life can only be achieved through constant practices of identifying and understanding threats, coupled with developing methods and programs to influence these threats with the aim of avoiding, eliminating, or neutralizing them through social self-defense.

Keywords: *precarious subjectivities, pacifism, moralization of violence, political maneuvers, social self-defense, risk of destructiveness, identity nationalist subjectivity, nonviolence.*

The modern socio-political landscape is characterized by numerous large-scale crisis and pre-crisis situations that threaten the existence and normal functioning of humanity, most states, social groups, and individuals. These situations are intrinsically linked to processes such as globalization, terrorism, environmental catastrophe, post-industrial modernization, the proliferation of information technologies, and the appearance of artificial intelligence. The inherently threatening nature of these situations stems from the accompanying processes of individualization and fragmentation across all societal spheres, including the fragmentation of each individual's socio-political behavior. These phenomena and processes are driven by the complexity of modern society and the difficulties individuals and social institutions face in adapting to a dynamically developing and transforming social reality. This reality frequently disintegrates into autonomous, evolving realities, demanding adaptation to changes generated by rapid technological development, which directly invades the inner world of individuals, affecting their values, ethics, and political attitudes, and fundamentally altering their perception of the world [Gazniuk, 2022a].

Under such circumstances, ensuring the stability of life for both society as a whole and individuals requires significant effort, resilience, and resistance to constant risks and dangers.

Individuals necessitate active engagement in identifying and understanding threats, as well as developing methods and programs to influence them with the aim of avoidance, elimination, or neutralization, which forms the basis of self-defense. Clear evidence of the relevance of addressing the topic of individual self-defense in modern political reality is its widespread demand at all levels of social life, which is continuously developing and becoming more specific. This includes discussions of self-defense in civil society, encompassing physical, mental, and legal self-defense [Gazniuk, 2022b]. The presence of self-defense challenges, crucial for civil society and the rule of law, is underscored by two interrelated circumstances: a low level of civic responsibility, legal awareness, and legal culture, coupled with a lack of knowledge about life safety among a significant portion of the population, which hinders effective self-defense; and the absence of a clear state policy in this regard, particularly the underdeveloped mechanism of normative regulation of self-defense.

Therefore, the *purpose* of this study is a philosophical understanding and methodological analysis of social self-defense. This endeavor aims to enrich scientific knowledge regarding the general laws of human activity, the complexities of the relationship between society and nature, humanity and society, personality and state, civil society and the rule of law, natural and positive law, and subjective and objective human rights within the intricate political realities of the modern world and specific countries.

The global proliferation of militarized blocs is straining trade routes, leading to reduced trade, and disproportionately impacting the poor. The escalating tension among these blocs increases the likelihood that a minor localized spark could ignite a global conflagration. The history of all wars demonstrates that in global conflicts, the weakest and most disadvantaged segments of the population suffer disproportionately, enduring violence and necessitating protection. Etienne Balibar defines modern political reality as a state of extreme violence or cruelty, culminating in contemporary wars, which, in their purpose and methods, are waged as "wars of extermination" by the neoliberal system. The crisis of capitalist production manifests as the creation of "disposable people," upon whom various forms of "extreme violence," as studied by Balibar, are inflicted within society [Balibar, 2015]. "Disposable people," in contrast to Herbert Marcuse's "one-dimensional person" who was still valued by industrial society, are individuals who have become unnecessary, useless, existing without work, family, rights, or a future. Such individuals are involved in, and can exercise their right to existence and citizenship, only when they vote in elections. Their role in neoliberal democracy is limited to endorsing candidates pre-selected by political parties. Within the system of neoliberal competition, those who fail are solely held responsible for their transformation, as Balibar contends, into "disposable people." However, the system demands obedience from these "disposable people": they must comply, agree to be marginalized, and be left to the whims of fate. Their paternalistic and racially marginalized families sacrifice themselves to finance their children's schooling, despite the children's future lack of employment; the inevitable result, however, is the emergence of even more "disposable people," also termed "precarious subjectivities." The most profitable method for eliminating "disposable people" is war, specifically "wars of extermination," which, according to Balibar, encompass contemporary conflicts where the hidden objective is population extermination. In the context of "wars of extermination," Balibar suggests that the sole positive outcome would be the intervention of the international community, theoretically endowed with inherent authoritative powers. This would involve demands for an immediate ceasefire, the release of prisoners and hostages, the prosecution of war crimes by all parties to military conflicts, and the implementation of ignored UN resolutions [Sliusar, 2012]. Unfortunately, this is unlikely to occur: these international institutions, Balibar believes, are neutralized by the interests not of global peace, but of large or medium-sized imperialist powers. Modern wars, he notes, serve merely as objects of political maneuvers that redistribute spheres of influence among current geopolitical alliances in the context of cold and hot wars, with their "geopolitical" strategies and regional forecasts eroding any effective international legitimacy. Balibar observes that the modern political catastrophe is protracted, and ordinary people, as political subjects,

continue to suffer its consequences. Simultaneously, Balibar asserts that this political impasse he has explored presents an opportunity to competently seek non-ideological solutions. It is profoundly challenging to endure misfortune without feelings of revenge or hatred, which, paradoxically, might simplify the experience. If the predominant feeling is one of general disasters, there is an existential need for individuals who oppose war as a socio-political phenomenon. It is fortunate if there are such individuals nearby, but it is deeply distressing and isolating when they are absent, replaced instead by complete anomie, which fosters disappointment and distrust. Mutual understanding and support are always desirable in any life situation, particularly during times of social catastrophe [Beilin, 2024].

Within the social space, there exists a hierarchization of war victims and human suffering. Who suffers more: those who uphold a nationalist identity, or those who, defined by a discourse of power critique and the construction of their own subjectivities outside the dispositives of state power, do not conform to identitarian nationalist subjectivity? It should be emphasized that the paradox lies in the fact that nationalist political strategies become more profitable and active as war zones expand. Nothing, however, prevents participants from launching mass social initiatives, organizing micro-spaces of political resistance, within which oases of social support and solidarity should be created. Today, solidarity implies engagement in the field of hegemonic struggle, where transnational rights are gaining ground in many areas. It is crucial to recall the famous Lacanian question posed by the neurotic analysand to the analyst: "You tell me this ('solidarity,' 'freedom,' 'democracy,' 'homeland,' 'nation,' 'victory,' 'peace,' etc.), but what do you mean? What are you silent about? What is your desire? And how exactly do you intend to manipulate me?" [Julien, 1995].

To protect itself, the individual needs to reverse the established order, mentally envisioning a peaceful existence in favor of human, rather than merely state or nationalist, solidarity. Slavoj Žižek's critique of modern capitalism, particularly its "permissive" nature, highlights a "postmodern" boss who insists on being a coordinator rather than a master, the first among equals, where informality prevails (addressing him by nickname, sharing "dirty jokes"). Yet, other forms of subordination operate as their own negation: the individual must obey masters while acting as if free and equal, as if domination does not exist, which, of course, further humiliates the situation. What does obedience signify in this context? Does it merely mean performing the work specified in an employment contract during working hours? This discussion extends beyond working hours to the concept of "precariousness," which describes life in modern capitalism where the boundary between work and free time is blurred – a characteristic of cognitive capitalism. Unlike Marx, whose understanding of labor suggested that improved working conditions (productive forces) would lead to improved ways of life (social relations), Žižek emphasizes capitalism's "permissive" nature. Even practices of resistance, he argues, often inadvertently increase capitalist inequality and perpetuate modern forms of "exploitation of man by man," as formulated by Karl Marx. The most significant political event of our time, for which individuals have proven to be unprepared despite numerous warnings from theorists of violence, is the unexpected and brutally extreme intrusion of violence into their lives, including their private lives [Žižek, 2023]. This includes violence perpetrated by states that until recently appeared democratic but now apply virtually life sentences and torture against opposition where previously there were two or three years; terrible military violence that has migrated from Africa and Asia to Europe; massive terrorist violence; and other forms of arbitrary coercion aimed at compelling others to commit violence. Moreover, resistance to these forms of violence and previously effective methods of protection have proven to be utterly helpless and useless: anti-war protest movements are easily suppressed by special services, sanctions against aggression fail, anti-terrorist operations stall, and "iron domes" offer no guarantees. It appears that the global invasion of violence is only beginning, with its most horrifying assaults yet to be faced by individuals [Gelderloos, 2013]. Who is to blame for this horror and the individual's unpreparedness to confront and repel the wave of violence that has engulfed the social world? "Nonviolence is to blame for everything" – this is the prevalent answer from intellectuals across

political camps today. And personal guilt and responsibility, of course, fall upon its theorists — representatives of the philosophy of nonviolence, from Leo Tolstoy and Mahatma Gandhi to Judith Butler. Critics from the left accuse nonviolence theorists of proposing unsuitable methods of protesting state violence, which not only fail to undermine it but, conversely, contribute to strengthening the power of authoritarian and dictatorial regimes. Critics from the right accuse Butler and other theorists of effectively justifying terrorists and their barbaric attacks that destroy civilized states with their utopian ideas. The only way out, in this view, is to swiftly abandon any idealistic fantasies about nonviolence and instead hope for the saving practices of just conflict resolution through diplomatic means.

In the 21st century, with new generation weapons, where there is no possibility or need to confront an opponent face-to-face, one cannot speak of "just violence" because power and potential capabilities may be inherently unequal. It is crucial for supporters of violence to recognize that Butler is not an advocate of nonviolence; rather, she demonstrates that the fantasy of nonviolence is perilous. It is perilous because it creates a situation of competition in bodily vulnerability, threatening to isolate groups that define themselves as the "most vulnerable" and therefore deserving of life. Consequently, all "less vulnerable" individuals are deemed unworthy of life and potentially subject to elimination. Drawing on Melanie Klein's analysis of the psychic mechanisms of guilt and responsibility, Butler illustrates that within the framework of individualistic ontology, rooted in the logic of desire and frames of recognition, the individual develops "moral sadism" as a reaction to the question of survival. For Klein, the question of survival precedes morality: the "I" can only desire the survival of the "Other" if the "I" itself can simultaneously survive. The "other" thus becomes merely an instrument for one's own survival, rendering both guilt and morality as instrumental consequences of the desire for self-preservation, which is primarily threatened by one's own destructiveness [Butler, 2020].

In this context, Butler abandons the traditional "violence-nonviolence" opposition, emphasizing vulnerability. They argue that the "demand for nonviolence," as a requirement of so-called "moral transcendentalism" or purism that insists on "cleansing the modern world of violence," is a false form of "moral sadism." The essence of "moral sadism" ideology is that someone is recognized as a privileged moral subject who experiences violence, while others are not — for example, subjects who oppose the ideology of "just war" and practices of "moralization" of violence [Butler, 2020].

The conclusion follows that if the individual genuinely perceives the theory of nonviolence as a threat to its unimpeded implementation, then it makes sense to adopt the technique of "moral sadism," which, as Butler demonstrates, is one of the most experienced and effective strategies for moralizing violence, legalizing, and justifying its maximization. Pacifism and successful pacifist practices of social and political transformations have both critics and supporters. The question remains: are nonviolent methods truly the only ethically justified strategy for the struggle for social justice? Alongside the well-known names of prominent practitioners of pacifism — Mahatma Gandhi, Martin Luther King Jr., and Nelson Mandela — there are many critics of pacifist theories. George Orwell was likely among the first to propose that pacifism is a type of pathology. In his 1942 letter, "Pacifism and War," Orwell labeled pacifism a "bourgeois illusion" and a pathological commitment to nonviolent strategies that were more likely to perpetuate, rather than undermine, the system. He noted that British pacifists who publicly opposed the war in Europe were moral hypocrites. By objecting to the use of military force, they were inadvertently benefiting from the food and security provided by British naval personnel who risked their lives to break the German blockade of the island. Orwell believed that, in addition to this hypocrisy, pacifists simply did not comprehend the realities of politics and the brutal workings of Nazi regimes [Orwell, 1968].

Turning to the general theoretical criticisms of pacifist theories and practices, several approaches can be distinguished. According to the first, some pacifists reject war but are nonetheless willing to resort to violence for personal self-defense or the protection of a loved one. To this reproach, pacifists typically respond that critics consider and criticize only one form

of pacifism, namely absolute pacifism, while pacifism itself is diverse and flexible. A second line of criticism usually claims that pacifism, as a commitment to nonviolent means of resolving social conflicts, is ineffective against particularly vicious, sadistic, or powerful adversaries. In other words, principled nonviolence is largely useless for achieving social transformation in a world permeated by structural violence and inequality. A third approach emphasizes the desire of pacifists to create organizations and activist spaces that model friendship and fellowship, based on non-hierarchical relationships that strive not to replicate white racist, bourgeois, patriarchal, and homophobic societal norms, but which, paradoxically, often end up reproducing the very forms of oppression they ostensibly criticize. What examples of pacifism's ineffectiveness do its critics typically cite? For instance, in the case of Indian independence, it is argued that it was not Gandhi's campaign that forced the British to leave, but rather Britain itself, weakened by two world wars and an overstretched army, found it difficult to maintain control over India; it was simply too expensive and impractical. In the case of the civil rights movement in the United States, some argue that the government yielded to the demands of leaders like Martin Luther King Jr. not primarily due to pressure from nonviolent activism, but because of the dual threat of defeat in Vietnam and domestic unrest. In response to this criticism, pacifist theorists first clarify that there is no single and absolute concept of pacifism, classifying nonviolent direct action into three categories: protest and persuasion, noncooperation, and nonviolent intervention.

Pacifist theorists cite examples of successful pacifist practices. One of the most striking examples is the suffragette campaign during World War I. Some suffragettes were arrested and mistreated in prison. Upon their release, they continued to picket the White House and embarked on a national tour to recount their suffering in prison. Although many citizens and voters disapproved of their wartime activism, they were shocked by the stories of the suffragettes' mistreatment. Finally, one representative declared that despite his historical opposition to suffrage, he was so outraged by the treatment of the imprisoned women that he decided to vote for the federal amendment. In this case, the success was not that women convinced Congress of feminism's importance, but that the suffragettes generated a mass social movement that disrupted key sectors of the state and economy. The campaign succeeded because it convinced the federal government that supporting the violence necessary to suppress women was worse than granting women the right to vote. The campaign did not require members of Congress to possess a moral conscience; it merely had to convince them that suffrage, rather than persecution, was more likely to allow them to maintain their power in the country.

An example of pacifist practices and the shift of energy from protest to institutionalization is the famous sit-ins that began in the automobile plants of Michigan in 1936. Workers at General Motors successfully coordinated work stoppages at several plants, which eventually spread across the country to other automobile factories and even inspired workers in other industries to participate in sit-ins to express their grievances. As a result, these practices of nonviolent resistance increased the number of union members from thirty thousand to a quarter of a million and formed the foundation of the labor movement in the United States for several decades.

Mahatma Gandhi's philosophy of nonviolence, now termed "ecology of change," called for his followers to live with him in ashrams and other organized communities. Here, they learned various forms of economic self-reliance and modeled the mutual aid necessary for life after independence. Gandhi's ashrams also served as headquarters for planning his numerous acts of civil disobedience. Consequently, Gandhi played a leading role in electoral politics, working to position the Indian National Congress as the organization that would institutionalize the gains made by the demonstrations into a legal framework for an autonomous India. It is evident that Gandhi's socio-political movement developed its own dynamics and operated at multiple levels of governance. It was far from a movement that relied solely on the successes of more violent movements or on a weakened British Empire for its success. What conclusions do contemporary theorists of pacifism draw from these pacifist practices? First, one should not rely on the simplistic binaries of "violence/nonviolence" or "pacifist/revolutionary," which are prevalent in

the works of both pacifists and their critics. The history of nonviolent movements is rich and complex, involving millions of people in countless acts of self-determination, autonomy, and the pursuit of a better world. Second, an analysis of contemporary nonviolent social movements demonstrates that pacifist strategies and tactics are indeed capable of employing coercive force against repressive institutions and bringing about social transformation even under the most repressive regimes. The thesis of pacifism's heterogeneity as a form of violent resistance precludes taking a "for or against" stance on this issue [Orwell, 1968]. In today's political reality, openly distancing oneself from official state policy is exceptionally difficult; there is no public act condemning the senselessness of wars and their conflicts, which are imposed on the general imagination by the logic of power and its actors.

Freedom and necessity coincide, yet in such a way that the individual does not merely become a cog in the defining structure. Conversely, the structure is never purely objective; it always incorporates a moment of subjectification. As Žižek notes: "Kant and Hegel knew this; they both realized that freedom was the most radical disease that parasitized organic well-being; it was something destructive and self-destructive, or, to put it in Freudian terms, it was 'on the other side of the pleasure principle.' Freedom is not something that can be violated or diseased; freedom is the very basis of disease, as a result of which, as Kant formulated, humankind is an animal that needs a master to discipline/create it." Žižek deconstructs postcolonial discourse as a search for a unique "home of being," while, apart from Dipesh Chakrabarty ("Provincializing Europe"), who combined Marx with Heidegger, the canon of postcolonial discourse (Said, Spivak, Bhabha) emerged from antithesis (Foucault, Derrida, Deleuze). From Žižek's perspective, it is clear that poststructuralism is in no way anti-Heideggerian. In the case of Foucault and Deleuze, this is generally obvious (there are many common motifs and, most importantly, depoliticizing conclusions). "When authors risk entering into a direct dispute with Heidegger (like Derrida's 'Of Spirit'), the result is usually ambiguous; they try to distance themselves from Heidegger, somehow following his path (Heidegger, as before, remains a philosopher of origins and true presence, although he did much to 'deconstruct' the metaphysical logic of origins)" [Žižek, 2023]. Despite the trauma of violence and the prohibition against speaking about it outside the dispositifs of power, the question arises of how to continue thinking today in the mode of hope, understood not in the transcendent but in the immanent register. Within the framework of hope and the theme of violence, one can think during war only from the perspective of how to make violence finally cease. Unfortunately, this does not always imply an anti-war position. In the transcendental order, there is a path through endless mourning, but in the immanent order, it is most likely only a utopia, which must be realized through the concrete practice of resistance to the discourse of violence, binary oppositions, and the need for even greater victims who seek mourning or heroization. Creating islands of autonomous action – a utopia that is the sole intellectual, active, and creative practice offering a path to an eternally coming immanent future, free from violence and wars – is incredibly difficult. Military confrontation is a distinct form of national activity; the blind rage that motivates war destroys the very social ties that make nations possible. The destructive forces unleashed by war dismantle social connections and produce anger, a desire for revenge, and bitterness, making it unclear whether these ties can ever be restored, or if any possibility of peaceful existence remains in the future. Military action is not about altering the political landscape or establishing a new social order, but rather about destroying the social basis of politics itself [Hofmeister, 2001]. Of course, such a statement might seem an exaggeration if one believes in just wars – wars against genocidal regimes for the sake of democracy. But even in this case, the explicit goal of waging war and the destructiveness unleashed by war are not the same thing. Even a so-called "just war" runs the risk of causing destructiveness that exceeds its tasks and perceived goals. Catastrophe nationalism, as Seymour defines it, offers "a meager, defensive nationalism scaled up to the era of deflationary politics." Indeed, upon reflection, people almost never vote for their own interests, for their own economic well-being. Even if the individual vaguely senses that the system is to blame, they cannot sue the political system or punish it. And where is the alternative? Thus, Seymour writes,

disaster nationalism proposes a politics of revenge. It identifies a number of phobic objects that can be either punished or killed: migrants, anti-fascists, cultural Marxists, Muslims, globalists, Jews, and terrorists. It offers an addictive cycle of threats and liberation, in which self-respect is temporarily secured by the destruction of one's neighbor [Seymour, 2024]. Participation in ultra-nationalist processions with racist chants and slogans, presented as a sign of respect for power and a form of self-defense, is where the current political subject undergoes formation not through subjectivity but through execution, as in Michel Foucault. Unfortunately, words are often expressed in inadequate abstractions, whether it is the academic discourse of "populism" or uninformative, trivial pseudo-debates about who is who, and who is labeled as such at a given moment in a particular political reality. According to Karl Marx, the correct method is not to begin with abstraction, but to study the material in detail, to analyze the various forms of its development, and to explore their internal connection. This is not fascism, but something else, which can be termed "catastrophe nationalism," where an individual absolutely needs to contemplate self-defense and act against extreme violence.

In conclusion, the humanistic orientation and interdisciplinary nature of the problem of self-defense underscore the importance of its problematization within the framework of social philosophy, which serves as the methodological basis for analyzing pressing modern problems. This is due to the practical demand for social self-defense as an amateur, non-state form of ensuring security in modern society; the need to integrate the idea of social self-defense into public consciousness as a vital component of civil society development; and the lack of a coherent state policy on the effective use of self-defense by citizens and the mechanism for its legal regulation in conditions of military confrontation and socio-political instability.

REFERENCES

- Almond, Gabriel A. (2002) *Ventures in Political Science: Narratives and Reflections*. Boulder, Colo.: Lynne Rienner Publishers, 245. ISBN: 978-1-58826-080-2
- Balibar, Étienne (2015) *Violence and Civility: On the Limits of Political Philosophy*. New York: Columbia University Press, 216. ISBN: 9780231153997
- Beilin, M. V., Zheltoborodov, A. N. (2024) Katastrofa jak ekzistencijno-socialnyi vymir istorychnogho buttja. *Humanities studies: Collection of Scientific Papers*, 18 (95). 18–23. Zaporizhzhia: Publishing house "Helvetica,". <https://doi.org/10.32782/hst-2024-18-95-02>. (in Ukrainian)
- Butler, Judith (2020). *The Force of Nonviolence: An Ethico-Political Bind*. New York: Verso. 224 p. ISBN-13: 978-1-78873-276-5
- Gazniuk, L. M., Beilin M. V. (2022) Ljudyna v sociokulturnomu butti: mizh systemoju i antysystemoju. *Visnyk Kharkivskogo nacionalnogho universytetu imeni V.N. Karazina. Serija «Filosofija. Filosofski perypetiji»*, 66, 38-46. DOI: <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2022-66-4>. (in Ukrainian)
- Gazniuk, L. M., Semenova Y. A. (2022) Ljudyna i socialnyi svit: ekzistencijno-emocijni vyklyky suchasnosti. *Aktualni problemy filosofiji ta sociologiji*, 39, 16-21. DOI: <https://doi.org/10.32782/apfs.v039.2022.3>. (in Ukrainian)
- Gelderloos, Peter (2013) *The Failure of Nonviolence: From Arab Spring to Occupy*. Seattle: Left Bank Books. ISBN-13: 978-1909798038
- Hofmeister, H. (2001) *Der Wille zum Krieg oder Die Ohnmacht der Politik. Ein philosophisch-politischer Traktat*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 160.
- Julien, François. (1995) *Jacques Lacan's Return to Freud: The Real, the Symbolic, and the Imaginary*. New York: New York University Press, 212.
- Orwell, George (1968) Pacifism and the War. In *My Country Right or Left (1940–1943): The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell*, edited by Sonia Orwell and Ian Angus,. London: Secker and Warburg, 220-229.
- Seymour, Richard *Rise of Disaster Nationalism: Modern Far-Right Is Not Return to Fascism, but a New and Original Threat*. The New Statesman, July 22, 2024.

Sljusar V. M. (2012) Racionaljne nasyllja jak atrybut vlady u ghlobalizovanomu sviti. *Studia Politologica Ucraino-Polona*, 2, 82-85. <http://jnas.nbu.gov.ua/article/UJRN-0000071306>. (in Ukrainian)

Žižek, Slavoj (2023) *Freedom: A Disease Without Cure*. London: Bloomsbury Academic, 328. ISBN-13.978-1350357129

Gazniuk Lidiia M.

DSc in Philosophy, Professor,
Head of Humanities Department
Kharkiv State Academy of Physical Culture
99, Klochkivska str., Kharkiv, 61022, Ukraine
E-mail: lidiagazn@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4444-3965>

Semenova Yuliia A.

PhD in Philological Sciences, associate professor
Department of Humanities
Kharkiv State Academy of Physical Culture
99 Klochkivska str., Kharkiv, 61022, Ukraine
E-mail: semenova.yuliia.a@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6652-1659>

Orlenko Olena M.

PhD in Historical Sciences, Associate Professor
Department of Humanities
Kharkiv State Academy of Physical Culture
99 Klochkivska str., Kharkiv, 61022, Ukraine
E-mail: helen.m.orlenko@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4436-487X>

Authors Contribution: All authors have contributed equally to this work

Conflict of Interest: The authors declare no conflict of interest

Article arrived: 22.02.2025

Accepted: 14.04.2025

ЕКСТРЕМАЛЬНЕ НАСИЛЛЯ І САМОЗАХИТ СУБЕКТА У СУЧАСНІЙ ПОЛІТИЧНІЙ РЕАЛЬНОСТІ

Газнюк Лідія Михайлівна

доктор філософських наук, завідувач кафедри гуманітарних наук
Харківська державна академія фізичної культури
вул. Клочківська, 99, 61058, м. Харків, Україна
E-mail: lidiagazn@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4444-3965>

Семенова Юлія Анатоліївна

кандидат філософських наук, доцент
кафедра гуманітарних наук
Харківська державна академія фізичної культури
вул. Клочківська, 99, м. Харків, 61022, Україна
E-mail: semenova.yuliia.a@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6652-1659>

Орленко Олена Михайлівна

кандидат історичних наук, доцент

кафедра гуманітарних наук

Харківська державна академія фізичної культури

вул. Клочківська, 99, м. Харків, 61022, Україна

E-mail: helen.m.orlenko@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4436-487X>

АНОТАЦІЯ

Обґрунтовується інтегроване розуміння самозахисту суб'єкта в ситуації екстремального насильства, як необхідного компонента методологічного комплексу дослідження суспільства та процесів переформатування сучасного світу. Концепт «екстремальне насильство» розглядається як форма протиріччя, зіткнення варіантів відповідей на основні питання, що стосуються екзистенціалів людського буття, соціального призначення певних співтовариств, державних утворень та шляхів їх суспільно-політичного устрою, що ведуть до боротьби соціальних суб'єктів за домінування їх світогляду. Коли глобальний порядок руйнується, зазвичай найбільше страждають найслабші. Перед обличчям суперечливих претензій та інтересів важко розподілити провину й знайти розумний компроміс. Самозахист, як діяльність суб'єкта у соціальному середовищі, пов'язана із загрозами, викликаними низкою масштабних кризових та передкризових ситуацій, що загрожують існуванню та нормальному функціонуванню соціальних груп та окремих людей. Ці ситуації викликані процесами глобалізації, тероризму, війни, екологічної катастрофи, пандемії, постіндустріальної модернізації, розвитком інформаційних технологій та штучного інтелекту. Погрозливий характер зазначених ситуацій обумовлений супутніми процесами індивідуалізації та фрагментації всіх сфер життєдіяльності суспільства, що включають фрагментацію соціально-політичної поведінки кожної окремої людини. Названі процеси обумовлені ускладненням сучасної політичної реальності суспільства, труднощами пристосування людини до соціальної реальності, що швидко й безперервно змінюється, розпадається на безліч автономних сфер, які вторгаються у внутрішній світ людини, впливаючи на цінності, етику, ставлення до політики та подій, що відбуваються в державі, й трансформують сприйняття соціальної реальності. У таких умовах забезпечення стабільної життєдіяльності людини може бути досягнуто лише в ході постійних практик з виявлення та осмислення загроз, формування методів і програм впливу на них з метою уникнення, ліквідації або нейтралізації в процесі соціального самозахисту.

Ключові слова: *прекарні суб'єктивності, пацифізм, моралізація насильства, політичні маневри, соціальний самозахист, ризик деструктивності, ідентитарна націоналістична суб'єктивність, ненасильство.*

Внесок авторів: всі автори зробили рівний внесок у цю роботу

Конфлікт інтересів: автори повідомляють про відсутність конфлікту інтересів

Стаття надійшла до редакції: 22.02.2025

Схвалено до друку: 14.04.2025

Як цитувати / In cites: Gazniuk, L., Semenova, Y., & Orlenko, O. (2025). EXTREME VIOLENCE AND SELF-DEFENSE OF THE SUBJECT IN THE MODERN POLITICAL REALITY. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (72), 201-209. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-19>

DOI: 10.26565/2226-0994-2025-72-20

УДК: 001.891

Mykhailo Beilin, Oleksandr Zheltoborodov

THE PHENOMENON OF SOLIDARITY IN POST-POLITICAL CONSENSUS

The profound transformation of all aspects of society's existence, which began in the last quarter of the previous century and continues to this day, has changed almost the entire structure of social relations, both in its morphological and substantive plans. Social solidarity is presented as a dynamic and non-guaranteed state arising in the course of human interaction and requiring constant activity of all participants of the interactive process. The main integrative role is played by joint action and its interpretations, the proximity of which ensures the consolidation of society. The influence of solidarity on the reproduction function of the social system at all its hierarchical levels – from groups of primary social practices to the society as a whole – has been studied. It is substantiated that the state or level of social solidarity in society determines the degree of harmony of its functioning, and in general determines the life chances and prospects of this society. It is noted that the reduction of solidarity carries a threat of social disintegration. It is emphasized that in the normal functioning of society, solidarity is the object of unremitting attention, both on the part of the ruling group in society, whose actions are almost inseparable from the goals of reproduction of society and its power, and on the part of other social institutions, whose activities are directly conditioned by the level of consolidation and cooperation of their members. Accordingly, a state of social relations in which neither the authorities nor other institutions demonstrates adequate concern for the degree of consolidation of the social whole cannot be considered normal. It is shown that within the post-political consensus, class identity appears as the result of a specific political gesture – a political and discursive construction. Political-discursive analysis is defined as an independent and self-sufficient methodology that enables a new perspective on traditional objects of political inquiry, such as populist movements and ideologies, large-scale social conflicts, the absolutization of ideology, and the ideologization of the functioning of various societal discourses.

Keywords: *agonistic public space, cross-border alliances, dynamic democracy, neoliberal globalization, post-political world, forms of identification, non-alternativity of the existing order, transnational institutions, solidarity.*

The construction of models of development of the modern world is conducted through the prism of the globalization process, which implies a radical transformation or leveling of ethno-cultural forms and local cultures, urgently requiring the development of an organizing model of the whole as solidarity, taking into account differences, diversity, national and regional specificity. Are there alternatives to today's post-political world? If the current hegemonic form of neoliberal globalization were the only horizon, the hope of developing an agonistic democracy would have to be abandoned [Brown, 2015]. Of course, many politicians who are in the “rim” of the modern power system would be happy with such a prospect, since the current situation more than suits them. They consider the post-political consensus as a sign that with the disappearance of the antagonistic model of politics, democracy has become more mature, and the antagonisms themselves have been overcome.

But the normal functioning of representative democracy requires competition between different democratic positions. And if moderate parties favoring “consensus in the center” do not mobilize human passions, these passions tend to find an outlet in various fundamentalist movements and consolidation around particularist demands or moral dogmatism. When there is no vibrant, dynamic democracy with real competition of many relevant alternatives in a society, its place is taken by other forms of identification – ethnic, religious, nationalistic, which leads to the emergence of antagonisms that cannot be controlled in the format of the democratic process. The post-political consensus that characterizes the most developed liberal-democratic societies is the basis for the growing popularity of right-wing populist parties. Right-wing populists are often the only ones who challenge the dogma proclaimed by traditional parties that the existing order is

alternative-free and try to mobilize people's emotions against what they portray as an indifferent “establishment” consisting of elitist bureaucrats who are deaf to the voice of the people and ignore their real problems. These trends certainly pose a threat to democracy, creating the risks that post-politics brings with it and showing the need to revitalize democracy by expanding agonistic public spaces. In order to imagine the conditions under which agonistic democracy can emerge, it is necessary to understand the main challenge facing democratic politics today, and for this, it is necessary to have a correct understanding of the space in which to operate [White, 2023].

Not Europe or the Nordic countries, but the Global South, and more specifically Latin America has nurtured an internationalism that disrupts the scale, scope and forms of coordination of a movement that nevertheless continues to expand without losing its strength and anchor. Internationalism challenges both geographic and organizational imaginations, and it is imbued with cross-border alliances. It is internationalism as such because it consists of alliances that challenge the boundaries of the geometry of the nation-state [Gago, 2020]. The perspective of cross-border alliances includes an analysis of counter-attack in the form of a wide range of reactionary responses to mass civil uprisings that transcend the nation-state as they focus on various transnational institutions.

Structural and institutional changes do not pass without a trace for what makes possible the existence of society as a system of consolidation principles and mechanisms of social solidarity, which fulfill the vital function of reproducing social existence at any hierarchical level – from groups of primary social practices to the society as a whole. Paolo Virno provides an original interpretation of the political, economic and social transformations that have taken place in Europe in recent decades in the forms of modern life. In his view, traditional concepts such as “people” or “class” no longer reflect the reality of contemporary societies; instead, he introduces the category of “multitude” to describe heterogeneous and dynamic groups in society that are constantly changing and have no single identity, but are characterized by qualities such as cynicism, opportunism, and empty verbosity, which can be productive ways of adapting in the modern world. These “multitudes” are characterized by flexibility and the ability to adapt to changing social and economic conditions. The level of social solidarity in society determines the degree of harmony of its functioning, and in general – life chances and prospects [Virno, 2004]. In the normal functioning of society, solidarity, as a rule, is an object of unremitting attention, both on the part of the ruling group in society, whose actions are almost inseparable from the goals of reproduction of society and its power, and on the part of other social institutions, whose activities are directly conditioned by the level of consolidation and cooperation of their members. Therefore, it cannot be considered normal for a state of social relations in which neither the authorities nor other institutions show sufficient concern about the degree of consolidation of the social whole or even about whether such consolidation exists at all. Given the problematic state of social integration, including its socio-cultural and socio-economic components, both the academic sphere and the spheres of public policy and public life should become the arena of critical and creative discourse on solidarity as the most important component of social relations. The relevance of this topic takes on additional facets in relation to the contemporary refugee problem and migrant struggles, which provide politically productive sites for problematizing existing and introducing transformative forms of solidarity. This article does not address the unacceptable ways in which the idea of solidarity is forcibly pressed into dominant discourses of social integration and cohesion, turning difference into sameness, thereby limiting solidarity to ethno-nationalist or communitarian frameworks, or political strategies of solidarity that call for solidarity with disaster survivors and propose to speak on their behalf.

This article aims to analyze the phenomenon of solidarity as attachments and ties that articulate the entanglements, nodes, movements, and communities that are side by side in the post-political consensus.

Modern nation-states resemble, by individual strokes the tribal organization of society, when groups of hunter-gatherers, which, according to paleontologists, could not include more than one and a half hundred members. Through the “imagined totality” of tribes and empires

and down to modern nation-states, there are “two members of the opposition ‘we’ and ‘they’” who are mutually “negatively defined”: “they” as ‘not-us’ and ‘we’ as ‘not-them’, where the ‘most dangerous form’ of intolerance is that which arises in the absence of any rationality, feeds on pre-existing elementary intolerance and capitalizes on it for political gain, thereby expanding its influence and exacerbating its morbidity. Modern nation-states are characterized by an increasingly ardent search for their – unmistakably recognizable and incurably hostile Alien, suitable for strengthening their own identity, establishing borders and building walls, when the stakes in such a political strategy are a confrontation of thought and feeling, a bet on “small but only mine”, when the political motto “forward” for these small states is reduced to “back to the tribes”.

Z. Bauman specifies about the tribal organization of nation-states that on “the territory inhabited by tribes, the thesis of the inferiority of the other tribe is postulated, when members of different tribes, trapped in a loop of superiority/inferiority, are not talking to each other, but past each other. What, according to Bauman, turns out to be the result of the tribal organization of nation-states? That we feel “the control of our own lives slipping from our hands, reducing us to the status of pawns moved back and forth in a chess game played by unknown players who are indifferent to our needs, if not outright hostile and cruel, and even all too willing to sacrifice us to achieve their goals.” The main winners of nation-states, in his view, are extraterritorial financiers, investment funds and commodity traders of all shades of legality, while the main losers are economic and social equality and the principles of domestic and inter-state justice, when “the stakes of concerted, solidarity-based action in the common interest lose their value day by day and their potential consequences dim; the interest in joining forces and pursuing common interests is deprived of much of its privacy”. In Bauman's view, the most far-sighted are those who seek to learn from the experience of Walter Benjamin, with their irrepressible desire for the future and their willingness to ignore the horrors of the past and present, capable at best of pondering and fantasizing about their destiny. Bauman says the following on the subject: “we will arm our children with the weapons of dialogue if we teach them to wage the good fight of meeting and negotiation. In this way, we will bequeath them a culture capable of advising strategies of life rather than death, and inclusion rather than exclusion” [Geiselberg, 2017]. The careerist betting of political elites of individual states on nationalism and monoculture by their investments in militarism undermines that fragile notion of democracy, which often leads to a gap between the people of the country and the political elites and their cronies. This is when the question of how to protect democracy in such a state becomes relevant.

The ideology of nationalism as a policy direction based on the thesis of Ernesto Laclau's empty signifier of nation is empty because it can be filled with any meaning depending on the types of nationalist mobilization as the highest form of social unity dominating the state-forming process [Laclau & Mouffe, 2001], when the concept of nation articulates the criterion of ethnicity. It is the criterion of ethnicity (and thus the exclusion of other nationalities living on the territory that do not belong to the titular nation – the “derealization” of other ethnicities) that turned out to be dominant and recognized at the state level as “derealized” even as national minorities. At the same time, according to Ernesto Laclau, at the grassroots level, mobilization takes place with a disproportionate representation of national minorities, rather than at the expense of political ethnically marked elites. This allows us to speak of new types of social, ethnically labeled inequalities in contemporary society. As for the Western democracies of nation-states, we can recall that they emerged as political systems that exploited the mobilizing empty signifier “liberty, equality, fraternity,” implying only class rather than ethnic “derealization,” “chains of equivalences” and “difference” at the same time, in contrast to the unifying ethnocentric rhetoric. However, it is precisely this rhetoric that is being criticized in the leftist discourse of the critique of capitalism in the early twenty-first century. The nation appears as an empty signifier that introduces something new into the rank of the Other, that structures and places the Other in symbolic coordinates. The impossible fullness of the level of meaning (signifier) is supported by the emptiness (reduced dimension) at the level of signified. The

individual encounters “signifier without signified” when, about some concept, he feels enthusiastically that “this is it, the true thing, the true meaning,” although he can never explain what exactly this meaning is. Thus, in political discourse, the Lord's Signifier “Our Nation” functions as a kind of empty signifier of an impossible fullness of meaning; its meaning is political “imaginary” in the sense that its content cannot be positivized. If one asks a member of the Nation to define what exactly his/her national identity is, his/her final answer would be: “I can't explain it, you just have to feel it; it's what our whole life is really about” [Žižek, 2023]. What is important here is the distinction between the human and the nonhuman, or rather the posthuman, which Slavoj Žižek describes as “a mad posthuman playfulness coincides with a subjective lack ... Imagine that we discovered a video camera from one of the airplanes preserved among the ruins of the Twin Towers that recorded what was happening to the passengers minutes before the plane crashed into one of the towers. “In that case, we would really see things as they are 'in themselves'; outside of human coordinates, outside of our human reality – we would see the world through non-human eyes” [Žižek, 2023].

For Alain Badiou, the pompous emblem, name, and value of modern power, which is forbidden to be encroached upon, is the name “democracy” as the instantaneous commodification of the imagined achievements of democracy – for example, the commodification of the so-called Arab Spring. To illustrate this idea, he analyzes Jean Genet's play *The Balcony*. J. Lacan, Badiou notes, believes that it is important to understand *The Balcony* as a comedy, which he defines as a way of extracting and enjoying a relationship with the effect of the emergence of the signifier. Tragedy is the majestic melancholy of fate: it communicates that Truth has remained in the Past. Comedy is always the opposite – it is the comedy of the present, because it makes possible the appearance of an authentic symbol of the present. If in tragedy we see the dark melancholy of power, in every comedy we see the farce of the phenomenon of power in the present, here and now. Therefore, the task of the philosopher today, according to Badiou, is to discover the dimension of the philosophical comedy of the present by naming the main speculative signifier of contemporary power. Badiou believes that the power of the comedy of the discourse of philosophy is to show naked power, unable to hide its atrocity or its emptiness behind a pompous emblem. And this is the main name of modern power that Badiou calls democracy [Badiou, 2013].

Now Hegel's “cunning of reason” is unfortunately unproductive in thinking about alliances in modern conditions: on the one hand, it recognizes history as violence governed by evil, injustice, and irrationality, and on the other hand, from the point of view of the Absolute Spirit, violence, evil, and irrationality are the expression of supreme rationality. Actually, later and Marx notes that class divisions and struggles end in the supreme positivity of the Absolute Spirit type. Alliances should be built on ontological difference as a form of antagonisms without false higher positivity.

It is obvious that in order to organize the maximum mass political mobilization to fight aggression, it is necessary to build solidarity (“heterogeneous assemblages” by J. Deleuze or “chains of equivalences” by E. Laclau and S. Mouffe) – in particular with all opponents of dictatorship and authoritarianism, regardless of their ethnic, racial and cultural affiliation. This requires abandoning the stakes of nationalist and right-wing ideology and returning to the practices of democracy and democratic freedoms that are disadvantageous to nationalist elites but necessary for the people.

The real victory must lie in the ability of the people to preserve and restore the remnants of not “radical democracy” (Laclau & Mouffe, 2001), but liberal democracy in their country and prevent it from turning into a dictatorship where all rights and civil liberties are destroyed. According to J. Butler, the main victory would not be the destruction of material objects, not the successful abolition of a particular culture around the world, but the preservation of “fragile democracy” with its attributes such as freedom of speech and religion, freedom of assembly and demonstration, the unconditional value of human life, pluralism of political opinions, which form solidarity as the basis of democratic society and prevent authoritarianism in the state [Butler,

2015]. This would be a victory achieved in the interests not only of those in power, but also of all citizens of the country.

The totalitarian mentality has not been eradicated from public consciousness. Moreover, the view that National Socialism is nothing, but a form of welfare state policy is becoming widespread. Modernizing properties are attributed to Nazism, and the fascist state is presented as one of the most effective systems of social welfare and solidarity. Fascist ideology was difficult to criticize at a certain stage because the discourse of fascism appeals not only to “roots” (and in fact to archaic, in particular to “tribal orders” of the social), but also to progressivist discourses containing a futurist dimension. For example, while the discourse of fascism rejects any rationalist notion of progress, it at the same time values the “instinct for action” that could destroy what has gone before; behind the fascist mythology of the archaic lies an attachment to modernity, an obsession with novelty and dynamism. Fascism therefore incorporates an air of radical Heideggerian “openness”; it is not merely a repressive model, it offers its followers an “intoxicating sense of autonomy,” refusing to assert a coherent or definite vision of the nation, as this would undermine the promise of limitless potential; fascism glorifies the future “while it remains undefined.”

Mary Chernat distinguishes between conflicts/disagreements on the criterion of distinguishing the political-ideological disagreements of liberal and radical feminism. Since Western liberal politicians, by her definition, are in favor of Western liberal democracy with its emphasis on gender equality and sexual minority rights, they fully support the struggle of the “democratic” (and especially LGBTQ+) strategy, so they promote the idea of the embattled subject, rejecting the anti-militarist discourse [Cernat, 2023].

There is no universal solidarity outside of ideology. The events of war contribute to temporary unity, but do not mean, nevertheless, a reduction to the common, which can lead to the leveling of organic nationalism. Criminal elements in war, who are often released from prisons as those capable of raising the degree of brutality, are good because, lacking identifying marks, they are unable to discern in each other the basic dichotomy of militarism friend-enemy, forming the phenomenon of *pharmakon* as a temporary unity of becoming. But after their demise, organic ethnoses, rather than non-essentialist assemblages of becoming (J. Deleuze and F. Guattari), begin to fight.

S. Žižek announces a kind of diagnosis of “our time” by deconstructing the discourse of postcolonialism/decoloniality. Representatives of this discourse rely on Heidegger's “house of being” as a search for and acquisition of a language of always unique life experience that reveals reality to the individual in a historically specific way – as opposed to the abstract universal languages of science and bureaucracy. According to Žižek, there are various reasons to embrace Marxism because the discourse of Marxism, unlike the discourse of post- and decoloniality, appeals not to Heideggerian language but to the lower classes of society, calling for their liberation, but to the paradox of Marxist discourse that these reasons arise only after the self/subject has already made its choice. The discourse of religion, according to Žižek, appeals to the category of “miracle”, while, in Kierkegaard's terms, the “I”/subject does not accept faith in Christ and the “leap of faith” because these reasons arise only after the “I”/subject – by analogy with the Marxist-marked subject – has already made this “leap of faith”, and this religious component recalls E. Levinas's thought “I choose truly only by being chosen in the religious sense of the term” [Levinas, 1969].

The anthropological paradox of power is that the more power is “humanized”, the more it distances itself from those it rules, the less it is able to be in the processes of social exchange. As a result, the power is afraid of the immediate political and social environment and continuously changes the personnel around itself, and thus, it ceases to be legitimate, becoming, according to K. Schmitt's definition, legal [Schmitt, 2004], violating the basic articles of the social contract, for which the fighters against absolute monarchy once fought. The paradox is that the more charisma a leader possesses, the stronger the so-called Byzantine style of government is established in the state. The more publicly the popular consciousness imputes to the leader the

blame for all problems, the more it demands patronage from him, and here the role of official image providers – news channels and other mass media – is significant. These paradoxes are more or less clear to every thinking person whose role becomes significant in the service of the new socio-political/nationalist order. There is little criticism in this context, and even the slightest criticism manifests itself in the form of cultural and material inconveniences solely as a competition, moreover as a competition with each other personally.

The main subject of this not for life but for death struggle, which sustains the new nationalist orthodoxy, is the phantasm of whose nationalism is “better”? In attempting to answer this question, the next question inevitably arises – what specific material and cultural benefits, compared to other nationalisms, is it capable of providing us with? M. Foucault calls a “monster” a political figure that lawlessly tramples the legal order, deviates from social, legal and political norms, transforming the mechanisms of power and control [Schmitt, 2004]. The more charming the new nationalist orthodoxy that comes to power, the more it rejects the civil partnership of its subjects, any possibilities of free and diverse realization of the will and aspirations of its people that can surpass its own charm or beauty. Such a logical paradox may be reassuring, since the appeal of the nationalist, built on the priority of one nation over others, in any human society inevitably fades away.

Today, the call for global/international solidarity is caused by the objective need to find a way out of the global military-political and socio-economic crisis that has affected many countries. Instead of local solidarity in the era of “wars of extermination” (E. Balibar), global cooperation is necessary. Honora O’Neil distinguishes between two main forms of solidarity: “solidarity with the oppressed” (“intergroup”) and “solidarity among the oppressed”, arguing that while the former defines the solidarity of the fortunate with the less fortunate (charity, volunteering), the latter refers to mutual support and care among members of the oppressed group (“intragroup”) [O’Neill, 1996]. Another type of solidarity arises when the bonds and sense of unity between people are not the result of hardship or injustice as such, but of cooperation and joint action. But the main thing that creates and strengthens solidarity is the “We” of global/international solidarity. Albeit on different grounds, it leads us to mutual responsibility in a global context. The focus is on the importance of international – rather than nationalist – collective action in tackling the political and economic challenges of today's world.

Thus, we can see the Earth as a place where there are lines of natural and sociocultural demarcation that can be leveled through solidarity, formed at supranational and supra-confessional levels and forming a new post-political consensus. In contemporary society, transnational solidarity seems to be impossible. Today, there is a so-called liberal solidarity that functions within a liberal discourse. The purpose of liberal solidarity is to normalize power relations that are based on primary essentialistically understood social groups (whether kinship, community, ethnicity, nationality, or class). These groups enter into social contract relations among themselves in order to guarantee their own security and increase their own social welfare, without extending the guarantees of security and welfare to those who do not fall under the protection of existing power relations. In other words, essentialistically understood and actually atomized social groups delegate power to social institutions that act violently to “protect” themselves as supposedly “suffering” individuals in complex social conditions from all those who are suppressed by the system, or live under the constant threat of such suppression, so they are forced to keep silent for fear of publicly expressing their disagreement with the policies of the existing authorities.

REFERENCES

- Badiou, A. (2013). *Rhapsody for the theatre* (B. Bosteels, Trans.). London: Verso.
- Balibar, E. (2023, December 13). *Palestine, Ukraine and other wars of extermination: The local and the global* [Lecture]. Bisan Lecture Series, Scientists for Palestine. <https://aurdip.org/en/bisan-lecture-series-etienne-balibar-palestine-ukraine-and-other-wars-of-extermination-the-local-and-the-global/>.

- Brown, W. (2015). *Undoing the demos: Neoliberalism's stealth revolution*. New York, NY: Zone Books.
- Butler, J. (2015). *Notes toward a performative theory of assembly*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Cernat, M. (2023). Progressivism and war: Feminist discourse on the armed conflict in Ukraine. *International Journal of Social and Educational Innovation*, 10(19), 1–9.
- Foucault, M. (2003). *Abnormal: Lectures at the Collège de France, 1974–1975* (G. Burchell, Trans.). New York, NY: Picador.
- Gago, V. (2020). *Feminist international: How to change everything* (L. Mason-Deese, Trans.). Verso.
- Geiselberg, H. (Ed.). (2017). *The great regression*. Cambridge, UK: Polity.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (2001). *Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics*. London; New York: Verso.
- Levinas, E. (1969). *Totality and infinity: An essay on exteriority* (A. Lingis, Trans.). Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
- O'Neill, O. (1996). *Towards justice and virtue: A constructive account of practical reasoning*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Schmitt, C. (2004). *Legality and legitimacy* (J. Seitzer, Trans. & Ed.). Durham, NC: Duke University Press.
- Virno, P. (2004). *A grammar of the multitude: For an analysis of contemporary forms of life* (I. Bertolotti, J. Cascaito, & A. Casson, Trans.). New York, NY: Semiotext(e).
- White, J. (2023). *In the long run: The future as a political idea*. London, UK: Profile Books.
- Žižek, S. (2023). *Freedom: A disease without cure*. London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney: Bloomsbury Academic

Beilin Mykhailo V.

D.Sc.in Philosophy, PhD in Technical Sciences, Professor
Department of Humanities
Kharkiv State Academy of Physical Culture
99 Klochkivska str., Kharkiv, 61022, Ukraine
E-mail: mysh07bmv@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6926-2389>

Zheltoborodov Oleksandr M.

PhD in Historical Sciences, Associate Professor
Department of Humanities
Kharkiv State Academy of Physical Culture
99 Klochkivska str., Kharkiv, 61022, Ukraine
E-mail: reskator2132@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5156-7512>

Authors Contribution: All authors have contributed equally to this work

Conflict of Interest: The authors declare no conflict of interest

Article arrived: 11.02.2025

Accepted: 16.04.2025

ФЕНОМЕН СОЛІДАРНОСТІ В ПОСТПОЛІТИЧНОМУ КОНСЕНСУСІ

Бейлін Михайло Валерійович

доктор філософських наук, кандидат технічних наук, професор
кафедра гуманітарних наук
Харківська державна академія фізичної культури
вул. Клочківська, 99, м. Харків, 61022, Україна

E-mail: mysh07bmv@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6926-2389>

Желтобородов Олександр Миколайович

кандидат історичних наук, доцент

кафедра гуманітарних наук

Харківська державна академія фізичної культури

вул. Клочківська, 99, м. Харків, 61022, Україна

E-mail: reskator2132@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5156-7512>

АНОТАЦІЯ

Глибока трансформація всіх аспектів буття суспільства, що розпочалася в останній чверті минулого століття і триває донині, змінила практично всю структуру суспільних відносин, як у її морфологічному, так і змістовному планах. Соціальна солідарність представлена як динамічний і негарантований стан, що виникає в перебігу людської взаємодії та потребує постійної активності всіх учасників інтеракційного процесу. Основну інтегративну роль відіграють спільна дія та її інтерпретації, близькість яких забезпечує консолідацію соціуму. Досліджено вплив солідарності на функцію відтворення соціальної системи на всіх її ієрархічних рівнях – від груп первинних соціальних практик до соціуму в цілому. Обґрунтовано, що стан або рівень соціальної солідарності в суспільстві визначає ступінь гармонійності його функціонування, і загалом визначає життєві шанси та перспективи цього суспільства. Зазначається, що редукція солідарності несе в собі загрозу соціальної дезінтеграції. Наголошується, що за нормального функціонування соціуму солідарність виступає об'єктом неослабної уваги, як з боку правлячої в суспільстві групи, в чій діях майже нероздільно присутні цілі відтворення суспільства і своєї влади, так і з боку інших соціальних інститутів, чия діяльність безпосередньо зумовлена рівнем консолідації та кооперації їхніх членів. З огляду на це, не можна вважати нормальним той стан суспільних відносин, за якого ані влада, ані інші інститути не виявляють достатньої заклопотаності стосовно ступеня консолідації соціального цілого. Показано, що в постполітичному консенсусі класова ідентичність постає як результат певного політичного жесту, політико-дискурсивного конструювання. Політико-дискурсивний аналіз визначається як незалежна, самостійна методологія, що дає змогу побачити в новому світлі такі традиційні об'єкти політичних досліджень, як популістські рухи та ідеології, масштабні соціальні конфлікти, абсолютизацію ідеології та ідеологізацію функціонування різних мов у суспільстві.

Ключові слова: *агоністичний публічний простір, транскордонні альянси, динамічна демократія, неоліберальна глобалізація, постполітичний світ, форми ідентифікації, безальтернативність наявного порядку, транснаціональні інститути, солідарність.*

Внесок авторів: всі автори зробили рівний внесок у цю роботу

Конфлікт інтересів: автори повідомляють про відсутність конфлікту інтересів

Стаття надійшла до редакції: 11.02.2025

Схвалено до друку: 16.04.2025

Як цитувати / In cites: Beilin, M., & Zheltoborodov, O. (2025). THE PHENOMENON OF SOLIDARITY IN POST-POLITICAL CONSENSUS. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (72), 210-217. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-20>

DOI: 10.26565/2226-0994-2025-72-21

УДК 32.019.5

Микита Шпильовий

КЛАСИФІКАЦІЯ ПРОПАГАНДИ: ТРАДИЦІЯ ТА НОВІ ПІДХОДИ

В розвідці вказано, що пропаганда в сучасній реальності російсько-української війни кидає виклик не тільки українській обороні, але і повсякденному життю кожного українця. Українське суспільство постійно стикається з пропагандою як з концептуалізованими поглядами на певне явище чи проблему, і кожного дня кожен громадянин України так чи інакше мусить боротися проти цього соціального впливу.

Ця розвідка доводить, що найрозвинутіша пропаганда ворога має в собі філософські засновки і працює, якщо не повністю відповідаючи соціально-філософським концепціям, то явно маючи дотичність до філософії, наприклад, Гі Дебора чи Жака Еллюля. Основною гіпотезою дослідження є те, що якщо пропаганда побудована на цих концепціях, тоді їх дзеркальне застосування може допомогти з нею боротися.

В Україні дослідження пропаганди спирається найчастіше або на психологію, або на журналістику. В такій комунікації звичним підходом до пропаганди є перевірка фактів, а після цього – оскарження тез, висловлених пропагандистом. Таким чином, ми перебуваємо завжди на крок позаду, і фактично лікуємо симптоми, а не саму хворобу. В цій розвідці показано, як можна концептуалізувати пропаганду таким чином, щоб виділити ключові її елементи та зрозуміти, яких саме цілей прагне досягти пропагандист. Навіть якщо йдеться про неочевидну та структурно складну інформаційно-психологічну операцію спецслужб.

Розвідка доводить, що пропаганду можна характеризувати не тільки за правдивістю фактів, яскравістю чи підходом до поширення, як її сьогодні характеризують і типологізують більшість дослідників, а що пропаганду можна типологізувати одразу за формою впливу на індивідуальну та соціальну свідомість.

Ключові слова: пропаганда, соціальна філософія, філософія освіти, семантичний аналіз, політико-філософський аналіз, соціальні впливи.

Вступ

Функціонування суспільства в тому вигляді, в якому ми його знаємо, потребує широкого кола особистих соціальних взаємодій та ефективної участі у різних видах опосередкованих соціальних комунікацій. Сучасне суспільство виникло як створення диджиталізованого світу, який множинними шляхами і способами оптимізував соціальні взаємодії та комунікації. В сучасному світі вже не є проблемою знаходження інформації на ту чи іншу тему, головною проблемою радше є виокремлення з потоку неправдивої, або часто навіть фальсифікованої інформації тих крупинок знань, що справді є правдивими даними, які можуть стати науковим надбанням.

Ви можете відчувати це на власному досвіді, спробувавши пошукати в інтернеті будь-що. Зрештою, якщо глибоко аналізувати кожну статтю на нескінченних сторінках браузера, можна зрозуміти, що більшість з них є всього лише переписаними копіями одного і того ж джерела. Втім, іноді серед них трапляються навіть абсолютно фальсифіковані або згенеровані джерела, написані штучним інтелектом. В такому становищі людське суспільство перебуває не так давно, втім, наші людські когнітивні механізми вже починають потроху підлаштовуватися під таке становище речей і просто фільтрують значний масив інформації як білий шум, відсіваючи зернята вірогідності.

Однак, на жаль, поки що це доволі надійно спрацьовує лише з відвертим плагіатом, або повною фальсифікацією, але ж що тоді робити з тими джерелами, які навмисно спотворені і містять у собі частки неправди, яка отруєє і псує увесь блок інформації або

© Шпильовий М.А., 2025.



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

спрямовує його в хибному напрямі задля вигоди конкретних людей чи політичних режимів?

Українські науковці М. Б. Шевців та К. А. Гончарук у своєму дослідженні “Пропаганда як соціально-політичне явище: проблеми розуміння” писали, що пропаганда для авторитарних політичних режимів мала центральне значення, а отже це не просто брехня, це складна система, до якої залучена колосальна кількість ресурсів і досліджень: “У Радянському Союзі пропаганда мала таке саме велике значення, як військові організації або спецслужби. Вона була зайнята створенням своєї моделі світу, користуючись інструментами не тільки журналістики, а й літератури та мистецтва, кіно і телебачення. Всі вони покликані швидко змінювати наш світогляд та спотворювати реальність подій. Радянська пропаганда також охоплювала проведення масових демонстрацій, які безпосередньо або опосередковано мали свідчити про всенародну підтримку влади” [Шевців, Гончарук, 2019].

Отож, джерела інформації, навмисно спотворені пропагандою, зазвичай виглядають цілком привабливо і пристойно, викликають відчуття довіри та авторитетності. У таких зіпсованих джерелах не буде непотрібних словесних оборотів, які зазвичай додають лише для того, щоб перефразувати ту ж саму новину. Не буде там і такої інформації, в яку читач не повірить і через яку не захоче поглинати інформацію з цього джерела далі.

Зовсім навпаки, такі джерела завжди виставляють на показ своїх авторів і буквально кричать про те, як їм можна довіряти. Проблема лише в тому, що цими джерелами можуть бути, наприклад, такі джерела, як: “RT”, “РІА Новості”, “Соловйов Лайв”, та інші їм подібні.

Пропаганда використовує різні способи задля впливу на свідомість реципієнтів і у цій статті буде здійснено спробу зрозуміти, завдяки чому подібні джерела інформації викликають в людей довіру, які методи спотворення інформації використовують їхні творці та як цьому можна протидіяти.

Відкрита пропаганда

Найпростіше визначити і типізувати відкриту пропаганду. Вона помпезна, пафосна, відкрита у всіх сенсах і грає радше на почуттях (таких, наприклад, як патріотизм) і апелює до соціальної залученості.

Відкрита пропаганда – це, наприклад, гучні та зрозумілі лозунги, які повторюються настільки часто та настільки пафосно, що люди мимоволі починають їх сприймати за належне чи навіть за дійсне.

“Сприймати за належне” – це як раз те, чого такій пропаганді достатньо. Адже ця груба та неповоротка когнітивна машина і не націлена ні на що інше. Така пропаганда не маніпулює мисленням, не створює альтернативну думку та навіть не особливо замислюється над тим, щоб хоча б розвертатися на 180 градусів не так різко, як це роблять пропагандисти з РФ. Відкрита пропаганда – це “гасла страху та ненависті”. Пропаганда нерідко формує і експлуатує особливі мисленнєві структури, націлені на створення та підсилення соціальних конфліктів: наприклад, такою була відкрита пропаганда більшовиків, спрямована проти інтелігенції, яка виставляла їх винуватицею всіх бід в суспільстві. Те ж саме робила нацистська Німеччина стосовно єврейського народу.

Як пишуть автори статті українського “Центру протидії дезінформації”: “Нацистська пропаганда часто-густо зображувала євреїв як заколотників, які таємно готують провокації на роздмухування війни. У цьому разі стереотипний єврей задумує змову за кулісами, щоб управляти Союзними державами, представленими британським, американським і радянським прапорами” [Центр протидії дезінформації, 2022].

Саме таку пропаганду ми часто і уявляємо, коли беремо термін пропаганди взагалі. Така пропаганда маніпулює наративами і займається лише ними. Вона ніколи не переходить до царин більш наукових чи концептуальних. Як пише у своїй статті

“Змістовна демаркація післяправди, пропаганди, дезінформації та неправдивої інформації” Альона Гурківська: “Упередження, емоційна реакція та ідеологія є основними чинниками, з якими працює пропаганда. При чому будь-яка здорова аргументація, яка буде їй суперечити, буде викликати почуття роздратування й агресію, оскільки люди ототожнюють з собою свої переконання. Дієвим з погляду ефективності є поширення наративу через різні канали: особисте спілкування, інтеграція в системи навчання, ЗМІ та соціальні мережі” [Гурківська, 2023, с. 121].

Втім, ключовим акцентом такої пропаганди є саме емоційна реакція, на яку вона відкрито спрямована і яку має надійно викликати за допомогою простих чи навіть примітивних гасел, як от: «Чотири ноги – добре, дві ноги – погано» з «Колгоспу тварин» Джорджа Орвела [Орвел, 2018]. Пропаганду такого типу можна називати “наративною”, оскільки вона також може мати приховані елементи, просто з огляду на її природу вона зазвичай ефективніша у відкритій формі.

Наприклад, конкретний пропагандист, який закликає до встановлення нового політичного режиму безпосередньо використовує методологію відкритої пропаганди. Але так само як і плакат з гаслом, яке не має чіткого бенефіціара, він радше використовує та створює певний наратив.

Важливо зробити акцент на тому, що назви «відкрита» та «наративна» пропаганда, стоять поруч лише для того, щоб відділити їх від ширшого кола визначень. Втім, як пізніше буде показано у цій статті, наративна пропаганда не завжди є відкритою. Вона також може діяти приховано.

Прихована пропаганда

Прихована пропаганда – це часто-густо пропаганда контекстуальна, а саме та, що не використовує помпезних гасел і ніби знаходиться поза полем зору звичайної людини. Втім, така пропаганда має чи не більший вплив на людину, ніж відкрита, якою найчастіше буває наративна.

Справа полягає у тому, що контекстуальна пропаганда – це професійно сконструйований соціальний контекст, який покликає підсвідомі певні сенси та приглушити інші. Наприклад, в Німеччині часів Другої світової війни, окрім гасел Геббельса, існували також книжки з расової теорії та ідеологічні журнали. Так само змінювались в угоду режиму підручники та наукова література [Шпак, 2018].

В сучасній росії маємо фактично те саме. Так, як повідомляють українські ЗМІ, в новому підручнику з історії, російська влада додала розділ про війну проти України, в якому стверджується, що США є «головним бенефіціаром» війни, а окуповані українські території називають «новими регіонами» росії [Янковський, Щетина, 2023].

Що ми маємо в результаті? Замість гучного гасла начебто голі факти, які подані в суто науковому стилі, без емоцій і пафосу. При цьому ця інформація поміщена в джерела, яким люди звикли довіряти, тобто в підручники. Таким чином досягається ефект, який ми будемо називати “ефектом підміни контексту” – таким чином пропаганда, користуючись авторитетом та відсутністю інших вірогідних джерел інформації підміняє факти та створює альтернативний соціальний контекст.

Така прихована контекстуальна реклама – фактично створює “симулякр”, який за Жаном Бодріаром є знаками, що позначають те, чого в реальності не існує, втім саме це позначення вже сприймається людьми як вірогідне, якщо його правильно подати та оформити. В своїй роботі “Симулякри і симуляція” Бодріяр писав про становище сучасної людини так, ніби це – таємниця, що розкривається по ходу його роботи. Ніби люди не усвідомлюють свого становища та живуть у світі симулякрів і симуляцій природно [Бодріяр, 2004]. Світ контекстуальної пропаганди дуже схожий з цим, адже вона нечасто використовує бодай гасла.

Ключова відмінність від наративної пропаганди, втім, полягає навіть не в пафосі чи гучності лозунгів. Зовсім ні. Різниця полягає навіть в конкретних задачах. Так, ключовим

елементом наративної пропаганди є повторення. Якщо гасла повторювати занадто часто, вони в'їдаються в пам'ять і створюють наратив, в якому людина живе. Втім, контекстуальна пропаганда прагне не стільки замінити наявні в людини погляди на життя, скільки заповнити порожні місця в соціальному контексті. Саме тому для такої пропаганди наука є найкращим місцем для розвитку. Адже ще французький філософ Жак Елюль свого часу писав, що пропаганда формується за допомогою суто наукових методів, і навіть сперечався з тогочасними вченими психологами, які стверджували, що пропагандисти лише прикриваються наукою для "солідності" [Ellul, 1962].

У своєму дослідженні "Простори пропаганди як структурні та функціональні виміри її розгортання у внутрішній політиці та на міжнародній арені" українські дослідники Олександр Висоцький і Дмитро Павлов пишуть, що пропаганда має свій власний простір, який ніби стає частиною суспільно-політичного життя. Вони констатують, що "пропагандистський простір онтологізує політичну реальність і вдихає в неї життя. Дії представників уряду та політичних суб'єктів не мають значення в контексті здобуття, здійснення, та утримання влади, якщо вони не потрапляють в пропагандистський простір і не впливають на поведінку тих, ким управляють за допомогою засобів пропаганди" [Vysotsky, Pavlov, 2020, p. 116.]

Саме таке середовище, в якому пропаганда існує опосередковано, нібито в своїй власній реальності, на яку потрібно посилалися всім іншим, і слід називати зміненим соціальним контекстом. На прикладі зміненої та підпорядкованої пропаганді науки можна наочно побачити цей принцип у дії. Адже коли людина приходить до науки, вона швидше за все шукає інформацію яка фактично заповнює порожнє знання про проблему чи явище. І якщо такій людині дати інформацію з певним забарвленням, то тоді така людина може все життя прожити користуючись контекстом того, що колись США втручалися в війну росії проти України і навіть отримували ключову вигоду від цього. Все тому, що просто не було іншої інформації, яка цьому суперечить і може викликати когнітивний дисонанс, і як наслідок – переосмислення соціального контексту з підміненого, пропагандистського на адекватний. З часом такий підмінений соціальний контекст закріплюється за допомогою інших таких самих викривлених контекстів, і формується вже повністю структурована пропагандою соціальна парадигма. Саме так і виникає соціум, що повністю просякнутий пропагандою і не здатний, навіть за наявності альтернативної інформації, переглянути свою картину світу.

Вся річ у тому, що ключова ціль контекстуальної пропаганди – створити соціальну парадигму, де один елемент підтримує інший. Працює це приблизно так: якщо США не отримали жодної вигоди від війни росії проти України, тоді висновок не "нам брешуть", а "вони нам просто заздять і хочуть наші ресурси" чи "тоді всю вигоду отримала Європа, винна вона".

Парадигма – надзвичайно сильна логіко-мисленнева структура, адже кожен її елемент підтримує інший.

В такому разі зовсім не дивно, що звичайні методи в стилі закликів "розплющити очі" не працюють. Не так давно активісти з Південної Кореї спробували розкрити правду жителям Північної Кореї. В рамках акції вони відправили до КНДР 300 тисяч антиурядових листівок та 2 тисячі флешок з забороненою в КНДР музикою на повітряних кульках [iPress, 2024].

Чи мало це очікуваний ефект? Майже ніякого. Все тому, що ті, хто і раніше сумнівався в пропаганді, виростили в оточенні з іншим, критичним соціальним контекстом, для якого від самого початку була характерна недовіра до влади та її пропаганди. Натомість, ті люди, які живуть в довірі до партії, давно вже сформували парадигму свого сприйняття реальності і реагують на подібні листівки та флешки так само, як ми реагуємо на псевдонаукові теорії.

Це є справедливим і у контексті російсько-української війни. Люди, які сумнівалися в правдивості пропаганди – сумніваються і зараз, а ті, хто довіряв телевізору раніше –

довіряє йому і зараз. І при цьому не важливо, як сильно ми будемо намагатися показати реальні факти. В парадигмі віртуальної реальності, що побудована кремлівськими пропагандистами – всі ці факти будуть сприйматися просто як сміховинна псевдонаука.

Отже, виходить, що діяти потрібно зовсім інакше.

Наративна і контекстуальна пропаганда

Наративна пропаганда може бути відкритою – тобто помпезною і гучною, але при цьому може бути і прихованою. Це саме стосується і контекстуальної пропаганди, яка зазвичай радше прихована, але цілком може виходити назовні і навіть ставати гучною та помпезною. Отож, чому важливо розрізняти навіть не відкриту чи приховану пропаганду, а саме наративну та контекстуальну?

Наративна пропаганда, знову ж таки – працює над наративом тут і зараз. По своїй суті це радше метод впливу на натовп, який закріплюється через повторення та намагається відсилатися до базових людських почуттів: злості, ненависті, заздрощів, страху. Така пропаганда виконує функцію спрямування гніву народу в певне річище, яке потрібне чинному політичному режиму задля досягнення його цілей. Фактично така пропаганда є прямим методом керування настроями, і структурно вона побудована на емоційних висловлюваннях.

Приклад такої пропаганди можемо побачити в сучасній так званій росії – де у вересні 2022-го року актор Іван Охлобистін з трибуни закликав продовжувати геноцид українського народу вигуком “Гойда”. За це вже четвертого березня 2025-го року він отримав підозру від СБУ зі звинуваченнями у “ч. 3 ст. 110 (посягання на територіальну цілісність і недоторканність України); ст. 436 (пропаганда війни); ч. 3 ст. 436-2 (виправдовування, визнання правомірною, заперечення збройної агресії РФ проти України, глорифікація її учасників)” [Служба Безпеки України, 2025].

Сам по собі вигук “гойда” не мав ніякого сенсу в плані аргументації чи обґрунтування тих чи інших тез військової пропаганди. Це був суто емоційний вигук, і тому в підозрі від СБУ йдеться саме про “глорифікацію” учасників війни проти України.

В цьому конкретному контексті варто сприймати термін “глорифікація” як висловлювання спрямоване на створення певного наративу який буде асоціюватися з конкретним соціально-політичним явищем. Функціонально це працює на рівні асоціації: холод – погано, тепло – добре. Для закріплення цього ефекту ідеально підходять великі публічні зібрання, де позитивні емоції аудиторії досягають свого піка і закріплюються. В такій атмосфері сприйняти за істину слова людини, що говорить з трибуни, набагато простіше, навіть якщо це заклики до вбивств і геноциду.

Українські філософи Юрій Калиновський та Світлана Жданенко теж характеризують пропаганду через певний наратив, який вона намагається нав’язати: “Натомість, для маніпулювання медіапростором пострадянських країн російська пропаганда застосовує наративи (міфи) на кшталт: «Євросоюз розвалюється», «реформи в Україні провалилися», «добробут пострадянських країн пов’язаний виключно з Росією», «Захід прагне розширити свою геополітичну присутність в Євразії, щоб послабити Росію»” [Калиновський, Жданенко, 2023, с. 29].

Отже, бачимо, що про подібне йшлося і раніше, хоча до цього не говорилося саме про певну класифікацію пропаганди залежно від наративу чи контексту, на який вона намагається вплинути.

Ще раніше французький філософ Гі Дебор в своїй роботі “Суспільство спектаклю” писав, що спектакль – це заміна реальності привабливими образами. Образами, які насправді більш привабливі, ніж реальність [Debord, 1994].

Для пересічних громадян РФ визнання факту того, що їх влада бреше, що вона втягнула їх у криваву війну, за яку вони приречені вкритися ганьбою на довгі покоління, – це страшна реальність. А “гойда” – приємний спектакль, який в ході гри стає настільки приємним, що людина вже і перестає думати про реальне становище справ.

Свого часу такими ж методами користувався Адольф Гітлер, проводячи свої публічні виступи в пивних. Варто розуміти, що тогочасні пивні в Німеччині були доволі великими зібраннями людей, де могла засідати дуже широка аудиторія з різних верств населення. Найвідоміший приклад такої промови завершився тим, що увійшло в історію як “пивний путч” у Мюнхені 1923 року.

Жак Елюль свого часу визначав, що гітлерівська і сталінська пропаганда мають хоча і схожу структуру, втім, зовсім різне теоретичне підґрунтя. Він писав: “Сталінська пропаганда значною мірою ґрунтувалася на теорії умовного рефлексу Павлова. Гітлерівська пропаганда значною мірою ґрунтувалася на фройдівській теорії витіснення та лібідо. Американська пропаганда значною мірою ґрунтується на теорії навчання Дьюї. Якщо психолог не приймає ідею умовного рефлексу й сумнівається в тому, що його можна сформулювати у людини, він відкидає павлівське тлумачення психологічних явищ і доходить висновку, що вся пропаганда, яка на ньому базується, є псевдонауковою. Очевидно, те саме стосується тих, хто ставить під сумнів висновки Фрейда, Дьюї або будь-кого іншого” [Ellul, 1962, р. 5].

В Україні наративна пропаганда часто визначається дослідниками як “чорна” – тобто, прямо таки еталонна пропаганда. Наприклад, часто можна зустріти визначення зі статті М. Б. Шевцова та К. А. Гончарук “Пропаганда як соціально-політичне явище: проблеми розуміння” та зі статті О. Д. Бойко “Пропаганда” з “Політичної енциклопедії”. В цих статтях наводиться розділення пропаганди на категорії: “Також пропаганда поділяється відповідно до джерела та природи її повідомлення. На думку О. Бойка, є три види пропаганди. Перший вид – біла пропаганда, яка загалом походить із відкритого доступного джерела та характеризується м’якшими методами переконання, такими як стандартні техніки відносин із громадськістю та одностороннє наведення аргументів. Другий вид – це є чорна пропаганда, що подається ніби з одного джерела, проте насправді є з іншого” [Шевців, Гончарук, 2019, с. 121].

Таким чином, пропаганда визначається ніби опосередковано. Для подібного визначення нам потрібен суб’єкт, який володіє деяким істинним знанням і всією повнотою джерел. І хоча така методологія прекрасно підходить для деяких досліджень, все ж розподіл на наративну та контекстуальну пропаганду видається більш практичним, коли йдеться про дослідження самої природи пропаганди як соціального явища.

Візьмімо до прикладу чіткий і зрозумілий фейк, з яким боровся центр протидії дезінформації та спробуємо на його прикладі розібрати різні сторони класифікації пропаганди. Отож, маємо пост у російських пропагандистських каналах, що замасковані під українські новини, які посилаються на Центр протидії дезінформації (далі – ЦПД), де в тексті зазначено, що працівники ТЦК в Хмельницькій області потрапили в ДТП нібито в нетверезому стані й втекли з місця пригоди [Центр Протидії Дезінформації, 2025]. Якщо подивитися на сам пост, можемо побачити формулювання в гумористичному стилі, які іронічно висміюють будні працівників ТЦК в Україні. В самому ЦПД зазначають, що подібним постом окупанти намагаються дискредитувати працівників ТЦК та СП, і при найбанальнішому огляді реальних обставин можна зрозуміти, що це дійсно так. Згідно з класифікацією біла-чорна-сіра маємо наступну картину: конкретно ця пропаганда визначається як чорна, бо вона походить з фейкового джерела, хоча для того, щоб це перевірити, потрібні деякі специфічні технічні навички. В сучасному суспільстві “фактчекінг” – це, на жаль, не настільки розповсюджена навичка. Отож, таке визначення дає нам тільки знання про те, що перед нами фейк. З іншого боку, цей приклад можна піддати іншій класифікації: наративна-контекстуальна. Саме цей приклад є цікавим, бо, з одного боку, у цьому пості маємо чіткі емоційні оцінки, які характеризують цю пропаганду як наративну, з іншого ж боку, тут відсутні чіткі заклики та гасла, але бачимо створення певного соціального контексту, який ніби каже: “ТЦК – це погано”. Завдяки розподілу на наративну та контекстуальну пропаганду можна побачити, що це – не просто фейк, а чітко зрежисована інформаційна зброя, яка має багатошарову структуру і виконує багато різних

цілей одночасно — наративним методом закликає до соціальної нестабільності, контекстуально намагається викликати в цивільних громадян когнітивний дисонанс між тезами про “стандарти НАТО” та нібито свідченнями очевидців. З огляду на те, що в Україні, яка до певної міри і досі є пострадянським суспільством, можна сказати, існує когнітивне викривлення, яке примушує людей не вірити офіційним ЗМІ, та враховуючи те, що в Україні під час війни централізоване телебачення та ЗМІ в “єдиному марафоні” працюють депо однобоко і, хоч і позитивно, але все ж упереджено — цей пост спрацьовує як інформаційна бомба, тобто настільки ефективно, на жаль.

Все це нам вдалося дізнатися просто застосувавши до одного конкретного посту в російському пропагандистському джерелі метод класифікації “наративна-контекстуальна”, і для цього не знадобилось навіть перевіряти сам пост чи його джерела. Достатньо просто подивитися, “хто в плюсі” та до чого це закликає.

Висновки

Запропонований поділ на наративну та контекстуальну пропаганду так само не є ідеальним: адже коли ми розбираємо конкретні випадки чи висловлювання, це може працювати безперебійно, втім, коли йдеться про розбір саме інформаційної зброї — яка має складну структуру та неочевидні цілі — така класифікація поки що не має достатньо інструментів для її визначення як суто наративної чи суто контекстуальної пропаганди. Втім, така класифікаційна структура дає не просто розуміння, що перед нами пропаганда, але і розбиває її на прості логічні елементи, з якими можна боротися і які можна спростовувати. Як і в інших дослідженнях, це лише означає, що ми можемо побачити кордони, а отже вдосконалити та доопрацювати цей метод, щоб ефективніше використовувати його в російсько-українській інформаційній війні.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Бодріяр Ж. *Симулякри і симуляція* / Пер. з фр. В. Ховхун. Київ: Основи, 2004. 230 с.
- Бойко О.Д. Пропаганда. *Політична енциклопедія* / Редкол.: Ю.А. Левенець (голова), Ю.І. Шаповал (заст. голови) та ін. Київ: Парламентське видавництво, 2011. 610 с.
- Гурківська А. Змістовна демаркація постправди, пропаганди, дезінформації та неправдивої інформації. *Науково-теоретичний альманах Грани*. 2023. 26(3). С. 118-125. <https://doi.org/10.15421/172357>
- Житнюк О. “Іван Охлобистін, який закликав вбивати українців, тепер має підозру від СБУ”. *LIGA.net*. 4 березня 2025. <https://news.liga.net/ua/politics/news/ivan-okhlobystin-iakyy-zaklykav-vbyvaty-ukraintsiv-teper-maie-pidozru-vid-sbu>
- Орвел Дж. *Колгосп тварин* / пер. з англ. Ю. Шевчук. Київ: Видавництво Жупанського, 2018. 118 с.
- Калиновський Ю., & Жданенко С. Роль цивілізаційно-ціннісних наративів у глобальному інформаційному протистборстві. *Вісник НЮУ імені Ярослава Мудрого. Серія: Філософія, філософія права, політологія, соціологія*. 2023. 3(58). С. 23-37. <https://doi.org/10.21564/2663-5704.58.285630>
- Служба Безпеки України. “СБУ заочно повідомила про підозру Івану Охлобистіну, який зі сцени у центрі Москви закликав вбивати українців”. 4 березня 2025 <https://t.me/SBUkr/14272>
- Центр Протидії Дезінформації. *Інформація про нібито ДТП за участі працівників ТЦК та СП на Хмельниччині — фейк*. 15 червня 2025. <https://www.facebook.com/protydiyadezinformatsiyi.cpd/posts/pfbid02BfANj36dePurrBaxyqSiv4P73Kvnyq6rV1vEPGrGMaXZHkMB4hDoFeU65YsWhKRLFl?rdid=abS3KQOMT5Qw5pca#>
- Центр протидії дезінформації. *Гітлерівська та путінська пропаганда*. 22 вересня 2022. <https://cpd.gov.ua/main/czentr-protydiyi-dezinformacziyi-pry-rnb-33/>
- Шевців М. Б., Гончарук К. А. Пропаганда як соціально-політичне явище: проблеми розуміння. *Південноукраїнський правничий часопис*. 2019. № 1. С. 119-122. <https://doi.org/10.32850/sulj.2019.1-29>

Шпак М.О. Використання літературних видань як засобу пропагандистського впливу на дітей та підлітків в нацистській Німеччині. *Пропаганда vs контрпропаганда у медіапросторі: минуле, сучасне, майбутнє : матеріали міжнародної науково-практичної конференції (Запоріжжя, 12 лютого 2018 р.)*. – Запоріжжя : Інтер-М, 2018. С. 210–223.

Янковський О. та Щетина Ю. «Росія переписує історію та милітаризує освіту». Чого навчатимуть українських дітей на окупованих територіях *Радіо Свобода – новини Приазов'я*. 22 серпня 2023. <https://www.radiosvoboda.org/a/novyny-pryazovya-pidruchnyk-istoriyi-rosiyi-osvita-v-okupatsiyi/32558574.html>

Debord, G. *The Society of the Spectacle*. Trans. Donald Nicholson-Smith. New-York: Zone Books, 1994.

iPress. Активісти з Південної Кореї відправили до КНДР листівки та флешки із забороненою музикою *iPress*. 13 травня 2024. https://ipress.ua/news/aktyvisty_z_pivdennoi_korei_vidpravyly_do_kndr_lystivky_ta_fleshky_i_z_zaboronenoymu_muzykoyu_357312.html

Ellul J. *Propaganda: The Formation of Men's Attitudes*. Trans., K. Kellen & J. Lerner. New York: Vintage Books, 1973. 328 p.

Vysotsky O., & Pavlov D. The expanses of propaganda as structural and functional dimensions of its deployment in domestic politics and in the international arena. *Філософія та політологія в контексті сучасної культури*. 2020. Т. 12. В. 1(25), С. 114-122. <https://doi.org/10.15421/352013>.

Шпильовий Микита Андрійович

аспірант, кафедра теоретичної і практичної філософії
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Володимирська, 60, Київ, 01601, Україна
E-mail: nikshpilevoy@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-3934-5670>

Стаття надійшла до редакції: 10.04.2025

Схвалено до друку: 06.06.2025

PROPAGANDA CLASSIFICATION: TRADITION AND NEW APPROACHES

Shpylovyy Mykyta A.

PhD Student, the department of theoretical and practical philosophy
Taras Shevchenko National University of Kyiv
60, Volodymyrska, Kyiv, 01601, Ukraine
E-mail: nikshpilevoy@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-3934-5670>

ABSTRACT

The analysis indicates that propaganda, in the contemporary context of the Russo-Ukrainian war, presents a challenge not only to Ukrainian defense, but also to the everyday life of every Ukrainian. As the result – Ukrainian society constantly encounters propaganda as conceptualized perspective on specific phenomena or problem, and each citizen of Ukraine inevitably faces the need to counteract this social influence daily.

This research argues that the enemy's most sophisticated propaganda incorporates philosophical foundations, operating either fully in alignment with social-philosophical concepts or evidently intersecting with philosophical ideas, such as those of Guy Debord or Jacques Ellul. Hence, the central hypothesis of the study is that if propaganda is constructed upon these philosophical concepts, a mirrored usage of these same concepts might aid in effectively countering it.

In Ukraine, propaganda research typically relies either on psychology or on journalism. In such communication, the most common approach of propaganda involves fact-checking, followed by refuting the claims made by the propagandist. Consequently, we are always one step behind, essentially treating symptoms rather than addressing the root cause. This study demonstrates how propaganda can be

conceptualized in a way that highlights its key elements and clarifies the propagandist's true objectives, even in cases involving covert and structurally complex informational-psychological operations conducted by intelligence services.

The research further argues that propaganda can be characterized not merely by factual accuracy, vividness, or distribution methods – as most researchers currently typologize it – but instead by classifying it based on the forms of influence it exerts on individual and social consciousness.

Keywords: *propaganda, Social philosophy, Philosophy of education, semantic analysis, political and philosophical analysis, social influences.*

REFERENCES

- Bodriar, J. (2004). *Simulakra and Simulation* / Trans. From fr. V. Khovhun. Kyiv: Basics. [In Ukrainian].
- Boyko, O.D. (2011). Propaganda. *Political Encyclopedia* / Editorial: Yu.A. Levenets (chairman), Yu.I. Shapoval (head) and others. Kyiv: Parliamentary Publishing House. [In Ukrainian].
- Gurkivska, A. (2023). Meaningful demarcation of posture, propaganda, misinformation and false information. *Scientific-theoretical almanac of the face*, 26 (3), 118-125. <https://doi.org/10.15421/172357> [In Ukrainian].
- Zhitnyuk, O. (2025) "Ivan Okhlobistin, who called for killing Ukrainians, now has suspicion of the SBU." *Liga.net*. March 4. <https://news.liga.net/ua/politics/news/ivan-okhlobystin-iakyy-zaklykav-vbyvaty-ukraintsiv-teper-maie-pidozru-vid-sbu> [In Ukrainian].
- Orwell, J. (2018). *The collective farm of animals* / Per. From English. Y. Shevchuk. Kyiv Publishing House of Zupansky. [In Ukrainian].
- Kalinovsky, Y., & Zhdananenko, S. (2023). The role of civilizational and value narratives in the global information confrontation. *Bulletin of Yaroslav the Wise Nuu. Series: philosophy, philosophy of law, political science, sociology*, 3 (58). <https://doi.org/10.21564/2663-5704.58.285630> [In Ukrainian].
- The Security Service of Ukraine* (2025) "The SBU in absentia reported suspicion of Ivan Okhlobistin, who from the stage in the center of Moscow urged to kill Ukrainians", March 4. <https://t.me/SBUkr/14272> [In Ukrainian].
- Center for combating misinformation*. (2025). Information about the alleged road accident with the participation of employees of the Tax Code and JV in Khmelnytskyi - Fake. June 15. <https://www.facebook.com/protydiadezinformatyivni.cpd/posts/pfbid02BfANj36dePurRbaxyqSiv4P73Kvnq6rV1vEPGrGMaXZHKMB4hDoFeU65YsWhKRLFl?rdid=abS3KQOMT5Qw5pca#> [In Ukrainian].
- Center for combating misinformation*. (2022). Hitler's and Putin propaganda. September 22. <https://cpd.gov.ua/main/czentr-protydyi-dezinformatyivni-pri-rnb-33/> [In Ukrainian].
- Shevtsi, M.B., Goncharuk, K. A. (2019). Propaganda as a socio-political phenomenon: problems of understanding. *South Ukrainian Law Journal*, 1, 119-122. <https://doi.org/10.32850/sulj.2019.1-29> [In Ukrainian].
- Shpak, M.O. (2018). The use of literary publications as a means of propaganda influence on children and adolescents in Nazi Germany, (pp. 210–223). *Propaganda VS counter-propaganda in media space: past, present, future: materials of the International Scientific and Practical Conference (Zaporizhzhia, February 12, 2018)*. Zaporizhzhia: Inter-M. [In Ukrainian].
- Yankovsky O. Y. and the bristles of (2023). "Russia rewrite history and militizes education." What will be taught Ukrainian children in the occupied territories of *Radio Liberty* - News of the Azov. August 22, <https://www.radiosvoboda.org/a/novyny-priyazovya-pidruchnyk-istoriyi-rosiyi-osvita-v-okupatsiyi/32558574.html> [In Ukrainian].
- Debord, G. (1994). *The Society of the Spectacle*. Trans. Donald Nicholson-Smith. New-York: Zone Books.
- iPress (2024). Активісти з Південної Кореї відправили до КНДР листівки та флешки із забороненою музикою *iPress*. 13 травня. https://ipress.ua/news/aktyvisty_z_pivdennoi_korei_vidpravyly_do_kndr_lystivky_ta_fleshky_iz_zaboronenoy_muzykoyu_357312.html [In Ukrainian].

- Ellul, J. (1973). *Propaganda: The Formation of Men's Attitudes*. Trans., K. Kellen & J. Lerner. New York: Vintage Books.
- Vysotsky, O., & Pavlov, D. (2020). The expanses of propaganda as structural and functional dimensions of its deployment in domestic politics and in the international arena. *Philosophy and political science in the context of modern culture*, 12, 1(25), 114-122. <https://doi.org/10.15421/352013>.

Article arrived: 10.04.2025

Accepted: 06.06.2025

Як цитувати: Шпильовий, М. (2025). КЛАСИФІКАЦІЯ ПРОПАГАНДИ: ТРАДИЦІЯ ТА НОВІ ПІДХОДИ. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (72), 218-227. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-21>

In cites: Shpylovyi, M. (2025). PROPAGANDA CLASSIFICATION: TRADITION AND NEW APPROACHES. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (72), 218-227. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-21> [In Ukrainian]

DOI: 10.26565/2226-0994-2025-72-22

УДК 1(091): 32.

Олексій Воробйов

ПОЛІТИЧНЕ ВЧЕННЯ АВГУСТИНА АВРЕЛІЯ: НАПРЯМКИ РЕКОНСТРУКЦІЇ

В статті надається аналіз сучасного стану організації наукового знання про політичну частину вчення Августина Аврелія, розглядається можливість проведення системної історико-філософської реконструкції його політичної філософії, обґрунтовується необхідність вирішення цього завдання в контексті національної наукової традиції. Автор стверджує, що, на даний час, як в міжнародному, так і в локальному культурному просторі, відсутнє ясне й структуроване розуміння побудови політичної філософії Августина Аврелія. Як основний чинник, який вплинув на можливість виокремлення й цілісного сприйняття політичної філософії Августина Аврелія, можна позначити існування філософії історії Вчителя Благодаті, за величчю й масивністю якої політична частина його вчення якщо і не зникає повністю, то істотно затьмарюється. Але ця проблема може бути вирішена шляхом проведення системної історико-філософської реконструкції такої філософії, в результаті якої можна прозоро виокремити філософію історії та політичну філософію Августина Аврелія, показавши їх змістовні частини й співвідношення в контексті загального масиву вчення автора. Зазвичай проблемність пов'язана з необхідністю чіткого розуміння контексту політичної філософії Августина Аврелія, що визначався його філософсько-історичними поглядами, є невід'ємною частиною його теології. Але також важливо розкрити джерела і концепти, що вплинули на його філософію, провести термінологічне дослідження. Отже в статті визначаються можливі етапи всебічної історико-філософської реконструкції політичної філософії Августина.

Ключові слова: *Августин Аврелій, платонізм, політика, політична філософія, реконструкція, філософія історії, християнство, методологія.*

Вступ. Постановка проблеми в загальному вигляді

Головною проблемою, не вирішеність якої обумовила необхідність написання цієї статті, є відсутність загальноприйнятого розуміння та визначення архітектури політичної філософії Августина Аврелія. Одразу необхідно зазначити, що, на думку автора, вказана проблема притаманна не лише вітчизняному науковому простору, в якому дослідження філософії Августина Аврелія взагалі представлені на дуже скромному рівні. Але і в роботах міжнародного корпусу науковців, на даний час, політична частина вчення великого автора також досліджена епізодично, несистемно, без чіткого окреслення її меж і змісту, чим, здебільшого, і пояснюється відсутність системного розуміння суті й особливостей політичної філософії Августина. Спроба окреслити шляхи реконструкції політичного вчення Августина і обумовлює актуальність такого дослідження.

Причини виникнення труднощів із філософсько-політичною складовою вчення Августина мають як суб'єктивний, так і об'єктивний характер: в нашій роботі ми виходимо з того, що «сліпа пляма» щодо політичної філософії Августина в дослідницькій традиції августинознавства викликана тим, що його філософія історії своєю величчю затьмарила сам факт існування августинівського політично-філософського вчення, яке має власну специфіку і значення. Крім того, сам Августин також розглядав політичні питання в контексті своєї філософсько-історичної концепції, яка, своєю чергою, була частиною його теології. Як нам здається, така ситуація вимагає виправлення заради досягнення більш глибокого розуміння вчення Августина в сучасній історико-філософській науці. Тому основною метою нашого дослідження ми бачимо визначення напрямків здійснення системної історико-філософської реконструкції політичного вчення Августина Аврелія й окреслення певної дорожньої карти, за якою проведення такої реконструкції могло б бути забезпечене.

© Воробйов О. О., 2025.



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

Аврелій Августин Іппонійський (лат. Aurelius Augustinus Hipponensis), Августин Афер (лат. Augustinus Afer), у нас більш відомий як Блаженний Августин і Святитель Августин, а в германо-романському світі – як Августин Великий й Учитель Благодаті (лат. Doctor Gratiae), став першим християнським богословом і філософом, який на зламі епох Античності й Середньовіччя створив власну розвинену філософську систему, деякі ідеї та концепти котрої набагато століть випередили свій час. Творча спадщина Августина вражає своєю багатогранністю, змістовністю й масштабністю, через що вже більш ніж 15 сторічь світова філософська, теологічна та історична думка тримає його роботи в своєму фокусі і, нерідко, запозичує доктринальні підходи Августина, імплементуючи в наукову тканину власної сучасності.

Звертаючись до актуальності «тут-та-зараз» й враховуючи інтереси конкретно-історичного контексту, одразу хотілося би нагадати, що «...богословське підґрунтя теорії справедливої війни пов'язане передусім із працями Августина Гіппонського і Томи Аквінського, двох отців Латинської Церкви» й «...поворот до теорії справедливої війни спостерігається саме у творах Августина і Аквіната...» [Православні погляди, 2024, с. 228]. При цьому саме Єпископ Гіппонський вперше організовано виклав ідеї про справедливу війну (*bellum iustum*), яка може бути морально виправданою залежно від мети (відновлення справедливості, захист невинних тощо), започаткувавши інтелектуальну традицію такої бінарності як для Середньовіччя, так і для сучасних концепцій. Саме завдячуючи Августину будь-яка подальша розробка ідей про справедливу війну й визначення війни як справедливої, фактично виходить з ряду необхідних й достатніх принципів розрізнення, як от: «справедна причина» війни (*causa iusta*), оголошення війни «законною владою» та наявність «справедних намірів».

З огляду на існування перманентного активного інтересу до творчих здобутків Августина з часів раннього Середньовіччя, не викликає подиву наявність значної кількості робіт багатонаціонального корпусу авторів по дослідженню вчення Єпископа Гіппонського.

При цьому треба звернути увагу на те, що більшість науковців, зокрема з тих, які працювали в контексті християнської парадигми, спрямовували власний пошуковий інтерес саме в площину онтології, гносеології, етики, антропології, філософії історії Августина та, звичайно, його концептуалізованого вчення про час. Водночас найменш опрацьованою, як у закордонній, так і у вітчизняній наукових традиціях, залишається ділянка його політичної філософії. Постає закономірне питання: чому саме політична частина вчення Вчителя Благодаті залишається на умовному узбіччі активної досліджувальної діяльності?

Спробуємо окреслити деякі чинники які, на нашу думку, об'єктивно ускладнюють можливість опрацювання політичної філософії великого автора.

Одразу можна припустити, що однією з таких причин є певна «розпорошеність» політичних ідей, поглядів і конструктів всією площиною вчення Августина. Дійсно, не зважаючи на те, що з-під його пера вийшла величезна кількість робіт (від 93 до 96), жодна з них не позиціонується як робота саме про політичне.

Таке припущення, своєю чергою, підіймає інше, на наш погляд, більш складне питання – проблематику правильного розуміння й визначення, що саме Августином сприймалось як «політичне» й які поняття й мовні засоби використовувались ним для міркування про політичну реальність і її описання.

Актуальність цієї проблематики нескладно продемонструвати, зазначивши, що у фундаментальній роботі «Про Місто Боже» (якщо брати за основу переклад Київської духовної академії 1879—1908 рр., в 11 частинах) Августин використовує терміни, похідні від слова «політика» лише 4 рази (гл. 7 кн. 4; гл. 12 кн. 6; гл. 23 кн. 7; гл. 2 кн. 18) [Августин, Б. Про град Божий (у 22 книгах, 4 томах; репринтне видання: Київ, 1905–1910). Київ: Пам'ятники церковної писемності. 1994. 1430с.] і не використовує таку термінологію жодного разу у тих главах й книгах, де веде мову про питання, які можна віднести саме до

політичних. Принципово важливі для нашого дослідження тези Августина, з яких ми можемо зрозуміти подальший напрям його міркувань про політичне, міститься у гл. 23 і гл. 24 кн. 19 «Про Місто Боже».

Завершуючи главу 23, Августин вступає в умовну полеміку з Цицероном, за визначенням якого *народом є зібрання людей, що об'єднані згодою у праві спільністю користі* – тобто в якості *політичних почуттів* виступають згода в питаннях права та можливість спільної користі.

Водночас, на думку Августина, таке зібрання людей може відбутися лише за умови реалізації в ньому справжньої християнської *справедливості* – коли «...кожен окремо праведник, як і збори і народ праведників жив вірою, що проявляє свої дії в любові, якою людина любить Бога відповідно до того, як має бути любимий Бог, і ближнього, як самого себе...» [Августин, Б. Про град Божий (у 22 книгах, 4 томах; репринтне видання: Київ, 1905–1910). Київ: Пам'ятники церковної писемності. 1994. 1430с.]. А коли не має такої справедливості, тоді, відповідно, немає і зібрання людей, об'єднаних згодою у праві спільністю користі, через що немає і народу, та, як наслідок, «...немає народної справи там, де нема самого народу» [Августин, Б. Про град Божий (у 22 книгах, 4 томах; репринтне видання: Київ, 1905–1910). Київ: Пам'ятники церковної писемності. 1994. 1430с.]. Натомість показуючи певну неспроможність визначення поняття народу у Цицерона, Августин пропонує свій підхід, в якому *народ є зібранням розумного натовпу, об'єданого деякою спільністю речей, які він любить*.

Неважко помітити, що як політичне почуття, що конститує цей народ, виступає саме *любов*, що є зрозумілим, враховуючи загальний теологічний контекст творчої діяльності Августина.

В цьому сенсі цікавими виявляються наступні міркування Ерика Фьогеліна: «Арена, на якій змагаються типи істини, історично розширилася з виникненням християнства. Усі три типи вступили у велику битву за монополію на екзистенційне представництво в Римській імперії» [Voegelin, 1987, р. 186]. Автор визначає ці три типи істини – «космологічна» (ранні імперії), «антропологічна» (політична культура Афін), «сотеріологічна» (християнство), – вказуючи при цьому, що «термінологічне розрізнення між другим і третім типом є теоретично необхідним, оскільки платонівсько-аристотелівський комплекс досвідів був кардинально розширений християнством» [Voegelin, 1987, р. 187]. Водночас, для такого розрізнення пропонується звернути увагу на концепцію «політичної дружби» Арістотеля – *philia politiké* (φιλία πολιτική). Саме «політична дружба» або «громадська прихильність» виступає як політичне почуття, що конститує політичну спільноту як таку. Сама по собі така дружба за Арістотилем є *homopoia* (духовна згода), яка «...можлива лише тоді, коли люди живуть у згоді з розумом, тобто з тим, що в них існує від Бога» [Voegelin, 1987, р. 188]. Звідси ми можемо висновувати, що, за поглядами Арістотеля, саме любов людини до розуму й стає політичним почуттям, здатним до конституювання політичних спільнот, тобто любов спрямована на окремий особливий об'єкт.

Визначивши почуття, на основі якого за Августином можливе власно політичне як таке й повертаючись до загального питання опрацювання його політичного вчення, необхідно зазначити, що провідним мотивом, який істотно ускладнює пропрацювання політичної частини вчення Вчителя Благодаті, є необхідність розрізнення й виокремлення його політичної філософії від філософії історії, оскільки остання, хоча і є вже доволі тривалий час популярним напрямком августинознавства, в роботах фахівців час від часу поглинає інші аспекти його творчості.

Огляд релевантних наукових досліджень та поточного стану пропрацювання окресленої проблематики

Переходячи до представлення корпусу авторів, у сферу наукового інтересу яких входила й політична складова вчення Августина, можна вказати на наступних науковців,

роботи яких присвячені саме цій частині його творчої спадщини: John Neville Figgis «The Political Aspects of S. Augustine's "City of God"» (1921); Eric Voegelin «The New Science of Politics» (1952); Herbert A. Deane «The Political and Social Ideas of St. Augustine» (1963); Leo Strauss and Joseph Cropsey «History of Political Philosophy» (1963); A. H. Armstrong (ed.) «The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy» (1967); N. H. Baynes «The Political Ideas of St. Augustine's» (1930); Peter Brown «Saint Augustine» (1967); R. J. Dougherty «Christian and Citizen: The Tension in St. Augustine's De civitate Dei» (2004); Hannah Arendt «Love and Saint Augustine» (1929) тощо. Окремо можна вказати на дослідження й інтерпретацію політичних поглядів Августина Аврелія в роботах Carl Schmitt «Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty» (1922); «The Concept of the Political» (1932); «The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol» (1938); «Roman Catholicism and Political Form» (1923) та Hans Jonas «Augustin und das paulinische Freiheitsproblem: Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee» (1930); «Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation» (1979); «Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung» (1987).

При цьому неважко помітити, що більшість зі вказаних вище досліджень були опубліковані на початку та в 1960-тих роках минулого століття представниками англосовієтської науки (за деякими виключеннями). Натомість ідеї й погляди, представлені саме в цих роботах й задавали в цілому напрямки розвитку знання про політичне вчення Августина.

Треба відмітити, що в сучасному августинознавстві наявні дослідження, які перетинаються з проблематикою політичної теорії Августина, на деякі з них хотілося би звернути особливу увагу. В першу чергу це робота Ерика Фьогеліна «Нова наука політики», в якій автор демонструє оригінальний підхід до осмислення політичної реальності в цілому та проблемних питань політичної філософії Августина як частини такої реальності. Зокрема, автором досліджується боротьба за представництво екзистенційної та трансцендентної істини в Римській Імперії, висвітлюються питання типізації теології за Варроном та Августином, робиться ґрунтовний аналіз політичної функції роботи «Про Град Божий» в цілому та окремих її мотивів (наприклад, концепції «imperator felix»). Зокрема, оцінюючи конкретно-історичний контекст Амвросія Медіоланського та Августина, Фьогелін стверджує, що «політичне суспільство у своєму історичному існуванні починає набувати відтінку тлінності, на відміну від духовного порядку. І тоді над цією мирською сферою служіння з боку підданих підноситься імператор, який служить лише Богові» [Voegelin, 1987, p. 200]. Своєю чергою, концепція «imperator felix» («Про місто Боже», V, 24-26), на думку Фьогеліна, є гармонійним розвитком теократичної концепції влади, оскільки «глави про «imperator felix» є першим «Дзеркалом правителів»; вони стояли біля витоків середньовічного літературного жанру і незгладиме вплинули на ідею та практику західного правління, відколи Карл Великий почав ними керуватися» [Voegelin, 1987, p. 202].

Значний інтерес викликає робота американського професора теології, завідуючого кафедри православної теології та культури в Фордемському університеті (Fordham University), Нью-Йорк, США, Аристотеля Папанікалау «Містичне як політичне. Демократія та не-радикальна ортодоксія», в котрій останній напрацьовує власний підхід до політико-теологічних і політико-філософських питань, зокрема, й політичних поглядів Августина та надає оцінку сучасним концепціям інших дослідників. Великий інтерес викликає наданий Папанікалау огляд концепції Еріка Грегори та Чарлза Метьюза, згідно з якою «громадянський лібералізм» ґрунтується на деяких політичних поглядах Вчителя Благодаті, який у «Про місто Боже» розділяє зовнішні успіхи правителя (його політичну, військову потугу) і його внутрішню, моральну легітимність, наголошуючи на тому, що істинне щастя і праведність імператора вимірюється саме його християнською поведінкою. Грегори трактує «політичну думку» Августина (при цьому має на увазі, як правило, вибрані

частини «Про Місто Боже») як базу для обґрунтування трьох різновидів лібералізму: реалістичного лібералізму, лібералізму Роулза та громадянського лібералізму. Що стосується перших двох – головними чеснотами в цих напрямках є надія та справедливість. Однак їх об'єднує і особлива відмінність: обидва типи підкріплено поглибленим песимістичним поглядом Августина на природу людини та наслідками цього погляду для політики. Тобто, Августин підкреслює, що незважаючи на зовнішні успіхи, внутрішня моральна деградація чи обмеження людської природи є вирішальними для політичного ладу. Відносно громадянського лібералізму, в рамках дискусії про актуальність Августина для політичної теології, спільно з Чарлзом Метьюзом, він звертає увагу на добродішність любові як центральний принцип. Тут любов виступає як міцний етичний фундамент, що об'єднує політичні ідеї з моральними цінностями, пропонуючи більш збалансований підхід до управління суспільством, де політика не обмежується лише раціональними та правовими механізмами, а включає етичну турботу про людину [Папанікалау, 2021, с. 212]

Можна також відзначити есеї з політичної теології та християнського реалізму Tsoncho S. Tsonchev «The Political Theology of Augustine, Thomas Aquinas, and Reinhold Niebuhr» (2018), в яких автор висловлює своє бачення поглядів Августина на політичне, зокрема, природу політичних інституцій; негативних політичних наслідків абсолютних перемог і порушень балансу політичних сил у суспільстві; політичних наслідків безконтрольності влади; чинники, які вплинули на падіння Риму, причини війн тощо.

Значної уваги також заслуговують роботи Stevens, Richard G., «Political philosophy: an introduction» (2011), в якій міститься аналіз справедливості як політичної проблеми в творчості Августина, та Pangle Thomas L. «Political philosophy and the God of Abraham» (2003), де автор розглядає, між іншим, біблійне підґрунтя політичного вчення Вчителя Благодаті крізь призму місць зустрічі політичної філософії з Біблією.

Зараз, як не дивно, можна побачити й намагання представників наукових кіл інших культур, іноді доволі неочікуваних в ролі дослідників творчості Августина, проводити дослідження політичної філософії Вчителя Благодаті. Наприклад, у виданні «Political theology» (Vol. 16 No. 5, September, 2015, 421–441) опубліковано роботу В. HOON WOO, представника Південної Кореї (Kosin University, Busan, South Korea), під назвою «Pilgrim's Progress in Society: Augustine's Political Thought in The City of God», в якій науковиць розглядає паломництво як ключову категорію для розуміння політичної думки Августина, оскільки саме паломники Града Божого здійснювали певну політичну діяльність, пов'язану з евангелізацією Граду Земного.

Водночас необхідно констатувати, що, на жаль, на даний час національний культурний простір позбавлений масштабних досліджень в галузі політичного вчення Августина Аврелія, оскільки останнє, фактично, залишилось на узбіччі дослідницької діяльності представників локальної наукової традиції, чим пояснюється майже повна відсутність ґрунтовних напрацювань з окресленої тематики. Серед небагатьох робіт, дотичних до сфери політичної філософії Августина, можна відмітити публікації науковця Донецького юридичного інституту МВС України Олега Туренко «Інтенції Св. Августина в питанні синхронізації індивідуального і колективного в царині політичного» (2014), «Земна місія церкви та її право на примус у доктрині Св. Августина» (2014), «Августинова версія закону – європейський пошук легітимації індивідуального» (2013). Як умовно дотичні до проблематики політичного вчення Августина можна визначити деякі роботи М. І. Готич «Концепція історії в богословській системі Августина Аврелія» (2019), «Рецепція ідей Августина у сучасній західній теології» (2019).

Горизонти історико-філософської реконструкції політичного вчення Августина Аврелія

Не зважаючи на наявність епізодичних напрацювань в галузі політичної доктрини Августина та її окремих складових, можна дійти до висновку, що, на сьогодні у науковому просторі, зокрема й вітчизняному, відсутнє задовільне і загальноприйняте визначення

архітектури політичного вчення Августина, повноцінне уявлення про його складові, розуміння принципів побудови, використаної методології та формальних й реальних джерел.

Все це свідчить про те, що політична філософія Августина потребує не тільки критичного осмислення, а й повноцінної системної історико-філософської реконструкції. Але що саме має являти собою така всебічна реконструкція політичної філософії Августина? На думку автора, для отримання ґрунтовної відповіді на це питання, насамперед, необхідно визначити, які технічні та кінцеві задачі можуть бути вирішені в результаті проведення такої реконструкції або за якими етапами ця історико-філософська реконструкція може розгортатися.

На першому етапі основним завданням системної історико-філософської реконструкції політичної філософії Августина, яке уможливає виконання всіх інших, може бути визнано виокремлення політичної філософії з масиву вчення автора та маркування, які саме твори Августина (або їх частини) та в якому обсязі можливо вважати джерелами його політичного вчення. Виконання цього завдання нерозривно пов'язане з необхідністю проведення термінологічного дослідження задля з'ясування, які поняття й мовні засоби використовувались Августином для міркування про політичну реальність і її описання.

Саме на цьому етапі, під час умовного виокремлення політичної думки з масиву вчення автора, буде доцільно відповісти на питання про співвідношення філософсько-історичних і філософсько-політичних поглядів Августина, оскільки відсутність такого розмежування в багатьох дослідженнях виступає одним з мотивів проведення реконструкції будови політичної філософії Августина в цілому.

Складність виконання зазначених вище завдань обумовлена, по-перше, відсутністю в текстах Августина майже в усіх випадках прямої предметної артикуляції на розгляд політичної проблематики, по-друге, кількістю та обсягом таких текстів (яких, як вже зазначалося, налічується близько 96), та, насамкінець, авторськими особливостями стилю викладення матеріалу, який іноді важко характеризувати як системний.

Тут доречно буде згадати Herbert A. Deane, який прямо вказує на вкрай утруднену реалізацію намагання надання адекватного викладення для студентів політичного вчення Августина, пояснюючи такі складнощі й тим, що Августин не залишив після себе єдиної роботи, присвяченої тематиці політичного (людина, суспільство, держава), як це зробили, наприклад, Платон («Політея»), Аристотель («Політика») чи Гоббс («Левіафан») тощо [Deane, 1963].

Своєю чергою, John Neville Figgis пояснює, що «De Civitate Dei» не є трактатом про політику, через що необхідно розуміти, що більшість політичних ідей Августина однаково вбудовані в теологію та філософію [Figgis, 1921].

Norman H. Baynes висловлює думку, що, насправді, «ingens opus» Августина – його «De Civitate Dei» – це робота, в якій автор прямо не займається ані політичними питаннями, ані соціальними проблемами, натомість саме ця праця стала визначальною у Середньовіччі для формування політичної доктрини епохи. Науковець також відмічає, що важливою ознакою «ingens opus» Вчителя Благодаті є перебування змісту різних частин цієї роботи на якісно різних рівнях осмислення, зокрема це стосується й думок відносно реальності, яку можна назвати політичною [Baynes, 1936].

Викладене вище дає підстави вважати, що, в ситуації відсутності консолідованих джерел політичної філософії Августина, можливість проведення системної реконструкції цієї частини його вчення напряму залежить як від правильного визначення, що саме можна віднести до політичної філософії всередині першоджерела, так і від масштабу охоплення першоджерел політичного вчення автора під час проведення дослідження.

Традиційно дослідники політичної частини вчення Августина спираються в своїх роботах на такі твори автора, як «De Civitate Dei ad Marcellinum» («Про місто Боже до Марселіна»), більш відомому за скороченою назвою «De Civitate Dei» або «Про Місто

Боже», 413-427 pp.), «Confessiones» («Сповідь», 397-401 pp.), «Про свободу волі» («De libero arbitrio», 388—395 pp.).

Водночас, за межами охоплення дослідницькою оптикою нерідко залишається більшість робіт як з «раннього» періоду, до якого входять «кассіакські», «медіоланські», «тагастські», «римські» й «типонійські» твори Августина (386-395 pp.), так і з наступних етапів творчості автора, які умовно поділяються ще на другий (395-410 pp.) й третій (410-430 pp.).

Враховуючи викладене, можна припустити, що у багатьох випадках роботи з дослідження політичної частини вчення Августина базуються на опрацюванні одного першоджерела з кожного періоду творчості автора, хоча сучасне августинознавство виходить з наступного: у 386-395 роках Вчителем Благодаті було написано 27 робіт, у період з 395 по 410 роки 26 робіт і 42 роботи в 410-430 роках.

Не зважаючи на те, що «De Civitate Dei» справедливо сприймається найбільш інформативною роботою Августина з точки зору висловлених поглядів на політичне, вважаємо, що саме розширення бази першоджерел, включених до процесу визначення політичної частини вчення, є необхідною умовою проведення повноцінної історико-філософської реконструкції політичної філософії єпископа.

Наприклад, доцільно було б звернути увагу на політичні погляди Августина, висловлені в «ранніх» роботах, датованих до 395 року, як от: «Про порядок» (De ordine, 386 p.), «Про кількість душі» (De quantitate animae, 388 p.), «Про 83 різних питання» (De diversis quaestionibus LXXXIII, 388-395/396), «Про істинну релігію» («De vera religione», 390 p.). Наступний період творчості Августина, в контексті реконструкції його політичного вчення, може бути представлений також роботами «Про навчання оголошених» (De catechizandis rudibus, 399/400 pp.), «Про згоду євангелістів» (De consensu evangelistarum, 400 p.) та декількома іншими творами. З 410 по 430 роки, окрім «De Civitate Dei», Августином було написано ще й такі роботи, які можуть бути цікавими з погляду на проведення реконструкції політичного вчення автора: «Міркування на Послання Іоанна до Парф'ян» (Tractatus in Epistolam Johannis ad Parthos, 415/416 pp.), «Про удосконалення праведності людської» (De perfectione iustitiae hominis, 415/416 pp.).

Повернення до принципової проблеми розмежування філософсько-історичних і філософсько-політичних поглядів Августина відкриває декілька запитань, пов'язаних з визначенням ролі такого виокремлення в процесі реконструкції його політичного вчення, а саме – чому таке розмежування важливе для проведення реконструкції і що обумовлює основні складнощі його практичної реалізації?

Спочатку необхідно згадати, яким для Августина був історичний процес як такий. На відміну від циклічного сприйняття історії, властивого античній свідомості, погляди Августина на історичний процес повністю обумовлені базовими положеннями християнського вчення, за змістом якого історія має свій початок, завершення й, головне, мету. Погляд Августина на історію людства й історичний процес розкривається через визнання його роздвоєння в напрямки «священної історії» та «світської історії». Знання про священну історію та сенс історичних подій надаються людству через книги Старого й Нового Заповітів, де викладається її основний мотив – спокутування гріхів людства через жертву Христа й мета священної історії – спасіння роду людського. Більш детально погляди Августина на історичний процес викладені в його роботах «Про місто Боже»; «Міркування про Євангеліє від Івана»; «Про книгу Буття, проти маніхейів»; «Про 83 різні питання в одній книзі» та інших.

Не заглиблюючись в специфіку осмислення Августином історичних питань, для цілей нашої роботи буде достатньо вказати, що він спирався на християнське розуміння періодів всесвітньої історії, яке традиційно виходить з розділення ходу історії «...на шість періодів відповідно до шести днів творіння; за ними слідує «вічна Субота», в яку люди залишають свої праці у відпочинку благодаті, про яку сповістить повернення Господа у славі» [Armstrong, 1967].

З християнської точки зору, увесь історичний процес людського роду втілюється у перші шість періодів – шість днів творіння, з яких перші п'ять – це, умовно кажучи, періоди подій Старого Заповіту. Шостий період або шостий день – розпочинається, коли Христос втілюється від Духа Святого і Марії Діви, і став людиною й закінчується, як зазначає християнський Символ Віри (Σύμβολον τῆς Νικαίας або τῆς πίστεως; чи Symbolum Nicaeum), коли Христос «знову прийде у славі судити живих і мертвих, і Царству Його не буде кінця».

Отже, дуже поверхневе узагальнення філософсько-історичних поглядів Августина дає змогу визначити, що, світська історія має похідний від священної історії характер, оскільки саме через оптику священної історії будь-які людські події обертають свій сенс в загальній мозаїці Божого задуму. При цьому, Августин вважав, що земна влада – це наслідок гріхопадіння. Влада потрібна, щоб стримувати людську гріховність і підтримувати мінімальний порядок. Без неї світ скотився б у хаос. Держава без справедливості являє собою "велику розбійницьку зграю" (лат. magna latrocinium), а політика, уряд, закон – це не кінцеві цілі, а інструменти, щоб допомогти людині дійти до Бога, зберігаючи мінімальний порядок у "змішаному" світі.

Другим етапом проведення реконструкції політичного вчення Августина може стати дослідження таких питань: які надбання античної, іудейської, християнської й іншої думки (теологічної, філософської тощо) було покладено в основу його політичної філософії; які концепти та ідеї вплинули на формування його політичних поглядів і як змінювались погляди на політичне у різні періоди творчості тощо.

Для отримання задовільних заявлених цілям дослідження відповідей на вказані вище питання необхідно, насамперед, прояснити, які концепти та доктрини політичного функціонували в культурному просторі Римської Імперії (формували його) у період творчої діяльності Августина (386 – 430 роки).

Відповідаючи на вказане запитання, доречно буде навести наступні міркування Ерика Фьогеліна щодо джерел репрезентації істини в Римській Імперії: «Лише тоді для Риму настав час влаштуватися (вбудуватися) в імперію свого власного виготовлення, і лише тоді боротьба між різними типами альтернативної істини – між філософіями, східними культами й християнством – увійшла в критичну фазу, коли екзистенційний представник, імператор, мав вирішувати, яку саме трансцендентальну істину він буде тепер репрезентувати, після того як міф про Рим втратив свою імперативну силу» [Voegelin, 1987, р. 211].

Третій етап реконструкції політичного вчення Августина може являти собою дослідження методології, що використовувалася автором під час напрацювання й викладення свого політичного вчення.

Погляди сучасного августинознавства на методологію Августина пов'язані здебільшого зі дослідженням методів, за допомогою яких великий автор проводив аналіз змісту сторінок Священного Писання (Святого Письма), до яких, зазвичай, відносять метод алегорії, метод аналогії, історичний метод і метод етіології. Утім, досліджуючи вказану тематику, ми маємо пам'ятати про відмінність змісту понять, пов'язаних зі сферою методології й контекстів їх застосування, що використовувалися Августином, і аналогічних понять, які вживалися в більш пізні часи.

Вказана точка зору ґрунтується на поглядах, висловлених Августином в незавершеній роботі «Про Книгу Буття буквально. Незакінчена книга» (De Genesi ad Litteram, liber imperfectus, 393/394 роки), де автор у розділі 2 не тільки повідомляє про чотири способи тлумачення Закону – історія, алегорія, аналогія, етіологія, – які рекомендуються «деякими тлумачами Писань», але й коротко роз'яснює їх («історичний, коли пригадується якась божественна чи людська дія; алегоричний, коли висловлювання розуміються фігурально; аналогічний, коли вказується згода старого і нового заповітів; етіологічний, коли наводяться причини слів і дій») [Августин Аврелій, 393-394].

Крім того, ряснота творчої спадщини Августина Аврелія відкриває нам одну з методологічно найцікавіших робіт в чотирьох книгах – «Про християнську науку» (DE

DOCTRINA CHRISTIANA LIBRI QUATUOR), відому в локальному просторі під назвою «Християнська наука або Підстави Герменевтики та Церковного красномовства». Певною особливістю вказаного твору є те, що його було розпочато автором у 396 році, а закінчено – після перерви у тридцять (!) років – у 426 році (за рік до закінчення «De Civitate Dei ad Marcellinum»). Така ситуація, вірогідно, створює сприятливі умови для дослідження генези поглядів Августина як в частині методології, так і в інших питаннях, які стали предметом «De doctrina Christiana».

Виконуючи завдання по проведенню історико-філософської реконструкції політичного вчення Августина, автор виходить з припущення, що методологічний інструментарій, використовуваний гіпонійським єпископом під час написання робіт, пов'язаних з аналізом й тлумаченням Священного Писання (Святого Письма), повною мірою застосовувався й в процесі викладення вчення про політичне.

Четвертий, заключний етап історико-філософської реконструкції політичного вчення Августина, має явити кінцевий результат дослідження у вигляді чіткої архітектури його політичного вчення, його основних елементів і змістовного наповнення останніх, що вбачається можливим у випадку реалізації завдань кожного з попередніх етапів такої роботи.

Основні висновки

Сучасний стан організації наукового знання в галузі вивчення політичної філософії Августина потребує на створення консолідованого джерела інформації про цю частину творчої спадщини автора.

Уявляється, що саме проведення системної історико-філософської реконструкції політичної філософії Августина дасть змогу не тільки вирішити питання відсутності її загальноприйнятого розуміння, а й визначити архітектуру політичної частини його вчення, привносячи ясність в розмежування філософсько-історичних й філософсько-політичних поглядів Вчителя Благодаті.

Можливі напрямки практичної реалізації такої реконструкції обумовлені необхідністю надання відповідей на ряд корінних запитань – що Августин сприймав за «політичне», які поняття й мовні засоби використовувались ним для міркування про політичну реальність і її описання; які твори Августина можливо вважати джерелами його політичного вчення; які ідеї вплинули на формування політичних поглядів і що за джерела використовувались для побудови системи політичної філософії; яка методологія використовувалася й як змінювались його погляди на політичне у різні періоди творчості тощо. До того ж найскладнішим виявляється запитання про співвідношення філософсько-історичних і філософсько-політичних поглядів Августина.

Враховуючи сучасні конкретно-історичні контексти та неабиякий вплив політичної філософії Вчителя Благодаті на хід осмислення й можливість вирішення сучасних політичних і правових проблем, приходимо до висновку про актуальність проведення системної історико-філософської реконструкції політичної філософії Августина Аврелія.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Августин Аврелій Блаженний. *Творіння* : в 6 т. / за ред. Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета. Київ: Видавництво Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2014–2016.

Православні погляди на війну / за редакцією Гамаліса Перрі і Карраса Велері. Пер. з англ. Київ: «ДУХ І ЛІТЕРА», 2024. 400 с.

Папаниколау А. *Мистическое как политическое. Демократия и не-радикальная ортодоксия* / пер. м англ. А. Кырлежев. Киев : Дух і літера, 2021. 278 с.

Туренко О. Іntenції Св. Августина в питанні синхронізації індивідуального і колективного в царині політичного. *Схід. Аналітично-інформаційний журнал*. 2014. № 5 (131). С. 121–126.

Туренко О. Земна місія церкви та її право на примус у доктрині Св. Августина. *Схід. Аналітично-інформаційний журнал*. 2014. № 3 (129). С. 102–107.

Туренко О. Августинова версія закону – європейський пошук легітимації індивідуального. *Схід. Аналітично-інформаційний журнал*. 2013. № 6 (126). С. 282–285.

Baynes N. H. The Political Ideas of St Augustine's 'De civitate Dei'. *Historical Association Pamphlet*. 1936. 104. P. 3–18.

Schmitt C. *Political theology: Four chapters on the concept of sovereignty* (G. Schwab, Trans.; T. B. Strong, Foreword). University of Chicago Press, 2005. (Original work published 1922). 70 p.

Schmitt C. *The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes: Meaning and failure of a political symbol* (G. Schwab & E. Hilfstein, Trans.). University of Chicago Press, 2008. (Original work published 1938). 184 p.

Schmitt C. *The concept of the political* (G. Schwab, Trans.; Expanded ed.). University of Chicago Press, 2007. (Original work published 1932). 105 p.

Schmitt C. *Roman Catholicism and political form* (G. L. Ulmen, Trans.). Greenwood Press, 1996. (Original work published 1923). 68 p.

Dougherty R. J. Christian and Citizen: The tension in St. Augustine's De civitate Dei. *Coll. Aug.* N.Y., 1990. P. 205–224.

Voegelin, E. *The new science of politics: An introduction* (Originally published 1952). University of Chicago Press, 1987. 174 p.

Herbert A. D. *The Political and Social Ideas of St. Augustine*. New York: Columbia University Press, 1963. 356 p.

Strauss L., & Cropsey J. (Eds.). *History of political philosophy* (3rd ed.). University of Chicago Press, 1987. 980 p. (Original editions published in 1963 and 1972).

Jonas H. *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem: Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1930. 82 p.

Jonas H. *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979. 431 p.

Jonas H. *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1981. 139 p.

Figgis J. N. *The political aspects of St. Augustine's "City of God."* London: Longmans, Green and Co, 1921. 132 p.

Arendt H. *Love and Saint Augustine* (J. V. Scott & J. C. Stark, Eds.; E. B. Ashton, Trans.). University of Chicago Press, 1996. 80 p. (Original doctoral thesis published in 1929 by Julius Springer).

Pangle T. L. *Political philosophy and the God of Abraham*. Johns Hopkins University Press, 2003. 304 p.

Brown P. Saint Augustine. In B. Smalley (Ed.). *Trends in medieval political thought* (pp. 1–21). Oxford: Blackwell, 1965.

Stevens R. G. *Political philosophy: An introduction*. Cambridge University Press, 2011. 309 p.

Tsonchev T. S. *The political theology of Augustine, Thomas Aquinas, and Reinhold Niebuhr: Essays in political theology and Christian realism*. Independently published, 2018. 281 p.

Armstrong A. H. (Ed.). *The Cambridge history of later Greek and early medieval philosophy*. Cambridge University Press, 1967. 726 p.

Воробйов Олексій Олегович

аспірант, філософський факультет

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

майдан Свободи, 4, Харків, 61022, Україна

E-mail: advocate-vorobyov@ukr.net

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4767-5297>

Стаття надійшла до редакції: 20.03.2025

Схвалено до друку: 02.05.2025

POLITICAL DOCTRINE OF AUGUSTINE OF HIPPO: DIRECTIONS OF RECONSTRUCTION

Vorobiov Oleksiy O.

PhD Student, Faculty of Philosophy
V. N. Karazin Kharkiv National University
4, Maidan Svobody, Kharkiv, Ukraine
E-mail: advocate-vorobyov@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4767-5297>

ABSTRACT

The article provides an analysis of the current state of scholarly knowledge concerning the political dimension of Augustine of Hippo's teachings. It explores the possibility of conducting a systematic historical-philosophical reconstruction of his political philosophy and substantiates the necessity of addressing this task within the context of the national academic tradition. The author argues that, at present, both in international and local cultural spheres, there is no clear and structured understanding of the construction of Augustine's political philosophy.

One of the main factors influencing the difficulty of isolating and holistically perceiving the political philosophy of this great thinker is the overwhelming presence of his philosophy of history. The grandeur and scale of Augustine's historical thought often overshadow, if not entirely obscure, the political component of his teachings. However, this problem can be resolved through a systematic historical-philosophical reconstruction, which would allow for a transparent distinction between Augustine's philosophy of history and his political philosophy, clearly outlining their substantive components and the relationship between them within the broader framework of his doctrine.

The core challenge typically lies in the need for a precise understanding of the context of Augustine's political philosophy, which was shaped by his historical and philosophical views – views that, in turn, are an inseparable part of the theology of the Doctor of Grace. But it is also important to reveal the sources and concepts that influenced his philosophy, to conduct a terminological study. Thus, the article identifies possible stages of a comprehensive historical and philosophical reconstruction of Augustine's political philosophy.

Keywords: *Augustine of Hippo, Platonism, politics, political philosophy, reconstruction, philosophy of history, Christianity, methodology.*

REFERENCES

- Augustine of Hippo (2014–2016). *Blessed. Works*. Edited by His Holiness Patriarch Filaret of Kyiv and All Rus-Ukraine, vol. 1–6, Publishing House of the Ukrainian Orthodox Church of the Kyiv Patriarchate. [In Ukrainian].
- Orthodox Perspectives on War* (2024). / Edited by Perry Hamalis and Valerie Karras. Translated from English. – Kyiv: DUKH I LITERA. [In Ukrainian].
- Papanikolaou, A. (2021). *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy* / Trans. from English by O. Kyrlezhev. – Kyiv: DUKH I LITERA.
- On the Literal Interpretation of Genesis. The Unfinished Book* (2000). (De Genesi ad Litteram, liber imperfectus, 393/394) // *Works in Four Volumes / Blessed Augustine / Vol. 2: Theological Treatises*. – St. Petersburg: Aleteya; Kyiv: UCIMM-Press. / *On the Book of Genesis*, pp. 316–673. [In Ukrainian].
- Turenko, O. (2014). St. Augustine's Intentions Regarding the Synchronization of the Individual and the Collective in the Political Sphere. *Skhid. Analytical-Information Journal*, 5 (131), 121–126. [In Ukrainian].
- Turenko, O. (2014). The Earthly Mission of the Church and Its Right to Coercion in St. Augustine's Doctrine. *Skhid. Analytical-Information Journal*, 3 (129), 102–107. [In Ukrainian].
- Turenko, O. (2013). Augustine's Version of Law as a European Search for the Legitimation of the Individual. *Skhid. Analytical-Information Journal*, 6 (126), 282–285. [In Ukrainian].

- Baynes, N. H. (1936). The Political Ideas of St Augustine's 'De civitate Dei'. *Historical Association Pamphlet*, 104, 3–18.
- Schmitt, C. (2005). *Political theology: Four chapters on the concept of sovereignty* (G. Schwab, Trans.; T. B. Strong, Foreword). University of Chicago Press. (Original work published 1922).
- Schmitt, C. (2008). *The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes: Meaning and failure of a political symbol* (G. Schwab & E. Hilfstein, Trans.). University of Chicago Press. (Original work published 1938).
- Schmitt, C. (2007). *The concept of the political* (G. Schwab, Trans.; Expanded ed.). University of Chicago Press. (Original work published 1932).
- Schmitt, C. (1996). *Roman Catholicism and political form* (G. L. Ulmen, Trans.). Greenwood Press. (Original work published 1923).
- Dougherty R. J. (1990). Christian and Citizen: The tension in St. Augustine's De civitate Dei. *Coll. Aug.* N.Y., pp. 205–224.
- Voegelin, E. (1987). *The new science of politics: An introduction* (Originally published 1952). University of Chicago Press.
- Herbert A. D. (1963). *The Political and Social Ideas of St. Augustine*. New York: Columbia University Press.
- Strauss, L., & Cropsey, J. (Eds.). (1987). *History of political philosophy* (3rd ed.). University of Chicago Press. (Original editions published in 1963 and 1972).
- Jonas, H. (1930). *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem: Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jonas, H. (1979). *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jonas, H. (1981). *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- Figgis, J. N. (1921). *The political aspects of St. Augustine's "City of God."* London: Longmans, Green and Co.
- Arendt, H. (1996). *Love and Saint Augustine* (J. V. Scott & J. C. Stark, Eds.; E. B. Ashton, Trans.). University of Chicago Press. (Original doctoral thesis published in 1929 by Julius Springer).
- Pangle, T. L. (2003). *Political philosophy and the God of Abraham*. Johns Hopkins University Press.
- Brown, P. (1965). Saint Augustine. In B. Smalley (Ed.), *Trends in medieval political thought* (pp. 1–21). Oxford: Blackwell.
- Stevens, R. G. (2011). *Political philosophy: An introduction*. Cambridge University Press.
- Tsonchev, T. S. (2018). *The political theology of Augustine, Thomas Aquinas, and Reinhold Niebuhr: Essays in political theology and Christian realism*. Independently published.
- Armstrong, A. H. (Ed.). (1967). *The Cambridge history of later Greek and early medieval philosophy*. Cambridge University Press.

Article arrived: 20.03.2025

Accepted: 02.05.2025

Як цитувати: Воробійов, О. (2025). ПОЛІТИЧНЕ ВЧЕННЯ АВГУСТИНА АВРЕЛІЯ: НАПРЯМКИ РЕКОНСТРУКЦІЇ. Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії», (72), 228–239. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-22>

In cites: Vorobiov, O. (2025). POLITICAL DOCTRINE OF AUGUSTINE OF HIPPO: DIRECTIONS OF RECONSTRUCTION. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (72), 228–239. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-22> [In Ukrainian]

DOI: 10.26565/2226-0994-2025-72-23

УДК 101:81:165.62:32

Микита Трачук

СПРИЙНЯТТЯ «АСПЕКТУ»: ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА РЕДУКЦІЯ ЧИ МОВНА ГРА?

У статті досліджується феномен аспекту як фундаментальна філософська проблема, що знаходиться на перетині феноменології та філософії мови. Автор аналізує поняття аспекту не лише як граматичну категорію, а як філософсько-політичний інструмент інтерпретації дійсності, що структурує наше бачення подій, істини та реальності. Особливу увагу приділено порівнянню двох підходів: феноменологічному (Е. Гуссерль, М. Мерло-Понті) та лінгвістично-аналітичному (Л. Вітгенштайн), які розкривають різні модуси концептуалізації аспекту – як ейдетичного переживання або як мовної гри. Феноменологічний підхід окреслюється через поняття ейдетичної редукції, спрямованої на досягнення очевидності сутностей (*eidōs*), яка дозволяє осмислити філософський аспект політики як інтенційно конститутовану подію. Натомість у Вітгенштайна аспект постає як видимість, інформована концептом, – «бачення-як», що реалізується в межах мовної гри, позбавленої сутнісного змісту. Автор демонструє, що ці два підходи відображають також два типи політичного: *politics* як простір інтенційного досвіду та *policy* як структурно-лінгвістичну практику управління. Унікальною складовою дослідження є залучення україномовного лінгвістичного контексту, що дозволяє автору виявити глибокі онтологічні та політичні розрізнення між поняттями «теперішнє», «справжнє», «істина» і «правда». Через аналіз видів дієслів (доконаного / недоконаного) в українській мові автор ілюструє, як граматичні форми впливають на політичну уяву та інтерпретацію реальності. Це особливо важливо в контексті деколонізаційного дискурсу, де мова виступає не лише як засіб вираження, а як конститутивний чинник політичної суб'єктності. Стаття поєднує герменевтичний аналіз, логіко-лінгвістичний підхід і філософську критику, відкриваючи можливості для формування теорії *метаполітики*. Вона пропонує нову оптику для аналізу політичної мови, в якій аспектність постає не як другорядна мовна функція, а як ключова структура перцепції, смислотворення та владних практик. У висновках автор окреслює перспективи подальших досліджень у контексті французької феноменології (Ж. Маріон, П. Рікер), теорії мовленнєвих актів (Остін, Сьорл), що розширює потенціал для інтердисциплінарного аналізу взаємозв'язків між мовою, політикою та істинністю.

Ключові слова: аспектність, феноменологія, мовна гра, політика, Гуссерль і Вітгенштайн, приватне та публічне.

Розмірковуючи про якийсь предмет, ми часто не говоримо про нього як про річ-у-собі, а натомість виокремлюємо якусь його частину чи якісь феноменальні ознаки, які з'являються від цього предмета в нашому сприйнятті, чи просто говоримо про цей предмет під певним кутом зору: науковим, релігійним, політичним тощо. Тоді зазвичай ми кажемо, що мова йде про науковий, релігійний чи політичний аспект предмета, про який ми міркуємо. Так само мова може йти й про *філософський аспект* того чи іншого предмета – наприклад, про філософський аспект публічної політики. Говорячи про філософський аспект якогось предмету (зокрема, політики), ми фактично заново творимо чи конституємо політику як філософське поняття. Для того ж, аби краще усвідомлювати такі філософські поняття, як політика, публічність, метаполітика тощо, нам варто спочатку усвідомити, чим є філософський аспект як такий. Чи він, як і багато інших аспектів, означає просто один із фрагментарних кутів зору на проблему, ще один фрейм проблеми? Чи навпаки філософський аспект є чимось значно більшим за всі можливі інші аспекти та видимості?

© Трачук М.С., 2025.



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

Метою нашої статті є аналіз і синтез декількох актуальних і найважливіших, – із нашої, політично зорієнтованої точки зору, – філософських та лінгвістичних поглядів на аспект як на *вид*, що формує *видіння* та *видимість*. Поняття *аспекту* та *видіння* посідають важливе місце у працях низки видатних філософів ХХ століття, зокрема у Людвіга Вітгенштайна та його послідовників із числа аналітичних філософів мови, з одного боку, та представників феноменологічного руху, таких як Едмунд Гуссерль, Мартін Гайдеггер та Моріс Мерло-Понті, з іншого боку. Кожен з цих мислителів, виходячи з власних філософських засад і задач, надавав цим поняттям унікального значення, використовуючи їх для дослідження природи сприйняття, мови та людського існування.

Об'єктом дослідження є філософське видіння політики як аспектуальності у її різноманітних проявах. Предметом дослідження є діалектичний зв'язок між лінгвістичною аспектуальністю та феноменологічною редукцією. Досліджуючи ці питання, ми ставимо перед собою *задачі* проаналізувати філософський аспект з лінгвістичної точки зору, окреслити особливості феноменологічного та лінгвістичного конституювання аспектуальності, проаналізувати особливості аспектуальності в українській мові в політичному розрізі, а також представити можливі напрямки подальших досліджень з метою метаполітичної трансформації ідей феноменологів та лінгвістичних філософів у новому синтезі. Для виконання цих задач ми вдаємося до історико-філософського, аналітичного, герменевтичного методологічних підходів, досліджуючи ключові антитетичні філософські концепції феноменології та аналітичної філософії і їхній прямий чи опосередкований вплив на політичну та соціальну думку. Ми також залуцаємо методи самих цих підходів, – феноменологічну та герменевтичну інтерпретацію політичних проблем, зокрема, специфіки імперського видіння, а також лінгвістичні методи дослідження політичного дискурсу та проблеми істини й правди в слов'янських мовах. Вживання зовні протилежних філософських підходів має продемонструвати їхню доцільність на рівні більш широкого метафілософського та метаполітичного синтезу.

Проблема взаємин і антагонізмів між феноменологією Е. Гуссерля та філософією мови Л. Вітгенштайна в сучасних філософських дослідженнях розроблена досить ґрунтовно. Ці автори є настільки фундаментальними фігурами для сучасної філософії, що їхні підходи, протиріччя та можливі паралелі між ними постійно привертають увагу дослідників, тож робіт, присвячених їхнім концепціям, на сьогодні написано надзвичайно багато. Ми наведемо лише деякі, на наш погляд, найважливіші праці в контексті нашого дослідження. Складним філософським взаєминам Гуссерля та Вітгенштайна присвячені окремі праці таких знаних філософів, як К. А. ван Персен [van Peursen 1959], Й. Хінтікка [Hintikka, 1996], П. Рікер [Ricoeur, 2014]. Серед робіт останніх років можна виділити цікаві дослідження підходів обох філософів до проблем сутності та модальності [Mulligan, 2024; Grohman, 2025], а також запропонований індійськими дослідниками Р. Кумаром, М. М. Чатурведі та Р. Кумарі аналіз індивідуальної та колективної інтенціональності, де погляди Гуссерля та Вітгенштайна доповнюються лінгвістичною концепцією Джона Сьорла, де продемонстровано, як останній радикалізує, а фактично ре(де)конструює парадигму Вітгенштайна [Kumar, Chaturvedi, Kumari 2025].

Серед найцікавіших українських публікацій, які проливають світло на взаємини феноменології з емпіризмом і лінгвістичною філософією Вітгенштайна, на наш погляд, варто виділити роботи В. Кебуладзе [Кебуладзе, 2011] та О. Йосипенко [Йосипенко, 2021]. Інтенціональності, суб'єктивності та інтерсуб'єктивності у Гуссерля та пізніших феноменологів присвятили свої дослідження В. Кебуладзе [Кебуладзе, 2009, 2017], Т. Крижановська [Крижановська, 2013], А. Гриценко [Гриценко, 2024]; перетин феноменологічних концепцій із теорією публічного управління досліджений у роботі О. Боровицької [Боровицька, 2013]; феноменологічні та аналітичні дослідження поняття досвіду детально аналізуються в монографії М. Мінакова [Мінаков, 2007].

Лінгвістичний аспект і два модуси його темпоральної перспективи

У лінгвістиці та філософії мови *аспект* розуміється як «спосіб, у який дія або ситуація розглядається в часі» [Comrie, 1976, р. 3]. Ця перспектива є вирішальною, оскільки вона визначає сприйняту завершеність (перфект), незавершеність (імперфект), тривалість, одноразовість, повторюваність дії. Аспект як вид у лінгвістиці нерозривно пов'язаний із групою присудка, оскільки завжди є характеристикою присудка, а не підмета. Таким чином, аспектність визначає дію чи прояв суб'єкта по відношенню до референтної точки зору, а не називає самого суб'єкта. Аспект описує те, *як* щось відбувається, а не *що* це є. У лінгвістиці виділяють доконаний і недоконаний види (аспекти) дієслова.

Доконаний аспект (перфект) позначає дію, яка була «завершена (completed), а не повна (complete)» [Comrie, 1976, р. 16]. Він передбачає погляд ззовні, де дія представлена як ціле, з чіткою кінцевою точкою, зазвичай розташованою в минулому, хоча майбутній доконаний вид можливий у деяких мовах [Comrie, 1976, с. 17]. Серед таких мов і українська, де можливо, наприклад, конструювати майбутній перфектний аспект у фразах на кшталт «я *уб'ю* тебе» тощо. В українській мові доконаний аспект можливий лише в минулому або майбутньому часі й *неможливий* у теперішньому.

Недоконаний вид (імперфект) «характеризується явним посиланням на внутрішню часову структуру ситуації; розглядом ситуації зсередини» [Comrie, 1976, с. 24]. Він зосереджується на тривалому характері дії («я голосую на виборах») або її звичному повторенні («він завжди спить о цій порі») [Comrie, 1976, с. 26-32]. В українській мові теперішній час є *виключним полем недоконаності, де немає доконаного аналога*, підкреслюючи його тривалий, незавершений характер.

Недоконане: теперішня (не)справжність істини

Говорячи про специфіку саме української мови, можемо зауважити, що на відміну від російської, де словом *настоящее* описують і час, і істину, для української мови характерне розрізнення між поняттями *теперішнє* та *справжнє*. На наш погляд, це є принциповим для розуміння того, як в україномовному дискурсі (зокрема, й у політичному) конструюються поняття істини, правди й присутності. *Теперішнє* в українській мові – це те, що *присутнє*, воно є в актуальний момент часу, тут і зараз, у процесуальній наявності. *Справжнє* ж це те, що с-правдилося, тобто етимологічно воно пов'язане з *правдою* і є формою її актуалізації, оприлюднення правди.

Важливо підкреслити, що мова йде саме про правду, а не про істину. З істиною в українській мові трапилася специфічна плутанина: це слово є за походженням не розмовним, а книжним, воно прийшло до нас із церковнослов'янської мови, де є спільнокореневим зі словами *истъ*, *истовъ* у значеннях, близьких до справжнього чи правдивого, однак найточнішим українським відповідником цього слова є рідкісний прикметник «істній». Первинно істинне – це щось таке, що походить від істного, від «истоваго», заявляючи про своє існування як істота. Акцент тут зроблений саме на першій сутності, існуванні та присутності, а не на логічній антитезі до брехні. Український термін «істина» найбільше відповідає грецькій *alētheia* у значенні відкритої або оголеної «правди». На наш погляд, цей термін лише умовно можна ототожнювати з правдою взагалі, оскільки ще М. Гайдеггер добре продемонстрував, що грецьке *alētheia* як *неприховане* (Unverborgenheit) протиставлено більш пізньому поняттю *orthotēs*, що означає власне правду, правильність (Richtigkeit) у сенсі відповідності (adaequatio) між словами та фактами або між мислимыми об'єктами та емпіричними речами [Heidegger, 1998, р. 219]. Згодом поняття *orthotēs* стане більш відомим під латинською назвою *veritas*, але й залишиться у таких специфічних термінах, як ортодоксія (православ'я).

Варто зауважити, що далеко не всі класичні філологи поділяють пропагований Гайдеггером підхід, згідно з яким *a-lētheia* трактується як привативна форма, що є запереченням *lēthē* (прихованого, втасного, забутого). Однак, приймаючи Гайдеггерову ідею про принципову відмінність істини та правди / правильності / справедливості у

давньогрецькій традиції, ми можемо вказати й на принципову відмінність між цими поняттями в традиції українській, виходячи з аналізу аспектності у теперішньому часі в її протиставленні до справжності.

Як уже зазначалося вище, в українській мові теперішній час може бути виражений лише за допомогою недоконаного виду, що підкреслює його тривалість, незавершеність і своєрідну недосконалість у сенсі принципової відкритості. У російській мові *настоящее* теж завжди є недоконаним / недосконалим, втім семантика цього слова така, що його значення охоплюють і часову форму, і поняття істини, правдивості, чесності – все це має в російській мові конотацію недосконалої відкритості. В українській, з її розрізненням теперішнього та справжнього, недосконалим є саме теперішнє, справжнє ж ніколи прямо не мислиться як недосконале. Навпаки, говорячи про щось, як про справжнє, ми підкреслюємо його праведність / виправданість / відповідність очікуванням тощо. Зауважимо, що *настояще* (таке, що *стоїть на чомусь*) не існує в українській мові як визнане літературне слово, а є прикладом русифікованого розмовного суржику, тобто явищем маргінальним. У будь-якім разі справжність не має тут прямого зв'язку з імперфектною процесуальністю, як у деяких інших мовах, а стосується правди, яка мислиться поза межами недосконалого.

Тут ми й приходимо до того дивного парадоксу сучасної української мови, коли під церковнослов'янською «істиною» сьогодні фактично розуміють «правду», тоді як історично між цими поняттями є не лише сутнісна, а й політична, соціальна та навіть релігійна різниця. Будучи словом народного слов'янського, а не книжкового походження, *правда* є більш широким поняттям, яке охоплювало різні аспекти життя стародавньої Русі, у порівнянні з суто книжною «істиною». *Правда* – це і про моральну правильність, справедливість, чесність («жити по правді»), це і про дотримання угоди, вірність слову («тримати правду»), це і про реальність, фактичну *відповідність*: «сказати правду» значить викласти факти словами так, аби слова кореспондували з цими фактами, з яких складається світ – власне, це і є *adaequatio* в чистому вигляді. Крім того, є ще «Руська Правда» як збір правових норм: *право* тут розуміється як те, завдяки чому вершиться / відновлюється правда; завдяки судочинству здійснюється правове регулювання та *управління* суспільством. Саме у правді є її антипод – кривда (брехня): правда – пряма, проста, загальна (*koine*), вона є загальним надбанням, доступна всім, завдяки ній можливе нормальне функціонування общини (громади, миру); кривда – непряма, спотворена, це завжди якийсь викривлений шлях, завжди щось нестандартне, окремішне, хибне, особливий випадок, що суголосне поняттям *ідіотизму* та *вишуканості* (в її *збоченому* прояві). Проста бінарна дихотомія правди і кривди найточніше відповідає аналогічним бінарним парам у інших мовах: *veritas / mendacium* (у латині), *vérité / mensonge* (у французькій), *truth / falsehood* (в англійській), *Wahrheit / Lüge* (в німецькій). Власне, саме ці поняття ми насправді маємо на увазі у формальній логіці чи в мовах програмування, коли кодуємо якесь висловлювання як «істинне» / «брехливе» або відповідне / невідповідне. Насправді мова йде не про «істинність», а про правдивість висловлювання, про його здатність бути верифікованим і адекватним щодо світу як сукупності фактів. Такі логічні поняття, як «значення істинності», «таблиця істинності» тощо мають у своєму складі умовний сигніфікатор «істинності», який вживається за конвенцією, але позначає правдивість, тож насправді в булевій алгебрі та пропозиційному численні існують «таблиці правдивості» (truth tables), а не «таблиці істинності».

Таке твердження є не просто семантичним уточненням, а вказує на те, що самі основи формального міркування побудовані на певному, історично обумовленому та потенційно обмеженому розумінні істини, а не на універсальному чи первинному. Таке розуміння ставить під сумнів уявну нейтральність та універсальність формальної логіки. Якщо «істина» формальної логіки є насамперед «правильністю», то її застосування до складних, живих явищ (таких як політика, свідомість або людський досвід) може систематично ігнорувати, спрощувати або навіть спотворювати аспекти реальності, які не

піддаються бінарній, кореспондентній верифікації. Це відкриває двері для можливого застосування неklasичних логік (як-от *логіка включеного третього* Йозефа Бреннера), де можуть бути враховані суперечності, неоднозначність та динамічні процеси, що часто притаманні живій політичній і філософській реальності. Зауважимо також, що в деяких наближених до української слов'янських мовах, наприклад, у польській мові, словом *prawda* позначається саме логічна відповідність, яку ми часто ототожнюємо з істиною: саме термін *prawda* вживається, зокрема, в теорії «істини» в дедукційних мовах у Альфреда Тарського [Nowaczyk, 1998].

Доконане імперське видіння: *veni, vidi, vici* крізь призму аспектності

Знаменитий вислів Юлія Цезаря *veni, vidi, vici* («прийшов, побачив, переміг») втілює імперський принцип, виражений через доконаний вид, що позначає завершену дію. Ця декларація стверджує остаточний, завершений стан: я вже прийшов, уже побачив і вже переміг! Цікаво, що в українській мові такі дії не є теперішніми, але при цьому ніщо не заважає їм вважатися справжніми, оскільки справжнє та теперішнє чітко розведені. Для порівняння, в російській мові, де справжнє і теперішнє поєднані в «настоящее», імперське видіння дуже важко ототожнити з автентичністю, бо воно знаходиться в минулому, а отже не-теперішньому / неавтентичному. Імперська перемога ніби «ненастоящая» – це ілюзія з минулого, фальсифікація, яка не відповідає істинному стану справ.

Політична сила граматичного аспекту є значною, і аналіз доконаного / недоконаного розрізнення в українській мові, – особливо унікального семантичного розмежування між «теперішнім» (принципово недоконаним та відкритим) та «справжнім» (автентичним, не обов'язково недоконаним чи обмеженим у часі), – виявляє глибокий *політичний і онтологічний підтекст*. Як свідчить попередня аналітика *ненастоячої* перемоги та (не)істинної правди, сама граматична структура мови може тонко, але потужно схилити її носіїв до різних розумінь темпоральності, істини та політичної реальності. Відкритість українського теперішнього вказує на безперервну, розгорнуту реальність, принципово стійку до фіксованих, доконаних наративів, включаючи наративи імперського триумфу. Це встановлює прямий причинно-наслідковий зв'язок: лінгвістична структура граматичного аспекту впливає на семантичне розуміння часу та істини в даній культурі, формує національний дискурс і політичну уяву, і, як наслідок, впливає на те, як історичні наративи (наприклад, імперські завоювання) сприймаються як «реальні», «автентичні» або «ілюзорні». Це є потужним аргументом на користь глибокої, часто неусвідомленої, політичної вкоріненості лінгвістичних структур, що свідчить про те, що мова є не просто інструментом опису, а конститутивною силою у формуванні політичної свідомості.

Філософський аспект між Гуссерлем і Вітгенштайном

Для Едмунда Гуссерля філософський аспект не просто спостерігається, а *виявляється* через строгу практику ейдетичної редукції. Цей метод слугує еталоном «строного» філософування, спрямованого на об'єктивне, беззаперечне знання. Феноменологічна редукція – це «медитативна практика», яка дає змогу «звільнитися від полону, в якому людина перебуває через усе, що вона приймає за належне» [Husserl, 2001, р. 25]. Її кінцева мета – отримати доступ до «світу сутностей, вільного від будь-якого забруднення, яке можуть привнести передумови концептуальної рамки або психіки» [Husserl, 2001, р. 25], повернення до «самих речей» (*die Sache selbst*) [Husserl, 2001, р. 44]. Гуссерль починає з призупинення «природної настанови», нашого повсякденного, нерефлексивного прийняття існування світу [Гуссерль, 1989, с. 215]. За допомогою методологічного прийому *Epoche* або «утримання від судження» [Husserl, 1989, р. 215; 2001, р. 57; Moran, 2000, р. 149], філософ «утримується від будь-якої позиції щодо об'єктивного світу» [Husserl, 1989, р. 215]. Цей радикальний зсув веде до сфери «трансцендентального досвіду», де «феномени «світу» (Буття) зводяться до свідомості» [Husserl, 1989, с. 215].

Метод Гуссерля є *перцепційним* у найглибшому розумінні, адже філософ тут шукає таку очевидність, таке сприйняття речей, якими вони є насправді (або точніше: якими вони є відповідно до *істини*). Це включає «ейдетичне бачення» [Husserl, 1989, p. 149] або *ideacino*, яка має на меті «осягнути сутність або ейдос» об'єктів і досвідів [Husserl, 2001, p. 76; Moran, 2000, p. 177]. Ця «перцептивна даність» [Husserl, 2001, p. 149; Moran, 2000, с. 177] забезпечує «аподиктичну достовірність» [Husserl, 1989, p. 216], пряме, неінференційне обґрунтування когнітивних станів [Spiegelberg, 1960, p. 700]. В основі феноменології Гуссерля лежить *ego cogito* як «аподиктично достовірна та кінцева основа судження» [Husserl, 1989, p. 216]. Цей принцип перегукується з пізнішими ідеями Моріса Мерло-Понті про «трансцендентальну суб'єктивність як первинне его» [Merleau-Ponty, 1945, p. VII]. Гуссерль же застосовує більш глибоку термінологічну метафорику, вказуючи на деяке «абсолютне джерело», з якого світ отримує своє значення та дійсність [Husserl, 1989, p. 216; 2001, p. 237; Moran, 2000, p. 235; Rudnik, 2009, p. 136].

Зв'язок філософії І. Канта з феноменологічним поглядом на філософський аспект є критично важливим, оскільки феноменологія Гуссерля, зокрема його фундаментальне поняття інтенціональності як свідомість *чогось*, де «кожне *cogito* містить у собі, як уже інтендоване, своє *cogitatum*...» [Husserl, 1989, p. 215], може бути інтерпретована як радикалізація й інтерналізація Кантової ідеї про те, що досвід є не пасивним сприйняттям зовнішніх даних, а активним, конститутивним процесом розуму. Тоді як Кант зосереджується на універсальних, трансцендентальних структурах, що *уможливлюють* досвід, Гуссерль зміщує фокус на *прожитий досвід* сам по собі – на те, *як* досвід даний, та на внутрішню спрямованість свідомості до своїх об'єктів. Філософський аспект у Канта можна вважати *трансцендентальною умовою* самої можливості досвіду; тоді як у Гуссерля він перетворюється на *феноменальний модус*, у якому об'єкти даються свідомості, підкреслюючи суб'єктивний полюс сприйняття. Цей зв'язок демонструє, що проект Гуссерля є не раптовим відходом, а глибоким розвитком, що випливає з Кантового критичного повороту. Хоча Кант встановив трансцендентальні умови для досвіду, варто перейти від його метафізичних засновків до аналізу конкретних лінгвістичних уявлень про аспект. Цей перехід від абстрактних, універсальних умов знання до конкретних, культурно вкорінених способів, якими мова формує наше сприйняття дій і ситуацій, підготує ґрунт для основної діалектики між Гуссерлем і Вітгенштайном.

На відміну від Гуссерля, філософія Людвіга Вітгенштайна є фундаментальною критикою мови і критикою через мову. Серед істориків сучасної аналітичної філософії усталеним став погляд на Вітгенштайна як на представника суворого антиесенціалізму [Baker, & Hacker, 2005; McGuinn, 1997], який відкидає уявлення про те, що слова мають єдину, фіксовану сутність або що значення походить від якоїсь метафізичної реальності. Для Вітгенштайна «значення слова – це його використання в мові» [Вітгенштайн, 1958, 1995, § 43]. Його філософська мета є описовою, а не пояснювальною: «Ми повинні відмовитися від усіх пояснень, і опис сам по собі повинен зайняти їхнє місце» [Вітгенштайн, 1958, 1995, § 109]. Вітгенштайн, як і Гуссерль, воліє позбавити філософію «забруднюючих» опосередкованих суджень, але на відміну від феноменології підхід Вітгенштайна позбавляє філософію й будь-якого права на самостійне втручання в мовну реальність. Філософія стає таким собі експертним коментарем до світу, закодованого мовою: «Філософія жодним чином не повинна втручатися в фактичне використання мови; вона може в кінцевому підсумку лише описувати його.... Вона залишає все як є» [Вітгенштайн, 1958, 1995, § 124].

Вітгенштайн вводить концепцію «мовних ігор», щоб проілюструвати, як значення вбудоване у форми життя та практики. Мова розглядається не як жорстка логічна система, а як «лабіринт шляхів» [Вітгенштайн, 1958, 1995, § 203], де значення визначається її «використанням» у конкретних контекстах [Вітгенштайн, 1958, 1995, § 43]. Він стверджує, що для розуміння слова не завжди потрібні точні визначення чи чіткі межі [Вітгенштайн, 1958, 1995, § 68].

Поняття «бачення-як» (*seeing as*) є центральним для Вітгенштайна, особливо в його погляді на аспект-перцепційну проблему. Він розрізняє «просте бачення» (*seeing simply*) і «бачення аспекту» (*seeing an aspect*) [Wittgenstein, 1958, p. 193-214]. «Бачення аспекту» – це не просто фізичне сприйняття, а «бачення з розумінням», де *об'єкт інформується концептом* [Wittgenstein, 1958, *ibid.*]. Це «розумне» бачення, за Вітгенштайном, є досить деперсоналізованим, оскільки аспектність – це здатність вдягнути маску концепту, грати концептом. Це означає, що бачення не виникає з внутрішніх особливостей об'єкта, а «вдягається / інсталюється на об'єкт як концептуальна маска». Отже, у Вітгенштайна аспект – це чиста видимість, чиста ілюзія, або те, що не має субстанції, ні на чому не стоїть і ні на чому не наполягає. Вітгенштайн, який мислить строго в логіці правдивості (*truth*) і таблиць правдивості (*truth tables*), а не істини (*aletheia*), через свою ігрову концептуалізацію фактично позбавляє бачення / видіння будь-якого субстанційного, сутнісного сенсу. Ні бачення, ні видіння, ні концептуальної гри, яка інформує видіння, – нічого з цього не має у Вітгенштайна та його послідовників – жодної метафізичної чи трансцендентальної субстантивності. Тож аби зрозуміти гру Вітгенштайна краще, нам, схоже, варто дещо змінити філософський і політичний реєстр, перейшовши з української на суржик: адже філософію Вітгенштайна з її точною та ясною логікою зовсім не можна назвати *несправжньою*, проте, з урахуванням усього вищевикладеного, є певна істина в тому, аби вважати цю філософію *ненастоючою*.

Порівняння підходів: політика як *politics* проти Політики як *policy*

Феноменологічний підхід Гуссерля й лінгвістичний підхід Вітгенштайна представляють дві принципово різні форми розуміння аспекту як способу видіння. У феноменології (ширше – у філософії свідомості) аспект розуміється як підкреслена частковість, фрагментарність. З політичної точки зору, це перетин поглядів – те, що формує політику як *politics*. В ейдетичному підході Гуссерля йдеться про суб'єктність і про першу (невизначену) сутність, а філософський аспект відкривається в ейдетичній редукції до істинного як неігрового (у сенсі *aletheia* як вічне і *настоюче*).

Натомість, у філософії мови аспект не мислиться як фрагментарний, а як ілюзія цілісного, гра в цілісне, гра в мову і мова гри, інформованої концептом. З політичної точки зору, це структура, управління, (дисциплінарний) контроль – те, що формує політику / політики як *policy* / *policies*. У Вітгенштайна акцент робиться на іронічному описі-коментарі щодо «другої сутності», що й породжує мовну гру: це концептуальне бачення, яке перегукується з іграми в соціальні конструкти, в соціальну свободу і соціальний фашизм. Подібне видіння політики у політичній філософії відкривається тоді, коли мова йде про «політику» як управління і гру: тобто про *policy*, а не про *politics*. Концепт – це не сам погляд чи перетин поглядів, а скоріше результуюче оформлення погляду, репрезентація погляду як складної мовної структури.

Суть ейдетичної та трансцендентальної редукції у Гуссерля принципово протилежна до вищезначеного концептуального підходу. Метод Гуссерля є перцепційним у найглибшому розумінні: він передбачає таку очевидність, таке сприйняття речей, якими вони є *за істиною*, що відокремлюється або прямо протиставляється «природній настанові», з якої зазвичай і формується концептуальне, філософсько-лінгвістичне видіння на основі «всім відомих», загальних сенсів (т. зв. «здорового глузду» / *common sense*), яке, своєю чергою, здатне знайти вихід лише в ігровій структурі концептуалізації, що прямо протилежне редукційному шляху до прямої очевидності через *Epoche*.

Ці дві форми розуміння видіння можуть бути зведені до структури простого речення:

1. *Підмет (S)* – це ейдос (у Гуссерля). Група підмета конститує феноменологічний спосіб видіння: спроба перцепційного видіння, проникнення, очевидності, трансценденції; критика концептуального інформування і поступова відмова від нього через редукції. У цьому випадку йдеться про субстантивний підмет,

принципово незалежний від будь-яких подальших присудкових дефініцій. З ейдетичної точки зору такий підмет є очевидним ейдосом, який не потребує ніяких опосередкованих значень. З трансцендентальної точки зору, те, що відображене в структурі речення як підмет, насправді виходить за межі структури речення й структури мови. Послугуючись термінологією, взятою із семантики можливих світів С. Кріпке, такий підмет *S* ми можемо розглядати як жорсткий визначник (*rigid designator*) [Kripke, 1980, p. 48-49], що набуває значень у різних мовах, разом з тим, залишаючись трансцендованим щодо будь-якої мови чи будь-якого можливого світу [Kripke, 1980, p. 48-49; Salmon, 1981, p. 22-26]. Політику як *politics* (не як *policy*!) можна звести до імен як до жорстких сигніфікаторів множинних реальностей. Політика – це не гра і не управління, а те, до чого зводиться будь-яка гра та управління. Феноменологічне мислення про політику – це здатність дослідити те, як нам явлений певний об'єкт, хто його бачить і хто про це говорить. Феноменологічно мислити політику – це значить розуміти політику як таке явище, що конститує себе в поглядах, переконаннях чи очевидностях.

2. *Присудок (V)* – це така мовна конструкція, яка відповідає за прояви та дії в часі й просторі, тобто конструє аспект як видіння у його суто лінгвістичному й структурно-концептуальному розумінні. Аспект тут завжди інформований концептом. Мислення політики через діяльність та управління розкривається за протилежними принципами: логічно – як бінарна система дедукції / індукції; риторично – через такий характерний троп як метонімія («уся країна проголосує», «народ сам вирішить свою долю», «Україна переможе» тощо – типові приклади метонімії).

Перспективні напрямки подальших досліджень

Одним із перспективних напрямків є перехід від німецького стилю феноменології (Гуссерль, Гайдеггер) до французьких феноменологів, насамперед до традиції, що йде від Моріса Мерло-Понті. У Мерло-Понті сприйняття також є первинним щодо концептуальних настанов, але воно пов'язане не лише з ейдетичними чи трансцендентними редукціями, а з непомітними відчуттями, вчуванням, що зводиться до первинної перцепції фізичних об'єктів. Феноменологічна критика осмислює саму цю фізичну перцепцію як джерело і простір для досвіду.

Мерло-Понті є специфічним явищем у французькій філософській культурі, що ще потребує окремого осмислення істориками сучасної філософії. Хто він: (не)французький філософ чи, може, найбільш французький з усіх філософів? Його філософія, зокрема «Феноменологія сприйняття», зосереджується на «живому» або «власному тілі» (*corps propre*) як на засобі, завдяки якому світ єдино можливий для нас: «Рухи власного тіла, природно, наділені певним перцептивним значенням; вони утворюють із зовнішніми явищами настільки тісно пов'язану систему, що зовнішнє сприйняття враховує переміщення перцептивних органів, знаходить у них якщо не явне пояснення, то принаймні мотив змін, що відбувались під час видовища (*le motif des changements intervenus dans le spectacle*), і таким чином може їх одразу зрозуміти» [Merleau-Ponty, 1945, p. 59].

Він критикує картезіанський дуалізм розуму і тіла, стверджуючи, що сприйняття є чимось на кшталт екзистенційного акта, вкоріненого у «власному тілі» самому по собі: «Коли йдеться про певну сприйняту річ, про певну історичну подію або певну доктрину, «зрозуміти» означає захопити тотальну інтенцію – не лише те, чим вона є для репрезентації, не лише «властивості» сприйнятої речі або володіння історичними фактами, або «ідеї», введені доктриною, – це означає захопити унікальну манеру існувати, яка виражається у властивостях каменю, скла або шматочка воску, в усіх фактах якоїсь революції, в усіх думках якогось філософа» [Мерло-Понті, 2001, с. 15]. Тіло не просто засіб чи об'єкт, а скоріше – це тіло-суб'єкт, що сприймає й пізнає, або ж тіло-знак, яке саме генерує значення. Це дає змогу йому запропонувати своєрідне герметичне поєднання ейдетичної й

ігрової парадигм, оскільки тіло, через відчуття та переживання, може виступати як *сполучник* між сутнісним і ситуативним.

На відміну від німців, саме французька феноменологія повернулася до релігійної проблематики, стала сприймати релігію й естетику в їхній взаємодії (П. Рікер, Ж. Л. Маріон тощо). На основі цієї теорії в майбутньому можна буде проаналізувати метаполітичні засади політики, розглянувши їх крізь призму релігійної й естетичної (театральної) проблематики. Ці феноменологічні напрацювання мають бути покладені в якості підвалин / сполучників для подальшої концептуалізації метаполітики.

Іншим перспективним напрямком є теорія мовленнєвих актів Остіна – Сьорла та її роль у політичній критиці XX-XXI ст. Ця теорія стверджує, що мова використовується не лише для опису реальності, але й для виконання дій [Austin, 1962; Searle, 1969]. Мовленнєві акти, такі як обіцянки, команди чи запити, є перформативними і можуть змінювати реальність [Austin, 1962, р. 6-7]. На основі цієї теорії пропонується осмислити риторику як перформативний і креативний проєкт. Це дозволяє розглядати політичні висловлювання не просто як передачу інформації, а як дії, що формують соціальну й політичну реальність, створюючи нові зобов'язання та можливості.

Тож ми бачимо, що діапазон сучасного філософування дозволяє нам системно й ґрунтовно мислити про політику принаймні в двох зовні антитетичних методологічних регістрах:

1) *Феноменологічно*: крізь аспекти як погляди й перетин цих поглядів. Це наближає до розуміння *politics* як сфери, що конститується свідомістю та її інтенційними актами.

2) *Лінгвістично й структурно*: як системну діяльність (зокрема як управління), закодовану в структурі мови й в лінгвістичному розумінні аспекту. Це відповідає розумінню *policy* як сфери, що формується мовними іграми та концептуалізаціями.

Завдання полягає в тому, аби синтезувати ці дві протилежності, але не через просте гегелівське зняття (*Aufhebung*), а через більш складну *логіку включеного третього* [Brenner, 2012; 2014; 2017; 2019]. Логіка включеного третього пропонує модель, де третя позиція (Т-стан) не є простою проміжною точкою, а є станом, що містить обидві протилежності (А та не-А) на іншому рівні реальності. Це дає змогу подолати дуалізм і відкриває складну, багатовимірну рамку, яка охоплює як детермінованість, так і невизначеність, універсальне й особливе, частину та ціле, актуальність і потенційність. Це стане можливо у подальших більш глибоких дослідженнях і деконструкції як феноменологічного, і лінгвістичного підходів крізь релігійну, естетичну, риторику й логіко-лінгвістичну проблематику. Оскільки політику не можна звести суто до управління, а отже, й суто до проблеми мови, її філософський аспект має концептуалізуватися за допомогою метамовних засобів, що мають сформувати системну теорію метаполітики.

На наш погляд, такий синтез можливий тоді, коли філософії Гуссерля та Вітгенштайна, при їхній позірній теоретичній абстрактності, почнуть прямо торкатися політичних питань, розкрившись у діалектиці публічного й приватного. У філософії Вітгенштайна мова – це не лише те, що визначає кордони світу, а й те, що можливе лише в публічному вжитку. Знаменитий аргумент Вітгенштайна проти так званої «приватної мови» полягає в тому, що, хоча можливо уявити собі людину, яка говорить сама з собою через монолог, неможливо уявити собі, аби вона говорила до того ж виключно особистою мовою, невідомою нікому, окрім неї, адже «слова цієї мови мали б стосуватися того, про що може знати тільки той, хто говорить: його безпосередніх, особистих почуттів. Отже, хтось інший не міг би розуміти тієї мови», – підсумовує Вітгенштайн [Вітгенштайн, 1958, 1995, § 243]. Як бачимо, для Вітгенштайна безпосереднє почуття може бути особистим, а мова особистою бути не може; принаймні, коли мова стає лише особистою, вона зводиться до безпосереднього почуття індивідуальної свідомості, що означає лише те, що нею неможливо говорити з іншими. А як відомо, «про те, про що не можна сказати, треба мовчати», адже «невимовне» теж існує – «це і є містичне», котре виявляється [Вітгенштайн,

1995]. Таким чином, Вітгенштайн зводить особисте до мовчазного, а публічне – до (роз)мовного. Цим він одночасно включає в свою логіку й мовчазну присутність, і мовленнєву активність, не виключаючи жодної з протилежностей. Однак їхнє співбуття можливе не в спільній мові, а за її межами, в чомусь *третьому* – в позамовній метареальності.

Цікаво підкреслити, що підхід Вітгенштайна до мови дуже перегукується з аналогічними поглядами Мерло-Понті, згідно з яким мова – це те, за допомогою чого суб'єкт, що споглядає очевидність, може «співвіднести очевидність для мене з очевидністю для іншого» так само, як «спінозівська очевидність передбачала очевидність спогаду та сприйняття» [Мерло-Понті, 2001, с. 59]. Як підкреслює Сол Кріпке, корені підходу Вітгенштайна до мови варто шукати в інших параграфах «Філософських досліджень», де філософ розмірковує не так про мовлення чи (інтер)суб'єктивність, як про поняття *правила* [Kripke, 1982]. Сам Вітгенштайн розмірковує про це в 201-203 параграфах «Досліджень», де формулює власний парадокс правил та висновки, що з нього випливають: «якщо кожен спосіб дії можна узгодити з правилом, то кожен із них можна довести й до суперечності з правилом», «кожна дія за правилом є тлумаченням» [Вітгенштайн, 1995, § 201]. Вітгенштайн чітко розрізняє нашу здатність безпосередньо керуватися правилом і погляд / видіння того, що ми цим правилом справді керуємося. Уявлення про керування правилом може бути приватним, тоді як саме керування приватним бути не може, оскільки не залежить від уявлення чи конкретної точки зору на предмет. Вітгенштайн формулює цей парадокс таким чином: «і тому не можна приватно керуватися правилом, бо тоді вважати, що ми керуємося правилом, було б те саме, що керуватися правилом» [Вітгенштайн, 1995, § 202]. Практика є зовсім не тим, що суб'єктивне уявлення, власний погляд чи особистий шлях, і саме в мові можливе розкриття саме такої практичності як виходу за межі власної обмеженості: «Мова – це лабіринт шляхів. Ви підходите з одного боку і орієнтуєтесь в ситуації; підходите до того самого місця з другого і вже не орієнтуєтесь» [Вітгенштайн, 1995, § 203]. З цього приводу Кріпке слушно зауважив, що Вітгенштайнові «Дослідження» – це «не систематична філософська праця [...], радше “Дослідження” написані як вічна діалектика, де постійні тривоги, що висловлені голосом уявного спостерігача, ніколи не заглушаються остаточно» [Kripke, 1982, р. 3]. Цілком вірогідно, що саме тут варто шукати поле для синтезу приватного як внутрішнього, особистого й споглядального, – та публічного як «правильного» у Вітгенштейновому розумінні, тобто як такого, що створює карту мовленнєвої гри між різними точками зору, ніби в *перетині поглядів*.

Можливо, точкою такого нового синтезу має стати котрийсь із указаних нами напрямків подальших досліджень, наприклад, тілесно-орієнтований підхід Мерло-Понті чи риторично-перформативний підхід, що походить від теорії мовленнєвих актів Остіна – Сьорла. Підсумуємо, застосувавши мовну метафору: якщо за «трансцендентальним его» Гуссерля ми залишили підмет, за його ж інтенціональним *cogito* та за Вітгенштайновою мовною грою залишили присудки та їхні аспекти, тоді цілком можливо, що філософія Мерло-Понті чи Джона Остіна та їхніх наступників могла би сказати нам більше про ті частини речення, які часто залишаються на маргінесі уваги. Мова тут навіть не про другорядні члени, оскільки вони зазвичай належать до груп підмета чи присудка. Речення складаються не лише з членів, головних чи другорядних, але й з таких непомітних конституюючих елементів, як сполучники чи розділові знаки, для яких, схоже, вже давно настав час – не лише у філософії мови, але й у філософії політики.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Боровицька О. М. (2013). Архетипна феноменологія як фундаментальна методологія дослідження психічних універсалій. *Науковий часопис НПУ імені М. П. Драгоманова. Серія № 12. Психологічні науки: Збірник наукових праць*. К. : НПУ імені М. П. Драгоманова, Випуск 40 (64). С. 80-86

Вітгенштайн, Л. (1995). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Філософські дослідження. Київ: Основи. 311 с.

Гриценко, А. (2024). Феноменологія та аналітична філософія: скептицизм як теоретична основа. *Humanities Studies*, №19 (96). С. 33-39. <https://doi.org/10.32782/hst-2024-19-96-03>

Йосипенко, О. (2021). Вітгенштайн та феноменологія: контрверзи французької інтерпретації. *Sententiae*, Vol. 40, Issue 3, pp. 68-82. <https://doi.org/10.31649/sent40.03.068>

Кебуладзе, В. (2009). Історія розвитку феноменологічної філософії в Україні. *Філософська думка*, №1. С. 5-12.

Кебуладзе, В. (2017). «Lebenswelt» Гусерля і «Dasein» Гайдегера: проблеми перекладу. *Філософська думка*. № 5. С. 99–108. <https://dumka.philosophy.ua/index.php/fd/article/view/184>

Кебуладзе В. (2011). Критика емпіризму в творах Едмунда Гусерля «Логічні дослідження», «Філософія як строга наука» і «Перша філософія». *Sententiae*, №2. С. 120-132.

Крижановська, Т. (2013). Інтерсуб'єктивність як тема феноменологічної та екзистенційної думки. *Наукові записки міжнародного гуманітарного університету*, №18. С. 112-115.

Мерло-Понті, М. (2001). *Феноменологія сприйняття*. Київ: Український Центр духовної культури. 552 с.

Мінаков, М. (2007). *Історія поняття досвіду*. К.: ПАРАПАН, 2007. 380 с.

Austin, J. L. (1962). *How to do things with words*. Harvard University Press. 174 p.

Baker, G. P., & Hacker, P. M. S. (2005). *Wittgenstein: Understanding and meaning, Part I: Essays* (2nd ed.). Blackwell Publishing. 424 p.

Brenner, J. E. (2012). The philosophy of Stéphane Lupasco: A transdisciplinary approach to philosophy in complexity. *Journal of Consciousness Studies*, 19(5-6), 180–197.

Brenner, J. E. (2014). Logic, science and the problem of complexity. *Foundations of Science*, 19(2), 177–193.

Brenner, J. E. (2017). The transdisciplinary logic of Stéphane Lupasco for the understanding of complex systems. In M. A. Rodrigues, F. P. da Silva, R. A. C. da Silva (Eds.), *Dynamical systems, chaos and applications* (pp. 37-58). Springer.

Brenner, J. E. (2019). Transdisciplinarity, complexity, and the included middle. In I. Licata & L. Chiatti (Eds.), *Logic of quantum mechanics: From quantum information to quantum cognition* (pp. 35-51). World Scientific.

Comrie, B. (1976). *Aspect*. Cambridge University Press. 156 p.

Grohman, ed. (2025). *Phenomenology of Essence*. NYC: Routledge. 330 p. <https://doi.org/10.4324/9781003401209>

Heidegger, M. (1998). *Pathmarks*, ed. by William McNeill. Cambridge, UK, and New York: Cambridge University Press, pp. 155–182.

Hintikka, J. (1996). The Idea of Phenomenology in Wittgenstein and Husserl. In: *Ludwig Wittgenstein: Half-Truths and One-and-a-Half-Truths*. Springer, Dordrecht. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-4109-9_3

Husserl, E. (1989). *Logical investigations, Volume I*. Routledge. 425 p.

Husserl, E. (2001). *Logical investigations, Volume II*. Routledge. 380 p.

Kripke, S. A. (1980). *Naming and necessity*. Harvard University Press. 192 p.

Kripke, S. A. (1982). *Wittgenstein on Rules and Private Language: an elementary exposition*. Harvard University Press. 153 p.

Kumar, R., & Chaturvedi M. M., & Kumari, R. (2025). Individual Intentionality vs. Collective Intentionality: a study of Wittgensteinian and Searlean Perspectives. *Obnovljeni Život*, 80(2), pp. 221–235. <https://doi.org/10.31337/oz.80.2.6>

McGinn, M. (1997). *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*. NYC: Routledge. 240 p.

Merleau-Ponty, M. (1964). *The primacy of perception: And other essays on phenomenological psychology, the philosophy of art, history and politics*. Northwestern University Press. 228 p.

- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard. 556 p.
- Moran, D. (2000). *Introduction to phenomenology*. NYC: Routledge. 592 p.
- Mulligan, K. (2024). Essence and Modality: From Husserl to Wittgenstein. In: Ploudre, J. & Marion, M. (ed.). *Wittgenstein's Pre-Tractatus Writings*. Routledge, pp. 145-163. https://dx.doi.org/10.1007/978-3-031-48401-8_5
- Nowaczyk, A. (1998). Czy Tarski zdefiniował pojęcie prawdy? *Przegląd Filozoficzny, Nowa Seria*, R. VH, Nr 2 (26), pp. 5 – 30
- van Peursen, C. (1959). Some Remarks on the Ego in the Phenomenology of Husserl. In: For Roman Ingarden. Springer, Dordrecht. https://doi.org/10.1007/978-94-011-9086-2_3
- Ricoeur, P. (2014). Le dernier Wittgenstein et le dernier Husserl sur le langage. *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies* 5 (1), pp. 7-27. <https://doi.org/10.5195/errs.2014.241>
- Rüdrik, A. (2009). Husserl's phenomenology of time-consciousness. *The Review of Metaphysics*, 63(1), 135-156.
- Salmon, N. U. (1981). *Reference and essence*. Princeton University Press. 296p.
- Searle, J. R. (1969). *Speech acts: An essay in the philosophy of language*. Cambridge University Press. 203 p. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139173438>
- Spiegelberg, H. (1960). *The phenomenological movement: A historical introduction*. Martinus Nijhoff. <https://doi.org/10.1007/978-94-017-5920-5>
- Wittgenstein, L. (1991). *Philosophical Investigations: The German Text, with a Revised English Translation*, 50th Anniversary Commemorative Edition (Translated by G. E. M. Anscombe). Malden, MA,: Wiley-Blackwell. 246 p.

Трачук Микита Сергійович

аспірант, філософський факультет
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
майдан Свободи, 4, Харків, 61022, Україна
E-mail: nickone1997@proton.me
ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-2558-3819>

Стаття надійшла до редакції: 21.03.2025

Схвалено до друку: 18.05.2025

**ASPECT PERCEPTION AS A PHILOSOPHICAL PROBLEM:
PHENOMENOLOGICAL REDUCTION OR LANGUAGE GAME?**

Trachuk Mykyta S.

PhD Student, Faculty of Philosophy
V. N. Karazin Kharkiv National University
4, Maidan Svobody, Kharkiv, Ukraine
E-mail: nickone1997@proton.me
ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-2558-3819>

ABSTRACT

This article explores the phenomenon of aspect as a fundamental philosophical problem situated at the intersection of phenomenology and philosophy of language. The author examines aspect not merely as a grammatical category, but as a philosophical-political tool for interpreting reality—structuring our perception of events, truth, and existence. Special attention is given to the comparison between two major approaches: the phenomenological (E. Husserl, M. Merleau-Ponty) and the linguistic-analytical (L. Wittgenstein), which reveal different modalities of conceptualizing aspect as eidetic experience or as language game. The phenomenological approach is presented through the concept of eidetic reduction aimed at grasping the evident essences (*eidōs*), enabling philosophical aspect to be understood as an intentionally constituted event. In contrast, Wittgenstein's perspective presents aspect as visibility informed by a concept – “seeing-as” – realized within language games and devoid of essential content. The author demonstrates how these two perspectives also reflect two models of the political: *politics* as a space

of intentional consciousness and *policy* as a structurally linguistic practice of governance. A distinctive contribution of the article lies in the inclusion of the Ukrainian linguistic context, which allows the author to uncover profound ontological and political distinctions between the concepts of “present”, “authentic”, “truth” and “veracity”. Through the analysis of verb aspects (perfective / imperfective) in Ukrainian, the author illustrates how grammatical structures shape political imagination and the interpretation of reality. This is especially relevant within decolonial discourse, where language functions not merely as a medium of expression but as a constitutive factor of political subjectivity. The article combines hermeneutic analysis, logical-linguistic critique, and philosophical reflection, opening possibilities for the development of a theory of *metapolitics*. It offers a new optic for analyzing political language, in which aspect is not treated as a secondary linguistic feature but rather as a key structure of perception, meaning-making, and power. In the conclusion, the author outlines future directions in connection with French phenomenology (J.-L. Marion, P. Ricoeur), speech act theory (J. L. Austin, J. Searle), expanding the scope for interdisciplinary inquiry into the relationship between language, politics, and truthfulness.

Keywords: *aspectuality, phenomenology, language game, politics, Husserl and Wittgenstein, private and public.*

REFERENCES

- Borovytska, O. M. (2013). Archetypal phenomenology as a fundamental methodology for the study of psychic universals. *Scientific journal of M. P. Drahomanov NPU. Series № 12. Psychological Sciences: Collection of scientific works*. K.: M. P. Drahomanov NPU, Issue 40 (64). pp. 80-86 [In Ukrainian].
- Wittgenstein, L. (1995). *Tractatus Logico-Philosophicus. Philosophical Investigations*. Kyiv: Osnovy. 311 p [In Ukrainian].
- Hrytsenko, A. (2024). Phenomenology and analytical philosophy: skepticism as a theoretical basis. *Humanities Studies*, №19 (96). pp. 33-39. <https://doi.org/10.32782/hst-2024-19-96-03> [In Ukrainian].
- Yosypenko, O. (2021). Wittgenstein and phenomenology: controversies of the French interpretation. *Sententiae*, Vol. 40, Issue 3, pp. 68-82. <https://doi.org/10.31649/sent40.03.068> [In Ukrainian].
- Kebuladze, V. (2009). The history of the development of phenomenological philosophy in Ukraine. *Filosofska dumka* (Philosophical Thought), №1. pp. 5-12 [In Ukrainian].
- Kebuladze, V. (2011). Criticism of empiricism in Edmund Husserl's works “Logical Investigations”, “Philosophy as a Rigorous Science” and “First Philosophy”. *Sententiae*, №2. pp. 120-132 [In Ukrainian].
- Kebuladze, V. (2017). “Lebenswelt” by Husserl and “Dasein” by Heidegger: problems of translation. *Filosofska Dumka*, (5), pp. 99–108. Retrieved from <https://dumka.philosophy.ua/index.php/fd/article/view/184> [In Ukrainian].
- Kryzhanovska, T. (2013). Intersubjectivity as a theme of phenomenological and existential thought. *Scientific notes of the International humanitarian university*, №18. pp. 112-115. [In Ukrainian].
- Merleau-Ponty, M. (2001). *Phenomenology of Perception*. Kyiv: Ukrainian Center for Spiritual Culture. 552 p. [In Ukrainian].
- Minakov, M. (2007). *History of the concept of experience*. K.: Parapan. 380 p [In Ukrainian].
- Austin, J. L. (1962). *How to do things with words*. Harvard University Press. 174 p.
- Baker, G. P., & Hacker, P. M. S. (2005). *Wittgenstein: Understanding and meaning, Part I: Essays* (2nd ed.). Blackwell Publishing. 424 p.
- Brenner, J. E. (2012). The philosophy of Stéphane Lupasco: A transdisciplinary approach to philosophy in complexity. *Journal of Consciousness Studies*, 19(5-6), 180–197.
- Brenner, J. E. (2014). Logic, science and the problem of complexity. *Foundations of Science*, 19(2), 177–193.
- Brenner, J. E. (2017). The transdisciplinary logic of Stéphane Lupasco for the understanding of complex systems. In M. A. Rodrigues, F. P. da Silva, R. A. C. da Silva (Eds.), *Dynamical systems, chaos and applications* (pp. 37-58). Springer.

- Brenner, J. E. (2019). Transdisciplinarity, complexity, and the included middle. In I. Licata & L. Chiatti (Eds.), *Logic of quantum mechanics: From quantum information to quantum cognition* (pp. 35-51). World Scientific.
- Comrie, B. (1976). *Aspect*. Cambridge University Press. 156 p.
- Grohman, ed. (2025). *Phenomenology of Essence*. NYC: Routledge. 330 p.
<https://doi.org/10.4324/9781003401209>
- Heidegger, M. (1998). *Pathmarks*, ed. by William McNeill. Cambridge, UK, and New York: Cambridge University Press, pp. 155–182.
- Hintikka, J. (1996). The Idea of Phenomenology in Wittgenstein and Husserl. In: *Ludwig Wittgenstein: Half-Truths and One-and-a-Half-Truths*. Springer, Dordrecht.
https://doi.org/10.1007/978-1-4020-4109-9_3
- Husserl, E. (1989). *Logical investigations, Volume I*. Routledge. 425 p.
- Husserl, E. (2001). *Logical investigations, Volume II*. Routledge. 380 p.
- Kripke, S. A. (1980). *Naming and necessity*. Harvard University Press. 192 p.
- Kripke, S. A. (1982). *Wittgenstein on Rules and Private Language: an elementary exposition*. Harvard University Press. 153 p.
- Kumar, R., & Chaturvedi M. M., & Kumari, R. (2025). Individual Intentionality vs. Collective Intentionality: a study of Wittgensteinian and Searlean Perspectives. *Obnovljeni Život*, 80(2), pp. 221–235. <https://doi.org/10.31337/oz.80.2.6>
- McGinn, M. (1997). *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*. NYC: Routledge. 240 p.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *The primacy of perception: And other essays on phenomenological psychology, the philosophy of art, history and politics*. Northwestern University Press. 228 p.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard. 556 p [In French].
- Moran, D. (2000). *Introduction to phenomenology*. NYC: Routledge. 592 p.
- Mulligan, K. (2024). Essence and Modality: From Husserl to Wittgenstein. In: Ploudre, J. & Marion, M. (ed.). *Wittgenstein's Pre-Tractatus Writings*. Routledge, pp. 145-163.
https://dx.doi.org/10.1007/978-3-031-48401-8_5
- Nowaczyk, A. (1998). Czy Tarski zdefiniował pojęcie prawdy? *Przegląd Filozoficzny, Nowa Seria*, R. VH, Nr 2 (26), pp. 5 – 30 [In Polish].
- van Peursen, C. (1959). Some Remarks on the Ego in the Phenomenology of Husserl. In: For Roman Ingarden. Springer, Dordrecht. https://doi.org/10.1007/978-94-011-9086-2_3
- Ricoeur, P. (2014). Le dernier Wittgenstein et le dernier Husserl sur le langage. *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies* 5 (1), pp. 7-27. <https://doi.org/10.5195/errs.2014.241> [In French].
- Rüdник, A. (2009). Husserl's phenomenology of time-consciousness. *The Review of Metaphysics*, 63(1), 135-156.
- Salmon, N. U. (1981). *Reference and essence*. Princeton University Press. 296p.
- Searle, J. R. (1969). *Speech acts: An essay in the philosophy of language*. Cambridge University Press. 203 p. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139173438>
- Spiegelberg, H. (1960). *The phenomenological movement: A historical introduction*. Martinus Nijhoff. <https://doi.org/10.1007/978-94-017-5920-5>
- Wittgenstein, L. (1991). *Philosophical Investigations: The German Text, with a Revised English Translation*, 50th Anniversary Commemorative Edition (Translated by G. E. M. Anscombe). Malden, MA,: Wiley-Blackwell. 246 p.

Article arrived: 21.03.2025

Accepted: 18.05.2025

Як цитувати: Трачук, М. (2025). СПРИЙНЯТТЯ «АСПЕКТУ»: ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА РЕДУКЦІЯ ЧИ МОВНА ГРА?. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (72), 240-253. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-23>

In cites: Trachuk, M. (2025). ASPECT PERCEPTION AS A PHILOSOPHICAL PROBLEM: PHENOMENOLOGICAL REDUCTION OR LANGUAGE GAME?. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (72), 240-253. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-23> [In Ukrainian]

**СУЧАСНІ ВИМІРИ ФІЛОСОФІЇ:
АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ – ШЛЯХИ ВИРІШЕННЯ**

DOI: 10.26565/2226-0994-2025-72-24

УДК 141.319.8:001:37

**Hanna Yemelianenko, Olga Radziievska,
Larysa Abyzova, Oleksii Kivin**

**NEW PARADIGMS OF PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY IN THE CONTEXT
OF MODERN SCIENCE AND EDUCATION: SYNTHESIS OF EXISTENTIALISM,
PERSONALISM AND DIALOGICAL APPROACH**

The article deals with the issues of understanding human existence in the context of post-nonclassical philosophy, where value-semantic, communicative and existential aspects acquire special importance. The main attention is focused on the processes of self-knowledge, existential choice, identity formation and transformation of subjectivity in conditions of rapid social and cultural changes. The study uses methods of phenomenology, hermeneutics, as well as historical and philosophical comparability to study the strategies of understanding human existence that arise within the framework of post-nonclassical philosophy. It is shown that the anthropological paradigm is transforming from metaphysical objectivity to an emphasis on personal experience, interpersonal dialogue and processes of personality formation. Particular attention is paid to the influence of the significant phenomena of modernity - cultural fragmentation, moral relativism, loss of stable identities - on the formation of a new type of anthropological thinking. The focus of the analysis is the transition from a one-dimensional to a multidimensional model of man, in which intersubjectivity, reflection and responsibility play an important role. The originality of the approach lies in the synthesis of ideas of existentialism, personalism, philosophy of dialogue and post-non-classical concepts of the subject. It is concluded that philosophical anthropology in the post-non-classical era becomes a key tool for interpreting man as an open, dynamic being who is in a constant search for meaning. The results of the study can be used to form new concepts of human development, education, intercultural interaction and ethical responsibility within the framework of modern humanitarian knowledge. The analysis of post-nonclassical approaches reveals that modern philosophy of anthropology departs from classical rationalist and metaphysical models, offering a more complex view of man. This opens up new prospects for interdisciplinary research that takes into account cultural, social, and psychological aspects of being. Special emphasis is placed on dialogue and communication, which allows us to rethink traditional notions of identity as a static category, emphasizing its dynamic, constitutive nature instead. Thus, post-nonclassical philosophy of anthropology acts as a platform for the formation of ethical models that take into account the complexity and multiplicity of human experience, contributing to overcoming the one-dimensional approaches that dominated previously. Such an approach is especially relevant in the context of globalization processes and cultural diversity, which pose new challenges to philosophy and opens up opportunities for its development.

Ключові слова: *philosophical anthropology, being, identity, existentialism, personalism, philosophy of dialogue, self-knowledge, anthropocentrism, secularization, ontology, modernization, intersubjectivity.*

The problem of understanding human existence remains one of the most relevant in modern philosophy, particularly in the context of post-nonclassical rationality. The relevance of the study lies in the need to rethink traditional anthropological concepts that do not meet the challenges of modernity, associated with rapid social and cultural transformations and identity crises.

The novelty of the approach lies in the combination of methods of phenomenology, hermeneutics and comparative studies for a deep analysis of the dynamic aspects of self-knowledge, existential choice and personality formation in a world where value-semantic and communicative dimensions acquire leading importance.

© Yemelianenko H. D., Radziievska O. V., Abyzova L. V., Kivin O. M., 2025.



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

The purpose of the article is to reveal the essence of the anthropological transformation taking place in post-nonclassical thinking, as well as to form a holistic model of a person capable of adequately responding to the challenges of modernity. To achieve this goal, the following tasks have been set: to analyze the impact of social and cultural changes on the processes of identity formation; to determine the features of intersubjective dialogue as a basic mechanism of self-knowledge; to outline the prospects for overcoming the one-dimensionality of human existence in a crisis civilizational context.

The degree of development of the topic indicates the existence of numerous theoretical works that touch on individual aspects of philosophical anthropology; however, the lack of a systematic synthesis within the framework of post-nonclassical paradigms leaves room for further research. Analyzing the modern discourse, the article concludes that the expansion of the anthropological field through the integration of existentialism, personalism and the philosophy of dialogue allows us to see a person as an open, dynamic and multidimensional entity. Such results are of great importance for the humanitarian sphere, in particular for the development of new concepts of education, ethics and intercultural communication.

The prerequisite for a new understanding of man is the rejection of the concept of a single universal rationality, the recognition of his pluralistic nature and the possibility of using other known non-rational forms of comprehending the essence of human existence. Currently, there is a serious weakening of classical values – progress, humanism, freedom, which is accompanied by a constant reassessment and intense search for new landmarks of existence, in particular in the context of Christian religious culture, which requires renewal and rethinking. In this context, it is important to pay attention to the phenomenon of post-truth, which is gaining particular relevance in the modern world. As N.V. Khamitov notes, «in the modern world, a phenomenon of post-truth is emerging - a manipulative system that distracts from facts and suppresses critical thinking through an emphasis on emotions and impressions, transforming consciousness, worldview and, accordingly, the process of identification and the choice of identity even in democratic conditions. Unlike untruth, post-truth does not transform facts but changes the emphasis from the fact to its experience and comic, dramatic or tragic assessment, which can influence a person in choosing an identity» [Khamitov, 2023, p. 109]. This phenomenon significantly complicates the formation of stable identities, since it is based not on objective data, but on the emotional perception of information.

The expansion of the boundaries of knowledge, the secularization of education and culture, technological breakthroughs, migration processes, and changes in the quality of life are causing large-scale social transformations. The spread of ideas of transhumanism and new concepts of anthropology is actualizing the problems of changes in the understanding of human nature.

The famous sociologists such as E. Durkheim, M. Weber, N. Smelzer and E. Giddens emphasized that with the growing role of science and technology in modernized societies, religion is increasingly losing its traditional meaning, becoming marginalized or transforming into new forms, which often causes a sense of human disorientation and disruption of the stability of social institutions. These processes are especially noticeable at the turn of eras. We believe that in the process of understanding human existence, there is an urgent need to create a renewed philosophical foundation for spiritual and philosophical principles, which is based on the principles of anthropocentrism, humanism and tolerance.

In modern scientific researches, in particular in the works of Leonid Mozgovyi [Mozgovyi, 2013], as well as in the collective monograph «Human Identity: Philosophical and Anthropological Analysis», prepared by the Department of Philosophical Anthropology of the G.S. Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine, the anthropological aspects of transformational processes, the issue of values, and the phenomenon of human identity in the context of globalization challenges are discussed, with an emphasis on the need for new approaches to understanding human existence, based on modern ontological principles [Human Identity: Philosophical and Anthropological Analysis, 2023].

Preservation of identity and overcoming of worldview crises are possible due to the interaction of anthropocentric approaches with philosophical and rational analysis of social and cultural reality. The phenomena that remain beyond the limits of rationalistic cognition are insufficiently studied in philosophical, culturological, ethnographic and historical reflection. This necessitates a comprehensive interdisciplinary analysis of anthropological challenges. Despite the presence of significant theoretical achievements, modern philosophical approaches still remain fragmentary and have not reached the proper level of generalization. In particular, there is a lack of a holistic understanding of the relationship between the existential approach and other ontological models.

Certain socio-anthropological and philosophical ideas were actively developed by both foreign and modern Ukrainian researchers: M.V. Luptak «In Search of European Identity: From “Knowledge Society» to «Wisdom Society» (Thematic Essays), A.I. Grancharov «What is Prudence - and How to Treat Our Sick Society?», S.L. Shevchenko «Philosophy of P. Tillich: Reflections on the Value Foundations of Human Being», Z.V. Shved «Types of Scientific Rationality in Disciplinary Religious Studies», S.V. Taranov «Theological Existentialism». It is worth noting that the existential understanding of human existence, the core of which was laconically expressed by J.-P. Sartre, consists in the thesis: «it is not essence that precedes human existence, but existence that is primary in relation to essence». In other words, the essence common to all, which fatally directs our fate, is rejected, our essential possibilities and their realization depend on the choice of a life project; «essence is generated by every person who has taken on the burden of freedom» [Khamitov, 2021, p. 85].

The authors analyze the current state of culture as a departure from the traditional, already in the Middle Ages formed dichotomy of the spiritual and the physical, culture and faith. They interpret culture as a manifestation of a deep internal impulse, which in some approaches is considered through the prism of religious faith. The studies emphasize that the development of technogenic civilization is accompanied by changes in value orientations, which, according to some estimates, leads to the loss of semantic foundations. According to some conceptions, the elimination of the idea of the absolute from spiritual discourse has not provided the expected existential freedom. The supporters of philosophical anthropology support the critique of modern scientism inherent in existentialism, trying to formulate a philosophical understanding of being beyond reductionist models. In a number of philosophical approaches, the emphasis is on the search for a new cultural paradigm that overcomes the tension between the rational and the traditional, between authority and freedom.

One of the main directions of the scientific research of the American philosopher and theologian Merold Westphal is the desire to overcome the onto-theological tradition, which he considers as the key problem of modern philosophy. This topic is discussed in detail in his work «Overcoming Onto-Theology: Towards a Postmodern Christian Faith», where he conducts a deep analysis of the philosophical and theological ideas of Martin Heidegger, especially in his work «Being and Time», as well as in Heidegger's theological lectures [Westphal, 2001].

The prevailing position is that at the turn of the century theism in its classical, «pure» form becomes problematic, since in the conditions of the information society religious faith in the consciousness of the masses is inextricably intertwined with secularized forms of culture. In this regard, it is advisable not to oppose these spheres, but to establish a productive and meaningful dialogue between them. After all, as rightly noted, «a person is a being capable of transcendence, of going beyond the limits of his own experience» - and it is this ability that opens up the possibility of combining different worldview systems within the framework of a holistic spiritual search [Zagorodniuk, 2023, p. 8].

The analysis of the current state of research on the problem shows that within the framework of various philosophical schools and directions, attempts have been made to outline a system of values that would have universal significance and would serve as the basis for the knowledge of higher forms of reality as one of the leading meaningful life guidelines for man. The proposed research is carried out with a focus on anthropological issues and current aspects

of philosophical anthropology, in particular: understanding the existential position of modern man in the conditions of globalization changes, the search for identity and personal self-determination. As V. Zagorodnyuk rightly notes, «the challenges of today are thrown at man himself, at the existence of his identity» [Zagorodniuk, 2023, p. 8].

The concept of the article is based on the recognition of a person not only as a stable subject, but as an open problem that is constantly in the process of forming her own subjectivity. In this sense, identity is considered not as a given, but as a process that is constantly articulated in the conditions of cultural, social and existential transformations. It is not for nothing that the authors note that «these questions are a kind of methodological focus in which modern philosophical discussions are refracted» [Zagorodniuk, 2023, p. 8].

The working hypothesis involves the identification of transcendental prerequisites for the existence of the individual and the disclosure of anthropological meanings in the structures of everyday life. Theoretical understanding of the topology of human existence, in particular in the ontological dimension, requires further conceptualization and introduction into scientific circulation. The analysis of worldview universals and spiritual guidelines is of particular relevance, since only in the presence of stable value coordinates is it possible to build consistent strategies of human existence.

The paradigmatic social and cultural transformations caused by globalization open up new development prospects for Ukraine. Such changes are accompanied by unpredictable risks that were alien to traditional society. The newest challenges include an identity crisis, growing existential uncertainty, weakening traditions, changing family roles, rethinking gender, democratization of relationships, and new security threats.

In times of global change, there is an increased interest in spiritual search. The adherents of new beliefs form alternative models of life that go beyond traditional values, opening up new horizons, but also generating new challenges. Ukraine's movement towards a globalized world is accompanied by the penetration of non-traditional values, which is part of the world process. In this context, a return to the fundamentals of Christianity, their modern philosophical understanding, as well as overcoming the dualism of the spiritual and the bodily, may mark a new stage of spiritual revival.

The philosophical research into the spiritual and existential foundations of being and cultural and anthropological transformations opens up a deeper understanding of the ontological status of man in modern times. This approach ensures the integration of theological axiology into philosophical analysis, which creates a methodological basis for the development of a new educational paradigm that takes into account the spiritual and cultural challenges of Ukrainian society. In this context, «the question of the truth of being in a peculiar way turns into a philosophical hermeneutics of theology» [СМЕЛЬЯНЕНКО, 2018, p. 175].

The study of the formation of the problem field and the main principles of post-metaphysical thinking of the 20th–21st centuries, as well as ways of overcoming or rethinking metaphysics in existential theology, opens up new perspectives in the analysis of the spiritual essence of man. Special attention is paid to the understanding of the individual experience of approaching the transcendent and self-knowledge, which shifts the emphasis from external structures to internal aspects of being and the semantic horizons of everyday life.

The article emphasizes the relationship between moral and ethical values with ontological and religious paradigms. Human existence reveals a combination of the realization of individuality and a harmonious attitude towards the world, which corresponds to the modern processes of globalization and tolerance, contributing to the simultaneous return of man to the cosmos, spirituality and his own nature.

As N.V. Khamitov notes, «these domestic authors found not only purely theoretical constructions to embody their ideas, but also the living language of philosophical essayism and journalism, which allowed them to reach a wide circle of thinking readers and overcome ideological stereotypes» [Khamitov, 2022, p. 68]. Such an approach contributes to a deeper understanding of the spiritual status of man and the complex challenges of modernity.

From the standpoint of modern philosophical understanding, it is important to emphasize that human identity, and with it the national stability of the country, is not a static phenomenon. As it is noted in one of the leading studies: «First of all, we should realize that the stability of human identity, like the national stability of the country, is «not a frozen state, but a dynamic. The main criterion for the productivity of this dynamic is the strengthening and humanization of the civilizational subjectivity of the country as a result of worthy self-realization and self-fulfillment of its citizens - both in war and peace» [National Stability..., 2022, p. 20]. From the standpoint of metaanthropology and metaanthropological potentialism, it should be stated that the stability of identity is only a potentiality, while advocacy is the transition of potentiality to an actual state» [National Stability of Ukraine: Strategy for Responding to Challenges and Anticipating Hybrid Threats: National Report, 2022, p. 20]. This approach allows us to understand more deeply that identity is a process of constant formation and realization, which is constantly developing under the influence of both internal and external factors. Self-realization of the individual and national subjectivity become key factors that ensure adaptation and strengthening of identity even in extreme circumstances.

Therefore, it is in the active defense of one's own values, in the constant renewal of identity, that true resilience is manifested, which makes it possible not only to withstand challenges, but also to transform society in response to them.

Thus, understanding identity as a dynamic process creates a theoretical basis for further studying the mechanisms of formation and strengthening of personal and national integrity. This contributes to the development of effective strategies of cultural, social and spiritual development that meet the challenges of modernity and are aimed at sustainable development of society.

REFERENCES

- Zahorodniuk, V. (2023). Human Identity: A Given Thing or a Problem (pp. 8-23). *Human Identity: A Philosophical and Anthropological Analysis. Monograph* / Editor-in-Chief V.P. Zahorodniuk. Kyiv: H. S. Skovoroda Institute of Philosophy. [In Ukrainian].
- Human Identity: A Philosophical and Anthropological Analysis. Monograph.* (2023). / Editor-in-Chief V.P. Zahorodniuk. Kyiv: H. S. Skovoroda Institute of Philosophy. [In Ukrainian].
- Mozghovyi L.I. (2013). *Anthropomystical constants in the structure of the worldview (historical and philosophical analysis): monograph* / Ed. 3rd, revised and supplemented. Slavyansk: Drukarskyi dvir. [In Ukrainian].
- National resilience of Ukraine: hybrid threats challenge response and prevention strategy: national report* (2022). Ed. count. S. I. Pyrozhkov, O. M. Mayboroda, N. V. Khamitov, E. I. Golovakha, S. S. Dembitsky, V. A. Smoliy, O. V. Skrypnyuk, S. V. Stoetsky / Kuras Institute of Political and Ethnic Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine. Kyiv. URL: https://ipend.gov.ua/wp-content/uploads/2022/05/nats_dopovyd.pdf [In Ukrainian].
- Yemelyanenko H. (2018). *Philosophical foundations of existential theology (anthropological, ontological and epistemological aspects): [monograph]*. Kyiv: Autograph. [In Ukrainian].
- Khamitov N.V. (2022). Academic philosophy as science and art. *Visnyk of the National Academy of Sciences of Ukraine*, 4, 59-73. DOI: <https://doi.org/10.15407/visn2022.04.059> [In Ukrainian].
- Khamitov N.V. (2023). Transformations of identity in the existence of modern man: the problem of worldview choice (pp. 109-133). *Human Identity: A Philosophical and Anthropological Analysis. Monograph.* (2023). / Editor-in-Chief V.P. Zahorodniuk. Kyiv: H. S. Skovoroda Institute of Philosophy. [In Ukrainian].
- Khamitov N.V. (2021). Philosophical anthropology: world and domestic contexts. *Visnyk of the National Academy of Sciences of Ukraine*, 5, 81-94. <https://doi.org/10.15407/visn2021.05.081> [In Ukrainian].
- Pattison, G. (2004). Kierkegaard and the Theology of the Nineteenth Century: the Paradox and the «Point of Contact». Cambridge: Cambridge University Press, pp. 257. DOI: 10.1017/CBO9781139088237
- Royal, R. A. (2015). *Deeper Vision: The Catholic Intellectual Tradition in the Twentieth Century* San Francisco: Ignatius Press, 591 p.

- Søren Kierkegaard in our time: problems and prospects of modern Philosophy and religious studies. (2015). Selected Multilingual Proceedings of the International Conference celebrating the 200th anniversary of the birth of Søren Kierkegaard. Plovdiv-Nitra- Kyiv: Propeller Prepress, 124 p.
- Westphal, M. (2014). Kierkegaard's Concept of Faith (Kierkegaard as a Christian Thinker). Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 294 p.
- Westphal, M. (2001). Overcoming Onto-theology: toward a post modern Christian Faith. New York: Fordham University Press, 306 p. DOI: 10.1515/9780823238057.

Yemelianenko Hanna D.

Doctor of Philosophy Sciences, Professor
Professor of the Department of Philosophy, History and Social-Humanitarian Disciplines
SHEI «Donbas State Pedagogical University»
13 Naukova Str., Dnipro, 49020, Ukraine
E-mail: yemelianenkoad@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-4141-3776>

Radziievska Olga V.

Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor
Associate Professor of the Department of Foreign Languages
SHEI «Donbas State Pedagogical University»
13 Naukova Str., Dnipro, 49020, Ukraine
E-mail: o_radzievskaya@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6516-4653>

Abyzova Larisa V.

Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor
Department of Philosophy, History and Social-Humanitarian Disciplines
SHEI «Donbas State Pedagogical University»
13 Naukova Street, Dnipro, 49020, Ukraine
E-mail: larisa.sofia7@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-9121-8733>

Kivin Oleksii M.

PhD student of the Department of Philosophy
Ukrainian State University named after Mykhailo Drahomanov
9 Pyrohova Str., Kyiv, 01030, Ukraine
E-mail: ideasday@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-7919-9216>

Authors Contribution: All authors have contributed equally to this work

Conflict of Interest: The authors declare no conflict of interest

Article arrived: 01.03.2025

Accepted: 13.04.2025

**НОВІ ПАРАДГМИ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ В КОНТЕКСТІ
СУЧАСНОЇ НАУКИ ТА ОСВІТИ: СИНТЕЗ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ,
ПЕРСОНАЛІЗМУ ТА ДІАЛОГІЧНОГО ПІДХОДУ**

Ємельяненко Ганна Дмитрівна

доктор філософських наук, професор
професор кафедри філософії, історії та соціально-гуманітарних дисциплін

ДВНЗ «Донбаський державний педагогічний університет»
вул. Наукова, 13, м. Дніпро, 49020, Україна
E-mail: yemelianenkoad@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-4141-3776>

Радзієвська Ольга Валеріївна

кандидат педагогічних наук, доцент
доцент кафедри іноземних мов
ДВНЗ «Донбаський державний педагогічний університет»
вул. Наукова, 13, м. Дніпро, 49020, Україна
E-mail: o_radzievskaya@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6516-4653>

Абизова Лариса Віталіївна

кандидат філософських наук, доцент
доцент кафедри філософії, історії та соціально-гуманітарних дисциплін
ДВНЗ «Донбаський державний педагогічний університет»
вул. Наукова, 13, м. Дніпро, 49020, Україна
E-mail: larisa.sofia7@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-9121-8733>

Ківін Олексій Маркович

аспірант кафедри філософії,
Український державний університет імені Михайла Драгоманова
вул. Пирогова, 9, м. Київ, 01030, Україна
E-mail: ideasday@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-7919-9216>

АНОТАЦІЯ

Досліджено проблематику осмислення людського буття в контексті постнекласичної філософії, де особливого значення набувають світоглядні, комунікативні та екзистенційні аспекти. Зосереджено увагу на процесах самопізнання, екзистенційного вибору, формування ідентичності та трансформації суб'єктивності в умовах швидкоплинних соціокультурних змін. Використано методи феноменології, герменевтики, а також історико-філософської компаративістики для вивчення стратегій осмислення людського буття, що виникають у рамках постнекласичної філософії. Показано, що антропологічна парадигма трансформується від метафізичної об'єктивності до акценту на особистісному досвіді, міжособистісному діалозі та процесах формування особистості. Здійснено аналіз впливу знакових явищ сучасності - фрагментації культури, морального релятивізму, втрати стабільних ідентичностей - на формування нового типу антропологічного мислення. Окреслено перехід від одномірної до багатовимірної моделі людини, в якій важливу роль відіграють інтерсуб'єктивність, рефлексія та відповідальність. Обґрунтовано, що оригінальність підходу полягає в синтезі ідей екзистенціалізму, персоналізму, філософії діалогу та постнекласичних концепцій суб'єкта. Окреслено можливості практичного застосування результатів дослідження для формування нових концепцій людського розвитку, освіти, міжкультурної взаємодії та етичної відповідальності в межах сучасного гуманітарного знання. Проаналізовано, як постнекласичні підходи дозволяють подолати обмеження класичних раціоналістичних і метафізичних моделей, запропонувавши більш комплексне бачення людини. Наголошено, що це відкриває нові перспективи для міждисциплінарних досліджень, орієнтованих на культурні, соціальні та психологічні аспекти буття. Підкреслено, що особлива увага приділяється діалогу та комунікації, що дає змогу переосмислити традиційне розуміння ідентичності як статичної категорії. Аргументовано, що постнекласична філософія антропології постає як платформа для формування етичних моделей, які враховують складність і множинність людського досвіду. Зазначено, що такий підхід є актуальним у контексті глобалізаційних процесів і культурної різноманітності, що ставить перед філософією нові виклики та відкриває простір для її подальшого розвитку. Зроблено висновок, що філософська антропологія в постнекласичну добу

стає ключовим інструментом для інтерпретації людини як відкритої, динамічної істоти, яка перебуває у постійному пошуку сенсу.

Ключові слова: філософська антропологія, буття, ідентичність, екзистенціалізм, персоналізм, філософія діалогу, самопізнання, антропоцентризм, секуляризація, онтологія, модернізація, інтерсуб'єктивність.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Загороднюк В. П. Ідентичність людини: даність чи проблема. *Ідентичність людини: філософсько-антропологічний аналіз. Монографія* / відповідальний редактор В. П. Загороднюк. Київ: Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2023. С. 8-33.

Ідентичність людини: філософсько-антропологічний аналіз. Монографія / відповідальний редактор В. П. Загороднюк. Київ: Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, 2023. 296 с.

Мозговий А. І. *Антропомістичні константи в структурі світогляду* : [монографія]. Вид. 3-тє, перероб. і допов. Слов'янськ : Друкарський двір, 2013. 275 с.

Національна стійкість України: стратегія відповіді на виклики та випередження гібридних загроз: національна доповідь / ред. кол. С. І. Пирожков, О. М. Майборода, Н. В. Хамітов, Є. І. Головаха, С. С. Дембіцький, В. А. Смолій, О. В. Скрипнюк, С. В. Стоєцький / Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України. Київ, 2022. 552 с. https://ipend.gov.ua/wp-content/uploads/2022/05/nats_dopovyd.pdf

Ємельяненко Г. Д. Філософські засновки екзистенціальної теології (антропологічний, онтологічний та гносеологічний аспекти): [монографія]. Київ: Автограф, 2018. 384 с.

Хамітов Н. В. Академічна філософія як наука і мистецтво. Вісник Національної академії наук України. 2022. № 4. С. 59-73. <https://doi.org/10.15407/visn2022.04.059>

Хамітов Н. В. Трансформації ідентичності у бутті сучасної людини: проблема світоглядного вибору. *Ідентичність людини: філософсько-антропологічний аналіз. Монографія* / відповідальний редактор В. П. Загороднюк. Київ: Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, 2023. С. 109-133.

Хамітов Н. В. Філософська антропологія: світовий та вітчизняний контексти. *Вісник Національної академії наук України*. 2021. № 5. С. 81-94. <https://doi.org/10.15407/visn2021.05.081>

Pattison G. Kierkegaard and the Theology of the Nineteenth Century: the Paradox and the «Point of Contact». Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 257 p. DOI: 10.1017/CBO9781139088237

Royal, R. A. *Deeper Vision: The Catholic Intellectual Tradition in the Twentieth Century*. San Francisco: Ignatius Press, 2015. 591 p.

Søren Kierkegaard in our time: problems and prospects of modern Philosophy and religious studies. (2015). *Selected Multilingual Proceedings of the International Conference celebrating the 200th anniversary of the birth of Søren Kierkegaard*. Plovdiv-Nitra-Kyiv: Propeller Prepress, 124 p.

Westphal M. Kierkegaard's Concept of Faith (Kierkegaard as a Christian Thinker). Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2014. 294 p.

Westphal M. *Overcoming Onto-theology: toward apost modern Christian Faith*. New York: Fordham University Press, 2001. 306 p. DOI: 10.1515/9780823238057.

Внесок авторів: всі автори зробили рівний внесок у цю роботу

Конфлікт інтересів: автори повідомляють про відсутність конфлікту інтересів

Стаття надійшла до редакції: 01.03.2025

Схвалено до друку: 13.04.2025

Як цитувати/In cites: Yemelianenko, H., Radziievska, O., Abyzova, L., & Kivin, O. (2025). NEW PARADIGMS OF PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY IN THE CONTEXT OF MODERN SCIENCE AND EDUCATION: SYNTHESIS OF EXISTENTIALISM, PERSONALISM AND DIALOGICAL APPROACH. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (72), 254-261. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-24>

DOI: 10.26565/2226-0994-2025-72-25

УДК: 130.2

Олександр Лойко, Дар'я Зіборова

ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМ І ЕЛЛІНІСТИЧНІ ПРАКТИКИ «ТУРБОТИ ПРО СЕБЕ»: СПІЛЬНЕ ТА ВІДМІННЕ

В статті проводиться критичне зіставлення елліністичних філософських практик «турботи про себе» (у рецепціях Мішеля Фуко та П'єра Адо) та екзистенціалізму (у версії Жан-Поля Сартра). Звертається увага на те, що практики «турботи про себе» як певні форми «творчості повсякденності» не піддаються класифікації у межах бінарної опозиції: «професійна» / «стихійна» діяльність. До характерних відмінностей античних форм «турботи про себе» від різноманітних видів «техне» (професійних навичок) було віднесено: по-перше, їх імперативний характер; по-друге, їх принципову незавершеність. У якості рис, що роблять «практики себе» більше, ніж просто спонтанними видами діяльності та, навпаки, наближають їх до професійних видів творчості, було названо: по-перше, певний комплекс розроблених «правил»; по-друге, наявність наставника. Крім того, було зазначено, що індивід, який звертався до «турботи про себе», виступав водночас суб'єктом і об'єктом своєї діяльності: був творцем, який спирався на певні «правила», і матеріалом, що мав набути особливої форми.

Версію екзистенціалізму, що була репрезентована Жан-Полем Сартром, запропоновано розглянути як європейський аналог елліністичних «практик себе». Водночас пояснюється, що саме робить сартрівський «проект самого себе» не тотожним античному «мистецтву існування». Якщо елліністичні «стилі існування» ґрунтувалися на попередньо визначених принципах і цінностях, якими індивід мав керуватися за допомогою наставника, Сартр наголошував на абсолютній безпідставності вибору суб'єкта, а наставника визнавав фігурою зайвою та небажаною.

Також в статті стверджується, що, попри значну відмінність підходів, між античними «практиками себе» та «винаходом себе» в сартрівському розумінні може бути виявлена проміжна позиція. Такою визнається стратегія Цицерона, яку П'єр Адо визначив як «імовірнісну» або «еклектичну». Згідно з нею, не обов'язково неухильно дотримуватися одного, раз і назавжди обраного, способу існування. Слід діяти відповідно до ситуації, звертатися до тієї моделі поведінки, яка є найдієвішою за конкретних обставин. Таким чином, творчо синтезуючі складові різних шкіл «практики себе», «еклектик» має можливість розробити власний, унікальний «стиль існування».

Ключові слова: турбота про себе, екзистенціалізм, проект самого себе, еклектична стратегія.

Об'єктом нашого дослідження виступають аналогічні ознаки елліністичних практик «турботи про себе» та екзистенціалізму у версії Жан-Поля Сартра.

Предметом є ті аспекти практик «турботи про себе» та екзистенціалізму у версії Сартра, що роблять їх не тотожними.

Мета – продемонструвати, що екзистенціалізм у версії Сартра може бути осмислений як західний аналог елліністичних практик «турботи про себе».

Завдання дослідження:

- 1) показати, що практики «турботи про себе» не піддаються класифікації у межах опозиції «професійна» / «стихійна» діяльність;
- 2) виявити характерні відмінності «турботи про себе» від «техне» (професійних навичок), та описати риси, що, навпаки, наближають «практики себе» до професійних видів діяльності;
- 3) пояснити, чим саме версія екзистенціалізму Сартра є подібною до античних практик «турботи про себе», а у чому принципово від них відрізняється.

З приводу ступеня розробленості проблеми дослідження, можна звернути увагу на наступні роботи. У статті «Піклуйся про себе? Гегельянська критика фукіанського суб'єкта» [Supple, 2023] Еван Саппл звертає увагу на те, що наміром Фуко було відродити стоїчну

концепцію «турботи про себе», як своєрідний антидот від панування, який міг би посприяти людині обійти панування, а також зменшити її схильності до панування над іншими. На думку Саппла, хоча Фуко вважав, що ставлення до себе онтологічно передуює ставленню до іншого, він не пояснював, як виводив це припущення. Сапл ставить під сумнів твердження Фуко щодо первинності самовідношення, і намагається, спираючись на Гегеля, довести, що самовідношення виникає через ставлення до іншого.

Херман Вестерінк у статті «Обов'язок перед істиною та турбота про себе: Мішель Фуко про наукову дисципліну та філософію як духовну самопрактику» [Westerink, 2020] пише, що звернення Фуко до античної та ранньохристиянської духовних самопрактик є результатом досліджень сповідних практик та пастирських структур влади в контексті генеалогії бажаних суб'єктів. Вестерінк пропонує доповнити цей напрямок міркувань розглядом умов, можливостей і способів мислення та дії, відмінних від нормалізуючих режимів влади, в науці, а отже, і в філософії як академічній дисципліні.

Франсіеллі Зілли, Джессіка Пербоні та Стефані Олівейра у роботі «Мішель Фуко та турбота про себе в галузі здоров'я: інтегративний огляд» [Zilli, Perboni, Oliveira, 2019] зробили огляд 262 статей, наявних в електронних базах даних, що так чи інакше, були пов'язані з проблематикою «турботи про себе» у фукіанській перспективі. З них, у підсумку, вони відібрали десять текстів, у яких «турбота про себе» досліджується в галузі охорони здоров'я. В даному випадку, авторів цікавить, як саме самостереження, фізична активність, йога, зміна харчових звичок, медитація, тощо, роблять можливою модифікацію суб'єктів.

Актуальність та новизна дослідження. Треба відзначити, що при наявності великої кількості публікацій присвячених античній традиції «турботи про себе», чи осмисленню цих практик П'єром Адо та Мішелем Фуко, практично відсутні роботи, присвячені співвідношенню практик «турботи про себе» з концепцією «проекта самого себе» в філософії Жан-Поля Сартра. Отже, звертаючись до цієї теми, ми маємо намір, хоча б частково, заповнити цю дослідницьку лакуну.

Зазвичай у західному теоретичному контексті під «творчістю» розуміють виключно культурне виробництво: створення літературних, музичних, театральних творів, мистецьких артефактів тощо. Але як бути з прикладами, свого роду, «стихійних» творчих актів, до яких належать, наприклад: індивідуальний стиль у грі чи кулінарії, імпровізація у мовленні, оригінальні способи дії у ремісничих практиках і тому подібне? Зазвичай, вони не підлягають систематизації та класифікації і, внаслідок цього, випадають із історичного «архіву», залишаються по той бік «пам'яті» культури. Спробуємо припустити, що це відбувається тому, що ці дії не належать до практик, які легітимовані культурою як цінні. Отже, не існує механізму для їх фіксації, відбору й запам'ятовування. Такий тип практик можна було б назвати «творчістю повсякденності», що відсилає до китайського розуміння творчості як «унікального вміння» у найширшому розумінні. Тут йдеться і про «вміння танцювати пензлем з чорнилом» [Watts, 1975, p. 15] – метафора Алана Уотса для китайського мистецтва каліграфії, – і про спритне оброблення телячої туші в одній із притч трактату «Чжуан-цзи» («Про найголовніше для доброго здоров'я») [Zhuangzi, 1999, p. 43]. Подібна майстерність у повсякденних діях позначалася в китайській філософській традиції ієрогліфом «У-Вей», який традиційно перекладається як «недіяння» [Watts, 1975, pp. 75-105].

Хоча диференціація творчості на «професійну» та «стихійну», на перший погляд, видається цілком логічною, та форма творчої діяльності, яку ми знаходимо у філософських практиках елліністичного періоду, ставить під сумнів безумовну очевидність такої класифікації. Йдеться про філософію, що набуває вигляду «турботи про себе» – певної життєвої практики, яку Мішель Фуко назвав «технікою себе» або «мистецтвом існування» [Foucault, 1986, pp. 39-68]. Відомо, що ця традиція походить від Сократа, який запропонував розглядати філософію як «піклування про душу» – тобто, найвищий прояв «турботи про себе». До того часу, нагадаємо, грекам вже були загальновідомі такі різновиди «турботи про себе»: піклування про здоров'я та красу тіла (дієтетика), піклування про

сексуальне задоволення (еротика), піклування про родинний добробут (економіка) та піклування про благополуччя поліса (політика). У платонівській же «Апології Сократа» Сократ постає вчителем, нелегка місія якого – нагадати людям, що, перш за все, треба дбати не про земні блага, а про власну душу [Plato, 2002]. Далі, як пише Фуко, «заклик «піклуватися про себе» став імперативом багатьох доктрин, які відрізнялися одна від одної: він перетворився на спосіб дії, манеру поведінки, проник у різноманітні стилі життя, оформився у численні процедури, практики, настанови, які осмислювали, розвивали, удосконалювали і викладали» [Foucault, 1986, p. 45]. Це стало підставою говорити про існування цілої «культури себе» [Foucault, 1986, p. 44]. Кожна антична філософська школа після Сократа уособлювала певну «практику себе», ставала формою суб'єктизації, що вимагала інтенсифікації стосунків із самим собою та спонукала до «культури себе» у певному напрямку, філософія розглядалася як «спосіб життя». Не випадково саме так – «Філософія як спосіб життя» – називається збірка інтерв'ю з визнаним фахівцем у галузі філософії елінізму П'єром Адо [Hadot, 2009].

Творчий акт у цьому випадку полягав в організації власного існування відповідно до певних принципів, а метою «турботи про себе» ставало «конституювання самого себе як творця власного життя» [Foucault, 1988, p. 259]. Погодимося, що таке розуміння творчості відрізняється від його «професійних» аналогів. Слушність нашого припущення підтверджує зауваження Апулея, який відрізняє «турботу про себе» від «техне» (вузько професійної навички). Апулей пише, що незнання правил живопису чи гри на цитрі не може вважатися вадою «і не веде до ганьби», тоді як правило, «однаково необхідне для всіх людей», полягає у вмінні «вдосконалювати власну душу за допомогою розуму» [Foucault, 1986, p. 48]. З наведеного бачимо, що «професійні» навички не мають статусу імперативу: вони цінні у сенсі культурної продуктивності, проте є надлишковими стосовно самого людського існування. Тоді як «турбота про себе» визнається екзистенційною необхідністю, ухилення від якої підлягає осуду.

Крім того, слід звернути увагу на ще одну важливу відмінність «практики себе» від різновидів «техне». «Творення себе» не може бути завершене, адже воно має здійснюватися протягом усього життя індивіда. Сенека звертається до афоризму «навчайся жити все життя», закликаючи «перетворити своє існування на безперервну вправу, і якщо важливо почати рано, ще важливіше – ніколи не розслаблятися» [Foucault, 1986, pp. 48-49]. На «незавершеність» філософії як «способу життя» звертає особливу увагу і П'єр Адо [Hadot, 2009, pp. 180-181].

Проте, необхідно підкреслити, що, хоча, в цілому, «нескінченність» і «завершеність» можуть бути визнані конститутивними характеристиками «турботи про себе» та «професійної» творчості, відповідно, це не заважає бачити та виявити в «техніках себе» певні риси композиційної та сюжетної завершеності, притаманні творам. Наприклад, П'єр Адо згадує у цьому контексті про «зразкову смерть» Сократа [Hadot, 2009, p. 156]. А Томас Грем звертається до прикладу зі східної культури, і пише про «театралізоване життя» і зрежисоване самогубство відомого японського письменника Юкіо Місімі, який публічно «покінчив із собою за допомогою сепіку – ритуального самогубства самураїв» [Graham, 2020].

Французький критик і теоретик літератури Моріс Бланшо вважав «незавершеність» принциповою властивістю літературного досвіду, який для письменника стає певною формою буття, яка має тривалість, але ніяким чином не має завершеності. Саме це, на думку Бланшо, становить головну драму літературної творчості, яка полягає в конфлікті часу і «позачасу» або буття. У часовому вимірі перебуває письменник (як носій певної біографії, соціальних, історичних, економічних та інших характеристик) і книга (як матеріально-культурний продукт). А «позачасу», або буттю, належать письменник, як той, хто існує, і твір, як те, що «триває» [Blanchot, 1989, pp. 171-176]. Завдяки такому підходу до літературної творчості Бланшо доходить висновку, що «справа письменника завершується лише з його життям» [Blanchot, 1989, p. 26]. Останнє, погодимося, багато в чому перегукується з думкою Сенеки про «турботу про себе» як вправу тривалістю в ціле життя.

Водночас, хоча «практика себе» не є професійною навичкою («техне»), її не можна визнати і «стихійним» видом творчості. Підставою для такого висновку є обов'язкова наявність комплексу «правил», відповідно до яких актуалізуються й систематизуються відносини з самим собою. Розробкою і класифікацією такого роду «правил» займалася кожна з філософських шкіл елліністичного періоду з метою зафіксувати, зберегти і передати надалі накопичений досвід. Той факт, що цей досвід підлягав збереженню і передачі, а «турбота про себе» була практичним навчанням під керівництвом наставника, не дозволяє назвати її «стихійною» творчістю. Імовіріше, тут ми маємо справу з персональними варіаціями загальновідомих «правил», індивідуальною актуалізацією філософських настанов. Не випадково, Фрідріх Ніцше порівнював моральні школи античності з «експериментальними лабораторіями» [Hadot, 2009, p. 158].

Безумовно, головною відмінністю «турботи про себе» від будь-яких інших видів творчості є те, що індивід, який її практикує, є водночас і суб'єктом, і об'єктом відносин, творцем, який у своїх діях спирається на певні «правила», і матеріалом, що має у процесі цих дій набути особливої форми. Йдеться про форму суб'єктизації, точніше – «автосуб'єктизації» [Foucault, 2005, p. 214], або ж, як ще висловлюється Фуко, про конститування «самого себе як творця власного життя» [Foucault, 1988, p. 259]. Творчість у такому розумінні постає необхідною умовою будь-якого усвідомленого існування: бути суб'єктом за таких умов означає бути творцем власного існування, надавати своїй біографії певної форми відповідно до окреслених «взірців», «трансформувати себе» у якомусь напрямку, постійно звітуючи самому собі.

Тепер нам належить продемонструвати, що екзистенціалізм – принаймні та його версія, яку репрезентував Жан-Поль Сартр – може розглядатися як західний аналог «практики себе». Переконалим аргументом у цьому випадку є думка визнаного фахівця з історії «турботи про себе» – П'єра Адо. У розмові з Арнольдом Девідсоном під назвою «Філософія як життя і пошук мудрості» [Hadot, 2009, pp. 151-182] він зазначає традиційну дуальність європейської традиції, у якій історично співіснують *дві тенденції*. Одна з них полягає у задоволенні самою лише «філософською мовою», чистою спекуляцією, яка мало або й зовсім не перетинається із життєвою практикою суб'єкта. Друга ж полягає у прагненні, наскільки це є досяжним, утвердити зв'язок між філософською мовою і філософським життям, між теорією та практикою. Тут Адо дуже доречно згадує Імануеля Канта з його поділом філософів на «*артистів розуму*» (інакше кажучи, «спекулятивних мислителів») і «*філософів світу*» – тих, хто живе за тим вченням, яке пропонує [Hadot, 2009, p. 169]. Адо підкреслює, що в екзистенціалізмі, від самого його зародження, спостерігалось співіснування обох названих тенденцій. З одного боку, доводилося стикатися з філософами, які вважали, що «залучатися означає провідмняти дієслово «залучатися», з іншого – були ті, хто «хотіли пов'язати філософію з життям» [Hadot, 2009, p. 176]. Найвідліше розв'язання цієї двозначності, на його думку, запропонував Жан Валь. Останній назвав «*філософом-екзистенціалістом*» того, хто є філософом «завдяки своєму існуванню», а «*екзистенційним філософом*» – того, хто обмежується лише «промовами» про існування. Адо вважає цю диференціацію принципово необхідною, оскільки, як він пише: «У мене завжди було враження, що екзистенціалісти, зрештою, сприймають філософію як рішення, як життєве покликання, але часто я зустрічав тих, хто дотримувався виключно промов про існування» [Hadot, 2009, p. 196].

Отже, запропоноване Жаном Вальєм розмежування дає змогу говорити про «філософа-екзистенціаліста» як про «філософа світу» або ж філософа дії, а сам цей різновид «екзистенціалізму» визнати *аналогом античної «практики себе»*. Підтвердження сказаному нами можна знайти у філософському маніфесті Жана-Поля Сартра «Екзистенціалізм – це гуманізм» [Sartre, 1966].

По-перше, як ми пам'ятаємо, Сартр стверджує, що базовим принципом різноманітних версій екзистенціалізму є «переконання у тому, що існування передуює сутності, або, якщо бажаєте, що необхідно виходити з суб'єкта» [Sartre, 1966, p. 17].

Уточнюючи це твердження, французький філософ пише, що кожна людина є «проектом самого себе» [Sartre, 1966, р. 55], до того ж – «проектом» незавершеним [Sartre, 1966, р. 92]. Останнє є співзвучним з наведеними вище словами Сенеки про «нескінченність» «турботи про себе», про існування як «безперервну виправу» [Foucault, 1986, р. 48-49].

По-друге – тут ми маємо згадати висловлювання Апулея, у якому той підкреслює «загальнообов'язковий» характер «турботи про себе» – Сартр вважає, що кожен «засуджений щоразу винаходити людину» [Sartre, 1966, р. 38], або – що, на його думку, те саме – «людина засуджена бути вільною» [Sartre, 1966, р. 37]. Нарешті, подібно до Апулея, Сартр відрізняє «винайдення себе» від так званої «професійної» творчості. У праці «Що таке література?», наприклад, літературна творчість характеризується як «опосередкована форма дії, яку можна було б назвати дією через викриття» [Sartre, 1973, р. 28]. Але, водночас, саме цю «опосередковану форму дії», тобто «професійну» творчість, Сартр наділяє властивостями антроподицеї, вважає виправданням людського існування. Тут доречно звернутися до головного художнього твору французького філософа – роману «Нудота» [Sartre, 1972].

Наприкінці роману головний герой заходить до привокзального кафе, де, наостанок, перед від'їздом, просить поставити платівку, яка йому припала до душі за час перебування у провінційному містечку. Прислухаючись до добре знайомої мелодії, герой раптово усвідомлює: «Її не існує. Навіть злість бере: якби я зараз схопився, зірвав платівку з патефона, розбив її – мені не дістатися до неї. (...) Вона десь по той бік. (...) Її не існує – в ній немає нічого зайвого, зайве – все інше по відношенню до неї. Вона є» [Sartre, 1972, pp. 245-246]. Далі герой застає себе на думці, що хотів би щось дізнатися про композитора та виконавицю цієї джазової композиції, які, завдяки її «позачасовості», нагадують йому персонажів роману, «відмитих» від «тріах існування» – «не зовсім, звісно, але настільки, наскільки це доступно людині» [Sartre, 1972, р. 249]. Саме тут з'являється думка про те, що творчість є єдиною можливою формою антроподицеї: «Вона співає. І вже двоє врятовані (...) Отже, можна виправдати своє існування?» [Sartre, 1972, р. 249]. Після цього одкровення герой «Нудоти» Рокантен вирішує написати роман, у надії, що після його прочитання хтось зацікавиться і його життям, і почне думати про нього «як про щось дороге, майже легендарне» [Sartre, 1972, р. 250].

Отже, у Сартра можна знайти роздуми одразу про дві форми творчості. Якщо у маніфесті «Екзистенціалізм – це гуманізм» ідеться про неминучу потребу здійснювати «проект самого себе», то в «Нудоті» йдеться про «професійну» творчість як єдину можливу форму антроподицеї.

Разом із тим, слід звернути увагу на важливу, на нашу думку, різницю між екзистенціалістським «проектуванням себе» та елліністичними «стилями існування».

Насамперед, спробуємо з'ясувати, що саме має на увазі Фуко під поняттям «культура себе». У роботі «Турбота про себе», присвяченій цій проблематиці, дослідник зазначає, що на певному етапі історії античної культури (йдеться про елліністичний період) принцип «турботи про себе» стає імперативом для низки практик, що відрізняються одна від одної; їхня сукупність, на його думку, і становить «культуру себе» [Foucault, 2005, р. 30]. Філософія цього періоду, за його твердженням, є набором «принципів і практичних навичок, які людина має у своєму розпорядженні або надає у розпорядження інших для того, щоб мати змогу належним чином турбуватися про себе або про інших» [Foucault, 2005, р. 136]. Таким чином, елліністичне «мистецтво існування» ґрунтується на певних *попередньо визначених правилах*, принципах і цінностях, якими індивід має керуватися у власному «самостворенні», а також – *наставника*, що сприятиме вірному розумінню цих правил та їхній успішній апробації. «Турбота про себе неможлива без наявності наставника (...) Наставник – це людина, яка турбується про турботу суб'єкта про самого себе» [Foucault, 2005, pp. 58-59].

На опосередкованість дій і вибору індивіда, який звертається до «практики себе», звертає увагу і П'єр Адо [Hadot, 2009, р. 152]. По-перше, кожна з філософських шкіл пропонує свій унікальний «спосіб життя». Відтак, стати послідовником тієї чи іншої школи

означає задалегідь визначити вектор власного самозмінення, обрати певний «стиль існування» з уже наявних. По-друге, кожна школа формує не лише свій «спосіб життя», а й пропонує свій ідеальний тип філософа, який може стати *взірцем для наслідування*: «політик, осяяний ідеями – у Платона; спостережник, що досліджує природу – у Арістотеля; мудрець, що насолоджується душевним спокоєм – у Епікура» [Hadot, 2009, p. 159].

Отже, коли йдеться про «культуру себе», ми стикаємося не лише із сукупністю «технік себе», але й із відповідними «ідеальними типами», «рольовими моделями» – тобто історичним горизонтом можливостей і архівом наперед заданих цінностей. Саме на цьому й наголошує Фуко, коли зазначає, що займається вивченням «тих форм, через які людина виявляє себе, себе винаходить (...)» [Foucault, 1994, p. 648].

Отже, «практика себе» еліністичного типу не є абсолютно немотивованою, вільною від будь-яких настанов формою суб'єктивації, а, радше, постає як дотримання вже наявних правил і моделей поведінки. Натомість Сартр наголошує на *абсолютній безпідставності* вибору суб'єкта, з якої й постає абсолютність *свободи*. Індивід не тільки реалізує «проект самого себе», але й не має при цьому спиратися чи оглядатися на цінності, що йому передують. Сартр пише: «(...) вибір є нечесним, якщо стверджується, що йому передують якісь попередньо встановлені цінності» [Sartre, 1966, p. 81]. Саме в цьому, на нашу думку, полягає принципова відмінність екзистенціалістського «проекту себе» від античних «стилів існування».

Крім того, якщо необхідною умовою традиційних форм «турботи про себе» визнається наявність *авторитета, наставника* (Фуко буквально каже, що за відсутності останнього здійснення «турботи про себе» є неможливим [Foucault, 2005, p. 58]), то у сартрівській концепції постать наставника стає не лише зайвою, але й небажаною. В маніфесті «Екзистенціалізм – це гуманізм» Сартр згадує свого учня, який попросив допомогти йому зробити вибір: вирушити на фронт, щоб помститися за смерть брата, або залишитися з матір'ю, яка навряд чи переживе його загибель на війні. У цій ситуації функцію наставництва філософ звів до такої відповіді: «(...) ви вільні, обирайте, тобто винаходьте» [Sartre, 1966, p. 47].

Також цікаво, що Сартр порівнює моральний вибір з роботою над витвором мистецтва: «Моральний вибір можна порівняти (...) з витвором мистецтва. (...) Тут ми також опиняємося у ситуації творчості» [Sartre, 1966, pp. 75-77]. Звичайно, йому можна дорікнути, що нерідко доводиться стикатися з очевидною подібністю «проектів» – як творчих, так і життєвих. Втім, він сам визнає, що, попри унікальність кожного з них, усі вони є спробами або «подолати», або «не визнати», або «розширити», або ж «пристосуватися» до «меж» [Sartre, 1966, p. 69]. При цьому не варто забувати, що кожен подібного роду акт здійснюється в абсолютно новій соціально-історичній ситуації. Отже, стверджуючи ті ж самі цінності в унікальному контексті, індивід, в певному сенсі, їх «винаходить» (не випадково, що, так і не завершена автобіографія Альбера Камю мала назву «Перша людина»).

Ми вважаємо, що саме з цією темою іронічно грає Хорхе Луїс Борхес у своєму славнозвісному оповіданні «П'єр Менар, автор «Дон Кіхота»» [Borges, 1964, pp. 36-44]. Як відомо, герой цього твору присвячує своє життя парадоксальній справі – написанню (не переписуванню) вже створеного та всесвітньо відомого роману Сервантеса. «Бути тією чи іншою мірою Сервантесом і прийти до «Дон Кіхота» здавалося йому менш важким шляхом – і, отже, менш захоплюючим – ніж залишатися П'єром Менаром і прийти до «Дон Кіхота» через життєвий шлях П'єра Менара» [Borges, 1964, p. 40]. Поставивши перед своїм героєм завдання досягти абсолютної формальної ідентичності творчих «проектів» за умови абсолютної різниці їхнього змісту та походження, Борхес ставить, з першого погляду, цілком абсурдне запитання: «Чи можливо «створити» вже «створене»? Зрештою, він відповідає на нього ствердно: «Текст Сервантеса і текст Менара ідентичні на рівні слів, однак другий безмірно багатший за змістом» [Borges, 1964, p. 42].

Попри значну відмінність підходів, ми все ж наважимося стверджувати, що між античними «практиками себе» (як історичними формами суб'єктивації, що передують

вибору) та «винаходом себе» (як «нульовим ступенем» вибору) може бути виявлена проміжна позиція.

У бесіді з Арнольдом Девідсоном П'єр Адо згадує про стратегію Цицерона, яка помітно відрізнялася від «турботи про себе» в традиційному сенсі (який передбачав вибір певної школи та відповідного «способу життя»), і визначає її як «імовірнісну» або «еклектичну» [Hadot, 2009, pp. 151-182]. Згідно з цією стратегією, не обов'язково неухильно дотримуватися одного, раз і назавжди обраного, способу мислення і поведінки. Слід діяти відповідно до ситуації, звертатися до тієї філософської моделі, яка є найдієвішою за конкретних обставин. Експлікована Адо позиція особливо цікава тим, що, на нашу думку, є точкою перетину ліній філософування Фуко та Сартра. «Еклектична» позиція передбачає, з одного боку, наявність ряду історично обмежених способів суб'єктивації, з іншого – залишає простір для новачі, оскільки не суперечить можливості переходу від однієї «практики» до іншої, а також співвіднесенню елементів, правил і цінностей кожної з них між собою в межах одного «проекту». Тим самим вона надає ініціативи конкретного суб'єкта ознаки творчості. Така модифікація «практики себе» вже не є ані «дотриманням» відомого правила, ані «наслідуванням» популярного зразка; але, водночас, вона не є абсолютно вільним, нічим не зумовленим вибором. «Еклектик» – схематичну характеристику якого пропонує Адо – заздалегідь має певний горизонт можливостей, в індивідуальному «монтажі» яких і полягає його вибір. Синтезуючі складові авторитетних культурних практик, індивід розробляє власний, унікальний «стиль існування», що й спонукає охарактеризувати його як «аторос» (той, що не піддається класифікації). Саме таке, за словами Адо, одне з найпоширеніших позначень філософа в античності (розгляд цього поняття також присутній у «Фрагментах мови закоханого» Ролана Барта [Barthes, 2001, pp. 34-36]).

Отже, як ми переконалися, екзистенціалізм у версії Жана-Поля Сартра може бути осмислений як західний аналог елліністичних «практик себе». Водночас ця версія значно відрізняється як від класичних античних форм «турботи про себе», так і від «еклектичної позиції», окресленої П'єром Адо. У випадку «турботи про себе» класичного зразка йдеться про дотримання певних, наперед заданих, правил (тобто про своєрідне «наслідування» або «стилізацію»). У випадку «еклектичної позиції» йдеться про здатність обрати й застосувати ту модель поведінки, з уже наявних у культурному арсеналі, яка буде визнана найдоцільнішою у конкретній ситуації (що можна порівняти з процедурою «циткування»). Сартр же виходить із неминучості винаходити «правила» і порівнює існування з необхідністю «творити з нічого».

REFERENCES

- Barthes, R. (2001). *A Lover's Discourse: Fragments* / Trans. R. Howard. New York: Hill and Wang, a division of Farrar, Straus and Giroux. (Originally published in French as *Fragments d'un discours amoureux*. Paris: Éditions du Seuil, 1977. First published in English in 1978 by Farrar, Straus and Giroux, Inc. [Hill and Wang]).
- Blanchot, M. (1989). *The Space of Literature* / Trans. A. Smock. Lincoln; London: University of Nebraska Press. (Originally published as *L'Espace littéraire*. Paris: Gallimard, 1955).
- Borges, J. L. (1964). Pierre Menard, Author of the Quixote / Trans. J. E. Irby. *Labyrinths: Selected Stories & Other Writings* / Ed. D. A. Yates, J. E. Irby; Pref. A. Maurois. New York: New Directions, pp. 36–44. (Originally published as *Pierre Menard, autor del Quijote* in *Sur*, no. 56, May 1939).
- Foucault, M. (1986). *The Care of the Self. Vol. 3 of The History of Sexuality* / Trans. R. Hurley. New York: Pantheon Books. (Originally published as *Le souci de soi*. Paris: Gallimard, 1984).
- Foucault, M. (1994). *Le souci de la vérité. Dits et écrits. Tome IV: 1980–1988* / Éd. D. Defert, F. Ewald; collab. J. Lagrange. Paris: Gallimard, pp. 646–649. (Bibliothèque des sciences humaines).
- Foucault, M. (1988). The Concern for Truth / Trans. A. Sheridan. *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977–1984* / Ed. L. D. Kritzman. New York; London: Routledge, pp. 255–267.

Foucault, M. (2005). *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France, 1981–1982* / Ed. F. Gros; Trans. G. Burchell. New York: Palgrave Macmillan. (Originally published in French as *L'herméneutique du sujet: Cours au Collège de France, 1981–1982*. Paris: Gallimard/Seuil, 2001).

Graham, T. (2020). Yukio Mishima: The Strange Tale of Japan's Infamous Novelist. *BBC Culture*. 24 November. <https://www.bbc.com/culture/article/20201123-yukio-mishima-the-strange-tale-of-japans-infamous-novelist>

Hadot, P. (2009). *La filosofía como forma de vida* / Trans. M. Cucurella Miquel. Barcelona: Ediciones Alpha Decay. (Serie Alpha, Bet & Gimmel). (Originally published in French as *La philosophie comme manière de vivre*. Paris: Éditions Albin Michel, 2001).

Plato. (2002). The Apology of Socrates / Trans. C. D. C. Reeve. *The Trials of Socrates: Six Classic Texts* / Ed. C. D. C. Reeve. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, pp. 26–61.

Sartre, J.-P. (1972). *La nausée*. Paris: Gallimard. (Originally published in 1938).

Sartre, J.-P. (1966). *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Les Éditions Nagel. (Collection Pensées). Achievé d'imprimer en novembre 1966 à Genève (Suisse).

Sartre, J.-P. (1973). *Qu'est-ce que la littérature?* Paris: Gallimard. (Originally published in 1948).

Supple, E. (2023). Care for Thyself? An Hegelian Critique of the Foucauldian Subject. *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 19(2), 351–380. Retrieved from <https://cosmosandhistory.org/index.php/journal/article/view/1102>

Watts, A. (1975). *Tao: The Watercourse Way* / Foreword, Afterword, Bibliography and illustrations by Al Chung-liang Huang. New York: Pantheon Books, a division of Random House, Inc.; Toronto: Random House of Canada Limited.

Westerink, H. (2020). The obligation to truth and the care of the self: Michel Foucault on scientific discipline and on philosophy as spiritual self-practice. *International Journal of Philosophy and Theology*, 81(3), 246–259. <https://doi.org/10.1080/21692327.2020.1749871>

Zhuangzi. (1999). / Trans. into Modern Chinese by Qin Xuqing and Sun Yongchang; Trans. into English by Wang Rongpei. Parallel Chinese-English ed. Vol. 1. Changsha: Hunan People's Publishing House. (Library of Chinese Classics). Original text in Classical Chinese.

Zilli, F., Perboni, J. S., & Oliveira, S. G. (2019). Michel Foucault y el cuidado de sí en el campo de la salud: una revisión integrativa. *Cultura De Los Cuidados*, 23(53), 28–38. <https://doi.org/10.14198/cuid.2019.53.04>.

Лойко Олександр Вікторович

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: aloyko@karazin.ua

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-9933-0984>

Зіборова Дар'я Анатоліївна

кандидат філософських наук

доцент кафедри теорії культури і філософії науки

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна.

майдан Свободи, 4, Харків, 61022, Україна

E-mail: d.a.ziborova@karazin.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0997-9388>

Внесок авторів: всі автори зробили рівний внесок у цю роботу

Конфлікт інтересів: автори повідомляють про відсутність конфлікту інтересів

Стаття надійшла до редакції: 10.03.2025

Схвалено до друку: 22.04.2025

EXISTENTIALISM AND HELLENISTIC PRACTICES OF «CARE OF THE SELF»: COMMONALITIES AND DIFFERENCES

Loiko Oleksandr 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 sq., 61022, Kharkiv, Ukraine
E-mail: aloyko@karazin.ua
ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-9933-0984>

Ziborova Daria A.

PhD in philosophy, Associate Professor
Department of Theory of Culture and Philosophy of Science
V.N. Karazin Kharkiv National University
4, Maidan Svobody, 61022, Kharkiv, Ukraine
E-mail: d.a.ziborova@karazin.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0997-9388>

ABSTRACT

The article presents a critical comparison between Hellenistic philosophical practices of «care of the self» (as interpreted by Michel Foucault and Pierre Hadot) and existentialism (in the version of Jean-Paul Sartre). The analysis emphasizes that the practices of «care of the self», as specific forms of «everyday creativity», resist classification within the binary opposition of «professional» vs. «spontaneous» activity. Key distinctions between ancient forms of «care of the self» and various types of «techne» (professional skills) include: first, their imperative nature; and second, their essential incompleteness. Traits that elevate «practices of the self» beyond mere spontaneous actions – bringing them closer to professional forms of creativity – include: first, a developed set of «rules»; and second, the presence of a mentor. Furthermore, the individual who engaged in «care of the self» functioned simultaneously as both subject and object of their activity: as a creator guided by certain rules and as material to be shaped into a distinct form.

The version of existentialism represented by Jean-Paul Sartre is proposed as a European analogue to the Hellenistic «practices of the self». At the same time, the article explains what makes Sartre's concept of the «project of oneself» not identical to the ancient «art of existence». While Hellenistic «styles of existence» were grounded in pre-established principles and values that the individual was to follow with the guidance of a mentor, Sartre emphasized the absolute groundlessness of the subject's choice and viewed the figure of the mentor as unnecessary and even undesirable.

Despite the significant differences in approach, the article argues that a middle ground can be found between the ancient «practices of the self» and Sartre's «invention of the self». This intermediate position is exemplified by Cicero's strategy, which Pierre Hadot describes as «probabilistic» or «eclectic». According to this strategy, it is not necessary to strictly adhere to a single, once-and-for-all chosen mode of existence. One should act according to the situation, adopting the model of behavior most effective under the given circumstances. Thus, by creatively synthesizing elements from various schools of «practices of the self», the «eclectic» can develop their own unique «style of existence».

Keywords: *care of the self, existentialism, the project of oneself, the eclectic strategy.*

Authors Contribution: All authors have contributed equally to this work

Conflict of Interest: The authors declare no conflict of interest

Article arrived: 10.03.2025

Accepted: 22.04.2025

Як цитувати: Лойко, О., & Зіборова, Д. (2025). ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМ І ЕЛЛІНІСТИЧНІ ПРАКТИКИ «ТУРБОТИ ПРО СЕБЕ»: СПІЛЬНЕ ТА ВІДМІННЕ. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (72), 262-270. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-25>

In cites: Loiko, O., & Ziborova, D. (2025). EXISTENTIALISM AND HELLENISTIC PRACTICES OF «CARE OF THE SELF»: COMMONALITIES AND DIFFERENCES. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (72), 262-270. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-25> [In Ukrainian]

DOI: 10.26565/2226-0994-2025-72-26

УДК 1: 37.036.5:159.923(045)

Nataliia Bohdanova

PHILOSOPHY OF PERSONALITY IN THE CULTURE OF CREATIVITY: CREATIVITY AS A PATH TO LIFE CREATIVITY

The article explores the philosophy of personality in the context of a culture of creativity, where creativity is considered a fundamental factor that contributes to the life-creativity of the individual - the process of active formation and understanding of one's own life in conditions of constant change. The relevance of this topic is due to the demands placed on a person by the constant change of the environment, which requires flexibility, the ability for innovative thinking, and deep internal development from the individual. The importance of creativity is emphasized not only as a problem-solving skill, but also as an internal process that enriches the personality, determines its ability to self-knowledge and cultural self-expression.

The aim of the article is to reveal the meaning of creativity as the main means of self-creation of the individual within the framework of the culture of creativity. The proposed working hypothesis states that creativity is not only a tool for creating new ideas or objects, but also a profound way of being that gives a person the opportunity to realize themselves through the creative act. The article also examines philosophical approaches to the problem of creativity, in particular the concepts of such thinkers as I. Kant, G. Hegel, and M. Berdyaev, who consider creativity to be an important component of individual freedom and the path to her self-realization. Additionally, modern psychological and cultural studies are analyzed, which help clarify the mechanisms of creative activity and its role in personal development (A. Maslow, M. Runko and others).

Particular attention is paid to the concept of "culture of creativity", which is a space that ensures the development of creative life, providing the opportunity for self-realization through the expression of aesthetic, humanistic and ethical values. Creativity in this context appears as a process that not only shapes individuality, but also creates conditions for deep interaction with others, contributing to the development of new forms of cultural expression. The author argues that creativity should be integrated into all spheres of human existence – from education to intercultural dialogue – as an important resource for the development of not only the individual, but also society as a whole, which can contribute to harmonious development and mutual understanding between people of different cultures and worldviews.

The conclusions outline the prospects for further research aimed at integrating philosophical, psychological and pedagogical approaches to the formation of a creative personality in the context of modern global challenges.

Ключові слова: *philosophy of personality, creativity, culture of creativity, life creativity, self-realization, self-knowledge, philosophy of creativity.*

In the modern world, where innovation and adaptability have become the main requirements for a person, creativity acquires the status of a key factor in life creativity. It not only contributes to professional success but also determines the depth of personal development and the ability to self-realization. At the same time, there is a need to understand creativity as a philosophical category that reflects the inner essence of a person, their ability for transformation and cultural self-expression.

Creativity is not only a tool for achieving external results, but also an internal process of self-knowledge and self-improvement, which, through the culture of creativity, shapes the life-creativity of an individual.

In the context of global changes, in particular, in conditions of war and social transformations, the question arises about new ways of adaptation and self-realization of the individual. Creativity, as the ability to think and act unconventionally, becomes an important resource for overcoming crises and building a new meaning of life. Understanding its

philosophical foundations allows for a deeper understanding of the mechanisms of personal development and cultural identity.

The study proposes an integration of philosophical, psychological, and cultural approaches to creativity, emphasizing its role as a path to life-making. Particular attention is paid to the analysis of modern theories that consider creativity as a process of self-determination and cultural expression.

The purpose of the study is to reveal the philosophical meaning of creativity as a path to the creative life of an individual in the context of a culture of creativity.

The objectives of the study are:

- analysis of philosophical concepts of creativity and their role in the development of the individual;
- research into the relationship between creativity and self-realization in a cultural context;
- identification of mechanisms of influence of the culture of creativity on the formation of creative life;
- consideration of modern approaches to the development of creativity in the context of social changes.

In the modern world, creativity acts not only as one of the main factors of innovation, but also as a key component of personal development and self-realization. In philosophy, creativity, in particular, has traditionally been considered an important component of human existence, allowing a person to understand their place in the world and express themselves in a cultural context. This study will examine the philosophical, psychological, and cultural significance of creativity, its role in the self-realization of the individual and the development of life creativity.

Creativity as a philosophical category was the subject of research by philosophers of the era of antiquity, German thinkers such as I. Kant and G. Hegel, domestic philosophers G. Skovoroda, M. Berdyaev, etc. In modern science, issues of creativity are considered in psychology (A. Maslow, M. Runko), cultural studies, and pedagogy. However, the integrative approach to creativity as a path to life-making is underdeveloped, which emphasizes the relevance of this study.

From a philosophical point of view, creativity was revealed in ancient philosophy, where creativity was associated with the principles of creative thinking, capable of opening new horizons of knowledge and self-knowledge. In Greek philosophy, creativity meant the manifestation of divine intelligence or inspiration that inspired a person to creative activity. Socrates, Plato, and Aristotle noted the importance of reason and logical thinking, which indicates the creative potential of man in understanding the world.

Socrates emphasized the importance of the dialectical method as the basis of creativity. He believed that through dialogue and discussion of ideas, one can not only find new truths but also develop the creative abilities of the individual. Creativity, in his opinion, arises as a result of the search for and discovery of truth, which contributes to the inner development of a person and her ability to self-knowledge. Therefore, for Socrates, creativity is connected with the process of self-knowledge and moral improvement.

In Greek philosophy, creativity was often interpreted as a manifestation of divine inspiration. This inspiration, according to Plato, was a source of intuitive knowledge that goes beyond ordinary experience and leads a person to the knowledge of higher truths. Plato, in his dialogue "Timaeus", noted that the world that we perceive is only a reflection of higher, ideal forms. Creativity in this context appears as a person's ability, through her inspiration and thinking, to approach these ideal forms, expressing them in the real world through art and science.

Aristotle placed creativity at the service of human rational and logical abilities. For him, creativity was part of a natural process that occurs as a result of the interaction of reason and sensory perceptions, as a result of which the individual creates new knowledge, ideas, and objects.

Aristotle noted that creativity arises when a person acts on the basis of natural laws and reason, which allows her to find new ways of studying nature and society [Holm-Hadulla, 2023].

In German classical philosophy, creativity began to be considered not only as a tool of cognition, but also as a path to self-understanding and self-realization. One of the most significant representatives who addressed this topic was Immanuel Kant. In his aesthetic teachings, I. Kant considered creativity as an activity that is the result of harmony between reason and sensory perception. He believed that creative activity is an important way of self-expression of the individual, through which he can go beyond everyday limitations and achieve freedom in his actions and feelings. That is why, for I. Kant, creative expression of the individual is a kind of act of moral freedom, which allows a person to realize his aesthetic and spiritual aspirations.

Creativity, according to I. Kant, is a tool for understanding not only the external world, but also the deepest aspects of human nature. He believed that true creativity always contains an element of subjective choice, which is not limited only to a person's intellectual or technical capabilities, but is a deeply emotional and intuitive act that expresses the freedom of the individual. This idea was extremely important for the development of subsequent theories of creativity in philosophy.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, developing Kant's ideas, emphasized creativity as an important element in the development of the human spirit. For Hegel, creativity was a process that takes place through conflicts and contradictions, which are characteristic of the development of the spirit. In his concept of spiritual development, creativity appears as a manifestation of the internal development of consciousness, which through the creative act brings the individual to a new level of self-knowledge and self-understanding. This process, according to G. Hegel, is not only intellectual, but also emotional, where each act of creativity allows a person to become more deeply aware of himself in the context of the world.

G. Hegel believed that creativity is a form of manifestation of freedom, because through it an individual can change the world around him, acting as an active agent of change. Creativity in his philosophy becomes an important means of developing individuality and realizing human potential. It helps to bring consciousness to a new level of development, where the individual begins to realize her role in the great process of history and culture [Holm-Hadulla, 2013].

Also, the problem of creativity was considered by one of the most influential philosophers of the 20th century, Mykola Berdyaev, who focused on its spiritual dimension. He believed that creativity is not only a means of creating new objects or ideas, but also a deep internal act that takes a person beyond the material world. For M. Berdyaev, creativity is a path to self-realization through the development of the spiritual potential of the individual. He emphasized that creativity is an act of freedom that allows a person to discover the highest spiritual possibilities within himself and touch the divine.

In the context of M. Berdyaev, creativity appears as an act of alienation from everyday limitations, which gives a person the opportunity to reach a new level of existence. Creativity, according to M. Berdyaev, is one of the ways to complete self-realization of the individual, which helps a person not only to understand himself, but also to determine his place in the world through his ability to change this world. For M. Berdyaev, creativity is an important aspect of personal freedom and self-knowledge, because only through it can one go beyond material limitations and achieve true spiritual self-realization [Bogachev, 2022].

Thus, philosophical reflections on creativity in different eras contributed to a deep understanding of creativity as a component of human essence. From antiquity to classical and modern philosophy, creativity remained an important category that determines the paths of human self-realization, his ability to internal development and interaction with the world around him. Through creativity, a person not only expresses their freedom, but also changes themselves, as well as the world around them, achieving a deeper understanding and harmony in their existence.

The connection between creativity and self-realization of the individual becomes especially relevant in psychological theories that define creativity as one of the most important

means of achieving psychological well-being and fullness of life, the process of self-expression and revealing the inner potential of the individual. Creativity not only serves to create new objects, ideas or solutions, but also is the basis for the formation of personal identity, which allows a person to achieve deep satisfaction from life and full self-expression. In this context, the meaning of creativity is revealed through the ability of a person to realize their potential and reach a new level of development.

The prominent psychologist Abraham Maslow developed the theory of the hierarchy of needs and emphasized the importance of creativity as a component of self-realization - the culmination of human psychological development.

A. Maslow believed that only after satisfying basic needs can a person achieve self-actualization – the highest level of development, when an individual fully reveals his or her potential through creativity, intellectual achievements, and emotional development. Self-actualization, as a concept of A. Maslow, includes the process of constant self-knowledge, the disclosure of one's own talents and the ability to creative activity. The connection between creativity and self-actualization of the individual is key in psychological theories that define creativity as an important means of achieving psychological well-being, inner harmony and fullness of life [Franklin, 2023].

A. Maslow described self-actualization as a process that includes not only creativity, but also intellectual achievements, emotional development and a deep awareness of one's capabilities. For him, self-actualization is the path to achieving inner harmony, when a person fully reveals his talents and capabilities, contributing not only to his own development, but also to the development of society. Therefore, creativity, according to Maslow, is an integral part of this process, which ensures the realization of human potential at all levels: physical, emotional, intellectual and social. [Starynska, 2020].

A. Maslow noted that creativity, associated with self-realization, is a self-sufficient process that allows a person to be in a state of constant internal development and search for new ways of expressing their personality. Creativity in this context is not limited to traditional forms of art, but extends to all areas of life, including professional activities, science, social interaction and personal relationships [Sheibani, 2024].

The famous American psychologist Mark Runko, studying the issue of self-realization in the context of creativity, emphasized that creativity and self-realization are closely interconnected processes. He emphasized that creativity allows a person not only to achieve their personal goals but also to release their inner potential, which, in turn, leads to harmony with themselves and the world around them.

M. Runko believed that creativity is not just a way of expressing emotions or creating objects of art, but a powerful tool for cognition and the development of the personality itself. He described self-realization as a constant process of self-improvement, in which creativity is the main mechanism for achieving internal balance and discovering new facets of the personality [Runko, 2004, pp. 657-687].

According to M. Runk, creativity is the highest form of individual self-realization, since it allows a person to go beyond standard social roles and stereotypes, to reveal their true desires and aspirations. Creativity, in his opinion, allows an individual to rethink their place in the world, which is an important stage in the process of self-understanding and self-knowledge. Creativity, which manifests itself through active self-expression, helps a person become a holistic personality, capable of interacting with other people and the world around them [Runko, 2004, pp. 657-687].

Thus, creativity is a key element in the process of self-realization, since through creativity a person not only expresses his individuality, but also achieves a high level of psychological well-being and harmony. As the works of A. Maslow and M. Runka show, creativity is not only a path to self-actualization, but also the basis for the development of the inner potential of the individual, which allows a person to achieve true self-realization. Creativity appears as an important mechanism that helps a person reveal their talents, creating new opportunities for their development and interaction with the world around them.

The term “culture of creativity” becomes important when considering how creativity is integrated into social and cultural contexts. A culture of creativity encompasses all aspects of human life, where creativity is not only a tool for self-expression but also a necessary condition for development. In a cultural environment, creativity becomes not only a way of individual self-realization but also a social factor that contributes to the development of society as a whole.

In this context, it is important to consider the role of art, education, and social institutions in shaping the environment for the development of creative potential. According to Richard Band, a culture of creativity is the process through which a society creates and supports space for personal expression and cultural innovation. Creativity, thus, can be considered as a universal tool for personal self-realization, contributing to the development of not only intellectual and emotional abilities, but also spiritual, moral and social potential. Through creativity, a person has the opportunity to go beyond the usual patterns of thinking and behavior, opening up new horizons of self-expression and achieving harmony with the environment.

Creativity becomes an important resource for achieving inner integrity, as it allows a person to realize themselves not only as a separate individual, but also as part of a broader socio-cultural context. This is reflected in creative achievements that not only change the individual's personal life but also have a positive impact on society and the environment.

According to the theory of psychologist Carl Rogers, self-actualization is the achievement by a person of his “true self” through the development of his abilities and talents. K. Rogers emphasized that creativity helps a person adapt to changes in his life, increases his ability to express himself and brings internal satisfaction. This process is accompanied by the ability to overcome the difficulties and challenges of life, opening up new development opportunities [Leung, 2010].

In the modern world, the development of creativity is becoming one of the most relevant topics, as rapid social, technological, and cultural changes require a person to have the ability to adapt to new realities and find innovative solutions in conditions of uncertainty. Modern methods of developing creativity focus on the integration of various approaches and technologies that allow you to expand the boundaries of traditional thinking and stimulate innovative problem-solving. One of the main directions is the use of cognitive-behavioral strategies that help individuals change limiting beliefs and stereotypes about creativity. Such approaches focus on developing cognitive processes that help improve problem-solving skills and stimulate the ability to think critically. Cognitive-behavioral therapy includes practices that allow a person to change their behavior and attitude towards creative processes, which contribute to the development of creativity and flexibility of thinking.

Neuropsychological strategies, particularly research into the effects of neuroplasticity on creativity, are also gaining importance. They focus on how the development of the brain and neural connections can support or enhance creative abilities. For example, neuropsychologists have found that certain types of training can help develop memory, attention, and imagination—key components of the creative process. Techniques that affect the growth and strengthening of neural networks help improve cognitive flexibility and the ability to generate new ideas.

At the same time, modern research is turning to approaches aimed at expanding the boundaries of conventional thinking. This includes techniques to stimulate “open” or “divergent” thinking, which allows a person to generate many different solutions without being limited to one conventional idea or strategy. One such approach is the brainstorming method, which involves the free exchange of ideas without immediate criticism, allowing for the generation of many possible solutions [Sheibani, 2024].

In the educational process, innovative methods that contribute to the development of the creative abilities of pupils and students are gaining special importance. Traditional approaches to learning, based on routine memorization of facts and mechanical repetition, are gradually changing to interactive methods that contribute to the development of critical thinking and creative independence. One such approach is project-based learning, which allows students to work on real-world tasks in a team, make decisions, and develop collaboration and creative

problem-solving skills. The project-based approach in education promotes the development of practical skills, including the ability to apply knowledge in new and unexpected situations, which is important for the development of creativity.

New technologies, such as programming and digital technologies, also play a special role in education, providing students with new opportunities for self-expression and the implementation of creative ideas. Programming and creating digital products are powerful tools for developing not only technical but also creative abilities. They allow students to realize their ideas through the creation of interactive programs, games, applications and other digital products, which stimulates not only technical, but also artistic and engineering creativity. Learning programming and working with digital technologies creates a favorable environment for the development of creative thinking and solving complex problems [Richards, 2007]

Art, as an important part of creative culture, continues to play a key role in stimulating creative potential. Creative disciplines such as painting, music, theater, and literature open up new opportunities for self-expression and exploration of the world through emotions, images, and symbols. They also contribute to the development of emotional intelligence, which is an integral part of the creative process, as it allows a person to more deeply understand their feelings, reactions and interactions with other people [Gabora, 2011].

In the modern context, an important component of art is digital media, which provides unprecedented opportunities for expression and creative realization. Digital art, the use of virtual reality, augmented reality, as well as the creation of interactive multimedia projects, have become new directions for self-expression in contemporary art. These new forms allow people to explore and create new visual and audio experiences, using technology to shape creative ideas [Dewey, 1934].

Social platforms, including Instagram, YouTube, and TikTok, have also become important tools for self-expression and creativity. People can reach out to a large audience to share their creative projects, receive feedback, and hone their skills. These platforms combine elements of art, technology, and social interaction, providing new opportunities for creative expression and personal development.

Thus, modern approaches to the development of creativity encompass a wide range of methods and practices that combine cognitive, neuropsychological, and pedagogical approaches. The integration of these approaches allows not only to stimulate the creative potential of the individual, but also to increase her ability to adapt to modern social and technological changes. Modern educational methods, including project-based activities and the use of digital technologies, as well as artistic practices that support diverse forms of self-expression, are becoming key tools for developing creativity. Thus, the development of creativity is an important aspect of personal and social development in a rapidly changing world.

Thus, creativity appears not only as a technical or aesthetic activity, but as an important part of human life creation. It is an important resource for self-realization, personal development, and adaptation to changes occurring in the modern world. Creativity is integrated into various aspects of human activity from philosophy to culture and is an important element in the formation of not only individual but also social changes. Through the development of creative potential, a person not only develops his individuality, but also contributes to the creation of a new, more harmonious and creative society. Therefore,

- creativity is an essential element of the philosophy of the individual, which determines his ability to self-realization and cultural self-expression;
- the culture of creativity creates conditions for the development of life creativity, contributing to the formation of the meaning of life and adaptation to change;
- modern approaches to the development of creativity should take into account the integrative nature of personal development, combining philosophical, psychological and cultural aspects.

REFERENCES

- Bogachev, R., Rudenko, T., & Kostromina, H. (2022). Creativity as the most important component of personality development and self-realization. *EDUCATIONAL DISCOURSE: COLLECTION OF SCIENTIFIC PAPERS*, 42(10-12), 7-15. DOI 10.33930/ed.2019.5007.42(10-12)-1 (In Ukrainian)
- Dewey, J. (1934). *Art as experience* (353 p.). New York: Perigee Books.
- Franklin, S. W. (2023). Creativity as self-actualization. In *The cult of creativity. A Surprisingly Recent History* (pp. 42-65, 264 p.). Chicago: University of Chicago Press.
- Gabora, L., & Kaufman, S. B. (2010). Evolutionary approaches to creativity. In J. C. Kaufman & R. J. Sternberg (Eds.), *The Cambridge handbook of creativity* (pp. 279–300). Cambridge University Press.
- Holm-Hadulla, R. M. (2013). The Dialectic of Creativity: A Synthesis of Neurobiological, Psychological, Cultural and Practical Aspects of the Creative Process. *Creativity Research Journal*. 25(3), 293-299. (<http://dx.doi.org/10.1080/10400419.2013.813792>)
- Leung, A. K.-y., Maddux, W. W., Galinsky, A. D., & Chiu, C.-y. (2008). Multicultural experience enhances creativity: The when and how. *American Psychologist*, 63(3), 169–181. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.63.3.169>
- Richards, R. (2010). Everyday creativity: Process and way of life—Four key issues. In J. C. Kaufman & R. J. Sternberg (Eds.), *The Cambridge handbook of creativity* (pp. 189–215). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511763205.013>
- Runco, M. A. (2004). Creativity. *Annual Review of Psychology*, 55, 657-687. <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.55.090902.141502>
- Sheibani, O., Hajiyakhchali, A., Maktabi, G., & Behroozi, N. (2024). Causal relationship between creativity-oriented intrinsic motivation and creative achievements: Mediated by self-actualization. *Iranian Evolutionary Educational Psychology Journal*, 6(2), 123-140. <http://dx.doi.org/10.22034/6.2.123>
- Starynska, N. (2020). Creativity as a self-actualizing person's characteristic. *Psychological Journal*, 6(4), 17-28. <https://doi.org/10.31108/1.2020.6.4.17>.

Bohdanova Nataliia Hr.

Doctor of Philosophy, Professor

Acting Head of the Department of Educational Technologies and Occupational Safety

Bakmut Educational and Scientific Vocational and Pedagogical Institute,

V. N. Karazin Kharkiv National University

4, Maidan Svobody, Kharkiv, Ukraine

E-mail: bogdanovang@ukr.net

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7956-5818>

Article arrived: 02.03.2025

Accepted: 02.05.2025

ФІЛОСОФІЯ ОСОБИСТОСТІ В КУЛЬТУРІ ТВОРЧОСТІ: КРЕАТИВНІСТЬ ЯК ШЛЯХ ДО ЖИТТЄВОЇ ТВОРЧОСТІ

Богданова Наталія Григорівна

доктор філософських наук, професор

В.о. завідуючого кафедри освітніх технологій та охорони праці

Бахмутський навчально-науковий професійно-педагогічний інститут

Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна

майдан Свободи, 4, Харків, 61022, Україна

E-mail: bogdanovang@ukr.net

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7956-5818>

АНОТАЦІЯ

У статті досліджується філософія особистості в контексті культури творчості, де креативність розглядається як основоположний чинник, що сприяє життєтворчості особистості – процесу активного формування та осмислення власного життя в умовах постійних змін. Актуальність цієї теми зумовлена вимогами, які ставить перед людиною постійна зміна середовища, що вимагає від особистості гнучкості, здатності до інноваційного мислення та глибокого внутрішнього розвитку. Підкреслюється важливість креативності не лише як навички вирішення проблем, але й як внутрішнього процесу, що збагачує особистість, визначає її здатність до самопізнання та культурного самовираження.

Метою статті є розкриття значення креативності як основного засобу самотворення особистості в рамках культури творчості. Запропонована робоча гіпотеза стверджує, що креативність є не тільки інструментом для створення нових ідей чи об'єктів, а й глибоким способом буття, що дає людині можливість реалізувати себе через творчий акт. У статті також досліджено філософські підходи до проблеми креативності, зокрема концепції таких мислителів, як І. Кант, Г. Гегель, М. Бердяєв, які вважають творчість важливою складовою свободи особистості і шляху до її самореалізації. Додатково аналізуються сучасні психологічні та культурологічні дослідження, що допомагають уточнити механізми творчої діяльності та її роль в особистісному розвитку (А. Маслоу, М. Рунко та інші).

Особливу увагу приділено концепту «культура творчості», що є простором, який забезпечує розвиток життєтворчості, забезпечуючи можливість самореалізації через вираження естетичних, гуманістичних і етичних цінностей. Креативність у цьому контексті постає як процес, що не лише формує індивідуальність, а й створює умови для глибокої взаємодії з іншими, сприяючи розвитку нових форм культурного самовираження. Автор доводить, що креативність має бути інтегрована у всі сфери людського існування – від освіти до міжкультурного діалогу, — як важливий ресурс розвитку не лише особистості, а й суспільства в цілому, що здатне сприяти гармонійному розвитку і взаєморозумінню між людьми різних культур і світоглядів.

У висновках окреслюються перспективи подальших досліджень, спрямованих на інтеграцію філософських, психологічних та педагогічних підходів до формування креативної особистості в умовах сучасних глобальних викликів.

Ключові слова: *філософія особистості, креативність, культура творчості, життєтворчість, самореалізація, самопізнання, філософія творчості.*

Стаття надійшла до редакції: 02.03.2025

Схвалено до друку: 02.05.2025

Як цитувати / In cites: Bohdanova, N. (2025). PHILOSOPHY OF PERSONALITY IN THE CULTURE OF CREATIVITY: CREATIVITY AS A PATH TO LIFE CREATIVITY. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (72), 271-278. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-26>

DOI: 10.26565/2226-0994-2025-72-27

УДК 165.42:355.01

Олександра Амельченко

ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА РЕЦЕПЦІЯ ВІЙНИ ЯК ЛЮДСЬКОГО ДОСВІДУ: ПРИКЛАД ОКУПАЦІЇ

Стаття фокусується на концептуалізації досвіду окупації на основі феноменологічних описів, запропонованих Морісом Мерло-Понті та Жаном-Полем Сартром. Філософські потенціали феноменологічної методології доведено на прикладі її використання у критичних дослідженнях війни, які переосмислюють це явище з перспективи людського досвіду, відкидаючи панівний підхід до війни як продовження політики іншими методами. Аналізуючи розвідки представника критичних досліджень війни Шейна Брайтона, оприямино феноменологічний потенціал робіт Карла фон Клаузевіца у контексті переосмислення війни як надлишку буття над знанням. Також продемонстровано як запропоноване Е. Левінасом розуміння війни застосовується у міждисциплінарних дослідженнях цього феномену задля розуміння того, який вплив має війна на життя людей. При цьому авторка проводить різницю між відсилкою до описів війни в творах літератури та феноменологічних роботах, яку робить Ш. Брайтон задля того аби зробити узагальнення про те, як війна переживається в досвіді та власне феноменологічними описами досвіду війни. Розгляд есеїв М. Мерло-Понті та Ж.-П. Сартра допомагає продемонструвати як феноменологічна методологія застосовується для опису безпосереднього досвіду війни, зокрема досвіду окупації. У статті показано, що феноменологічний підхід дозволяє не лише переосмислити війну як генеративну силу, як це робить Ш. Брайтон, але й концептуалізувати конкретні досвіди війни. Так, на прикладі описів життя під окупацією, запропонованих М. Мерло-Понті та Ж.-П. Сартром, показано, що досвід автентичного життя під окупацією можна концептуалізувати як досвід боротьби у лавах руху Опору. Здійснена розвідка дає змогу зробити висновок про необхідність застосування феноменології для досягнення власне людського розуміння війни, тобто розуміння її як явища, яке ставить людей перед вибором: рятувати власне життя як приватних осіб й жити ілюзорною свободою чи брати участь у русі Опору й жертвувати своїм життям у боротьбі за свободу всіх громадян. Отримані результати вказують на необхідність подальшого феноменологічного осмислення досвідів війни, яке залучатиме до аналізу не тільки досвід окупації, а й інші форми переживання війни.

Ключові слова: феноменологія, філософська антропологія, філософії війни, людина, досвід, війна.

У сучасній академічній філософії переважає теорія справедливої війни. Відповідно до неї війна є продовженням політики іншими методами. Перевагою цієї теорії є передовсім визнання необхідності протистояння збройній агресії. Важливо також, що в межах цієї теорії визначаються умови за яких застосування насилля є легітимним. Так, теоретики справедливої війни, як і інші моральні філософи, які займаються питаннями війни, міркують про умови, коли війна є морально виправданою як державна операція. Проте, залишається відкритим питання: якщо теоретикам справедливої війни ідеться про моральність ведення військових операцій, а жертвування життями цивільних задля досягнення певних військових цілей може вважатися моральним, якщо воно є «меншим злом», як тоді враховуються права людей, які опинилися під окупацією? Ба більше, про які права може йти мова, якщо у своїй аргументації теоретики справедливої війни не враховують індивідуальний досвід людей під час війни? Фактично кажучи, у теорії справедливої війни люди об'єктивуються та постають лише засобами ведення війни. Такий інструментальний підхід до війни та людей, які її переживають у своєму

© Амельченко О. Є., 2025.



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

безпосередньому досвіді, піддається критиці у новітніх критичних дослідженнях війни¹, автори яких звертаються до історії національних держав і феноменології. Вони тлумачать війну не як продовження політики, а як явище, що впливає на повсякденне життя людей [Edkins, 2019]. Представники цього напрямку намагаються визначити феномен війни передовсім в термінах людського досвіду. Для досягнення цього вони звертаються до феноменології як до джерела знань про безпосередній людський досвід, втілений у світі. Це спричинено тим, що саме феноменологія привела до «тілесного повороту», який розпочався у гуманітаристиці в середині ХХ століття і заснований на сприйнятті досвіду як основи знання. Поворотною в цьому плані стала «Феноменологія сприйняття» Моріса Мерло-Понті (1945), в якій тіло стало центром феноменологічних досліджень. Якщо феноменологічний підхід, запропонований Едмундом Гуссерлем, був спрямований на трансцендентного суб'єкта, М. Мерло-Понті ще більш наблизив філософські дослідження до самих речей, зосередившись на тілесності. Звичайно, у творах Е. Гуссерля тіло було присутнє не лише як об'єкт сприйняття, а й як втілення суб'єкта. Однак у «Ідеях II» (1913) він все ж таки стверджував, що люди розуміють себе насамперед не як тіла, а як свідоме *ego*. Крім того, він підкреслював, що тіло не може впливати на сприйняття як один із об'єктів світу, який, як й усі інші об'єкти, формується у свідомості. Зі свого боку, М. Мерло-Понті показав, що тіло займає центральне місце в нашому сприйнятті. Тому саме в його доробку ми знаходимо феноменологічні описи безпосереднього досвіду війни, зокрема досвіду окупації. Натомість в роботах Е. Гуссерля, не дивлячись на те, що він мав безпосередній досвід життя під час Першої світової війни, описів такого досвіду ми не знаходимо.

В Україні дисбаланс між теорією справедливої війни та феноменологічним підходом є менш помітним, тому багато філософських досліджень останніх років присвячені досвіду війни та феноменологічному тлумаченню цього феномену. Так, від початку війни феноменолог Вахтанг Кебуладзе публікує різноманітні феноменологічні есеї про досвід українців на війні. Водночас у своїх наукових працях він досліджує феноменологію М. Шелера, зокрема його політичні та антропологічні погляди. В контексті аналізу війни важливою є його стаття про концепцію ресентименту у творчості М. Шелера, зокрема В. Кебуладзе доповнює опис російського ресентименту М. Шелером, який може прояснити, чому Росія розпочала війну в Україні [Кебуладзе, 2024]. Варто зазначити, що М. Шелеру приписують авторство концепції російського світу, яка широко використовується в сучасних українських дослідженнях деколонізації. Так, Михайло Бойченко працює над темою деколонізації, намагаючись зрозуміти, що саме українські науковці можуть протиставити «руському миру» з його пропагандою [Бойченко, 2024]. Окремо від згаданої феноменологічної школи стоїть ще один український феноменолог Володимир Приходько, який спирається насамперед на французьких феноменологів. Зокрема, у своїй роботі «Феномен війни» [Приходько, 2023] він, спираючись на французьку феноменологічну традицію, описує війну як таку, що спричиняє практику переховування.

У контексті сучасної російсько-української війни гостро постає потреба переосмислити класичні філософські підходи до війни, оскільки наявні норми міжнародного законодавства щодо війни, на жаль, не спрацьовують. До прикладу, ці норми не надають необхідних інструментів для припинення несправедливої влади окупантів на захоплених у ході війни територіях. При цьому сучасні філософські методології аналізу війни, зокрема різноманітні моральні теорії, також демонструють свою обмеженість. Зокрема, коли справа стосується таких наслідків війни, як окупація, дуже

¹ Критичні дослідження війни - сучасний міждисциплінарний підхід до війни як людського досвіду, який виник на основі критики розповсюдженого розуміння війни як продовження політики іншими засобами. Цей підхід підтримують та використовують науковці та активісти, які об'єдналися у трансдисциплінарну спільноту та заснували у 2015 році журнал "Критичні дослідження війни". Серед спів-засновників варто виділити професорку Вітокрію Башам, яка досліджує війну на перетині феміністичних міжнародних відносин, критичної геополітики та міжнародної політичної соціології, а також професора Аарона Белкіна, який викадає науки про політику [Basham, Belkin, & Gifkins, 2015].

обмеженою виявляється теорія справедливої війни. Дослідження окупації, які здійснюють теоретики справедливої війни, обмежуються міркуваннями про те, за яких умов окупаційна влада може вважатися легітимною та чи є її дії морально виправданими [Schmelzle, 2019]. Таке розуміння окупації не враховує сприйняття та безпосередній досвід окупації її жертвами. Ба більше, серед представників цього підходу не має згоди щодо того, за яких умов окупацію, яка виникає внаслідок нападницької війни, можна вважати легітимною. Не спрацьовують також й інші моральні теорії. Наприклад, етика дискурсу натикається на власне обмеження, оскільки передбачає переговори між жертвами та катями, але насправді це неможливо. На цьому, зокрема, наголошує український дослідник дискурсивної етики Анатолій Єрмоленко, який прямо полемізує з Юргеном Габермасом щодо відстоюваної останнім можливості вести перемовини з військовими противниками [Єрмоленко, 2022]. Ба більше, як теорія справедливої війни, так і дискурсивна етика позбавляють звичайних людей суб'єктності та не надають їхньому досвіду належного значення. Так, теоретики справедливої війни та дискурсивної етики надають суб'єктність лише державцям і полководцям, які ухвалюють рішення щодо певних військових дій і можуть вести перемовини щодо їх припинення виключно з рівними собі.

При цьому, як показує аналіз сучасних критичних досліджень війни, застосування феноменології допомагає змістити фокус із досліджень війни як політичного акту до дослідження війни як досвіду людей. Саме феноменологічні описи війни можуть розширити наше розуміння цього феномену як власне людського явища, в основі якого лежать досвіди бойових дій, життя в країні, в якій йде війна, а також досвіди біженців і життя в окупації. Вивчення досвіду життя в окупації є особливо значущим, оскільки воно демонструє неможливість застосування теорії справедливої війни як такої, адже остання легітимізує окупаційну владу, попри те, що люди, які перебувають під цією владою, її не обирають. Та чи дійсно феноменологія може допомогти поставити досвід цих людей у центр дослідження війни, щоб досягти розуміння війни як антропологічного феномену? Щоб відповісти на це запитання в статі буде продемонстровано як саме феноменологія застосовується у критичних дослідженнях війни для опису війни як безпосереднього людського досвіду, спираючись на роботи Шейна Брайтона. Останній використовує основні поняття з феноменології Емануеля Левінаса та Карла фон Клаузевіца (які описували власні досвіди війни) та чи застосовує він власне феноменологічний метод? Та як можна застосовувати феноменологію для опису досвідів війни, якщо сам не переживаєш цих досвідів? – Принаймні застосовувати так, як це робили Жан-Поль Сартр та Моріс Мерло-Понті у своїх роботах. На прикладі феноменологічних есе, у яких вони описували власний досвід життя в окупації, можна здійснити спробу концептуалізувати цей досвід.

Феноменологія: переосмислення феномену війни в критичних дослідженнях війни

Феноменологія надає таку методологію для опису досвіду війни, яка може мати велике значення для критичних досліджень війни, адже представники цієї дисципліни намагаються надати голос маргіналізованим групам, які відкинутим панівним розумінням війни як інструменту політики. Проте як саме феноменологія допомагає описати сам феномен війни? Це можна побачити на прикладі робіт Ш. Брайтон, автора розділу про критичні дослідження війни в «Routledge Handbook of Critical International Relations» [Edkins, 2019, pp. 129–142]. Цей дослідник посилається на феноменологію як на методологію, яку можна використовувати для критики сучасного розуміння війни в контексті аналізу міжнародних відносин. Основний недолік такого тлумачення війни, на його думку, полягає в тому, що, базуючись на досвіді мирних часів, воно суперечить реальному досвіду війни. Ш. Брайтон засновує свої ідеї на роботах Емануеля Левінаса та Карла фон Клаузевіца. Роботи останнього він називає органічно феноменологічними, адже «рефлексії щодо власного досвіду війни робить із таких як Клаузевіц «органічних феноменологів» [Brighton, 2011, p. 102]. У власному визначенні війни Ш. Брайтон

стверджує, що війна впливає на всі сфери життя. Так, у статті «Три тези щодо феноменології війни» [Brighton, 2011] він використовує феноменологію, щоб дослідити вплив війни на «життєсвіт». Останнім терміном у феноменологічній традиції позначають сферу безпосереднього досвіду людей, а Ш. Брайтон якраз зацікавлений у дослідженні того, яку шкоду безпосереднім досвідам чинить війна, а також того, чи люди сприймають війну як інтенційний об'єкт. На підтримку свого сприйняття феноменології як методології, яка забезпечує нове розуміння війни, він висуває низку тез.

По-перше, Ш. Брайтон стверджує, що саме феноменологія дозволяє подолати серйозні утруднення, які виникають, коли дослідники намагаються сформулювати вичерпну теорію війни. Він розвиває цю тезу на основі праці К. фон Клаузевіца «Про війну» [Clausewitz, 1832]. Останній заявляв, що досвід війни є найбільш істотним обмеженням теорій війни, оскільки він показує, що результати будь-якої кампанії непередбачувані та ґрунтуються лише на постійно змінюваних гіпотезах. Ось чому К. фон Клаузевіц називав війну діяльністю, яка намагається оволодіти випадковістю і, відповідно, розгортається у постійному розриві між теорією та практикою [Clausewitz, 1984, p. 120]. Джерелом цього «розриву», на його думку, є насамперед природа людини, адже війну ведуть люди, фізичні зусилля яких обмежені. Крім того, ці обмеження залишаються до кінця невідомими, адже обмеженими є також ментальні здатності людей, які здебільшого не усвідомлюють цього розриву між тактикою і стратегією, які вони застосовують, та тим, як їхні тактичні та стратегічні задуми реалізуються за певних невідомих умов. К. фон Клаузевіц вважав, що такий розрив виникає тоді, коли, з одного боку, надії на конкретний результат не підлягають сумніву, а з іншого – не виправдовуються. Саме його описи війни надали Ш. Брайтону достатньо матеріалу для висновку про те, що як інтенційний об'єкт війну треба інтерпретувати як щось таке, що має надлишок буття і не може бути повністю пізнаним. Ба більше, у своїй пізнішій роботі Ш. Брайтон робить з цього наступний висновок, кажучи, що війна «є генеративною в тому сенсі, що результати бойових дій завжди перевищують наміри» [Edkins, 2019, p. 134]. Такого роду визначення стало можливим саме завдяки тому, що Ш. Брайтон звернув увагу на згадане вище визначення війни, яке надав ще К. фон Клаузевіц. Ба більше, описана ним генеративність війни також знаходить прояв у тому, яку кількість нових невідомих до цього досвідів вона генерує, а також у тому, скільки питань порушує перед людьми. Ця генеративність буде проаналізована далі на прикладі одного із досвідів війни, а саме – досвіду окупації.

Повертаючись до доробку К. фон Клаузевіца, важливо додати, що він прагнув створити систематичне розуміння війни, і загальновживане визначення війни як продовження політики іншими засобами є одним із визначень, які він надав. Водночас його праця містила ще принаймні три визначення війни та їхні основні характеристики, що дало змогу йому вхопити динамічний характер цього феномену. Перше визначення характеризує війну як акт сили, спрямований на те, щоб змусити ворога підкоритися волі переможця. При цьому К. фон Клаузевіц вважав, що війна як акт сили не є суто раціональною і включає також емоційну частину. Хоча війна й не виникає виключно через емоції, вона не має логічних обмежень для застосування сили, тож *ratio* у ситуаціях війни не бере верх над *emotio*. Виходячи з відмінності між своїми та чужими (друзями та ворогами), яку К. фон Клаузевіц заклав у перше визначення війни (як акту сили), він сформулював її друге – політичне – визначення. Якщо війну розглядати як протистояння держав, вона стає продовженням державної (національної) політики іншими засобами. Тут варто згадати проігнорований багатьма дослідниками факт, що К. фон Клаузевіц визначав політику як взаємодію уряду та людей, метою якої є узгодження всіх аспектів управління з цінностями та інтересами людей [Clausewitz, 1984, pp. 605-607]. З цього погляду війна поставала як інструмент національної політики, який допомагав виявляти політичну волю людей, але передбачалося, що це може робитися насильницькими методами. Проте цей людський вимір війни, тобто її співвідношення з волею народу та його інтересами, залишився поза увагою як теоретиків справедливої війни, так і дослідників у сфері

міжнародних відносин. Натомість вони передали всю владу щодо питань війни державцям. Що ж стосується К. фон Клаузевіца, для нього застосування війни або продовження політики військовими методами було раціональним, якщо воно реалізувало політичні цілі всієї нації, тобто враховувало, зокрема, й інтереси людей.

Важливо відзначити, що К. фон Клаузевіц також вбачав проблему в інструменталізації війни, оскільки за таких умов політики гублять її природу, зокрема обмеження, які вона накладає. Оскільки політика стурбована лише досягненням негайних наслідків, важливим балансувальним чинником виступає народ. Саме тому у своєму третьому визначенні війни – як такої, що ведеться арміями, оголошується державами та підтримується народом, – К. фон Клаузевіц окреслив власне ідеальне бачення ситуації, зазначивши, що війни в різні часи велися по-різному. Проте, починаючи з XVIII століття, для війни стало характерним залучення простих громадян, які допомагали і підтримували армію. Таке розташування сил, що залучало армію, державу та громадян, за К. фон Клаузевіцем, дозволяло залучити всю силу нації до боротьби у війні [Clausewitz, 1984, р. 592]. Але аби залучити цю силу, якраз і потрібно звертати увагу як на волю людей, так і на їх досвід під час війни. Проте ця воля та досвід ігноруються у сфері міжнародних відносин і теорії справедливої війни, що робить їх позбавленими особистого виміру. Точніше, в їхньому розумінні війни немає місця людині як суб'єкту. Лише державні діячі (передовсім – високопоставлені політики та командири) посідають позиції акторів та, відповідно, беруть на себе всю повноту рішень, тоді як громадяни та військовослужбовці залучаються лише до виконання таких рішень.

Друга теза щодо феноменології війни, висловлена Ш. Брайтоном, полягає в тому, що війна – це поле випадковості. Це означає, що жодна теорія не може передбачити суспільні зміни під час війни. Ш. Брайтон засновує цю тезу на праці «Тотальність і нескінченність» Е. Левінаса (1969), оскільки останній писав про досвід війни як підпорядкування людей невідомим силам, які усувають зв'язок зі «структурами значення, які визначали їх (людей – О. Амелеченко) у мирі» [Brighton, 2011, р. 103]. Тож яким є досвід людей під час війни, якщо всі попередні значення не спрацьовують? Щоб відповісти на це запитання варто додати, що Е. Левінас пов'язував невідомі сили, яким підкоряються люди під час війни, з терміном тотальність, який тривалий час використовувався для позначення реальності в західній філософії. На його думку, ця тоталізуюча реальність оприявнюється під час війни, оскільки війна є тотальністю. Проте в основі цієї тотальності лежить нескінченність у формі «трансцендентності перед обличчям Іншого», оскільки співіснування з Іншим передуює формуванню суб'єктивності [Levinas, 1971, р. 24]. Спираючись на цю тезу, можна висувати, що в полі можливостей, яке відкривається у війні як випадковість, одна можливість постає як найбільш життєздатна – можливість миру у формі мирного співіснування з Іншим, яке завжди існувало до будь-якої тотальності, а отже, може існувати й після неї. Однак, Ш. Брайтон не бере до уваги цю позитивну можливість, яка відкривається у досвіді тотальності війни. Натомість він наголошує на необхідності описувати досвід війни феноменологічно, визнаючи, що цей специфічний досвід суперечить логіці мирних часів. Ба більше, у своїй третій тезі Ш. Брайтон стверджує, що саме феноменологія пропонує інструменти для дослідження війни як генеративної сили. Цю тезу можна підтримати, адже безпосередній досвід війни, якщо розглянути його як досвід потрясіння і як неспрацьовування тих структур, що панували за мирних часів, дійсно створює потребу, попри насильницьку атмосферу війни, все ж таки генерувати нові сенси та переосмислювати себе за нових – воєнних – обставин. Це феноменологічне переосмислення обставин війни розкриває глибоко особистий екзистенційний досвід, через який проходить кожна людина під час війни. Сам Ш. Брайтон, формулюючи цю тезу, не аналізує певні воєнні досвіди самостійно, а посиляється на запропонований Ганною Арендт аналіз досвіду визволення французького поета Рене Шара. Отже, можна стверджувати, що він не застосовує власне феноменологічної методології, а посиляється на наявні описи досвідів війни, які є

феноменологічними за власним характером (не дивлячись на те, чи написані вони феноменологами, чи є описами власного досвіду очевидців). Зі свого боку ми пропонуємо розглянути в цьому контексті автобіографічні есеї екзистенціалістів і феноменологів, які жили під час війни, адже це може бути більш плідним, оскільки вони пропонують саморефлексивні описи власних досвідів, тобто свідчення з перших уст, які можуть лягти в основу подальшої концептуалізації воєнних досвідів та опису війни як антропологічного феномену.

Феноменологія: опис досвіду окупації та його концептуалізація

Феноменологічні описи безпосередніх досвідів війни можна знайти в особистих щоденниках, мемуарах, філософських есеях і багатьох інших формах письма. Одним із таких досвідів, як вже зазначалося, є досвід окупації. Феноменологічні описи цього досвіду можна знайти, наприклад, в роботах Жана-Поля Сартра та Моріса Мерло-Понті. Всупереч тому, що Ж.-П. Сартра вважають перш за все представником екзистенціалізму, на нього також великий вплив справила феноменологія, і його опис окупації є прикладом застосування саме феноменологічного методу для опису безпосереднього досвіду. Так, Ж.-П. Сартр описав власний емоційний досвід перебування в окупованому Парижі в есеї «Париж під окупацією». Спочатку він вирізняв емоції, характерні для парижан під окупацією, зокрема жах, провину, сором, страх і відчуття знеособленості. Відчуття жаху Ж.-П. Сартр пов'язував із ворогом, чий погляд порушував приватність будинків мешканців, які постійно боялися, що вночі прийдуть гестапівці та заарештують їх. Однак цей ворог залишався абстрактним і знеособленим, ніби він існував у речах, які належали людям до того, як окупаційні сили звернули на них увагу. Таким чином, цей жах можна назвати екзистенційним, адже він співвідносився з самою природою життя – з його скінченністю.

Водночас Ж.-П. Сартр вважав, що мешканці окупованого Парижу відчували провину за те, що не змогли зробити правильний вибір в умовах окупації, оскільки всі зроблені ними вибори здавалися хибними насамперед коли це стосувалося взаємодії з солдатами окупаційних військ. Ж.-П. Сартр також згадував почуття сорому, яке люди відчували через те, що спочатку погодилися на умови окупації. Він також писав, що їм «соромно, що вони не розуміють цієї війни», адже, щоб зрозуміти її, їм треба було б воювати [Sartre, 2008, p. 125]. Хто ж міг зрозуміти війну? В умовах окупації, на думку Ж.-П. Сартра, це могли бути лише ті, хто долучався до руху Опору й таким чином воював проти окупаційної влади. Не дивлячись на те, що описані ним емоційні переживання були глибоко особистими, такий досвід як учать у русі Опору був спільним, тобто *спів-*переживанням. Таким чином, на його думку, люди могли жити автентичним життям, лише долучаючись до визвольної боротьби за колективне визволення. Також Ж.-П. Сартр зазначав, що люди боялись і відчували знеособлення, оскільки втрачали зв'язок з минулим і майбутнім. Зв'язок із минулим був втрачений, тому що за умов окупації зберегти колишні традиції та звички було неможливо. Так, ті хто залишився в Парижі, втратили роботу і здебільшого залишалися вдома, або, як це описував Ж.-П. Сартр, поблизу дому, тоді як раніше багатолюдне місто стало лякаюче порожнім. Цей страх, так само як і вищеописаний жах, стосувався смерті, яка оприявнювалась в умовах окупації як беззаперечна можливість присутня у зачинених крамницях та зниклих друзях і знайомих. Зв'язок із майбутнім був втрачений, оскільки люди більше не могли планувати своє життя. Ж.-П. Сартр вважав такий план (або, використовуючи екзистенціальну термінологію, – *проект*) необхідним для людського життя. Отже, єдиним способом врятувати людство, тобто врятувати його здатність створювати проекти, було приєднатися до руху Опору.

У своєму есеї «Живий Париж. Республіка мовчання», який Ж.-П. Сартр написав для журналу «Atlantic Monthly» у грудні 1944 року, він стверджував, що всі французи, аби не зрадити Опір, воліли б померти. Навіть зазнаючи тортур й переживаючи глибоку самотність у цих переживаннях, вони продовжували боротьбу з окупаційною владою, оскільки зберігали мовчання заради товаришів по Опору. Ж.-П. Сартр називав таку

витримку повною відповідальністю. Важливо зазначити, що він пов'язував автентичність із відчуттям свободи під час війни, яке було незрівнянним з іншими часами. Це відчуття свободи, на його думку, ґрунтувалося на розумінні смерті як «глибинного джерела людської реальності» [Sartre, 2008, р. 4]. Таким чином, не дивлячись на це розуміння власної смертності, яке ховалося у жаху окупації, парижани ризикували власним життям задля досягнення цілей Опору (тобто звільнення всіх французів з-під німецького гніту). Робили вони це саме тому, що їх смертність постала перед ними беззаперечною даністю життя.

Інший приклад феноменологічного опису досвіду окупації можна знайти в есеї Моріса Мерло-Понті «Війна почалася», що він написав у 1945 році. На відміну від Ж.-П. Сартра, він вважав життя під окупацією позбавленим свободи. Для цього було декілька причин. По-перше, М. Мерло-Понті мав інше тлумачення свободи – він вважав, що свобода може бути лише колективною, тому, поки одна людина поневолена, інші не можуть називати себе вільними. По-друге, він заявив, що свобода не існує без влади, тому, коли окупаційна влада поневолює людей, вони не можуть реалізувати свою свободу у світі. З його погляду, окупаційна влада ставила перед людьми вибір: підкоритися стану речей, який вони не обирали, чи протистояти йому. Обираючи перше вони тим самим визнавали легітимність окупаційного уряду й програв Франції. Але таке упокорення не можна назвати вибором вільної особистості, оскільки люди були в'язнями у власній державі та заради виживання йшли на компроміс з окупантами. У зв'язку з цим М. Мерло-Понті вважав, що всі французи, незалежно від того, залишилися вони в окупації чи втекли від неї, були її співучасниками, оскільки будь-який стан речей не існує без згоди людей. Тільки смерть, на його думку, могла врятувати від співучасті у війні та окупації, адже кожен, хто вижив, обрав своє життя, а не щоденну боротьбу за свободу. Крім того, на думку М. Мерло-Понті, ті, хто вижили, створили «невелику схованку приватної свободи серед загального нещастя» [Merleau-Ponty, 2007, р. 48]. На нашу думку, саме цю рису виокремив як основну характеристику досвіду війни вітчизняний дослідник В. Приходько, коли описував досвід переховування у своїй статті «Феномен війни: точка бачення матеріалістичної феноменології» (2023). Але з роботи М. Мерло-Понті ми бачимо, що для того, щоб бути дійсно вільними, людям потрібно жити серед звільнених людей. Таким чином, така приватна свобода, яку М. Мерло-Понті описав як схованку, існувала лише у формі думок, а не реалізувалася у світі через дії. Тому ця свобода була абстрактною. Справжня свобода народжувалася у спільній боротьбі. Отже, відповідно до позиції М. Мерло-Понті, лише ті, хто загинув за рух Опору, могли вважатися вільними, адже беручи участь в опозиційній боротьбі, вони звільняли інших.

Ми бачимо, що позиція М. Мерло-Понті щодо руху Опору була більш суперечливою, ніж думка Ж.-П. Сартра. Це пов'язано з тим, що перший вважав, що Опір створив ілюзію, в якій «політика – це стосунки між людьми або між свідомостями» [Merleau-Ponty, 2007, р. 53]. Проте Опір окупації під час війни був неперівнянним із політикою мирних часів, адже не був інституціоналізованим і залежав від особистих стосунків, а тому поза окупованою Францією ця ілюзія була нежиттєздатною. З нашого погляду, для тих, хто був частиною Опору, особисте стало політичним, оскільки особисті стосунки та дії були основою цього історичного руху та його досягнень. В іншому випадку вони б залишилися спостерігачами історії, що творилася на їхніх очах. Таким чином, опис досвіду окупації, запропонований М. Мерло-Понті, можна використати, щоб дійти висновку, що війна потребує переховування, як це зробив В. Приходько [Приходько, 2023]. Проте таке розуміння війни зосереджується виключно на персональному вимірі та не включає ще один вимір досвіду – колективний. Саме колективний досвід боротьби доводить, що такий погляд на війну є обмеженим. В наведених вище описах боротьби у лавах руху Опору ми можемо побачити, що цей досвід війни має інтерсуб'єктивну цінність, адже дає людям можливість почуватися частиною більшої спільноти – громадянами. Саме це почуття може дати мету в житті тоді, коли усі проєкти неможливі. Попри те, що М. Мерло-Понті вважав, що під час окупації, аби залишитися вільним, треба померти, з

нашого погляду, здатність ризикувати життям заради свободи також може бути актом свободи. Адже коли люди включаються у визвольну боротьбу, яку можна описати як співпереживання, сам їх досвід постає визвольним, оскільки це боротьба за свободу всіх.

Отже, спираючись на феноменологічні описи досвіду окупації для концептуалізації, можна стверджувати, що окупація є, з одного боку, глибоко особистим досвідом, і тому багато людей намагаються врятувати своє життя у переховуванні, але, з іншого боку, вона також є досвідом колективної боротьби. Відтак, на основі застосування феноменології в роботах М. Мерло-Понті та Ж.-П. Сартра можна вивести таке розуміння війни як антропологічного феномену: війна ставить людей перед складним питанням: їм потрібно вибрати, чи ризикувати своїм життям і життям своїх близьких, або ж зберегти абстрактну свободу і життя у прихованій домівці. З цього випливає необхідність подальших феноменологічних досліджень та описів інших досвідів війни (окрім розглянутого досвіду окупації), які зможуть доповнити розуміння війни, що запропоноване у цій статті.

Попри те, що в академічних дослідженнях війни досі домінує теорія справедливої війни, яка розглядає війну поза тим досвідом війни, який мають окремі люди, свій шлях у філософське осмислення війни торить також і феноменологія. Представники такої порівняно нової галузі в теорії міжнародних відносин, як критичні дослідження війни, долають звичне розуміння війни та намагаються переосмислити її з погляду людського досвіду. Їхній доробок свідчить, що феноменологія допомагає зрозуміти війну як власне антропологічний феномен. Так, Ш. Брайтон, один із провідних представників цього напрямку, посилається на філософію Е. Левінаса та його погляди на війну як таку, що компрометує людську суб'єктивність. Він також наводить аргументи, що дозволяють сприйняти міркування К. фон Клаузевіца про війну як феноменологічні, адже саме останній став піонером у сприйнятті цього явища як надлишку буття над знанням. У зв'язку з цим у статті проаналізовано три визначення війни, запропоновані К. фон Клаузевіцем, який звернув увагу на те, що у підтримці військових зусиль держави, визначальну роль відіграють громадяни. Таке розуміння війни відображає антропологічний вимір цього феномену, тоді як у юридичному визначенні війни як продовження політики іншими методами (що домінує у класичній моделі міжнародних відносин і теорії справедливої війни) цей вимір відсутній.

На основі аналізу описів безпосереднього досвіду окупації, наявних у феноменологічних есеях Ж. - П. Сартра та М. Мерло-Понті, у статті продемонстровано дієвість феноменологічної методології для опису безпосередніх досвідів війни. На прикладі описів досвіду окупації показано, що у загарбницьких війнах не може йтися про жодну легітимність окупаційної влади, адже вона сприймається як ворожа та несе життя окупованого народу одну лише загрозу. Тоді як теоретики справедливої війни у своїх дослідженнях окупації переймаються лише питанням справедливості, феноменологія допомагає подивитися на питання окупації крізь призму людського досвіду. Ба більше, надані феноменологами описи безпосереднього досвіду допомагають доповнити розуміння переживання війни як досвіду індивідуального переховування, яке запропонував В. Приходько. На основі аналізу феноменологічних описів досвіду життя в окупації показано, що персональному досвіду людей у формі переховування, у якому вони намагаються зберегти власне життя та абстрактну свободу, протиставляється досвід боротьби за колективну свободу, тобто реальну свободу, яка існує тоді, коли вільні всі інші. Ця готовність ризикувати власним життям заради загального блага та свободи була схарактеризована Ж.-П. Сартром як єдиний автентичний спосіб життя, доступний людям під час окупації. Ба більше, французький феноменолог вважав, що цей досвід і є досвідом свободи. Попри те, що М. Мерло-Понті не погоджувався з таким розумінням свободи, й вважав, що справді вільними були лише ті, хто загинув, у статті показано, що звільнення несе досвід долучення до Опору як такий. Свобода народжується саме у боротьбі за неї. Отже, на основі есеїв М. Мерло-Понті та Ж.-П. Сартра показано, що феноменологічні

описи досвіду окупації можуть допомогти нам антропологічно точніше зрозуміти війну як явище, яке ставить людей перед альтернативою: пожертвувати своїм життям у боротьбі за загальну свободу або врятуватися індивідуально та жити неавтентичним життям. Тож можна говорити про дві концепції, що узагальнюють досвід окупації: переховування та боротьбу.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Бойченко М. Основні напрями протидії «руському миру» в Україні: завдання деколонізації. *Філософія освіти. Philosophy of Education*. 2024. № 29(2). С. 60–77. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2023-29-2-4>
- Єрмоленко А. СПРОТИВ ЗАМІСТЬ ПЕРЕМОВИН: Відповідь українського філософа Анатолія Єрмоленка Юргену Габермасу. *Філософська думка*. 2022. № 3. С. 59–63. <https://dumka.philosophy.ua/index.php/fd/article/view/617>
- Кебуладзе В. Концепція ресентименту Макса Шелера та її актуальність: ІСТОРІЯ СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ. *Філософська думка*. 2024. №2. С. 105–116. <https://doi.org/10.15407/fd2024.02.105>
- Приходько В. ФЕНОМЕН ВІЙНИ: ТОЧКА БАЧЕННЯ МАТЕРІАЛІСТИЧНОЇ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія*. 2023. № 1(8). С. 35-39. <https://doi.org/10.17721/2523-4064.2023/8-6/8>
- Basham V. M., Belkin, A., & Gifkins, J. (2015). What is Critical Military Studies? *Critical Military Studies*, 1(1), 1–2. <https://doi.org/10.1080/23337486.2015.1006879>
- Brighton S. (2011). Three Propositions on the Phenomenology of War. *International Political Sociology*, 5(1), 101-105. https://doi.org/10.1111/j.1749-5687.2011.00122_6.x
- Clausewitz C. v. Howard, M., & Paret, P. (1984). *On war*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt7svzz>
- Edkins J. (Ed.). (2019). *Routledge Handbook of Critical International Relations* (1st ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315692449>
- Lévinas E. (1971). *Totalité et infini*. M. Nijhoff.
- Merleau-Ponty M., Toadvine T., & Lawlor L. (2007). *The Merleau-Ponty Reader*. Northwestern University Press.
- Sartre J.-P., & Turner C. (2008). *The aftermath of war (Situations III)*. Seagull Books.
- Schmelzle C. (2019). The legitimacy of occupation authority: beyond just war theory. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 23(3), 392–413. <https://doi.org/10.1080/13698230.2019.1565721>.

Амельченко Олександра Євгеніївна

аспірантка кафедри філософії та релігієзнавства
Національний університет «Києво-Могилянська академія»
вул. Сковороди 2, Київ 04070, Україна
E-mail: oleksandra.amelchenko@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6707-1538>

Стаття надійшла до редакції: 30.03.2025

Схвалено до друку: 06.05.2025

PHENOMENOLOGICAL RECEPTION OF WAR AS A HUMAN EXPERIENCE: THE EXAMPLE OF OCCUPATION

Amelchenko Oleksandra Ye.

PhD Student of the Department of Philosophy and Religious Studies
National University of Kyiv-Mohyla Academy
2 Skovorody vul., Kyiv 04070, Ukraine

E-mail: oleksandra.amelchenko@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6707-1538>

ABSTRACT

The article focuses on the conceptualization of the experience of occupation based on the phenomenological descriptions of life under occupation proposed by Maurice Merleau-Ponty and Jean-Paul Sartre. The philosophical potential of the phenomenological methodology is demonstrated by its use in critical war studies, which rethink this phenomenon from the perspective of human experience, rejecting the dominant approach to war as a continuation of politics by other means. Analyzing the research of the representative of critical studies of war, Shane Brighton, the phenomenological potential of the works of Carl von Clausewitz is revealed in the context of rethinking war as the excess of being over knowledge. It is also demonstrated how the understanding of war proposed by E. Levinas is used in interdisciplinary studies of this phenomenon to understand the impact of war on people's lives. At the same time, the author distinguishes between the reference to descriptions of war in works of literature and phenomenological works made by Sh. Brighton to generalize how war is experienced, and phenomenological descriptions of the experience of war itself. The consideration of the essays by M. Merleau-Ponty and J.-P. Sartre helps to demonstrate how the phenomenological methodology is used to describe the direct experience of war, particularly the experience of occupation. The article shows that the phenomenological approach allows not only to rethink war as a generative force, as S. Brighton does, but also to conceptualize specific experiences of war. Thus, using the examples of descriptions of life under occupation offered by M. Merleau-Ponty and J.-P. Sartre, it is shown that the experience of authentic life under occupation can be conceptualized as the experience of struggle in the ranks of the Resistance movement. The conducted research allows us to conclude that it is necessary to use phenomenology to achieve a truly human understanding of war, that is, to understand it as a phenomenon that confronts people with a choice to save their own lives as private individuals and live an illusory freedom or to participate in the Resistance movement and sacrifice their lives in the fight for the freedom of all citizens. The results obtained indicate the need for further phenomenological research of war experiences, which will involve the analysis not only of the experience of occupation, but also other forms of experiencing war.

Keywords: *phenomenology, philosophical anthropology, philosophies of war, man, experience, war.*

REFERENCES

- Boichenko, M. (2024). The main directions of counteraction to the “Russian world” in Ukraine: the tasks of decolonization. *Filosofiya Osvity. Philosophy of Education*, 29(2), 60–77. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2023-29-2-4> [in Ukrainian].
- Yermolenko, A. Resistance instead of Negotiations: Answer of the Ukrainian philosopher Anatoly Yermolenko to Jürgen Habermas. *Filosofska dumka* 3 (2022): 59–63. <https://dumka.philosophy.ua/index.php/fd/article/view/617> [In Ukrainian.]
- Kebuladze, V. (2024). Concept of resentment by Max Scheler and its contemporary relevance. *Filosofska Dumka*, (2), 105–116. [In Ukrainian.] <https://doi.org/10.15407/fd2024.02.105>
- Prykhodko, V. (2023). THE PHENOMENON OF WAR: MATERIALISTIC PHENOMENOLOGY POINT OF VIEW. *Bulletin of the Taras Shevchenko National University of Kyiv. Philosophy*, 1(8), 35–39. <https://doi.org/10.17721/2523-4064.2023/8-6/8> [In Ukrainian.]
- Basham, V. M., Belkin, A., & Gifkins, J. (2015). What is Critical Military Studies? *Critical Military Studies*, 1(1), 1–2. <https://doi.org/10.1080/23337486.2015.1006879>
- Brighton, S. (2011). Three Propositions on the Phenomenology of War. *International Political Sociology*, 5(1), 101–105. https://doi.org/10.1111/j.1749-5687.2011.00122_6.x
- Clausewitz, C. v. Howard, M., & Paret, P. (1984). *On war*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt7svzz>
- Edkins, J. (Ed.). (2019). *Routledge Handbook of Critical International Relations* (1st ed.). Routledge <https://doi.org/10.4324/9781315692449>
- Lévinas, E. (1971). *Totalité et infini*. M. Nijhoff.

- Merleau-Ponty, M., Toadvine, T., & Lawlor, L. (2007). *The Merleau-Ponty Reader*. Northwestern University Press.
- Sartre, J.-P., & Turner, C. (2008). *The aftermath of war (Situations III)*. Seagull Books.
- Schmelzle, C. (2019). The legitimacy of occupation authority: beyond just war theory. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 23(3), 392–413. <https://doi.org/10.1080/13698230.2019.1565721>.

Article arrived: 30.03.2025

Accepted: 06.05.2025

Як цитувати: Амелченко, О. (2025). ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА РЕЦЕПЦІЯ ВІЙНИ ЯК ЛЮДСЬКОГО ДОСВІДУ: ПРИКЛАД ОКУПАЦІЇ. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (72), 279-289. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-27>

In cites: Amelchenko, O. (2025). PHENOMENOLOGICAL RECEPTION OF WAR AS A HUMAN EXPERIENCE: THE EXAMPLE OF OCCUPATION. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (72), 279-289. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-27> [In Ukrainian]

DOI: 10.26565/2226-0994-2025-72-28

УДК 130.2/177:364.2(045)

Денис Чернецький

ЕВРИСТИЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОЇ МЕТОДОЛОГІЇ ДОСЛІДЖЕННЯ ІНВАЛІДНОСТІ

У статті звернено увагу на трансгресивний ефект 11 років війни в Україні, коли у нелінійний і травматичний спосіб формується значний суспільний запит від українців на розуміння та дослідження інвалідності. Цей запит актуалізує предмет дослідження статті, де представлено спробу визначення евристичного потенціалу феноменологічної методології дослідження інвалідності у протиставленні до поширених у сучасному суспільстві (зокрема, і в Україні) медичної та соціальної моделей інвалідності. Уточнено, що сучасність конкретного феноменологічного підходу визначається через можливість побудови травмочутливого недискримінаційного діалогу та продуктивної розмови про інвалідність тут і зараз.

На базі критики феноменології сучасними дослідниками інвалідності здійснено опис вузьких проблемних місць класичних феноменологічних підходів (Е. Гусерля, М. Гайдегера, М. Мерло-Понті), а також окремих ранніх феноменологічних моделей інвалідності. Показано, що звуження феноменології інвалідності до феноменології хвороби є методологічно дискримінаційним до окремих випадків вродженої інвалідності. Класична феноменологія, яка б мала фокусуватися на описі досвіду тілесності як такої, тяжіє до утворення штучної дихотомії «нормативне-ненормативне» тіло, тим самим віддаляючись від власних базових настанов.

Проаналізовано новий, розширений варіант феноменологічної моделі, який розглядає інвалідність як комплексний, динамічний і багатовимірний феномен. Інвалідність тут є переплетенням як внутрішніх (медична модель), так і зовнішніх (соціальна модель) властивостей, дорефлексивних, налаштованих (до усвідомлення) і рефлексивних аспектів, які конституують досвід інвалідності.

У висновку зазначено, що через подолання вузьких місць класичних феноменологічних підходів у новій феноменологічній моделі інвалідності ми маємо здійснити стрибок до постфеноменології інвалідності як ширшого погляду на інвалідність (як таку, що опосередковується технікою). Феноменологія тут виступає методологічною основою постфеноменології, а саме постфеноменологія відкриває для останньої можливість перегляду того, чим власне є інвалідність у ХХІ столітті, зокрема у розрізі постгуманістичних викликів.

Ключові слова: інвалідність, феноменологія, модель інвалідності, постфеноменологія, тілесність.

Соціально-політичний контекст розмови про інвалідність зосереджується зазвичай на двох ключових моделях її оприявлення у суспільстві: через медичну модель, соціальну модель, або їх синтез. Останній підхід наразі є загальноприйнятим на рівні Всесвітньої організації охорони здоров'я (ВООЗ) у розрізі Міжнародної класифікації функціонування, обмеження життєдіяльності та здоров'я (МКФ). МКФ, фактично, виступає класифікацією компонентів функціональності та обмеження життєдіяльності (медична модель) з фокусом на те, що ці порушення відбуваються в певному контексті, що тягне за собою врахування факторів навколишнього середовища та наявних бар'єрів (соціальна модель) [ICF, 2025].

Автор статті вже звертався до аналізу ключових недоліків медичної та соціальної моделей, наголошуючи на тому, що в обох випадках йдеться про «або виправлення порушень та приведення в норму через лікування (утворюючи суб'єкт-об'єктне відношення у медичній моделі, де суб'єктом виступає лікар чи інституція, а об'єктом – пацієнт), або намагання виправити та трансформувати середовище, щоб воно відповідало певним потребам (утворюючи певну інтероб'єктивність у соціальній моделі, де

© Чернецький Д. Д., 2025.



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

середовище та людина з інвалідністю є лише матеріальними речами, що мають бути вписаними в конкретний дизайн доступності» [Чернецький, 2025, с.90].

Поширеність у суспільстві знеособлених і об'єктивістських підходів до людей з інвалідністю потребує нової *постановки проблеми* та глибинного переосмислення самих підвалин того, *чим є* інвалідність (онтологічне питання «що?») у XXI столітті (топографічне питання «де і коли?»). Зупинимось коротко на тому, для чого наводяться ці уточнення у дужках:

1) почнемо із запитування про «що» – тут ідеться не просто про виявлення сутності поняття «інвалідність», але й загальне запитування про його реальний онтологічний статус. Чи може взагалі інвалідність виступати предметом дослідження? Чи здатні ми її вхопити у буденному досвіді? І тут якраз помічним буде звернення до феноменологічних досліджень інвалідності;

2) друге запитування «де і коли» орієнтує нас до часу та місця, коли ми запитуємо про інвалідність. Це дослідження відбувається під час повномасштабного вторгнення росії в Україну. Ця війна триває вже понад 11 років і вона породила зовсім інше ставлення до інвалідності та різних форм порушень. Цей зсув стався раптово, нелінійно, вибиваючи нас із комфорту звичної безпеки. Тисячі українців отримали поранення та наразі намагаються жити з новим розумінням власної тілесності. Масштаб цих явищ поступово переходить у те, що можна схарактеризувати як трансгресивний ефект – коли українське суспільство переходить від розуміння інвалідності як поодинокого та, на жаль, маргінального явища (яке ігнорується суспільством) – до його щоденного оприявнення в різних просторах життєсвіту, коли це неможливо ігнорувати [Ковалів, 2007, с. 496]. Однак важливу роль тут відіграє не лише воєнний контекст і травмочутливі підходи. Фокус на XXI столітті дозволяє також говорити про технологічну обумовленість людського життя як такого – що досягає свого апогею у постфеноменології. Саме постфеноменологія наново розкриває питання щодо можливостей людського тіла у різних унікальних тілесних і міжтілесних ситуаціях, досліджуючи взаємодію технології та тілесності як такої (зокрема, і людей з інвалідністю). Однак перш ніж перейти до оцінки евристичного потенціалу постфеноменологічного підходу, доцільно здійснити відповідну оцінку феноменології та сучасних підходів до інвалідності, які формуються на базі її методологічних настанов.

Трансгресивний перехід до нового розуміння інвалідності, що вислизає з соціальних маргінес і вривається у персональний горизонт життєсвіту травмованих війною українців, посилює суспільний запит на осмислення інвалідності у різних її проявах і надає відповідь на питання *актуальності цього дослідження*. Відповідно до цього, *мета дослідження* проявляється у початку академічного діалогу про евристичний потенціал феноменологічної методології у контексті інвалідності, як однієї з форм концептуалізації тілесності.

До завдань дослідження можемо віднести:

1) опис того, що наразі можна віднести до сучасних підходів феноменології інвалідності;

2) опис вузьких проблемних місць класичних феноменологічних підходів (Е. Гусерля, М. Гайдегера, М. Мерло-Понті), а також окремих ранніх феноменологічних моделей інвалідності, на базі їх критики сучасними дослідниками феномену інвалідності;

3) розгляд нового та розширеного варіанту феноменологічної моделі інвалідності, який намагається подолати вузькі місця класичних феноменологічних підходів;

4) відповідь на питання про те, чи сучасна феноменологічна модель інвалідності може стати основою для розвитку постфеноменологічної методології дослідження інвалідності.

До питання сучасності

Перш ніж перейти до спроб сучасних дослідників щодо побудови феноменологічної моделі інвалідності, на початку розмови було б доречно в цілому визначити, що у цьому контексті розуміється під сучасністю та сучасниками. Розширено

це питання звучало б наступним чином: чи готові ми стверджувати позачасовість феноменологічних підходів (ігноруючи проблему психологізму щодо самої феноменології, яка начебто не обумовлена соціальним і культурним життєсвітом самого феноменолога) та чи є достатнім перепрочитання інвалідності крізь феноменологічні рамки Едмунда Гусерля, Моріса Мерло-Понті чи Мартіна Гайдегера, які виходячи з цього, за визначенням стають «сучасними»?

Відповідаючи на це питання, пропонуємо звернутися до праці Аріан Мілденберг «Модернізм та феноменологія: література, філософія, мистецтво». У своїй книзі авторка досліджує взаємозв'язок між творчістю авторів-модерністів (Г. Стайн, Ф. Кафка, В. Вульф, В. Стівенс, П. Сезанн, П. Клее) та феноменологічними підходами вже згаданих Е. Гусерля, М. Гайдегера та М. Мерло-Понті. Відповідаючи на власне питання щодо мети дослідження, вона вказує: «Швидше, ключем до структури цієї книги та відправною точкою феноменологічного дослідження є те, що Мерло-Понті назвав «первісною вірою»: віра у втручання перцептивного досвіду як заохочення до такої відкритості, де існує дорефлексивне «співіснування» або «причастя» між втіленим суб'єктом та світом» [Mildenberg, 2017, р. 3]. На її думку, модернізм і феноменологія, по-перше, одночасно реагують на так званий феномен «кризи сучасності», а по-друге – пов'язані між собою зверненням до живого особистого досвіду й переживання зв'язку тілесності та світу. Цей зв'язок між Кафкою та Гайдегером, Мерло-Понті та Вульф є багатошаровим і наскрізним, що свідчить про вкоріненість не лише тем, але й способів і методів дослідження (які дуже умовно можна розділити на «мистецькі» та «філософські») у своєрідний дух часу. Відповідно до цього, робочою гіпотезою цього дослідження є те, що феноменологія ХХ століття (яка проявляє себе першочергово у двох ключових постатях: Е. Гусерля та М. Гайдегера) як певна методологічна рамка є продуктом і реакцією на проблеми свого часу (на рівні з модерністською літературою та живописом). Ба більше, далі спробуємо коротко дослідити, що саме може бути подолано у «класичній феноменології».

Фокусуючись на становленні дослідження інвалідності у її актуальних проявах, під сучасністю розуміємо горизонт проблем і викликів, які зараз постають перед нами у зв'язку з врахуванням квір-досліджень і спектрів ідентичностей, наскрізної технологічної опосередкованості буття людини у світі та вкоріненості принципу травмоутливого дослідження досвіду людини. Це звертає нашу увагу на те, що найбільш актуальними у цьому контексті будуть напрацювання авторів, з прив'язкою не до конкретних століть чи десятиліть, а тих, які відповідають запиту часу та епохи. Простіше кажучи, сучасність конкретного феноменологічного підходу визначається через можливість побудови травмоутливого недискримінаційного діалогу та продуктивної розмови тут і зараз. Це прозвучить голосливо, однак якщо оглянути значну кількість спроб повернення до феноменології у контексті сучасних регіонів проблематик, то виявиться, що сучасність перебуває більше у діалозі з Мерло-Понті (як передвісником сучасної феноменології інвалідності та квір-досліджень, що підтверджують численні згадки французького феноменолога у філософських дослідженнях 2020-х років), та менше з Гусерлем чи Гайдегером, які більшою мірою резонують з минулим століттям і відсилають, разом з окремими ідеями Мерло-Понті, до грубих форм методологічного ейблїзму (дискримінації людей з інвалідністю), що покажемо далі у статті [Arzroomchilar, 2024, р. 715].

Проблеми класичних феноменологічних підходів у контексті опису інвалідності

Данський дослідник Крістіан Молтке Мартіні у своїй оглядовій статті під назвою «Як розробити феноменологічну модель інвалідності» зауважує, що більшість класичних феноменологічних підходів і описів інвалідності зосереджені на досвіді хвороби, а не досвіді інвалідності [Martiny, 2015, р. 554]. Тут він звертається до критики Жан-Поль Сартра (якого, на думку Мартіні, у цьому контексті можна вважати феноменологом), Едмунда Гусерля, а також низки дослідників (праці яких охоплюють період від 1990–2000-х років), які намагаються побудувати феноменологічну модель інвалідності, виходячи з

настанов згаданих філософів (Р. М. Занер, Д. Ледер, С. К. Тумбс, Ф. Свенаус, Г. Карел, М. Пекіт) [Martiny, 2015, p. 553].

Основний недолік намагань звзяти феноменологію інвалідності до феноменології хвороби – це ігнорування таких важливих аспектів як життя з хронічними або вродженими порушеннями. Тобто феноменологія, яка б мала описувати як досвід тілесності, так і той досвід, який постає під впливом Іншого та міжтілесних ситуацій, надає перевагу виключно другому. Саме тому у феноменології хвороби все зводиться до фокусування на переході від здорового тіла до хворого і навпаки (тобто рефлексивних аспектах) – і головним постає нормативний здоровий Інший, через якого людина з інвалідністю може усвідомити власну «ненормативність». У випадку з таким феноменологічним підходом ми говоримо про зажите тіло, втіленого суб'єкта (у цьому тексті послуговуємось перекладом англomовних феноменологічних термінів Є. Буцикіна), що вже наближає нас до відмінного від медичної та соціальної моделей погляду на тілесність, однак сам по собі цей погляд все ще є зрізаним, ворожим та неінклюзивним до різних форм інвалідності [Martiny, 2015, p. 553; Буцикін, 2022, с. 235].

Ставлення до інвалідності як непотрібного зламу, що дозволяє побачити щось структуроване та нормативне, доволі часто спостерігаємо у доробку Мерло-Понті. Зокрема, у «Феноменології сприйняття» він звертається до поняття «фантомний біль» для обґрунтування власної критики картезіанського психофізичного дуалізму та опису людської життєдіяльності як цілісної тілесної екзистенції. Однак пропонуємо звернути увагу на те, яким чином феноменолог описує ситуацію людини з втраченою кінцівкою: «Якщо вона визначає її майже як справжній орган, то це відбувається тому, що, як і нормальній людині, їй не потрібно мати чіткого та ясного сприйняття власного тіла, щоб почати рухатися – їй достатньо «мати його до послуг» як неподільну силу та здогадуватися про віддалену присутність у ньому фантомної ноги» [Мерло-Понті, 2001, с. 103].

Наведемо також іншу цитату з його есе «Кіно та нова психологія», де він намагається показати хізматичну переплетеність різних джерел тілесних відчуттів через апелювання до досвіду людини з порушенням зору, яка чує кольори: «Наприклад, один сліпий казав, що червоний колір має нагадувати чимось звук труби. Тривалий час вважалося, що мова йде про якийсь винятковий феномен. У реальності ж це загальний феномен. Під впливом мескаліну звуки систематично супроводжуються кольоровими плямами, забарвлення, форма й інтенсивність яких відрізняється залежно від тембру, інтенсивності та висоти звуків» [Morlean-Ponty, 1948. p. 99].

У обох випадках ідеться про протиставлення нормативного нормального досвіду до певних індивідуальних порушень, простору іншого та ненормального досвіду, які слугують дослідженню першого. У підсумку, Мерло-Понті у контексті тілесних порушень стверджує, що «бажання мати здорове тіло та відмова від хворого тіла виникають самі собою» [Мерло-Понті, 2001, с. 103]. Це повертає нас до питання про те, чи сам розподіл на хвору та здорову тілесність наданий нам у допредикативному досвіді? Якщо так, то чи не нав'язуємо ми людям з вродженими порушеннями (зокрема, зору чи слуху), пгучну травматизацію? Адже, як пише Гусерль, «Я маю, відпочатково, нормальність у розрізі мого одиничного его», де нормальність [Walton, 2010, p. 210] – це не про соціальну прийнятність, а особистий комфорт з собою. Тому сама ідея порівняння різних тілесних ситуацій може бути продуктивною для феноменологічних досліджень, однак не в тих обставинах, де ми говоримо про «нормальну» та «ненормальну» тілесність.

Ігнорування унікальності й самобутності тілесної ситуації людей з інвалідністю приводить нас до крайньої форми ейблізму, зокрема через методологічну дискримінацію людей з інвалідністю.

Наостанок, звернімося до критики феноменології у контексті дослідження інвалідності сучасного канадського дослідника Томаса Абрамса. У своєму короткому есе «Інвалідність на границях феноменології» Абрамс через оприявлення інвалідності

критикує трьох представників, за його словами, «білих чоловічих феноменологічних традицій», а саме:

– Едмунда Гусерля – тут, на думку Абрамса, інвалідність випробовує епістемологічну рамку гусерліанської феноменології, запитуючи про те, чи всі ми розподіляємо спільну ментальну рамку, що формує трансцендентальне его? І чи можуть у цьому контексті люди з інвалідністю вважатися людьми?

– Моріса Мерло-Понті, де Абрамс запитує, хіба всі ми, як люди, розділяємо схожий втілений досвід світу? І чи може інвалідність бути чимось ще, окрім розпадання тілесної схеми?

– Мартина Гайдегера, якому Абрамс закидає відверту зневагу до суспільного життя, ігнорування матеріального світу поза значущими структурами Dasein і його атомістичне нехтування тим, як значення створюється та розкривається в узгоджені з іншими [Abrams, 2020, p. 16].

Для Абрамса як людини з інвалідністю (він має особистий досвід переживання дистрофії м'язів) і послідовника нових феноменологічних підходів (зокрема, квір-феноменології Сари Ахмед), названа нами умовна «класична феноменологія» не витримує випробовування часом, адже відмовляє людям з інвалідністю як в ідентичності, так і в можливості переживати повноцінні тілесні та міжтілесні ситуації.

Нова та розширена феноменологічна модель інвалідності

Чи можлива нова феноменологічна модель інвалідності, яка б враховувала критику сучасників, і якщо так – то чи здатна вона стати конкурентом для медичної та соціальної моделей? Крістіан Молтке Мартіні намагається надати відповіді на два цих питання. Коротко зупинимось на ключових результатах вже згаданої вище його оглядової статті, адже вона є важливою у розмові про сучасні феноменологічні розвідки щодо інвалідності.

Почнемо з того, що на думку Мартіні, основною відмінністю феноменологічної моделі від соціальної та медичної є те, що вона намагається зрозуміти інвалідність з погляду людини з інвалідністю. Нова та розширена феноменологічна модель інвалідності, яку пропонує дослідник, розумітиме інвалідність як комплексний, динамічний і багатовимірний феномен [Martiny, 2015, p. 562].

Перший важливий аспект, який передбачає нова феноменологічна модель за Мартіні, – це визнання того, що інвалідність є переплетенням і сукупністю як внутрішніх (медична модель), так і зовнішніх (соціальна модель) властивостей. Дослідник вказує на те, що «досвід інвалідності структурований у межах наших фізичних і соціальних умов залежить від того, як ми особисто розвиваємося відповідно до цих обмежень. Отже, існує не один фактор інвалідності, а комплекс факторів, усі з яких пов'язані зі способами, якими ми сприймаємо інвалідність з позиції першої особи» [Martiny, 2015, p. 561]. У момент народження ми не відчуваємо власну вроджену інвалідність (повертаючись до фрази Гусерля про задану стартову нормальність одиничного его), адже у цей момент людина сприймає себе та свої здібності як внормовану відправну точку. І якими саме будуть наступні міжтілесні ситуації з іншими визначатиме, наскільки гострим та травматичним буде досвід нас самих через інших. Так, наприклад, люди з різними формами колірної сліпоти (дальтонізму) можуть дізнаватися про власні порушення зору через 20 і 30 років з дня народження, що лише підкріплює тезу про те, що травматизація та розрізнення не є напередзаданими, а тому важливо враховувати як зовнішні, так і внутрішні властивості кожного окремого досвіду інвалідності.

Другий не менш важливий фактор це те, що нова феноменологічна модель має розглядати інвалідність у контексті переплетення дорефлексивних, налаштованих (до усвідомлення) і рефлексивних аспектів, які конституують досвід інвалідності. Означимо, що саме Мартіні вкладає у кожне з цих понять.

Дорефлексивний досвід апелює до важливого для феноменології поєднання фізичного тіла (нім. der Körper) та тіла живого (нім. der Leib), коли людина одночасно здатна спостерігати за власним тілом (як об'єктом – фізичним тілом), і водночас

переживати його (як втілений суб'єкт – зажите тіло). «У нашому повсякденному житті наше тіло емпірично відсутнє або прозоре, і є чимось, що я переживаю мовчазно, безпосередньо, не-спостережливо. Я переживаю своє тіло як пережите у спосіб, який можна назвати «дорефлексивним». Я взаємодію зі світом, і моє тіло – це те, через що я проживаю це» [Martiny, 2015, р. 555]. Дорефлексивний досвід інвалідності у контексті апелює як до болю, втоми, незначних фізичних чи психічних порушень, які часто є частиною інвалідизації як моєї дії, так і мого ставлення до світу. Усе це дорефлексивно впливає на наші наміри та можливості. Так само джерелом подібного впливу можуть бути і соціальні бар'єри [Martiny, 2015, р. 562]. Однак у всіх цих випадках ідеться про феномени, коли Я у дорефлексивному досвіді не рефлексується.

Рефлексивний досвід стосується саме нашого спрямованого спостереження за переживанням важких наслідків порушень, які впливають на повсякденне життя і через які ми сприймаємо себе як «ненормативних» суб'єктів (враховуючи як тілесні фактори, так і обумовлені міжтілесними ситуаціями обставини). Вище ми вже торкалися питання саме рефлексивного досвіду інвалідності у контексті феноменології хвороби.

Тепер пропонуємо детальніше поглянути на поняття «налаштованого усвідомлення», яке вводить Мартіні. Тут він посилається на роботу Дороти Легран «Дорефлексивне самоусвідомлення: про втілене буття у світі», у якій вона розкриває ідею «перформативного дорефлексивного досвіду тіла». Ключові питання Легран наступні: по-перше, чи усвідомлення себе обов'язково передбачає зовнішній процес спостереження; по-друге, чи внутрішній процес обов'язково неусвідомлений? [Legrand, 2007, р. 497]. Щоб відповісти на ці питання авторка звертається до прикладу з хореографічними техніками: на старті навчання учень-новачок максимально концентрується на тому, щоб свідомо контролювати власні рухи та положення тіла у просторі. Це постійний стан спостереження тіла. «Ситуація інша з танцюристом-експертом, який знає власну хореографію або імпровізує складний танець. У цих випадках досвідчений танцівник втілює танець. Спостережлива свідомість не є необхідною для контролю дій і навіть була б контрпродуктивною. Цей складний і повністю втілений танець передбачає те, що тут називається дорефлексивним досвідом тіла» [Legrand, 2007, р. 501].

Аналогічно можна екстраполювати цей приклад на інші ситуації з життя: майстерна імпровізація на гітарі, де у певний момент руки ніби випереджають мелодію, або кидок баскетбольного м'яча гравцем у професійному матчі, де динаміка та інтенсивність гри настільки висока, що м'яч лише спрямовується у напрямку баскетбольного щитка, без усвідомлення самого кидка. Саме з дорефлексивного досвіду тіла Мартіні і виводить свій концепт «налаштованого усвідомлення», говорячи про те, що під час імпровізаційного танцю тіло сприймається як суб'єкт, але з налаштованим усвідомленням.

Підсумовуючи власне розуміння нової та розширеної феноменологічної моделі інвалідності, Мартіні вказує на те, що «переживання зажитого тіла як тіла з інвалідністю у випадках вроджених порушень, не обов'язково означає переживання його як дискомфортного, або, якщо на те вже пішло, проблематичного, чужого, іншого тощо» [Martiny, 2015, р. 563]. Тут він критикує класичні феноменологічні підходи, які приписують людям з інвалідністю травматичний, ображений, асоціальний досвід (за умовчужанням). Тут варто зробити наголос на тому, що вимогою будь-якого сучасного дослідження інвалідності має бути травмоутливий підхід – це означає, що при описі будь-яких тілесних чи міжтілесних ситуацій маємо враховувати потенційний травматичний вплив цього опису. І якщо нова феноменологічна модель інвалідності намагається дотримуватися цього принципу, тоді ключові феноменологічні підходи ХХ століття вже цьому не відповідають.

Запитування про можливі ролі феноменологічної моделі інвалідності у контексті постфеноменологічних розвідок

Наостанок спробуємо коротко (адже тема потребує системної постановки проблеми на рівні вже нової статті) розглянути те, чому феноменологічна модель

інвалідності має стати основою для розвитку постфеноменологічної методології дослідження інвалідності, яка у першу чергу фокусується на опосередкованій ролі техніки у тілесних і міжтілесних ситуаціях людського буття.

Почнемо з того, що різко протиставляти феноменологію та постфеноменологію є недоцільним і контрпродуктивним. У цій ситуації маємо радше справу з постфеноменологією як методологічним розширенням і уточненням феноменології, саме у контексті розуміння того, як технічне проникає в тіло, взаємодіє з тілесністю та утворює нову унікальну втілену структуру [Чернецький, 2025, с. 91].

У статті «Чому інвалідність опосередковується технологіями?» Ехсан Арзрумхілар наголошує на тому, що «перехід від класичної феноменології до постфеноменології не є плавним і безперешкодним» [Arzroomchilar, 2024, р. 722]. Причина в тому, що ідейний засновник постфеноменології Дон Айді був гострим критиком як феноменології Гусерля (за суб'єктивістський і трансцендентальний підходи), так і ближчої йому феноменології Мерло-Понті (за збереження суб'єкт-об'єктної опозиції) [Arzroomchilar, 2024, р. 723]. Однак тут важливо звернути увагу на те, що саме через позитивну критику Мерло-Понті зароджується як постфеноменологія, так і нове розуміння феноменологічної моделі інвалідності. Французький феноменолог стає ключовою фігурою-містком між класичною феноменологією, новою феноменологічною моделлю та постфеноменологією.

Згадане вище комплексне розуміння інвалідності, яке пропонує нова феноменологічна модель інвалідності, у контексті постфеноменологічних розвідок, дає змогу розвивати звичні описові моделі дорефлексивного досвіду чи налаштованого усвідомлення. Якщо у феноменологічному описі ми маємо справу з налаштованим усвідомленням і переплетенням «фізичне-зажите тіло», тоді вже у постфеноменологічному описі у нього влітається технічне.

Що у тілесній ситуації з протезуванням втрачених кінцівок ветерана війни, що в описі досвіду людини на кріслі колісному – якщо класична феноменологія насамперед оперує поняттям порушення, травми та переживанням власної втіленої суб'єктивності на рівні певних здатностей, то постфеноменологія розширює наші методологічні можливості, влітаючи технічні засоби як розширення нашої тілесності, нові тлумачення міжтілесної взаємодії. У випадку з описом ситуації протезування (тобто набуті інвалідності) ми рухаємось плавно, маркуючи наші шляхи опису досвіду людини з інвалідністю від самого факту втрати кінцівки через формування нового досвіду тілесності – до виявлення нових тілесних взаємозв'язків між зажитим тілом і технічним на етапі протезування. Тут виявляються нові питання: наприклад, чужорідності технічного на самому старті та механізмів подолання цієї ситуації, можлива поява налаштованого усвідомлення на етапі тривалої роботи ходьби на протезах і врахування тілесних вимог до людини з інвалідністю для того, щоб протезування стало ефективним процесом.

Як бачимо, навіть у цих побіжних прикладах, постфеноменологія ускладнює та поглиблює опис досвіду інвалідності. Це може відбуватися в контексті ключових для феноменологічної моделі інвалідності концептів: як дослідження комплексу зовнішніх і внутрішніх властивостей, так і дорефлексивного та рефлексивного досвіду, а також налаштованого усвідомлення. Арзрумхілар також наголошує на проактивній ролі техніки у нашому досвідному переживанні, адже «техніка, згідно з постфеноменологією, опосередковує наші стосунки з іншими, з нами самими, з нашими тілами та навколишнім середовищем – іншими словами, вона змінює наше буття у світі» [Arzroomchilar, 2024, р. 721]. Постфеноменологія намагається долати інструменталістський і негативний погляд на техніку, який поширений серед представників класичної феноменології.

Отже, у цій статті здійснена спроба обґрунтування тези про те, що філософське дослідження інвалідності в Україні не може спиратися на класичне для феноменології розуміння інвалідності та має шукати сучасніше феноменологічне опертя. Під сучасністю розуміється момент побудови діалогу між класичною феноменологією у постаті Моріса Мерло-Понті на базі ідеї нової феноменологічної моделі інвалідності. Остання описує

інвалідність як комплексний, динамічний і багатовимірний феномен, який пручається намаганням вписати його у медичну чи соціальну модель. І саме тут проглядається загальний висновок цієї статті – через подолання вузьких місць класичних феноменологічних підходів у новій феноменологічній моделі інвалідності ми маємо здійснити стрибок до постфеноменології інвалідності як ширшого погляду на інвалідність (як такої, що опосередковується технікою). Постфеноменологія відкриває для сучасних філософських досліджень можливість перегляду того, чим власне є інвалідність у ХХІ столітті, зокрема у розрізі постгуманістичних викликів.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Буцикін Є. Екологічний, феноменологічний, втілений підхід у психотерапії та його значимість для освіти психотерапевтів. *Філософія освіти*. 2022. Т. 27, № 2. С. 228–239. DOI: <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2021-27-2-13>

Ковалів Ю. І. Трансгресія. *Літературознавча енциклопедія. У двох томах*. 2-ге вид. Київ: Видавничий центр «Академія», 2007. Т. 2. С. 496.

Мерло-Понті М. *Феноменологія сприйняття*. Київ: Укр. Центр духов. культури, 2001. 552 с.

Чернецький Д. Соціальна та медична моделі інвалідності: пошук підвалин постфеноменологічного дослідження. *Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія. Збірник наукових праць*. 2024. Т. 40, вип. 2. С. 86–92. DOI: <https://doi.org/10.18372/2412-2157.40.19336>

Abrams T. Disability at the Limits of Phenomenology. *Critically Sick: New Phenomenologies of Illness, Madness, and Disability*. 2020. Vol. 3, no. 2. P. 15–18. DOI: <https://doi.org/10.5399/PJCP.v3i2.2>

Arzroomchilar E. Why Disability Is Technologically Mediated? *Human Studies*. 2024. Vol. 47. P. 713–726. DOI: 10.1007/s10746-024-09722-9

International Classification of Functioning, Disability and Health (ICF). World Health Organization (WHO). URL: <https://www.who.int/standards/classifications/international-classification-of-functioning-disability-and-health> (дата звернення: 02.06.2025).

Legrand D. Pre-Reflective Self-Consciousness: On Being Bodily in the World. *Janus Head*. 2007. Vol. 9, no. 2. P. 493–519. DOI: <https://doi.org/10.5840/jh20069214>

Martiny K. M. How to develop a phenomenological model of disability. *Medicine, Health Care and Philosophy*. 2015. Vol. 18, no. 4. P. 553–565. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11019-015-9625-x>

Miltenberg A. *Modernism and Phenomenology: Literature, Philosophy, Art*. London: Palgrave Macmillan UK, 2017. 183 p. DOI: <https://doi.org/10.1057/978-1-349-59251-7>

Morlean-Ponty M. Le cinema et la Nouzelle Psychologie. *Sens et non-sens*. Paris: Nagel, 1948. P. 97–122.

Walton R. J. Edmund Husserl, Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937). Rochus Sowa (ed) (Series Husserliana, vol. XXXIX). *Husserl Studies*. 2010. Vol. 26, no. 3. P. 205–224. URL: <https://doi.org/10.1007/s10743-010-9072-8>.

Чернецький Денис Дем'янович

аспірант, філософський факультет

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

вул. Володимирська 60, Київ, 01033, Україна

E-mail: denys.chernetskyi@knu.ua

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-2527-6698>

Стаття надійшла до редакції: 11.03.2025

Схвалено до друку: 25.04.2025

THE HEURISTIC POTENTIAL OF THE PHENOMENOLOGICAL METHODOLOGY OF DISABILITY RESEARCH

Chernetskyi Denys D.

PhD Student, Faculty of Philosophy

Taras Shevchenko National University of Kyiv

60 Volodymyrska St., Kyiv, 01033, Ukraine

E-mail: denys.chernetskyi@knu.ua

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-2527-6698>

ABSTRACT

The article draws attention to the transgressive effect of the 11 years of war in Ukraine, when a significant public demand from Ukrainians for understanding and researching disability is being formed in a nonlinear and traumatic way. This demand actualizes the subject of the article's research, which attempts to study the heuristic potential of the phenomenological methodology of disability research in contrast to the medical and social models of disability that are prevalent in modern society (including Ukraine). It is specified that the modernity of a specific phenomenological approach is determined by the possibility of building a trauma-sensitive, non-discriminatory dialogue and a productive conversation about disability here and now.

Based on the criticism of phenomenology by modern disability researchers, the article describes the problematic narrow points of classical phenomenological approaches (E. Husserl, M. Heidegger, M. Merleau-Ponty), as well as some early phenomenological models of disability. It is shown that the narrowing of the phenomenology of disability to the phenomenology of disease is methodologically discriminatory towards certain cases of congenital disability. Classical phenomenology, which should focus on describing the experience of corporeality as such, tends to create an artificial dichotomy of the «normative/non-normative» body, thereby moving away from its own basic guidelines.

A new and expanded version of the phenomenological model is analyzed, which views disability as a complex, dynamic, and multidimensional phenomenon. Disability here is an interweaving of both intrinsic (medical model) and extrinsic (social model) properties, pre-reflective, attuned (pre-awareness), and reflective aspects that constitute the experience of disability.

The conclusion indicates that by overcoming the bottlenecks of classical phenomenological approaches in a new phenomenological model of disability, we must leap to a postphenomenology of disability as a broader view of disability (as mediated by technology). Phenomenology here serves as the methodological basis of postphenomenology, and postphenomenology opens up for the latter the possibility of reconsidering what disability is in the 21st century, in particular in the context of posthumanist challenges.

Keywords: *disability, phenomenology, disability model, postphenomenology, corporeality.*

REFERENCES

- Butsykin, Y. (2022). Ecological, phenomenological and embodied approach in psychotherapy and its significance for the education of psychotherapists. *Filosofiya osvity. Philosophy of Education*, 27(2), 228–239. DOI: <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2021-27-2-13> (In Ukrainian)
- Kovaliv, Y. (2007). Transgression. *Literary Encyclopedia* (Vol. 2, p. 496). Kyiv: Academic Center "Academy". (In Ukrainian)
- Merleau-Ponty, Moris. (2001). Phenomenology of perception. Kyiv: Ukrainian Center of Spiritual Culture. (In Ukrainian)
- Chernetskyi, Denys. (2024). SOCIAL AND MEDICAL MODELS OF DISABILITY: IN SEARCH OF FOUNDATIONS FOR POSTPHENOMENOLOGICAL RESEARCH. Proceedings of the National Aviation University. Vol.: Philosophy. Cultural Studies: collection of scientific papers, 2 (40), 88–92. DOI: <https://doi.org/10.18372/2412-2157.40.19336> (In Ukrainian)
- Abrams, T. (2020). Disability at the Limits of Phenomenology. *Critically Sick: New Phenomenologies of Illness, Madness, and Disability*, 3(2), 15–18. DOI: <https://doi.org/10.5399/PJCP.v3i2.2>

- Arzroomchilar, E. (2024). Why Disability Is Technologically Mediated? *Human Studies*, 47, 713–726. DOI: 10.1007/s10746-024-09722-9
- International classification of functioning, disability and health (ICF). (2025). Retrieved from <https://www.who.int/standards/classifications/international-classification-of-functioning-disability-and-health>
- Legrand, D. (2007). Pre-Reflective Self-Consciousness: On Being Bodily in the World. *Janus Head*, 9(2), 493–519. DOI: <https://doi.org/10.5840/jh20069214>
- Martiny, K. M. (2015). How to develop a phenomenological model of disability. *Medicine, Health Care and Philosophy*, 18(4), 553–565. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11019-015-9625-x>
- Miltenberg, A. (2017). *Modernism and phenomenology: Literature, philosophy, art*. London: Palgrave Macmillan UK. DOI: <https://doi.org/10.1057/978-1-349-59251-7>
- Morlean-Ponty, M. (1948). Le cinema et la Nouzelle Psychologie. *Sens et non-sens*. Paris: Nagel, 97–122.
- Walton, R. J. (2010). Edmund Husserl, Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937). Rochus Sowa (ed) (Series Husserliana, vol. XXXIX). *Husserl Studies*, 26(3), 205–224. DOI:10.1007/s10743-010-9072-8.

Article arrived: 11.03.2025

Accepted: 25.04.2025

Як цитувати: Чернецький, Д. (2025). ЕВРИСТИЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОЇ МЕТОДОЛОГІЇ ДОСЛІДЖЕННЯ ІНВАЛІДНОСТІ. Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії», (72), 290-299. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-28>

In cites: Chernetskyi, D. (2025). THE HEURISTIC POTENTIAL OF THE PHENOMENOLOGICAL METHODOLOGY OF DISABILITY RESEARCH. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (72), 290-299. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-28> [In Ukrainian]

БІЛЬ І СТРАЖДАННЯ ЯК ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ ВИКЛИК: МІЖ ФІЛОСОФІЄЮ ТА ТЕОЛОГІЄЮ

Біль і страждання є універсальними аспектами людського буття, що пронизують індивідуальний і колективний досвід, спонукаючи до глибокої рефлексії над сенсом існування. У сучасному світі, позначеному глобальними кризами, зокрема війною в Україні, ці феномени набувають нових вимірів, стаючи не лише психофізіологічними явищами, але й онтологічними викликами, що формують людську суб'єктність. Дослідження зосереджується на аналізі трансформативного потенціалу страждання через синтез філософських і теологічних перспектив, розглядаючи його як каталізатор етичних і психічних змін. Актуальність роботи зумовлена потребою переосмислення болю в контексті травматичного досвіду війни, що загострює екзистенційні питання, та технологічної доби, яка редукує страждання до функціональної проблеми, позбавляючи його онтологічної глибини. Праці С. К'єркегора, М. Гайдеггера, В. Франкла, а також сучасні дослідження, Ф. Міятовича та М. Берлі свідчать про значну увагу до страждання як межового досвіду, що відкриває автентичність буття. Водночас бракує міждисциплінарних підходів, які б інтегрували філософський і релігійнознавчий аналіз із фокусом на український контекст, де війна актуалізує колективний вимір болю. Метою дослідження є розкриття того, як страждання сприяє формуванню нових смислів через аналіз екзистенційних концепцій, теологічних інтерпретацій у християнстві, буддизмі, ісламі та юдаїзмі, а також впливу цифрової культури на сприйняття болю. Особлива увага приділяється воєнному досвіду України, де страждання стає джерелом суспільної солідарності та етичної переоцінки цінностей. Новизна роботи полягає в міждисциплінарному синтезі, що поєднує філософську рефлексію з релігійнознавчим аналізом, пропонує цілісний підхід до осмислення страждання як джерела духовних і етичних смислів у кризових умовах. Дослідження демонструє, що страждання, попри свою деструктивну природу, відкриває можливості для онтологічного переосмислення буття, сприяючи індивідуальній і колективній стійкості. Воно також підкреслює напруженість між технологічною девальвацією болю та його екзистенційною значущістю, пропонує шляхи збереження глибини людського досвіду.

Ключові слова: біль, страждання, екзистенціалізм, теологія, війна, трансформація, технологічна доба.

Біль і страждання є важливим феноменом людського буття: з болю та страждань життя починається і в більшості випадків ними завершується. Філософія та теологія створюють основу для розуміння й осмислення цих явищ, які є не лише психофізіологічними процесами, а й зачіпають глибші аспекти людського існування. Філософія впродовж тривалого часу прагне досягнути феномен болю та страждань, знаходячи в них підґрунтя для внутрішнього метаморфозу та осмислення таких понять, як справедливість і свобода волі. Теологія, зі свого боку, розглядає досвід страждання в контексті віри, вбачаючи в ньому шлях до зцілення душі або спонукання до формування міцніших моральних цінностей через випробування, що вказує на певний божественний задум.

Сьогодення потребує глибокого аналізу болю та страждань, адже в умовах глобальної кризи людство втрачає моральні орієнтири й ідентичність. Біль і страждання можуть стати потужним поштовхом, що впливає на свідомість і моральний компас людини, допомагаючи формувати нові сенси. Такі випробування зміцнюють психічну стійкість, що позитивно позначається на чеснотах людини. З огляду на зміни в культурному, соціальному та психічному просторі сучасної особистості, важливим є

планомірне вивчення болю й страждань як невід'ємної частини існування. Через усвідомлення та визнання цього досвіду людина досягає справжньої зрілості. У цьому контексті незамінним стає зв'язок між філософією та теологією, що дає змогу розкрити в страданні ключ до внутрішніх змін.

Екзистенційний вимір болю: філософський підхід

Біль і страдання є невід'ємними супутниками людського життя, що спонукають до роздумів над глибиною існування. Екзистенційна філософія визначає страдання як граничний випадок, який прокладає шлях до справжності та трансцендентного.

Сьорен К'єркегор у «Страху і тремтінні» наголошує на ролі болю у досягненні автентичної віри: «Лише через страдання і відчай людина досягає моменту, коли стрибок віри стає можливим, встановлюючи зв'язок із Богом» [Kierkegaard, 1983, р. 54,]. Цей погляд розкриває біль / страдання як екзистенційний виклик, що змушує переосмислювати власне буття. К'єркегор також зазначає: «Біль є необхідною умовою для лицаря віри, адже лише через нього людина усвідомлює свою конечність і звертається до Абсолюту» [Kierkegaard, 1983, р. 70]. В такий спосіб підкреслюється, що біль / страдання є шляхом до трансцендентного.

У межах екзистенційного підходу біль постає як явище, що відкриває перед людиною її онтологічну стурбованість, тобто ставить питання про сенс буття, його абсурдність і спонукає індивіда до пошуків сенсу в тих чи тих обставинах. Страдання стають для людини місцем, де вона зустрічається зі своєю свободою вибору, що одночасно є джерелом як відчаю, так і шансом для самотворення.

Страдання у філософському висвітленні нерідко постає як явище, що виводить людину за межі повсякденного порядку світу, провокуючи рішучий розрив із усталеними смисловими каркасами. Саме в досвіді страдання людина стикається з невідоротністю своєї смертності, уразливості та відчуженістю перед лицем буття. Мартін Гайдеггер у «Бутті і часі» наголошував, що розкриття власної скінченності через афекти страху й тривоги приводить до автентичного усвідомлення себе як сущого для-смерті [Heidegger, 1962, р. 276–277]. У цьому контексті страдання виявляє глибинну вразливість буття, показуючи людині її підпорядкованість некерованим силам і збігам обставин.

У стані глибокого страдання втрачається віра в світ як у впорядкований осередок сенсу. Людина відчуває розпад горизонту, в якому не тільки зникають звичні орієнтири, але й сам світовий досвід перетворюється на джерело болю. Як зазначає Еміль Чоран, страдання паралізує не лише волю до життя, але й саму можливість мислення про життя як про щось осмислене [Cioran, 1970, р. 15–16].

Отже, страдання не лише засвідчує відрив від повноти буття, але й пробуджує екзистенціальну безнадію, що ставить під сумнів саме існування як таке. Відчай, породжений страданням, є не просто емоційним станом, а фундаментальним онтологічним досвідом, який спонукає людину або піддатися абсурду, або відкривати нові, автентичніші форми існування.

У контексті екзистенціальної філософії страдання виступає не лише як джерело відчаю, але й містить у собі можливості для саморозвитку. Конфронтація з болем і втратами руйнує буденні рамки сенсу, одночасно відкриваючи простір для глибокого переосмислення власного буття. Карл Ясперс підкреслював, що у «граничних ситуаціях» (Grenzsituationen) – як от: страдання, боротьба, провина, смерть – людина стикається з нездоланною даністю власного існування і вперше набуває шансу на справжнє самопізнання та духовне становлення [Jaspers, 1971, р. 63–66].

Подолання страдання через призму когнітивної рефлексії та екзистенційного прийняття його як невід'ємної складової людського буття репрезентує собою процес іманентної трансформації особистості. Зокрема, положення Віктора Франкла акцентують на тому, що саме в контексті переживання страдання індивід отримує потенційну можливість для виявлення глибинних смислових конструктів власного існування, оскільки

свідомо інтегрований досвід страждання трансформується в джерело духовного розвитку [Франкл, 2006, с. 112–115]. Дослідник також артикулював тезу про збереження фундаментальної свободи індивіда – свободи вибору власної реакції на зовнішні обставини, навіть за умов їхньої неможливості до зміни [Франкл, 2006, с. 66].

Антропологічний вимір феномену страждання також засвідчує його креативну функцію. Згідно з концепцією Анрі Лефевра, ноцицептивний досвід розкриває перед суб'єктом онтологічну межовість його існування, ініціюючи перехід від інстинктивних механізмів виживання до свідомої самоконструкції [Lefebvre, 1991, р. 43–45]. Таким чином, страждання постає не лише як деструктивний чинник, але й як проєктивна сила, що обумовлює формування нових горизонтів буття, в межах яких індивід отримує можливість для редефініції власної ідентичності на автентичних засадах.

Результати психологічних досліджень Річарда Тедескі та Лоуренса Калгуна також підтверджують, що переживання інтенсивного страждання може виступати каталізатором посттравматичного зростання – складного процесу, в межах якого індивід формує нову ідентичність, що характеризується підвищеною глибиною емоційної сфери, когнітивною мудрістю та психологічною стійкістю [Tedeschi, Calhoun, 2004, р. 5–7]. Отже, страждання виявляється не лише як деструктивна сила, але й як фундаментальна основа для вищих форм особистісного становлення.

Страждання робить значний вплив на перцепцію часу, змінюючи його суб'єктивну тривалість і якісний характер переживання. В умовах інтенсивного болю часовий потік сприймається як уповільнений, де кожна мить набуває рис тривалої протяжності. Цей феномен «темпорального розтягнення» підкреслює екзистенціальну вагомість страждання, оскільки воно захоплює когнітивний і емоційний простір свідомості, усуваючи можливість паралельних переживань. Августин Аврелій у своїй «Сповіді» досліджує природу часу, розрізняючи минуле, теперішнє та майбутнє як різні стани людської душі [Святий Августин, 2008, с. 245]. У контексті страждання, увага до теперішнього моменту загострюється, а зв'язок з минулим і майбутнім може послаблюватися.

Біль, як фундаментальний аспект страждання, є перш за все тілесним явищем. М. Мерло-Понті у своїй «Феноменології сприйняття» наголошує на тому, що тіло є не просто об'єктом серед інших, а первинною точкою відліку для нашого досвіду світу [Merleau-Ponty, 1945]. Біль, вриваючись у цю тілесну даність, радикально змінює наше ставлення до тіла. Воно перестає бути прозорим посередником між нами та світом, стаючи центром уваги, джерелом обмежень і страждань. Ж.-П. Сартр, своєю чергою, розглядає тіло як ситуацію, в якій ми неминуче перебуваємо [Sartre, 1943, р. 310-315]. Страждання може перетворити тіло на «в'язницю», обмежуючи нашу свободу дій і вибору. Людина починає відчувати себе замкненою у власному тілі, позбавленою можливості повноцінно взаємодіяти зі світом.

У колективному контексті страждання набуває форми спільного досвіду, що призводить до трансформації соціальних зв'язків. В умовах воєнних дій, як це спостерігається в сучасній Україні, біль стає універсальною мовою, яка об'єднує людей перед спільною загрозою. Цей загальний досвід не лише підкреслює вразливість людського існування, але й створює підґрунтя для формування нових форм взаєморозуміння та солідарності. Страждання, пережите колективно, зумовлює переоцінку суспільних цінностей, зміщуючи акценти з індивідуальних прагнень на колективне виживання й взаємну підтримку.

Екзистенційний вимір болю також розкривається в його здатності виводити індивіда на межу між буттям і небуттям. У мить страждання людина опиняється в лімінальному стані, де чіткість реальності розмивається, а існування відчувається як нестабільне та непевне. Цей стан не лише загострює усвідомлення власної присутності, але й відкриває простір для рефлексії над фундаментальними питаннями людського буття. Відтак, страждання стає не лише випробуванням, але й можливістю для глибшого дослідження екзистенційних проблем, пов'язаних з сутністю людського існування.

Отже, страждання в екзистенційній перспективі є багатограним феноменом, що розкриває напругу між цілісністю та фрагментарністю, індивідуальним і колективним, буттям і небуттям. Воно змушує людину переосмислити свою присутність у світі, відкриваючи нові горизонти для розуміння себе та інших. В умовах кризи страждання постає не лише як деструктивна сила, а й як імпульс до переосмислення людського буття на індивідуальному та суспільному рівнях.

Біль і страждання в християнській традиції: теологічно-філософський аналіз

Страждання як невід'ємний аспект людської екзистенції створює багатограний простір для філософського аналізу, особливо в межах релігійної аналітики теологічних підходів до болю. В екзистенціальній філософії страждання виступає як глибокий досвід, який примушує особу вийти за рамки звичного усвідомлення світу та ставити питання про межі її власного буття. Разом з тим, теологічні концепції страждання, сформовані в історико-культурних умовах християнської традиції, пропонують інші способи осмислення цього феномену, що викликають філософську рефлексію.

Екзистенціальний вимір болю полягає в тому, що він відкриває розрив між прагненням людини до осмисленого існування та реальністю, яка часто опирається будь-якому раціональному поясненню. Страждання виявляє крихкість людської екзистенції, примушуючи особу усвідомлювати власну обмеженість і неможливість повністю контролювати умови свого буття. У цьому контексті традиційні теологічні інтерпретації, що трактують страждання як випробування чи форму духовного очищення (катарсису), постають не аргументами, а предметом критичного аналізу, який дає змогу зрозуміти, як релігійні наративи надають сенсу болю. Зокрема, сучасні дослідники відзначають, що страждання і біль мають не лише фізичний, а й соціальний, філософський та теологічний виміри, які поєднуються через культурні й духовні смисли, надані їм у певних традиціях (Mijatović, 2021, p. 939). Такий підхід не виправдовує біль / страждання, але структурує його в межах релігійного світогляду, що впливає на екзистенціальну рефлексію.

У релігієзнавчому контексті страждання постає як феномен, що відображає напруженість між особистим досвідом та колективними релігійними наративами. Релігійні інтерпретації болю часто пропонують спільноті спосіб осмислити колективні травми, що особливо важливо в часи кризи. У сучасному українському контексті, позначеному війною, страждання набуває виміру спільного досвіду: релігійні практики — молитва, обряди, медитації — стають не лише моральною опорою, а й культурним засобом обробки травматичної події. Зауважують сучасні дослідники: релігійні наративи дозволяють структуровано трансформувати хаос болю у сприйнятний наратив, який зміцнює соціальну єдність (Burley, 2019, p. 5). Філософський аналіз таких механізмів виявляє, як релігійні наративи впливають на екзистенціальне сприйняття страждання, не пропонуючи остаточних відповідей, але створюючи простір для рефлексії.

Екзистенціальний підхід до страждання також підкреслює його здатність провокувати питання про межі людського пізнання. Біль, як радикальний досвід, виводить людину за межі звичних когнітивних структур, змушуючи її стикатися з незбагненим. У цьому сенсі теологічні концепції, які розглядають страждання як частину божественного задуму, стають не так поясненням, як спробою осягнути межі людського розуміння. Філософська рефлексія цих концепцій дає змогу дослідити, як страждання формує напруженість між прагненням до знання й визнанням його обмеженості. У воєнному контексті України ця напруженість проявляється в спробах осмислити біль через релігійні та світські наративи, що співіснують і взаємодіють, створюючи складний культурний ландшафт.

Отже, страждання як філософсько-релігієзнавче питання відкриває простір для аналізу взаємодії екзистенціальних і теологічних вимірів болю. Воно виявляє крихкість людської екзистенції, провокуючи рефлексію над межами пізнання та роллю релігійних наративів у формуванні сприйняття болю. У кризових умовах, таких як війна, страждання

стає полем для взаємодії філософських і релігійнознавчих підходів, що уможливають осмислення його як багатогранного феномену людського існування.

Страждання у буддизмі та ісламі: філософсько-релігійнознавчий аналіз

У контексті міжкультурного аналізу концепцій страждання порівняння буддистської та ісламської традицій розкриває фундаментальні відмінності у філософському розумінні природи болю / страждання й стратегій його подолання.

У буддизмі страждання (дуккха) сприймається як невід'ємна онтологічна риса існування. Основою вчення є «Чотири благородні істини», які стверджують, що страждання пронизує життя, його джерелом є прив'язаність і бажання (танха), а звільнення можливе через Восьмеричний шлях, що веде до нірвани – стану остаточного припинення болю [Rahula, 1974, р. 16–18]. Страждання у буддизмі не має телеологічного обґрунтування; воно є проявом універсальної незадоволеності буття, яку можна подолати через усвідомлення і дисципліновану практику [Harvey, 2013, р. 83–85].

Натомість ісламська традиція розглядає страждання як елемент божественного випробування (фітна) та засіб духовного очищення. Коран наголошує на ролі болю у формуванні моральних чеснот: «Ми випробовуватимемо вас страхом, голодом, втратами майна й душ. Тож благовісти тим, хто терплячий» [Abdel Haleem, 2004, р. 31]. Страждання в ісламі інтерпретується як частина божественного задуму, що сприяє розвитку сабру (терпіння) і такви (богобоязливості). У філософських працях Аль-Газалі страждання постає як інструмент морального вдосконалення, що відображає залежність світу від божественної мудрості, яка може залишатися поза межами людського розуміння [Al-Ghazali, 2000, р. 58–60].

Отже, буддизм та іслам пропонують контрастні підходи до осмислення страждання. У буддизмі біль є іманентною властивістю буття, що вимагає раціонального усвідомлення і практичного подолання, тоді як в ісламі страждання виконує телеологічну роль, спонукаючи до моральної відповіді через терпіння та покору божественній волі. Втім, незважаючи на методологічні розбіжності, обидві традиції визнають страждання як центральний елемент людського досвіду, що потребує активної рефлексії та трансформативного ставлення, спрямованого на його подолання чи переосмислення.

Страждання в юдейській традиції: філософсько-релігійнознавчий аналіз

Страждання як універсальний досвід людського буття набуває особливого значення в юдейській релігійній традиції, де воно осмислюється через призму етичних і екзистенціальних категорій.

У юдейській традиції страждання розглядається як невід'ємна частина завіту між людиною і Богом, що накладає на індивіда етичну відповідальність за власні дії та реакцію на біль. На відміну від телеологічних інтерпретацій, які надають стражданню виправдання в межах божественного задуму, юдейська теологія акцентує активне протистояння несправедливості, що часто супроводжує біль. Сучасні дослідження зазначають, що юдейські наративи страждання підкреслюють його роль як заклику до етичної дії, спрямованої на відновлення справедливості в світі [Cohen, 2022, р. 249]. Такий підхід формує унікальну екзистенціальну перспективу, де страждання стає не лише тягарем, але й можливістю для морального самовираження.

У релігійнознавчому контексті юдейські концепції болю відображають напруженість між індивідуальним досвідом і колективною пам'яттю. Страждання, особливо в контексті історичних травм, зокрема вигнання чи переслідування, набуває значення культурного маркера, що зміцнює релігійну й етнічну ідентичність. У сучасному українському контексті, позначеному війною, юдейські громади через страждання переосмислюють власну роль у суспільстві, використовуючи релігійні практики, такі як молитва чи ритуали пам'яті, для обробки колективного болю. Ці практики, як підкреслюють дослідники, трансформують хаотичний досвід страждання в структурований наратив, що сприяє стійкості спільноти

[Weiss, 2023, p. 184]. Філософський аналіз таких механізмів розкриває, як юдейські наративи впливають на екзистенціальне осмислення болю, пропонуючи не відповіді, а простір для рефлексії.

Екзистенціальний вимір страждання в юдейській традиції проявляється в його здатності провокувати питання про межі людської відповідальності. Біль, як радикальний досвід, змушує індивіда переглядати власне місце в універсальній етичній системі, що виходить за межі індивідуального існування. Юдейська теологія, розглядаючи страждання як заклик до дії, а не пасивного прийняття, створює унікальний контекст для філософської рефлексії над тим, як біль може стимулювати етичну трансформацію. У воєнному контексті України ця ідея набуває особливої актуальності, коли страждання спонукає до активного протистояння несправедливості, формуючи нові культурні та релігійні смисли.

Отже, страждання в юдейській традиції постає як багатогранний феномен, що поєднує етичні, екзистенціальні та релігійні виміри. Воно провокує рефлексію над відповідальністю людини перед собою та світом, одночасно зміцнюючи колективну пам'ять і стійкість. У кризових умовах, таких як війна, юдейські концепції болю відкривають простір для філософсько-релігійного аналізу, що дозволяє осмислити страждання як ключовий елемент людського досвіду.

Технологічна доба і девальвація страждання: філософська перспектива

У добу цифрової реальності й біомедичної експансії постає парадоксальна ситуація: з одного боку, людство отримує безпрецедентні інструменти для зменшення болю, а з іншого – саме страждання починає сприйматися як щось неприпустиме, що потребує негайної елімінації. У цьому контексті осмислення болю втрачає онтологічну глибину, редукуючись до функціональної дисфункції, яку слід усунути – бажано якомога швидше. Така девальвація страждання є предметом гострої філософської критики, яка ставить під сумнів саму антропологічну повноту буття без досвіду болю.

Зигмунт Бауман у своїх працях з постмодерної етики наголошує, що сучасне суспільство, зосереджене на комфорті й миттєвому задоволенні, прагне витіснити трагізм як структурний елемент людського досвіду. Страждання в такому світі вважається не способом глибшого осягнення себе, а програмним збоєм у системі задоволення, що підлягає терапії або ігноруванню [Bauman, 1993, с. 74–76]. Така установка формує особливий тип суб'єкта – емоційно пластичного, але екзистенційно неглибокого, не здатного на стійку рефлексію над власним становищем у світі.

Цю тенденцію посилює цифрове середовище, яке створює ефект перманентного відволікання. Інформаційний шум, надмірність візуального контенту, інтерфейсна зручність – усе це сприяє розсіюванню уваги та ослабленню здатності до тривалої внутрішньої зосередженості. Страждання, як граничне переживання, потребує тиші, уповільнення, внутрішньої відкритості – рис, що суперечать ритму цифрової культури. Внаслідок цього формується тип людини, для якої страждання не є викликом до мислення, а лише фоновим шумом, що заважає насолоджуватись життям.

Окремий філософський вимір набуває феномен інфантилізації свідомості, про який писав Ален Турен. Відмова від конфронтації з болем стає способом уникнення дорослішання – як етичного, так і онтологічного. Така втеча від граничного досвіду підриває саму здатність людини формувати відповідальну суб'єктність. Страждання у цьому сенсі є не просто випадковою подією, а онтологічним маркером зрілості – здатності бути в світі з усією його непевністю, скінченністю й болісною правдою.

Сучасну ситуацію можна окреслити як своєрідну «кризу відчуття глибини»: у домінуючій ментальності продуктивності та самореалізації біль і страждання дедалі частіше сприймаються як зайві, непотрібні елементи людського досвіду. Водночас культура, що наполегливо уникає болю, парадоксальним чином втрачає саму себе, адже відмовляється від того, що власне робить людину людиною – здатності страждати, співчувати й змінюватися. Отже, у технологічну добу відбувається подвійний процес: з одного боку,

інституційне й технологічне пом'якшення страждання, з іншого – культурна втрата сенсу цього досвіду. Філософське осмислення цієї тенденції виявляє глибоку екзистенційну загрозу: втрачаючи біль як форму істинної зустрічі з реальністю, сучасна людина ризикує втратити здатність до духовного зростання, солідарності та справжньої самототожності.

Висновки

Проведений аналіз болю та страждання як екзистенційного виклику в межах філософсько-релігієзнавчого підходу дозволяє сформулювати наступні висновки:

По-перше, страждання є багатограним феноменом, що виходить за межі психофізіологічного досвіду, набуваючи екзистенційного та релігійного значення. Філософія розглядає страждання як каталізатор рефлексії над фундаментальними питаннями буття, такими як сенс існування й межі людської відповідальності. Теологічні традиції пропонують культурно-історичні наративи, що структурують досвід болю, надаючи йому етичний чи трансформативний вимір. Цей синтез філософських і релігієзнавчих перспектив розкриває страждання як універсальний елемент людського досвіду, що вимагає міждисциплінарного осмислення.

По-друге, екзистенціальний підхід до страждання підкреслює його роль як межового досвіду, що оголює напруженість між прагненням до осмисленого буття та реальністю, яка чинить опір раціональному поясненню. У цьому контексті страждання провокує переосмислення індивідуального існування, стимулюючи етичну та когнітивну трансформацію. Сучасні українські дослідження зазначають, що в умовах війни страждання набуває особливої актуальності, стаючи не лише викликом, але й можливістю для формування нових смислів, що сприяють психологічній і соціальній стійкості. Відтак, екзистенціальна рефлексія над болем відкриває простір для осмислення людської суб'єктності в кризових умовах.

По-третє, релігієзнавчий аналіз християнської, буддистської та ісламської традицій демонструє різноманітність підходів до осмислення страждання, які відображають культурно-історичні особливості кожної релігії. Християнство акцентує страждання як елемент божественного задуму, що сприяє етичному очищенню, буддизм розглядає його як онтологічну умову буття, що вимагає усвідомлення, а іслам інтерпретує біль як випробування, спрямоване на моральне вдосконалення. Ці відмінності не лише збагачують філософське розуміння болю, але й підкреслюють універсальність страждання як феномену, що об'єднує різні релігійні системи в їхньому прагненні надати сенс людському досвіду.

По-четверте, у контексті сучасної України, позначеної війною, страждання набуває колективного виміру, що актуалізує релігійні та філософські наративи. Релігійні практики, які структурують досвід болю, та екзистенціальні рефлексії, що пропонують нові смисли, створюють складний культурний ландшафт, де індивідуальний і колективний досвід страждання взаємодіють. Філософсько-релігієзнавчий підхід дозволяє осмислити цей ландшафт, виявляючи, як страждання формує нові етичні та соціальні орієнтири в умовах кризи.

По-п'яте, філософія та релігієзнавство, взаємодіючи, пропонують цілісний підхід до осмислення страждання, що поєднує екзистенціальну рефлексію з аналізом релігійних наративів. Такий синтез не лише розкриває багатогранність болю як феномену, але й підкреслює його потенціал як джерела трансформації. У кризових умовах страждання стає не лише руйнівною силою, але й імпульсом до переосмислення людського буття, що дозволяє індивіду та суспільству знаходити нові шляхи до стійкості та сенсу.

По-шосте, технологічна доба трансформує сприйняття страждання, зводячи його до технічного збою, що потребує негайного виправлення, і применшує його значення як джерела екзистенційної рефлексії. Цифрове середовище, сприяючи відволіканню та униканню болю, обмежує можливості для глибокого самопізнання й етичного зростання,

створюючи виклик для збереження людської здатності до співпереживання та осмислення власного буття в умовах кризи.

Таким чином, страждання як екзистенційний виклик відкриває простір для міждисциплінарного аналізу, що поєднує філософські та релігієзнавчі перспективи. Воно виявляє універсальність людського досвіду, водночас підкреслюючи культурну та історичну специфіку його осмислення. У сучасному українському контексті страждання постає як ключовий елемент, що формує нові смисли та зміцнює етичну основу суспільства, демонструючи його потенціал як джерела трансформації та надії.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Святий Августин. *Сповідь* / Пер. з латини Ю. Мупака. Львів: Свічадо. 2008.
- Франкл В. *Людина в пошуках справжнього сенсу. Психолог у концтаборі*. Харків: Клуб сімейного дозвілля, 2016.
- Abdel Haleem M. A. S. *The Qur'an: A New Translation*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Al-Ghazali. *The Incoherence of the Philosophers* (T. J. Winter, Trans.). Provo, UT: Brigham Young University Press, 2000.
- Bauman Z. *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell, 1993.
- Cioran E. M. *The Trouble with Being Born* (R. Howard, Trans.). New York: Seaver Books, 1970.
- Cohen R. Suffering and Covenant: A Philosophical Analysis of Jewish Theological Narratives. *Journal of Jewish Thought and Philosophy*. 2022. 30(3). P. 245–263. <https://doi.org/10.1163/1477285X-12341345> (Scopus).
- Mijatović F. (In)active God—Coping with Suffering and Pain from the Christian Perspective. *Religions*. 2021. 939. <https://doi.org/10.3390/rel12110939> (Scopus)
- Harvey P. *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices* (2nd ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Heidegger M. *Being and Time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). New York: Harper & Row, 1962.
- Jaspers K. *Philosophy of Existence* (R. F. Grabau, Trans.). Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.
- Kierkegaard S. *Fear and Trembling*. Princeton: Princeton University Press, 1983.
- Lefebvre H. *The Production of Space*. Oxford, UK: Blackwell, 1991.
- Burley M. Narrative Philosophy of Religion: Apologetic and Pluralistic Orientations. International. *Journal for Philosophy of Religion*, 2019.
- Merleau-Ponty M. *Merleau-Ponty M. Phenomenology of Perception*. Paris: Gallimard, 2000. Paris: Gallimard, 1945.
- Rahula W. *What the Buddha Taught*. New York: Grove Press, 1974.
- Sartre J.-P. *L'Être et le néant*. Paris: Gallimard, 1943.
- Tedeschi R. G., & Calhoun L. G. *Posttraumatic Growth: Transformation in the Aftermath of Trauma*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 2004.
- Weiss D. Trauma and Resilience in Jewish Religious Thought: A Contemporary Perspective. *Modern Judaism*. 2023. 43(2). P. 178–196. <https://doi.org/10.1093/mj/kjad005>.

Чупрін Кирило Романович

аспірант, філософський факультет
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна,
вул. Майдан Свободи, 4, м. Харків, 61022, Україна
E-mail: kirill.chuprin2902@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-7774-8270>

Стаття надійшла до редакції: 25.02.2025

Схвалено до друку: 12.04.2025

PAIN AND SUFFERING AS AN EXISTENTIAL CHALLENGE: BETWEEN PHILOSOPHY AND THEOLOGY

Chuprin Kyrylo R.

PhD student, Faculty of Philosophy,
V. N. Karazin Kharkiv National University,
4 Svobody Sq., Kharkiv, 61022, Ukraine
E-mail: kirill.chuprin2902@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-7774-8270>

ABSTRACT

Pain and suffering, as universal facets of human existence, permeate individual and collective experiences, prompting profound reflection on the meaning of being. In today's world, marked by global crises, particularly the war in Ukraine, these phenomena acquire new dimensions, evolving beyond psychophysiological states into ontological challenges that shape human subjectivity. This study focuses on exploring the transformative potential of suffering through a synthesis of philosophical and theological perspectives, viewing it as a catalyst for ethical and mental growth. Its relevance arises from the urgent need to reconsider pain in the context of wartime traumas, which intensify existential questions, and the technological era, which reduces suffering to a mere functional issue, stripping it of her ontological depth. The works of S. Kierkegaard, M. Heidegger, V. Frankl, alongside recent studies by F. Mijatović and M. Burley underscore suffering as a boundary experience that unveils the authenticity of being. However, there is a lack of interdisciplinary approaches integrating philosophical and religious studies analyses with a focus on the Ukrainian context, where war amplifies the collective dimension of pain. The research aims to elucidate how suffering fosters the creation of new meanings by examining existential concepts, theological interpretations in Christianity, Buddhism, Islam, and Judaism, and the impact of digital culture on the perception of suffering. Special emphasis is placed on Ukraine's wartime experience, where pain serves as a source of societal solidarity and ethical revaluation of values. The novelty of the study lies in its interdisciplinary synthesis, combining philosophical reflection with religious studies analysis to offer a holistic framework for understanding suffering as a source of spiritual and ethical meanings in crisis conditions. The findings demonstrate that suffering, despite its destructive nature, opens pathways for ontological rethinking of existence, fostering individual and collective resilience. The study also highlights the tension between the technological devaluation of pain and its existential significance, proposing ways to preserve the depth of human experience.

Keywords: *pain, suffering, existentialism, theology, war, transformation, technological era.*

REFERENCES

- Augustine of Hippo. (2008). *Confessions* (Yu. Mushak, Trans.). Lviv: Svichado.
- Frankl, V. E. (2016). *Man's Search for Meaning: A Psychologist in a Concentration Camp*. Kharkiv: Klub Semeinoho Dozvillia.
- Abdel Haleem, M. A. S. (2004). *The Qur'an: A New Translation*. Oxford: Oxford University Press.
- Al-Ghazali. (2000). *The Incoherence of the Philosophers* (T. J. Winter, Trans.). Provo, UT: Brigham Young University Press.
- Bauman, Z. (1993). *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell.
- Cioran, E. M. (1970). *The Trouble with Being Born* (R. Howard, Trans.). New York: Seaver Books.
- Cohen, R. (2022). Suffering and Covenant: A Philosophical Analysis of Jewish Theological Narratives. *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 30(3), 245–263. <https://doi.org/10.1163/1477285X-12341345> (Scopus).
- Mijatović, F. (2021). (In)active God—Coping with Suffering and Pain from the Christian Perspective. *Religions*, 939. <https://doi.org/10.3390/rel12110939> (Scopus)
- Harvey, P. (2013). *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices* (2nd ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

- Heidegger, M. (1962). *Being and Time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). New York: Harper & Row.
- Jaspers, K. (1971). *Philosophy of Existence* (R. F. Grabau, Trans.). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Kierkegaard, S. (1983). *Fear and Trembling*. Princeton: Princeton University Press.
- Lefebvre, H. (1991). *The Production of Space*. Oxford, UK: Blackwell.
- Burley, M. (2019). Narrative Philosophy of Religion: Apologetic and Pluralistic Orientations. *International Journal for Philosophy of Religion*.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phenomenology of Perception*. Paris: Gallimard.
- Rahula, W. (1974). *What the Buddha Taught*. New York: Grove Press.
- Sartre, J.-P. (1943). *Being and Nothingness*. Paris: Gallimard.
- Tedeschi, R. G., & Calhoun, L. G. (2004). *Posttraumatic Growth: Transformation in the Aftermath of Trauma*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates Publishers.
- Weiss, D. (2023). Trauma and Resilience in Jewish Religious Thought: A Contemporary Perspective. *Modern Judaism*, 43(2), 178–196. <https://doi.org/10.1093/mj/kjad005>.

Article arrived: 25.02.2025

Accepted: 12.04.2025

Як цитувати: Чупрін, К. (2025). БІЛЬ І СТРАЖДАННЯ ЯК ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ ВИКЛИК: МІЖ ФІЛОСОФІЄЮ ТА ТЕОЛОГІЄЮ. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (72), 300–309. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-29>

In cites: Chuprin, K. (2025). PAIN AND SUFFERING AS AN EXISTENTIAL CHALLENGE: BETWEEN PHILOSOPHY AND THEOLOGY. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (72), 300–309. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-29> [In Ukrainian]

ПРИНЦИПИ ФУНКЦІОНУВАННЯ РЕЛІГІЙНОГО У СУЧАСНИХ СОЦІАЛЬНИХ ПРАКТИКАХ

Розглядаються принципи функціонування феномену релігійного у сучасному постсекулярному суспільстві. Проаналізовано проблеми співвідношення соціального й релігійного та тріади буття-соціум-релігія, що дає змогу суттєво актуалізувати понятійний апарат релігійної онтології, який є винятково значущим для філософської антропології стосовно визначення місця людини як духовної істоти в релігійних контекстах сучасного глобалізованого світу. Показано, як матриця релігійного модифікується в еру цифрових технологій, реагуючи на зміни в соціокультурних середовищах. Під впливом глобалізації реалізація існуючих соціальних практик потребує введення цілого комплексу нових ідей, стратегій і тактик, а також упровадження нової моделі релігійної комунікації, прийнятної у постсекулярному суспільстві. Релігійне є відносно автономним стосовно інших сфер соціокультурного життя, а також функціональним у плані саморегуляції й самоконтролю. У цифрову епоху релігійне виступає також віртуальним інформаційним простором, в якому шляхом впровадження кібертехнологій відбувається кодування й декодування інформації та її трансляція за допомогою технічних засобів. Релігійна сфера відтворює різні аспекти релігійного світу, образом якої у численних версіях може бути: «відбиток», «копія», «імітація»; духовний пласт, у якому поліфонічно відлунюють найглибші людські переживання й емоції; теологічно обґрунтована і змодельована віртуальна картина релігійного світу. Релігійне є таким, яким його може сприймати людина на даний момент часу, з огляду на релігійний досвід, знання та віру, або таким, яким вона його уявляє. Обґрунтовано, що сучасні релігійні комунікації є однією із складових соціальних практик. Релігійна комунікація виступає: способом прокладання шляхів для встановлення нових релігійних відносин; умовою для співіснування комунікаторів у площині функціонування релігійного та встановлення зв'язків між ними; моделлю релігійного спілкування; засобом передачі релігійної інформації; специфічною формою взаємодії суб'єктів релігії, яка здійснюється релігійною мовою, включаючи знакові системи. Релігійна комунікація реалізується у формах бесіди, розмови, процесу передачі та обміну релігійною інформацією, який структурує діяльність релігійних організацій і надає їй нового значення, впливаючи на релігійну свідомість людей. Цифрові технології сприяють постійному оновленню релігійних комунікацій, змінюючи функціонування релігійного. Релігійні комунікації можуть виступати у вигляді сукупності вербальних та невербальних засобів релігійного спілкування, що застосовуються у сучасних соціальних практиках при обміні інформацією та виконанні культових дій, використовуючи всі можливі технічні засоби зв'язку.

Ключові слова: *релігійне, сакральний простір, постсекулярне суспільство, символічна сила релігійного, релігійна повага, цифрова релігія, трансформація релігійних практик, релігійна етика, благодійність.*

Реалії інформаційного суспільства суттєвим чином позначаються на релігійному житті й існуванні традиційних релігій, оскільки в умовах становлення інформаційного суспільства руйнується основа традиційної релігійності. У добу інформаційних технологій і гібридних соціокультурних процесів релігія повертається в публічний простір і постає не лише як система вірувань і культових практик, а як активний агент суспільних змін. Сьогодні вже стало очевидним, що релігія не зникла у постсекулярному суспільстві, як передбачали секуляризаційні теорії, а трансформувалась, пристосувалась і набула нових форм функціонування. Релігійне в сучасній соціокультурній динаміці представлене як багатогранне й багатоаспектне явище, що поєднує різні рівні духовних і суспільних відносин, а також відповідні їм культурні традиції, морально-етичні норми. Воно є фактором, який суттєво впливає на повсякденне життя та персональний екзистенційний світ кожної людини. Окреслити специфіку взаємодії соціальних практик, що формують

універсальну інфраструктуру соціального буття, складно, а тому на основі феноменологічного й синергетичного підходів необхідно більш поглиблено проаналізувати онтологічну сутність релігійного як одного із аспектів духовного і соціокультурного буття.

Мета статті: дослідити принципи, за якими релігійне інтегрується в сучасні соціальні практики, що включають політичні процеси, масову культуру, освітні ініціативи та цифрові середовища. Феномен релігійного є багатовимірним і може використовуватися у філософському, культурологічному та соціологічному контекстах. Як досвід священного феномен релігійного розглядається у феноменології релігії (Р. Отто, М. Еліаде) і сприймається як абсолютно інше, трансцендентне, що викликає страх і захоплення водночас. Це переживання виводить людину за межі повсякденності та пов'язується з обрядами і символами. Релігійне як форма свідомості та світогляду розглядається у філософському контексті і постає як бачення й розуміння світу крізь призму віри у вищу реальність, сенс буття та моральні настанови. У даному вимірі релігійного мова йде про релігійну настанову як відкритість до трансцендентного, пошук Абсолюту. У соціокультурному аспекті релігійне розглядається як культурний код: символіка, звичаї, календарні ритуали й традиції в секулярному суспільстві, що включає не лише віру, але і соціальну пам'ять та ідентичність.

Екзистенційне релігійне трактується як глибоко особистісне переживання граничних ситуацій: страждання, провини, смерті, надії та спасіння (К. Ясперс, Г. Марсель), де релігійне переживається як відповідь людини на виклик буття. Відтак, феномен релігійного розуміється не лише як інституційна релігія чи віровчення, а насамперед як унікальний вимір людського буття, в якому відкривається зв'язок із чимось вищим, глибшим, ніж раціональне розуміння світу. Релігійний етос – це одна з форм існування багатовимірної конструкції релігійного, що репрезентує множину інших його рівнів і площин, які взаємодіють між собою. Внаслідок такої взаємодії на всіх системних рівнях релігійного утворюються різні типи взаємозв'язків, які свідчать про наявність комунікаційних процесів. Якщо релігійний і соціокультурний простори «накладаються» один на одного, утворюється релігійне буття.

Цілісне релігійне буття – це складна система. Зовнішні й внутрішні детермінанти релігійного обумовлюють її функціонування. Цілісність релігійної системи пов'язана з людиною – з її інтелектом, свідомістю, волею, бажаннями, мотивами, намірами тощо. Конструювання різних форм реальності впливає на загальну архітектоніку Всесвіту і все більше вражає людський інтелект несподіваними топологічними просторово-часовими рішеннями. Людина як суспільна і соціальна істота, будучи інтелектуальною й духовною, не завжди обмежена власною тілесністю. Будь-яка форма тілесності може існувати у просторі й часі доти, доки вона не потребуватиме перетворень, і поки не вичерпалися її «життєві сили», запаси духовної енергії, вона може вважатися більш чи менш стабільною, життєздатною. За іншим принципом розвиваються й функціонують релігійні системи: на них впливають духовні пласти, що сформувалися внаслідок зародження культур і цивілізацій, а також сфера релігійної свідомості.

Людський інтелект може прискорювати перетворення на будь-якій ділянці соціального. У зв'язку з цим П. Еткінс стверджує, що розгалужена система взаємопов'язаних простих процесів може призвести до виникнення складної структури [Atkins, 1984], а упорядкованість структури, що виникає, обумовлена тим, що будь-де в іншому місці породжується ще більша неупорядкованість. Локальний структурний порядок може виникнути, якщо він пов'язаний із ще більшим руйнуванням і безладом, що супроводжує його будь-де в іншій сфері [Ibid]. Отже, спочатку релігійна система формується, функціонує, а потім у певний момент часу перебудовується під впливом зовнішніх і внутрішніх чинників (обставин, ситуацій, подій) або зовсім зникає.

Метрика психічних процесів є ще більш складною для емпіричного опису, ніж геометрія штучного світу. Її практично неможливо вибудувати. Однак можна припустити,

що у сфері духовного також проявляються деякі закономірності, які впливають на поведінку, емоції, мислення людини. Хоча її внутрішній світ унікальний і неповторний, а сприйняття речей суб'єктивне, все ж таки кожна людина наділена інтелектом і здатністю до творчості. Кожне нове покоління копіює деякі риси всіх попередніх поколінь, проте вносить суттєві корективи у повсякденне життя суспільства, по-іншому впливає на хід історії. Отже, людина, з одного боку, причетна до загального порядку речей (оскільки вона наділена тілом, то підпорядкована дії законів природи, як і все, що її оточує в предметному світі). Однак, з другого боку, вона здатна емоційно сприймати навколишній світ, демонструвати найсильніші почуття. Такі почуття виникають внаслідок «тяжіння» її психічного ества до вищого духовного Абсолюту. Внаслідок цього вона виробляє знання про вічні моральні цінності, про ідеальні форми буття, а також про трансцендентні сутності, тобто її притаманне космічне мислення.

Людська свідомість завжди тяжіє до неможливого й іноді «надприродного». Вона на рівні «мислеформ» може вийти далеко за межі земного буття і подолати силу тяжіння, хоча тілесно прив'язана гравітацією до «пласкої поверхні» – конкретної ділянки на планеті й на карті світу, яка зі свого боку розділена на численні важливі для її повсякденного життя соціальні сфери. У соціокультурному вимірі цей життєвий простір представлений як ще більш складний, оскільки він поєднує цілу множину різних площин. Будь-хто з індивідів належить до конкретного соціального класу, є представником конкретної етнічної групи, носієм цінностей і традицій конкретної національної культури, громадянином конкретної держави. З цього випливає, що людина не може перетинати цей простір, коли завгодно і де завгодно, рухатися у довільному напрямку чи нехтувати відстанями, тобто вона не може діяти вільно чи свавільно. Сьогодні вона майже в буквальному сенсі слова «виносить своє тіло за дужки». З одного боку, його значення гіперболізується. Масова свідомість давно вже не сприймає Землю з її сприятливими й комфортними умовами для життя як унікальний космічний «телос», який є елементом цілої космічної конструкції. Навпаки, сучасна людина мислить винятково «приземленими» категоріями. Природні ресурси служать для задоволення потреб її тіла. Її увагу привертають капітал, розваги, успіх, слава. Вони є важливими для біологічного існування, однак не пов'язані з вищими онтичними смислами, що наповнюють буття духовною енергією [Kluxen, 1997].

Сфера релігійного – це особливий вимір духовної реальності, що перетворює життя людини у соціумі на організоване. Релігійне посилює роль морального контролю, сприяє більш глибокому вкоріненню законів, норм, правил, що регулюють поведінку та відносини між людьми, а також створює умови для вироблення нових механізмів управління в різних соціальних сферах. У широкому сенсі слова релігійне охоплює частку соціального буття людини, його ознаки проглядають у здатності кожного індивіда впливати на своє індивідуальне життя та життя інших членів суспільства. У вузькому сенсі слова, релігійне – це вся сукупність вироблених людьми додаткових інструментів управління релігійними інститутами. Так званий «внутрішній космос» людини репрезентує численні грані її духовного буття, відкриває творчі стимули. Це дає їй змогу експериментувати в практичній площині, знаходити вихід із будь-якої складної ситуації. Внутрішній світ людини наповнений фантазіями і мріями, які також впливають на вироблення нових ідей в релігії. Отже, метрика політичного депо відрізняється від звичної для людини як тілесної істоти геометрії, просторово-часові характеристики якої вона здатна сприймати органами чуття.

Конструювання тієї чи іншої реальності пов'язане з природою людського просторового сприйняття. Метрику релігійного простору неможливо описати суто математичним шляхом, вона не зводиться до існуючих геометричних моделей, евклідових чи неевклідових. Отже, релігійне існує як суб'єктивно-об'єктивна реальність, що репрезентує різні типи соціальних і духовних взаємодій. В його предметному полі співіснують різні релігійні практики. Релігійна свідомість здатна відобразити різні фрагменти релігійної дійсності у вигляді образів і поєднати їх в одне ціле. Свідомість

людини та інші структурні компоненти психіки безпосередньо впливають на формування морально-ціннісних інтенцій та інших духовних програм, що реалізуються в предметному бутті соціального через тріаду людина-соціум-природа. В культурно-релігійному просторі відсутні постійні величини, й будь-яка духовна конструкція проіснує недовго, якщо не докладати колосальних зусиль. Саме людський інтелект і релігійна віра формують, умовно кажучи, необхідний об'єм енергії, щоб зберегти цілісність релігійного.

Що впливає на архітектуру релігійного, а також, можливо, на його духовну площину? Якими є духовні механізми, що породжують різні види комунікації в соціумі та в сфері релігійного? Саме завдяки встановленню комунікацій соціальні практики здатні взаємодіяти й співіснувати. Отже, релігійне є багатовимірним континуумом із нечіткою структурою, а його архітектура є складною і невизначеною. Його можна сприймати як лінійне утворення, у цьому сенсі воно «вбудовується» у площину соціуму й формує власну інфраструктуру. В соціумі взаємодіють різні соціальні практики: політика та економіка, культура та мистецтво і релігія, наука та технологія і техніка, бізнес і виробництво. Соціальні практики співіснують, взаємодіючи у когнітивному й ціннісному сенсах, збагачуються та підживляються. Їх можна розглядати в контексті метафізики і за таких умов вони представлені як численні виміри соціального, що функціонують незалежно один від одного [Geertz, 1973].

Феномен релігійного як явище культури викликає особливий інтерес в контексті сучасних соціальних практик у постсекулярному суспільстві. Сьогодні важко надати відповідь стосовно того, якою є природа релігійного, чи існують межі трансформації архетипу як особливого культурно-релігійного коду, чи може людина змінюватись як особистість саме під впливом релігійного, яким чином релігійне впливає на інші соціальні сфери.

Релігійний онтос і конструювання його просторово-часових характеристик залежить від існуючих у соціумі закономірностей. Не варто ототожнювати релігію і релігійне, оскільки релігія – це структурована форма духовної діяльності людини, конкретна система вірувань, культових практик, норм і світогляду, яка об'єднує людей у спільноту та утворює інституційну систему, що включає церкви, священнослужителів, релігійні тексти та сакральні ритуали. Під феноменом релігійного слід розуміти внутрішній вимір духовності, що може існувати всередині або поза релігією. Воно охоплює все, що пов'язано з переживанням святого, трансцендентного, вірою у трансцендентну вищу силу. Релігійне включає особистий, індивідуальний досвід, який може бути не пов'язаним із конкретною релігією і проявлятися у мистецтві, моралі, філософії та культурних традиціях, а також у митях глибокого внутрішнього осяяння. Релігійне не може бути повністю відокремлене від буттєвості, від ідеї загального цілого. Його онтико-онтологічна сутність виявляється в момент реалізації універсальної ідеї управління на різних системних рівнях буття. Своєю чергою, в соціальному бутті релігійне забезпечує взаємодію соціальних практик, впливає на їхній розвиток і організацію.

Аналізуючи релігію як соціальний інститут у сучасному суспільстві, Юрген Габермас вказує на те, що сучасні суспільства вступили у фазу постсекуляризму, в якій релігія залишається значущим елементом публічної сфери у соціальному бутті. Вона співіснує і взаємодіє з іншими джерелами соціокультурних смислів і етики й вимагає перекладу своєї аргументації на універсально зрозумілу мову, яка буде прийнятною для світських громадян [Habermas, 2006]. У цьому контексті релігія як соціальний інститут виконує низку функцій: нормативну (формування цінностей), інтеграційну (зміцнення соціальних зв'язків), комунікативну (медіація між поколіннями, спільнотами), а також політичну (вплив на державну політику через релігійні організації). Розглядаючи релігію через призму концепції динаміки соціокультурної реальності Пітирима Сорокіна з акцентом на культурних ментальностях (ідеаційна, ідеалістична і чуттєва), що змінюють одна одну в часі і втілюються в сукупності об'єктів культури, доходимо висновку про те, що аскетично-ідеаційна фаза є часом торжества різноманіття релігійного досвіду в усіх

його проявах [Sorokin, 1937]. На активно-ідеаційній стадії в релігійній системі відбувається узагальнення духовного досвіду, його систематизація та тиражування, перехід від гетеродоксального різноманіття релігійного досвіду і думки до формування ортодоксальної доктрини офіційної церкви. Будь-яка релігійна система є певним чином відкритою, оскільки має зумовлені властивостями суб'єкта зв'язки й з іншими формами суспільної свідомості та сферами діяльності; отже, ці ідеї застосовні до змін і еволюції релігійного.

Релігійне в епоху соціокультурної кризи зазнає суттєвих трансформацій, що стосуються його функціонування на індивідуальному та суспільному рівні а також стосуються базових життєстверджуючих цінностей блага, добра та сфери духовності. У релігійній сфері криза проявляється в нівелюванні сакрального, переважанні зовнішньої форми, обрядовості, масових дійств.

Оцінюючи нинішню релігійну ситуацію, модель постмодерну можна визначити як екуменічну парадигму, що має на меті єдність християнської Церкви як соціальний простір між релігіями та співдружністю націй. Постмодерністські риси притаманні індивідуальній свідомості сучасного віруючого, який, існуючи у конфесійній системі, фактично діє в соціумі певною мірою незалежно.

Принцип публічності у функціонуванні релігійного виходить за межі сакрального простору храму й проникає у масову культуру, політичні дебати, громадянське суспільство. Воно транслюється через ЗМІ, публічні заходи, міжрелігійні діалоги, культурні ініціативи. Релігія стає публічною, набуває форм соціального артефакту, «повертається до публічної сфери в нових формах, які поєднують традиційне та модерне» [Casanova, 1994].

Принцип інтерсуб'єктивності в функціонуванні релігії як громадського інституту є складною комунікаційною системою. Британський дослідник інформаційної діяльності релігійних громад Кріс Артур вважає, що «будь-який вираз людської релігійності – це неминуче опосередкований, медійний вираз» [Seitakhmetova..., 2019, p. 281]. У цьому сенсі значну частину діяльності релігійних організацій у суспільстві можна аналізувати з погляду функціонування комунікаційних систем. Проповідь, релігійна освіта, богослужіння й соціальна робота є різноманітними актами комунікації. Невипадково в європейських мовах слово, що означає центральне християнське таїнство – причастя або євхаристію (communion) – має спільний корінь зі словом «комунікація», «спілкування» (communication). Релігія забезпечує спільні смисли та взаєморозуміння в межах релігійної громади. Це проявляється через практику колективної молитви, обрядів, спільної участі в релігійному і не тільки житті. Завдяки цьому формується «релігійна комунікація», що утверджує спільну віру, моральні норми й соціальні очікування.

Принцип символічного обміну для релігійного визначається тією роллю, яку символ відіграє взагалі в релігійній духовності. Феномен релігійного у своїй спрямованості до трансцендентного користується символами для фіксування цієї трансцендентності як образної явності. Тому поняття символу торкається також цілого комплексу філософсько-релігійних, релігієзнавчих і теологічних питань. Акт релігійної свідомості є смисловим актом, що складається з елементів смислової форми та смислового змісту. При цьому в кожному смисловому акті присутній також і обрій сенсу, який не виводиться зі структурних елементів форми та змісту. Саме цей обрій сенсу Пауль Тілліх називає безумовним сенсом або просто безумовним. У концепції релігійного символу у Тілліха слід розрізняти, з одного боку, власне момент релігійного переживання, з іншого – його символічний вираз, саму інтенційну спрямованість на безумовне та його символічне структурування. Релігійному, крім символічного моменту вираження, властивий і несимволічний момент – власне переживання безумовного. Тілліх використовує поняття символічного і сакраментального як синоніми, де кожен символ має сакраментальний характер, оскільки в ньому стає видимим безумовне, і навпаки, будь-яка сакраментальна дійсність є водночас також і символічною, оскільки вона вказує на безумовне [див.: Danz, Schüßler, Sturm, 2008]. У ситуації ж екзистенційного відчуження індивід може переживати присутність

божественного лише фрагментарно, чим обумовлено і виправдане існування особливих місць та особливих моментів часу явища священного й особливих культових дій.

Релігія належить до явищ культури, структурованих навколо символічно значимих компонентів і їх взаємовідносин, у яких і з яких орієнтуються і скеровуються соціальні системи й особистості. Релігія діє як джерело символів і смислів, що формують колективну ідентичність. Символічна сила релігійного проявляється через участь у святкових ритуалах, процесіях, використанні символічного одягу й предметну атрибутику. Ці символи можуть ставати як об'єктом релігійної поваги, так і політичного конфлікту.

Принцип адаптивності проявляється в процесах секуляризації, лібералізації, наростанні плюралізму, що стало однією з причин появи різноманітних неорелігій і їх послідовників, утворюючи квазірелігійну субкультуру як сукупність несистематизованих ідей: віру в популярні лише на рівні масової свідомості уявлення, що мають синкретичний характер і включають нерелігійні світські елементи, запозичені з науки, філософії, мистецтва та моралі. Неорелігії як частина культового середовища включають у себе як релігійні організації, так і аудиторні культи, утворюючи феномени сучасної синкретизації свідомості віруючих, що об'єднують різноманітні релігійні уявлення в цілісну, суперечливу систему релігійних уявлень. Сучасна релігія успішно пристосовується до викликів інформаційного суспільства. Релігійні обряди здійснюються онлайн, з'являються цифрові меси, платформи для сповіді та молитви. Таке пристосування не обов'язково призводить до секуляризації – воно вказує на гнучкість релігійного як соціального феномену [Cheong, Fischer-Nielsen, Gelfgren, Esser, 2012]. Принцип легітимації соціального порядку актуалізується в сучасних соціокультурних реаліях; за умови історично сформованої практики взаємодії Церкви і суспільства, легітимація процесу взаємодії державних установ і релігійних організацій у соціальній сфері являє собою сукупність знань, досвіду, цінностей, що лежать в основі процесу взаємодії, які закріплені в нормативних документах і поведінкових стратегіях сторін, і сприйняття цього процесу як соціальної норми. Рівень легітимації залежить від поєднання цілого ряду вимірюваних показників, зокрема, наявності нормативно-правової основи й механізмів взаємодії, частоти взаємодії в соціальній сфері, обізнаності про процес взаємодії та ставлення до нього. Мережевий підхід у якості методологічної основи дослідження взаємодії державних установ і релігійних організацій у соціальній сфері акцентує увагу на вивченні соціальних процесів через аналіз соціальних агентів, практики їх функціонування, кола оточення, визначаючи загальний контекст взаємодії.

Аксіологічною передумовою взаємодії виступає милосердя як ціннісно-етичний фундамент взаємодії релігії та держави у соціальній сфері. Сміслова інтерпретація феномена милосердя існує практично у всіх релігійних системах, що виражається у соціальних практиках як різні форми благодійної діяльності та соціальної активності релігійних організацій. Специфіка взаємодії держави й релігії у соціальній сфері визначається історично сформованою та інституційно закріпленою формою державно-релігійних відносин. Серед основних моделей побудови відносин релігії та держави виділяються: теократична модель; модель державної церкви; модель співіснування церкви та держави як двох незалежних акторів; модель тоталітарної держави, для якої церква перестає існувати як самостійний суб'єкт та інші. Ці моделі характеризують політичні настанови держави щодо релігії, які надалі визначають стратегію взаємодії держави й релігії у соціальній сфері. Аксіологічні передумови взаємодії релігії та держави слід розуміти як соціальний фактор, що зумовлює легітимацію процесу взаємодії державних установ і релігійних організацій у соціальній сфері, в основі якого лежать морально-етичні цінності. Ці цінності знаходять своє відображення в соціальних вченнях релігійних організацій і легітимізують благодійну діяльність релігійних організацій у соціальній сфері.

У багатьох культурах релігія виступає легітимуючим фактором соціальних і політичних структур. Вона може підтримувати наявний порядок або бути ресурсом для критики й трансформації. Церкви часто виступають посередниками між державою та

суспільством у питаннях моральної політики, що стосується сім'ї, освіти, репродуктивного здоров'я [Kluxen, 1997].

В еру інформаційного суспільства спостерігається взаємодія релігії з медіа та цифровою культурою. З одного боку, релігійна ідентичність суттєво впливає на соціальні та політичні процеси, а з іншого – у багатьох країнах світу відбувається процес десекуляризації. Саме ці дві протилежні тенденції секуляризації і десекуляризації характеризують релігійно-суспільне життя на нинішньому етапі. За цих умов актуалізувались проблеми толерантності, міжрелігійних і міжконфесійних відносин, що спонукає до пошуку нових форм взаємовідносин релігії та суспільства. Одним із центральних питань у всьому світі стає доступ релігійних організацій до засобів масової інформації та використання медіатехнологій для поширення релігійного світогляду, для інформування суспільства про свою діяльність. На початку XXI століття сформувалася система релігійних ЗМІ, яка об'єднує друковану періодику, радіостанції, окремі телеканали й телепередачі та релігійні інтернет-ресурси. Сьогодні Інтернет є одним з основних каналів поширення інформації про релігію, важливим майданчиком інформаційно-комунікаційного обміну всередині релігійних організацій і одним із засобів для усвідомлення індивідом своєї культурної та релігійної ідентичності. Релігійний сегмент Інтернету все більше впливає на релігійне життя суспільства і поступово займає в системі релігійних ЗМІ рівноправне місце, поряд з друком, радіо- та телемовленням. Крім того, вивчення розвитку ЗМІ різних релігійних організацій на сучасному етапі неможливе без дослідження інтернет-видань відповідної релігійної приналежності [Lövhelm, 2013]. Слід зазначити, що поява та формування релігійних інтернет-ресурсів відбувалися одночасно з бурхливим розвитком самого Інтернету й поверненням релігії у життя суспільства. Цифрова релігія є сучасним феноменом, який показує, як традиційні релігії адаптуються до цифрового середовища. На думку Х. Кемпбелла, в онлайн-середовищах формується «новий релігійний досвід», де цифрові медіа не просто передають, а й трансформують релігійні практики [Campbell, 2013]. Новим явищем у функціонуванні релігійного є онлайн-проповіді, релігійні блоги, YouTube-канали церков і TikTok-священники, що свідчить про нові форми релігійного буття в інформаційному просторі.

Для таких практик характерним є поєднання елементів традиційної обрядовості з популярною культурою, що дає змогу адаптувати мову та стиль під запити конкретної аудиторії. Сьогодні релігійні організації все частіше використовують Інтернет і онлайн-технології в інформаційно-комунікаційній діяльності для створення та підтримання єдиного інформаційного простору в релігійних громадах і популяризації релігійних вчень у різних верствах сучасного суспільства. Мультимедійність, гіпертекстуальність, інтерактивність і транскордонність мережі Інтернет найбільше відповідають задоволенню інформаційно-комунікаційних потреб релігійних організацій. За допомогою Інтернету стали можливими створення й підтримка горизонтальних соціальних зв'язків, що сприяє розвитку та інформаційно-комунікаційній взаємодії як традиційних релігійних громад, так і неформальних екстериторіальних релігійних груп, уможлиблює міжрелігійний діалог в Інтернеті на різних типах сайтів у релігійному сегменті, які відрізняються за релігійною приналежністю, характером засновника або контентом висвітлення релігійних подій. Найважливіша роль, яку відіграє Інтернет у релігійному житті соціуму, полягає в тому, що він є одним із найзручніших на сьогоднішній день майданчиків міжрелігійного діалогу не на офіційному рівні, а на рівні рядових членів релігійних організацій.

Інтернет сприяє трансформації форм вираження релігійності. Завдяки можливості участі в різних інтернет-спільнотах віруюча людина знаходить ніби «другу релігійну ідентичність» – крім того, що вона є членом реальної парафіяльної громади, територіально пов'язаної з колом свого спілкування, вона стає членом розкиданої по світу спільноти, у якій формуються міжособистісні зв'язки, ведуться дискусії з теоретичних і релігійно-суспільних питань. Часто це віртуальне життя виявляється досить різноманітним і більше відповідає духовним і інтелектуальним запитам індивідуума, ніж реальна парафіяльна

громада. У православ'ї і католицизмі віртуальна спільнота не може замінити людині участі в церковних службах і обрядах, тому остання змушена вести «подвійне» релігійне життя. В інших релігіях більш вільно ставляться до виконання спільних обрядів, тому стати членом мусульманської громади або прихильником неопротестантських і східних культів можна, не відходячи від комп'ютера й ніколи не зустрічаючись із єдиновірцями насправді. При цьому члени віртуальних інтернет-спільнот можуть представляти думки, неприйнятні з погляду традиційних релігійних організацій. При вивченні розвитку релігійних спільнот в Інтернеті не можна обминути той факт, що місіонерська діяльність традиційних інституційних релігій в Інтернеті є набагато менш ефективною, ніж пропаганда нових релігійних рухів. Для «старих» релігій Інтернет є лише додатковим інструментом ведення місії, яким колись став друкарський верстат, тоді як для релігійних і неорелігійних рухів, які сформувались у постіндустріальну епоху, він часто є основним засобом поширення своїх ідей.

Релігія і мораль завжди впливали на формування ціннісно-сміслового ставлення людини до світу. Стверджуючи пріоритет безумовних цінностей, які з часом не змінюються, мораль і релігія обмежують свавілля аморалізму і атеїзму, остерігаючи від небезпеки морального нігілізму. Справжні мораль і релігія спонукають керуватися у повсякденні ідеалами, які виходять за межі емпіричної дійсності. Неможливо зберегти справжню мораль, зовсім відкинувши релігію, як і неможливо бути справді релігійним, будучи при цьому аморальним. Моральне почуття та релігійна віра припускають наявність невидимого, таємничого взаємозв'язку всього у світі, близькості до людини цілого світу та її причетності до світу загалом. Подібна вселюдність морально-релігійної свідомості, думок, почуттів і вчинків кардинально відрізняється від аморального глобалізованого світу, який не поєднує, а поділяє окремих людей на «успішних» і «невдах» і цілі народи на «передові» і «відсталі». Процеси секуляризації сучасного суспільства супроводжуються симптомами духовної кризи: моральним нігілізмом, зростанням відчуження для людей. Слідом за втратою духовного коріння, яке нерозривно пов'язане з релігійним, втрачають свої позитивні смисли і соціальні інститути, а свавілля, що утверджується під гаслом свободи, демократії, справедливості та гідності, стає переважним типом людської поведінки, яка не сприймає традиційних моральних цінностей.

Висновок. У постсекулярному суспільстві релігійні системи формують не лише вірування, а й моральні системи, які впливають на соціальні практики. Християнство, іслам, буддизм та інші релігії мають усталені уявлення та моральні норми щодо справедливості, милосердя, гідності, які в сучасному суспільстві набувають нового значення. Релігійна етика активно використовується у волонтерських ініціативах, благодійності, правозахисній діяльності, що демонструє релігійність не лише як віру, але й як джерело активного соціального діяння. У публічному просторі релігія нерідко стикається з викликами та суперечностями, зокрема радикалізацією, політизацією, дискримінацією. Функціонування релігійного в сучасних соціальних практиках може ставати чинником як об'єднання, так і конфлікту. Особливо це стосується релігійної символіки, яка може бути підставою для суперечок у секулярних суспільствах, як то заборона хіджабу та інших речових атрибутів і символів. Сучасне постсекулярне суспільство не завжди готове прийняти релігійну аргументацію в громадських дискусіях, що може означати втрату права на публічну присутність для релігійних громад. У сучасному цифровому суспільстві феномен релігійного функціонує за принципами, що забезпечують його життєздатність у нових соціокультурних умовах: публічність, символічна репрезентація, інтерсуб'єктивність, адаптивність, легітимація. Релігійне фактично інтегрувалось у соціальні практики освітнього процесу, цифрової культури та громадянського суспільства, що свідчить про трансформацію релігії у відповідь на соціальні та технологічні виклики часу. Подальше дослідження цих принципів спрямоване на всебічне розуміння не лише феномену релігійного, але й сьогодення соціального буття загалом.

REFERENCES

- Atkins, P. W. (1984). *The Second Law: Energy, Chaos, and Form*. New York: Scientific American Library ; W. H. Freeman and Company.
- Campbell, H. A. (2013). *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. New York: Routledge.
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cheong, P. H., Fischer-Nielsen, P., Gelfgren, S., & Esser, F. (Eds.) (2012). *Digital Religion, Social Media and Culture*. New York: Routledge.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Habermas, J. (2006). Religion in the Public Sphere. *European Journal of Philosophy*, 14, 1, 1–25.
- Kluxen, W. (1997). *Moral – Vernunft – Natur: Beiträge zur Ethik*. Paderborn; München; Wien; Zürich: Schöningh, S. 3–190.
- Lövheim, M. (2013). *Religion and Social Media*. New York: Routledge.
- Seitakhmetova N. L., Zhandossova Sh. M., Aimukhambetov T. T., Turganbayeva Zh. Zh. (2019). Religious confessions in the Internet space: religious analysis. *Bulletin of the National Academy of Sciences of the Republic of Kazakhstan*, 4, 380, 180–184.
- Sorokin, P. A. (1937). *Social and Cultural Dynamics: A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law, and Social Relationships*. New York: American Book Company. [vol. 1–4].
- Danz C., Schüßler W., Sturm E. (hrsg). (2008). *Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung: Bd. 4. Religion und Politik*. Wien: Böhlau Verlag.

Харченко Роман Валерійович

аспірант, філософський факультет

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

вул. Майдан Свободи, 4, м. Харків, 61022, Україна

E-mail: romanwaman@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-1155-9989>

Стаття надійшла до редакції: 20.02.2025

Схвалено до друку: 12.04.2025

PRINCIPLES OF RELIGIOUS FUNCTIONING IN CONTEMPORARY SOCIAL PRACTICES

Kharchenko Roman V.

PhD student, Faculty of Philosophy,

V. N. Karazin Kharkiv National University,

4 Svobody Sq., Kharkiv, 61022, Ukraine

E-mail: romanwaman@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-1155-9989>

ABSTRACT

The principles of the functioning of the phenomenon of religion in contemporary post-secular society are considered. An analysis of the relationship between the social and the religious, as well as the triad of being-society-religion, has been carried out, which allows for a significant actualization of the conceptual apparatus of religious ontology – an element that is exceptionally important for philosophical anthropology in determining the place of the human as a spiritual being within the religious contexts of the modern globalized world. It shows how the matrix of religion is changing in the era of digital technologies, responding to changes in sociocultural environments. Under the influence of globalization, the implementation of existing social practices requires the introduction of a whole range of new ideas, strategies, and tactics, as well as the introduction of a new model of religious communication that is acceptable in a post-secular society. Religion is relatively autonomous from other spheres of sociocultural

life, as well as functional in terms of self-regulation and self-control. In the digital age, religion also acts as a virtual information space in which, through the introduction of cyber technologies, information is encoded and decoded and transmitted using technical means. The religious sphere reproduces various aspects of the religious world, which can be represented in numerous versions as: an “imprint,” a “copy,” an “imitation”; a spiritual layer in which the deepest human experiences and emotions echo polyphonically; a theologically grounded and modeled virtual picture of the religious world. Religion is what a person can perceive at a given moment in time, given their religious experience, knowledge, and faith, or what they imagine it to be. It is reasonable to assume that modern religious communication is one of the components of social practices. Religious communication acts as: a way of paving the way for establishing new religious relations; a condition for the coexistence of communicators in the sphere of religious functioning and the establishment of links between them; a model of religious communication; a means of transmitting religious information; a specific form of interaction between religious subjects, which is carried out in religious language, including sign systems. Religious communication is realized in the forms of conversation, dialogue, and the process of transmitting and exchanging religious information, which structures the activities of religious organizations and gives them new meaning, influencing people's religious consciousness. Digital technologies contribute to the constant renewal of religious communications, changing the functioning of religion. Religious communication can take the form of a set of verbal and nonverbal means of religious communication used in modern social practices when exchanging information and performing religious rituals, using all possible technical means of communication.

Keywords: *religious, sacred space, post-secular society, symbolic power of religion, religious respect, digital religion, transformation of religious practices, religious ethics, charity.*

Article arrived: 20.02.2025

Accepted: 12.04.2025

Як цитувати: Харченко, Р. (2025). ПРИНЦИПИ ФУНКЦІОНУВАННЯ РЕЛІГІЙНОГО У СУЧАСНИХ СОЦІАЛЬНИХ ПРАКТИКАХ. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (72), 310-319. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-30>

In cites: Kharchenko, R. (2025). PRINCIPLES OF RELIGIOUS FUNCTIONING IN CONTEMPORARY SOCIAL PRACTICES. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (72), 310-319. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-30> [In Ukrainian]

**ТЕРМІНОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ МОЖЛИВОГО УКРАЇНСЬКОГО
ПЕРЕКЛАДУ «ZUR GRUNDLEGUNG DER ONTOLOGIE» Н. ГАРТМАННА:
АНАЛІЗ АНГЛОМОВНОГО ПЕРЕКЛАДУ К. ПЕТЕРСОНА**

У статті розглядаються термінологічні проблеми, з якими може зіткнутися будь-який майбутній перекладацький проєкт праць напівзабутого німецького мислителя Н. Гартманна «Zur Grundlegung der Ontologie» українською мовою. В контексті зростаючого зацікавлення філософією Гартманна у західному академічному просторі українська історико-філософська традиція отримує нагоду долучитися до цього дослідницького руху. Одним із ключових етапів такої інтеграції є створення фахових академічних перекладів головних творів філософа. Початковим кроком до реалізації цього завдання, як пропонується у статті, має стати переклад «Zur Grundlegung der Ontologie». З метою попередження типових термінологічних помилок, авторами проведено детальний аналіз англomовного перекладу цієї праці, виконаного К. Петерсоном, проаналізовано його «Перекладацькі Замітки». У результаті дослідження було виявлено найбільш складні для передачі терміни, здійснено їх класифікацію за групами, проведено аналіз їхнього понятійного змісту, а також запропоновано можливі варіанти перекладу українською мовою. Особлива увага приділяється термінам, які походять з філософських проєктів Е. Гусерля, Г. В. Ф. Гегеля та М. Гайдеггера, а також уже існуючим україномовним відповідникам цих понять. Попри загальну прозорість мови Гартманна, яка базується на латинсько-грецькому філософському лексиконі, окремі терміни німецького походження, зокрема парні *Dasein* і *Sosein*, залишаються проблематичними для точного перекладу. Стаття не лише окреслює ці труднощі, але й формує попередню основу для майбутнього українського перекладу «Grundlegung».

Ключові слова: *Ніколай Гартманн, Нова Онтологія, Критична Онтологія, Категоріальний Аналіз, Онтологічний Поворот, Переклад Термінів, Український Переклад, Феноменологія, Dasein, Пізнання, Трансцендентні акти.*

Напівзабуття Ніколая Гартманна

Українська історія філософії майже зовсім не знає доробку німецького мислителя Ніколая Гартманна (1882-1950). Це ім'я неможливо побачити ані серед освітніх університетських програм, ані серед публікацій в науковій періодиці, ані серед перекладацьких проєктів – свідком чого є повсякденний досвід нашого університетського життя.

Вчення Гартманна орієнтоване на дисциплінарну всеосяжність: від «практичних» етики, естетики та антропології до «теоретичних» епістемології та онтології; останню ж слід вважати основною галуззю досліджень філософа. За проєктом Гартманна, «нова», або «критична», онтологія, яка пориває зі старою спекулятивною метафізикою та поглиблює її перевершує Кантову критику, для того, щоб стати наукою, має, по-перше, бути реалістичною, по-друге, розвиватися як «категоріальний аналіз», який відправляється від феноменів і на першому етапі послуговується феноменологічним методом [Hartmann, 1949, s. 18]. Отже, перед нами філософський задум, який, з одного боку, вписується в загальну тенденцію німецької філософії у міжвоєнні роки, яку часто називають «онтологічним поворотом», але, з іншого, виділяється на цьому тлі через свою орієнтацію на класичний Новоевропейський ідеал науки, а також реалістичне перетлумачення досягнень трансцендентального ідеалізму й феноменології.

Щоправда, українська історія філософії в своєму незнанні не самотня. У американського дослідника Кіта Петерсона, спеціаліста з філософії Гартманна й перекладача його творів, знаходимо підтвердження нашим словам: «Однією з

найвидатніших постатей у цьому оновленні онтології був нині майже повністю забутий балтійсько-німецький філософ Ніколай Гартманн¹ [Peterson, 2017, p. 162]. Таке прикре становище викликає подив, оскільки для сучасної філософії характерним є незгасаючий інтерес до сучасників Гартманна: більшою мірою до Едмунда Гусерля і Мартіна Гайдеггера, меншою – до Макса Шелера, а також Ернста Кассіра та інших представників неокантіанства. Чому виникає цей інтерес цілком зрозуміло. В центрі сучасних філософських дискусій знаходиться доля онтології та епістемології за умов ревізії основ класичної метафізично-спекулятивної традиції у XX-му столітті. Гарною ілюстрацією цього є навіть не академічна авторитетність (якої, мабуть, і не могло бути), а широка популярність рухів Спекулятивного Реалізму (СР), Нового Реалізму (НР) та Об'єкт Орієнтованої Онтології (ООО).² Звісно, популярність сама по собі в жодному разі не свідчить про наукову результативність і значущість тієї чи іншої філософської течії, але, в даному випадку, вона викликана очевидною актуальністю проблем онтології.

Безумовно, філософська спільнота, тим паче академічна, не приречена на сліпе епігонство. Напроти, за виразом Грета Гармана, засновника ООО: «[...] перші ознаки відродження Гартманна почали з'являтися лише в останні роки» [Harman, 2022, p. 75]. І хоча сама ООО взагалі не приймає участі в цьому відродженні, все ж таки підтвердити ці слова легко. За останні п'ятнадцять років світ побачили щонайменше три великі збірні дослідження з філософії Гартманна [Poliandothers, 2011; Peterson and others, 2016; Kalckreuthandothers, 2019]. Вийшли і нові монографії, як-от: «Матеріалістична Етика Цінностей» Юджина Келлі [Kelly, 2011]. Більша частина цих досліджень проводиться під егідою міжнародного академічного об'єднання «Суспільства Ніколая Гартманна». Таким чином, українська академічна філософія та історія філософії сьогодні мають нагоду приєднатися до «нового онтологічного повороту», говорячи словами засновника НР, Мауріціо Ферраріса, заново відкриваючи та заново інтерпретуючи онтологію і методологію Гартманна [Ferraris, 2014, p. 18].

Необхідність академічних перекладів і коротка відповідь на критику поняття адекватності перекладу

Першочерговим завданням в такому випадку є підготовка академічних перекладів творів Гартманна. І коли це так, тоді саме «Zur Grundlegung der Ontologie» (1935) може мати пріоритет у майбутньому перекладацькому проєкті. Цьому є дві причини.

По-перше, вже існують два відносно недавніх переклади: російською (2003) та англійською (2019) мовами, які були виконані Ю. Медведєвим та К. Петерсоном, відповідно. Аналіз термінологічних рішень, які приймали перекладачі, може значно полегшити виконання українського перекладу, запобігти певним помилкам. Чи слід казати про те, що багато хто з українських дослідників і перекладачів на достатньому рівні володіють обома мовами, а тому не користуватися досвідом колег було б вельми необачно з їхнього боку. Задля лаконічності в цій статті ми зосередимося на англійському перекладі, хоча російський також потребує окремого аналізу.

По-друге, і ця причина більш суттєва, «Grundlegung» є одночасно і прологом в чотирирічному онтологічному циклі Гартманна, і підсумком його двадцятирічної роботи над розробкою гносеологічного й методологічного підґрунтя Нової онтології – місточком між раннім і пізнім періодами творчості філософа. Так, більшість основних понять, хай і в нерозвиненому, але вже в термінологічно оформленому вигляді, використовуються Гартманном ще в «Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis» (1921) [Hartmann, 1949a]. Ту ж термінологічну форму і єдність можемо простежити і в пізніших роботах, наприклад, в «Möglichkeit und Wirklichkeit» (1938) чи в «Neue Wege der Ontologie» (1943) [Hartmann, 1938; Hartmann, 1949b].

¹Тут і далі переклад з англійської виконаний А. Д.

²До речі, усі ці рухи ігнорували та продовжують ігнорувати Гартманна, не зважаючи на власну онтологічну спрямованість. Можна знайти не більше десятка посилань на німецького мислителя в усьому корпусі творів учасників цих рухів.

Може, звісно, здатися, що розглядати рішення неукраїнських перекладачів задля підготовки до перекладу українською – це безглузде заняття, адже коріння слів і граматики у різних мовах не однакові. Але будь-який переклад філософського тексту, що прагне якомога більш точної кореспонденції між прямими значеннями термінів і поняттями, вже спирається на деяке розуміння авторських понять. Ця перекладацька інтерпретація тою чи іншою мірою може відповідати чи не відповідати авторській. І оскільки часто одні й ті самі терміни Гартманна не можуть бути прямо перекладені українською чи англійською адекватним авторським поняттям чином, відтак деякі рішення Петерсона [Hartmann, 2019] цілком можуть слугувати прикладом для українських колег.

Ми також свідомі стосовно критики обраної нами перекладацької стратегії, яку, наприклад, відносно недавно висував А. Л. Богачов, український філософ і перекладач текстів П. Слотердайка, Ю. Габермаса та інших відомих мислителів. Він висловлює думку, що поняття слухності перекладу має бути трактовано як *еквівалентність* (рівноцінність), а не як *адекватність* (рівність) [Богачов, 2021, с. 83]. На нашу думку, цей підхід має декілька слабких місць. По-перше, він вимагає від перекладача, користуючись виразом Богачова, «освоєння» обох традицій: рідної автору і/чи тексту та рідної перекладачеві і/чи перекладу, тобто, насправді, конгеніальності перекладача автору, або навіть супергеніальності [там само, с. 84]. По-друге, неможливо встановити об'єктивний критерій визначення «цінності» тексту в будь-якій традиції. По-третє, оскільки таке вміння перекладати філософські тексти «неможливо 'уметодичнити'» [там само], значить йому неможливо навчити або навчитися. Проте, дійсно, сила, наприклад, англійської академічної перекладацької традиції полягає як-раз у тому, що вона може виховувати і навчати нових спеціалістів, а не в тому, що вона покладається виключно на талановитих самородків, які також, безсумнівно, існують.

Мета, завдання, метод і загальне зауваження

Отже, першочергова *мета* цієї статті – провести короткий огляд перекладацьких термінологічних рішень щодо декількох ключових термінів філософії Гартманна в нещодавньому англійському виданні, а також запропонувати їх можливі українські відповідники.

Ми будемо рухатися послідовно, аналізуючи терміни за одною схемою: а) будемо наводити термін мовою оригіналу, а також його англійський переклад; б) будемо тлумачити авторське поняття та оцінювати точність і доречність перекладу терміну англійською; в) будемо пропонувати можливий український відповідник. Групувати терміни будемо тематично: онтологічні, гносеологічні, терміни з Гартманнівської теорії трансцендентних актів, а також запозичені.

Спершу, слід зробити загальне зауваження, що текст Гартманна є термінологічно прозорим і ясным. Гартманн в більшості випадків використовує конвенційну філософську лексику латинського або давньогрецького походження. В таких випадках переклад термінів взагалі не потрібен, але є і декілька винятків, котрі потребують прояснення в перекладеному тексті, і про які скажемо нижче. Окрім того, Петерсон, якому добре знайома критика аналітичних філософів в бік Гайдеггера та інших «континенталів», в своєму «Нотатку Перекладача» також попереджає читача, що Гартманн «[...] не фетишизує свої терміни й не замінює аргументи сумнівними етимологіями» [Peterson, 2019a, р. XLII]. Отже, значення німецьких термінів також часто є інтуїтивним, а тому навіть розлогий, описовий переклад може бути доречним і точно не викривить смисл оригіналу.

Аналіз термінологічних рішень англійського перекладу і можливий український переклад

А) Основні онтологічні терміни:

Оригінал: Sein; Seinde; Seinden als Seinden; Ansichsein; Seins modus; Seinsweise; ontisch; ontologisch; Indifferenz; Unabhängigkeit. / *Англійський переклад:* being; «what is», або «that which is»; being-*qua*-being, або «what is insofar as it is»; mode of being; way of being; ontic; ontological; indifference; independence.

Тлумачення термінів. В оригіналі значення всіх цих термінів повністю адекватне їх понятійному вмісту. Самі ж терміни мають усталені прямі відповідники в українській мові, а тому їх переклад можливий взагалі без втрати понятійного вмісту. Слід зробити також декілька зауважень. По-перше, у Гартманна, терміни «ontisch» і «ontologisch» вживаються як повністю синонімічні, і це слід мати на увазі тим, хто звик до Гайдеггерового їх розрізнення. По-друге, Гартманн вважає, що Sein як таке, Sein в цілому, не може бути визначеним, через що він не проводить і не міг би провести чіткого понятійного «онтологічного розрізнення» як Гайдеггер між Sein і Seinde, хоча розрізнення все ж таки проведено. По-третє, «Seinden als Seinden» – це буквальный німецький переклад Аристотелевої формули «τὸ ὄν ᾗ ὄν», або латинською «ens qua ens»; Гартманн наголошує на тому, що формула не зазнає ніякого перетлумачення в його тексті, а тому вона не потребує ніякого особливого перекладу. По-четверте, Indifferenz не може бути перекладений як «байдужість», бо це слово в українській має, скоріше, психологічне або етичне значення, що затемнить онтологічне значення Indifferenz. Indifferenz, за Гартманном, значить повну онтологічну незалежність суцього одне від одного, тобто незалежність певного суцього, оскільки воно є суцим від іншого суцього, оскільки воно є суцим. Щоправда, Гартманн розрізняє Indifferenz і Unabhängigkeit. Останній термін має ідеалістичне походження і суб'єктивну забарвленість, що доречно (і то частково) лише у випадках, коли йдеться про відношення свідомості й зовнішніх для неї речей; через це у випадках, коли йдеться про суцце взагалі, термін не відображає повної відсутності будь-яких онтичних відносин, а лише відсутність обумовленості буття одного суцього іншим.

Щодо англійського перекладу. «Найчастіше вживані онтологічні терміни Гартманна, як відомо, важко перекласти конвенційною англійською мовою» [Peterson, 2019a, p. XL]. Складності цілком очевидні. По-перше, англійське слово «being» має подвійне значення: і «Sein», і «Seinde», тобто і «буття», і «суцце». Водночас, оскільки Гартманн вважає, що все, що становить предмет онтологічного пізнання – це категорії буття, тобто його диференціації, це вимагає від будь-якого англійського перекладача підкреслювати різницю між Sein і Seinde. Петерсон прямує шляхом розкриття понятійного змісту терміна «суцце» в описових формах, і пропонує доволі розлогі, але ясні варіанти. Його досвід в цьому відношенні може бути корисний як демонстрація того, що перекладачам не завжди слід шукати точні відповідники термінам, а краще розкривати зміст понять. По-друге, англійський сполучник і прислівник «as» не є повністю підходящим для передачі Аристотелевого «ᾗ» в значенні близькому до українського «оскільки». Рішення використовувати латинський «qua» є звичним в англійській традиції.

Можливий український переклад. Sein – буття; Seinde – суцце; Seinden als Seinden – суцце як суцце, або суцце як таке; Ansichsein – саме по собі суцце, або в-собі суцце; Seinsmodus – модус буття, або буттєвий модус; Seinsweise – спосіб буття; ontisch – онтичний, або сутнісний (від контексту); ontologisch – онтологічний; Indifferenz – індиферентність; Unabhängigkeit – незалежність.

Оригінал: Dasein; Sosein. / *Англійський переклад:* Dasein; Sosein.

Тлумачення термінів. Dasein і Sosein є парними термінами, а тому їх необхідно перекладати або калькувати лише симетрично. Слід одразу ж відкинути передсуд, що нібито термін Dasein є розробкою Гайдеггера: його використання щонайменше можна відстежити вже у «Критиці Чистого Розуму» (якщо не раніше) в сенсі зовсім відмінному від дещо антропічного гайдеггерівського. Критика Гартманном Гайдеггера за цю антропічність, а також надані їм пояснення¹ в другій частині «Grundlegung» не залишають сумнівів: будь-який переклад за аналогією із Dasein Гайдеггера буде помилковим. Відтак, ідею перекладати Dasein Гартманна як «присутність» (рос. присутствие) за прикладом перекладу «Буття і Часу» В. В. Бібіхіна можна відкинути. Так само, пропонований переклад А. А. Богачова «сство» [Богачов, 2021, с. 86] є невідходячим у цьому випадку. Daseiny

¹«Die eine ist die von essentia (Wesenheit) und existentia, oder in allgemeinerer Fassung von Sosein und Dasein» [Hartmann, 1965, s. 82].

Гартманна є відповідником латинської *essentia* і суто німецького *Wesenheit*, хоча й ширшим ніж обидва за змістом. *Dasein* – це не буття взагалі, проте це просто буття певного суцього, його буття-основа, хоча це нерозрізнене *в собі* буття. Своєю чергою, *Sosein* є відповідником латинської *existentia* і німецької кальки *Existenz* також дещо ширшим ніж обидва терміни за змістом. *Sosein* – це не існування і не якість, проте це буття так чи інакше (не плутати з буттям в той чи в інший спосіб), це розрізнене *в собі* буття, тобто певне буття певного суцього.

Щодо англійського перекладу. «[...] *Sosein* може бути перекладене як *being-so, being-such, beingsuch-and-such*, але я вважаю ці варіанти занадто незграбними» [Peterson, 2019a, р. XLII]. Їх незграбність є наслідком подвійного сенсу англійського слова «*being*», про що вже було сказано, а також громіздкістю подібних граматичних конструкцій в англійській мові. З цих причин, а також маючи перед собою приклад гайдеггерівського *Dasein*, яке прижилося в англійській традиції в оригінальному вигляді, Петерсон залишив терміни без перекладу. Слід сказати, що він також відкинув латинський відповідник частково через дефініції самого Гартманна, частково через те, що такий переклад призводить до непотрібних конотацій із схоластикою чи екзистенціалізмом, до якого Гартманн жодного відношення не мав. В Петерсона були й інші причини прийняти рішення залишити терміни без перекладу. Наприклад, у Канта *Dasein* навпаки розуміється близько до *Existenz*. Цей прецедент надовго запам'ятався англійським перекладачам, які передавали *Dasein* як *existence*. В англійському виданні «*Neue Wegeder Ontologie*» (1953) в силу цієї звички термін *Dasein* перекладався Рейнхардом Куном непослідовно, тобто контекстним чином. Наприклад, початок дев'ятого абзацу четвертої глави: «*His being in the world presupposes the being of the world*» [Hartmann, 1953, р. 35] / «*Sein Dasein in der Welt setzt der en Dasein voraus [...]*» [Hartmann, 1949b, s. 30]; і кінець того ж абзацу: «*And since, in the same manner, the organic world has the inorganic one for its presupposition, it must further be asserted that all of nature from the bottom up to the living beings akin to man is a condition of his existence*» [Hartmann, 1953, р. 35] / «*[...] und da die organische Welte benso die anorganische zur Voraussetzung hat, so muß man weiter sagen: die ganze Natur von unten auf bis hinanzu den ihm verwandten Lebewesenist Bedingung seiner Existenz*» [Hartmann, 1949b, s. 30].

Можливий український переклад. Беручи до уваги досвід Петерсона, стає очевидним, що перекладати ці терміни латинськими відповідниками (есенція та екзистенція) не має сенсу, бо це просто затемнить їх значення. Залишити ці терміни без перекладу (навіть у транслітерованому вигляді) цілком можливо як виключення, але таке рішення залишає їх значення неінтуїтивними для читачів-неспеціалістів. Що стосується калькування (ось-буття, або тут-буття, і так-буття, або ось-так-буття), то воно не викривляє значення термінів, а доволі добре передає його. Можливим також залишається шлях передачі понятійного вмісту (просто-буття суцього і певне-буття суцього), але тоді терміни будуть вельми розлогими і описовими, через що не завжди контекстуально доречними, а тому, можливо, їх слід використовувати разом із іншим варіантом перекладу, наприклад, разом із калькуванням.

Б) Основні гносеологічні терміни:

Оригінал: *transzendenter Akt; erfassen, erfassende Akt; objizieren, Objektion; erschaffen.*
/ *Англійський переклад:* *transcendent act; to grasp, act of grasping; to objectify, objectification; to create.*

Тлумачення термінів. В основі теорії пізнання Гартманна лежить реалістична теорія *трансцендентних* актів свідомості, яка є розширенням, доповненням і критикою феноменологічної теорії інтенціональних актів. Гартманн відрізняє трансцендентність від трансцендентальності. За останньою він закріплює класичне Кантове визначення, а першу розуміє буквально, тобто як «те, що за межею»; у випадку теорії пізнання, як «те, що за межею іманентної сфери свідомості». Звідси, *transzendenter Akt* – це такий акт, який виходить за іманентну сферу свідомості до суцього як такого, суцього безвідносно будь-яких суб'єктивних репрезентацій. Пізнання (*erkenntnis*) є таким актом, а тому воно направлене на

трансцендентні, а не іманентні, для свідомості формації. Пізнання доставляє свідомості іманентний пізнавальний образ суцього, тобто об'єкт. Отже, з точки зору гносеології, маємо принципову двоїстість іманентних формацій в свідомості: просто образи (образи уяви, думки, суто ілюзорні образи чуттєвості тощо), які не відсилають до реального суцього (байдуже внутрішнього або зовнішнього для суб'єкта), хоча самі вони реально існують як утворення свідомості, та пізнавальні образи, які і самі реально існують, і відсилають до реального суцього. Отже, пізнання *націлене* на реальне суще, а пізнавати значить erfassen. Доставляти пізнавальний образ і поступово доповнювати його значить objizieren. Утворювати іманентні свідомості формації, які не відсилають до реального суцього, окрім як фактом свого буття, значить erschaffen.

Щодо англійського перекладу. Всі ці терміни нескладно перекласти і англійською, і українською, але цікавою залишається примітка Петерсона: «Гартманн наголошує на протиставленні Erfassen як різновиду пізнання як «grasping» (щоб підкреслити, що в таких актах свідомість виходить за межі самої себе) з Erschaffen (creation), яке конструює свої об'єкти» [Peterson, 2019a, р. XLII]. Тобто перекладацька інтерпретація поняття erfassen повинна мати на увазі, що воно принциповим чином протиставляється уявленню про, мовою Гартманна, «Закон Свідомості» (Bewusstsein Gesetz), який Гусерль покладає в основу своєї феноменології, і згідно з яким свідомість не може вийти за свої межі і має справу лише зі своїми іманентними утвореннями. На думку Гартманна, сам феномен пізнання відкриває себе як трансцендентний акт. Таким чином, поняття erfassen утворено в феноменологічній перспективі – воно також є основним поняттям закону трансцендентності, як його називає Гартманн. Закон трансцендентності є доповненням феноменологічного закону інтенціональності. Слід також додати, що переклад Objektion як objectification не є зовсім точним. Річ у тім, що в англійській мові objection має стійке значення «заперечення». Сам же Гартманн в статті «Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie» (1949) користується терміном Objektivierung для позначення позитивістського гносеологічного концепту, який же і критикує [Hartmann, 1955, s. 124].

Можливий український переклад. Transzrender Akt – трансцендентний акт (і ні в якому разі не трансцендентальний); objektion – об'єкція, objizieren – об'єкціювати; erschaffen – утворити. Складніше з erfassen. Буквально дієслово fassen може мати значення «розуміти», «зрозуміти», «постигнути», і більш природне «хапати», «схопити»; корінь слова також відсилає до українського іменника «поняття». Додання префіксу «er-» вказує на довершену дію. Отже, цей термін можна передавати як «схоплення», але тоді втрачаються конотації erfassen як розумного акту. Якщо ж перекласти цей термін як «поняття», тоді він втратить сенс «виходу за межі», і, окрім того, одним словом буде позначене і загально-філософський, і формально-логічний, і специфічний Гартманнівський концепт. «Акт поняття» за аналогією з erfassende Akt також є незадовільним варіантом. Через явні недоліки двох останніх варіантів слід зупинитися на першому, але краще дати пояснення щодо конотацій терміну в примітках для читача.

Оригінал: Transobjektivität; Übergegenständlichkeit; Irrationale; Phänomen transzendenz.
/ *Англійський переклад:* transobjectivity; nonrational; phenomenal transcendence.

Тлумачення термінів. Transobjektivität і Übergegenständlichkeit суть майже повністю синонімічні терміни. Вони означають «проблемну» зону в суцьому, тобто те, що усвідомлюється суб'єктом як «ще не пізнане» у суцьому, те, що суб'єкт ще не об'єкціював, ще не опрідметнив. Transobjektivität і Übergegenständlichkeit як межі пізнання суцього мають суто суб'єктивне походження, а як терміни суто гносеологічне. Петерсон також робить важливе доповнення: «Гусерлівський “закон інтенціональності” протиставляється Гартманнівському “закону трансоб'єктивності”¹, які разом описують два боки феномену пізнання. Відношення інтенціональності існує між актом і інтенціональним об'єктом, де свідомість “має” “об'єкт” або “явище” (але не обов'язково те, що є саме по собі поза ними); відношення “схоплення” існують між актом і суцям самим по собі, яке “є”

¹Інша назва вже була приведена: закон трансцендентності.

імпліцитно поза самим актом» [Peterson, 2019b, p. 42]. Transobjektivität і Übergegenständlichkeit охоплюють і зону того, що суб'єкт може пізнати, і зону того, що суб'єкт не може пізнати. Те, що суб'єкт не може пізнати, носить назву Irrationale. В «Metaphysik der Erkenntnis» також зустрічається синонімічний термін Transintelligible. Irrationale як межа пізнання має і об'єктивну сторону на відміну від Transobjektivität і Übergegenständlichkeit, бо суб'єкт в силу природи власного когнітивного апарату не здатен пізнати те, що за цією межею. Щодо Phänomen transzendenz, слід сказати, що буття будь-якого феномена чуттєвості як іманентного утворення свідомості може відповідати або не відповідати буттю трансцендентного сущого. Жоден феномен не свідчить ані на користь відповідності, ані на користь невідповідності. Кожен феномен тому потребує від свідомості рішення щодо буття або небуття того, що ним репрезентовано. Phänomen transzendenz якраз і означає цю «вимогу» феноменів від свідомості судити про буття або небуття відповідного цим феноменам сущого, тобто спонукання свідомості феноменами до виходу за власні межі.

Щодо англійського перекладу. Петерсон стикається із проблемою буквальної неперекладаності терміна Übergegenständlichkeit англійською, тому, беручи до уваги через майже повну відповідність цього терміну з Transobjektivität, вирішує поєднати ці терміни у один – transobjectivity. У смисловому відношенні переклад втрачає небагато, бо в тексті є лише декілька місць, де зустрічається слово «Übergegenständlichkeit» і його похідні форми. Там, де пояснення потрібні, Петерсон приводить оригінальні терміни у дужках, наприклад: «Німецьке слово “об'єкт” (Gegenstand) – тобто “те, що стоїть напроти” (das “Gegenstehende”) – демонструє таке саме відношення» [Hartmann, 2019, p. 26]. В українській мові такої проблеми не виникає. Цікавішим є інше рішення Петерсона: «Один із латинських виразів, який він використовує для позначення когнітивних обмежень людини, – це “irrational”, але оскільки воно має забагато небажаних негативних конотацій в англійській мові, яких не виникало для Гартманна, я використовую “nonrational”, а не “irrational”» [Peterson, 2019a, p. XLII]. Насправді окрім просто негативних конотацій, термін має ще й психологічні й психоаналітичні конотації, які також зовсім небажані. Саме тому, слід взяти до уваги досвід Петерсона, хоча в українському перекладі краще підкреслити те, що Irrationale є таким через «зсув» категорій людського розуму, тобто, словами Гартманна, гносеологічних категорій, відносно онтологічних. Ratio, в даному випадку – це людське ratio, тоді як nonrational може бути невірно інтерпретованим як нерозумне взагалі. Водночас не є доречним при перекладі підспудно давати таку оцінку, що нібито Irrationale «перевершує» можливості когнітивного апарату людини, наприклад, використовуючи термін «понадраціональне»; Гартманн впевнений, що суще саме по собі є повністю інтелегібельним, Irrationale просто не охоплюється категоріями людського розуму. Щодо Phänomen transzendenz, то воно передається Петерсоном буквально.

Можливий український переклад. Transobjektivität – трансоб'єктивність або надоб'єктивність; Übergegenständlichkeit – надпредметність; Irrationale – позараціональне або нераціональне; Phänomen transzendenz – феноменальна трансцендентність.

В) Терміни з теорії емоційно-трансцендентних актів Гартманна:

Оригінал: Die emotional-transzendenten Akte; Die Emotional-rezeptive Akte; Die emotional-prospektiven Akte; Die Emotional-spontane Akte; Betroffen sein; Vorbetroffen sein; Rückbetroffen sein; Verwurzelung; Erfahrung; Erlebnis; Erleiden. / *Англійський переклад:* Transcendent Affective Acts; Receptive Affective Acts; Prospective Affective Acts; Spontaneous Affective Acts; being-affected; anticipatory being-affected; reflexive being-affected; embeddedness; experience; living through; to suffer, suffering.

Тлумачення термінів. Загальна назва цієї групи актів свідомості – емоційно-трансцендентні акти. «Сюди належать усі особисті стосунки, усі ставлення до речей, усі переживання, прагнення, бажання, дії, вчинки, воління та схильності; так само всі успіхи та невдачі, страждання, терпіння, але також очікування, надія, страх» [Hartmann, 1965, s. 163]. Обмежимося лише цим списком. Пізнання теж трансцендентний акт, але єдиний

неемоційний. В цьому його перевага перед всіма іншими актами, але й недолік. Перевага полягає в тому, що пізнання це «найчистіший», тобто «самий об'єктивний», акт свідомості; недолік же – в тому, що акт пізнання, узятий в ізоляції від загального життєвого контексту (Lebenszusammenhang), не може розв'язати суб'єктивістський скепсис щодо буття зовнішнього світу [там само, s. 193]. Він межує із емоційно-трансцендентними актами, їм всім характерна «вкоріненість» (Verwurzelung) в повсякденне життя. Таким чином, емоційно-трансцендентні акти суть достовірні свідчення про реальність чогось. В emotional-rezeptive Akte «[...] спосіб даності реального Dasein має найчистіше виражену форму та виключну безпосередню значимість» [там само, s. 164]. Вони включають Erfahrens, Erlebens, Erleidens. В цих актах щось трапляється (widerfahren) із суб'єктом завжди мимо його волі, але лише іноді проти неї. Суб'єкт проживає (erlebt) те, що з ним трапляється «[...] у формі дуже конкретного Betroffensein» [там само]. До emotional-prospektiven Akte належать всі ті акти свідомості, що репрезентують майбутнє або стосуються його суб'єктивних репрезентацій, всі ті, які можна назвати очікуванням «того, що має чи може трапитись». Важливо зауважити, що Betroffensein в акті перспекції модифікується і стає Vorbetroffensein. Назва «emotional-spontane Akte» говорить сама за себе, до відповідної групи належать всі акти воління, прагнення тощо.

Щодо англійського перекладу. Петерсон робить сміливий крок, обираючи термін affect, а не emotion. У цього рішення є дві причини. По-перше, в розумінні Петерсона, головною метою розробки Гартманном теорії трансцендентних актів є спростування суб'єктивістських аргументів на користь небуття зовнішнього предметного світу. По-друге, у такий спосіб можна погодити назви груп трансцендентних актів свідомості з назвою відповідного модусу буття суб'єкта, тобто being-affected. Оскільки, за Гартманном, найдостовірніше свідчення буття зовнішнього світу надають саме рецептивні акти, які мають місце лише тоді, коли суб'єкт *знає вплив* чогось зовнішнього, доречним, на думку перекладача, було підкреслити, що свідомість активна лише тоді, коли вона «зіткнулась» із реальністю, і що це трапляється мимоволі. Ця контраверсійна «пасивність» актів свідомості виходить на перший план в рецептивних актах, але в двох інших групах ні. Отже, термін «being-affected» є гарним відповідником «Betroffensein», але погодження цього терміну із назвою груп актів свідомості, які мають перекладатися за однією схемою, є доречним лише у випадку рецептивних актів. Також Петерсон зауважує щодо необхідності розрізнення Erfahrung і Erlebnis: «Ці два терміни можна перекласти як “experience”, але “experience” закріплене за першим [Erfahrung – М. М.; Д. Г.], тоді як “livingthrough”, що, за Гартманном, більше пов'язане зі стражданням, відповідає Erlebnis» [Peterson, 2019, p. XLII]. Рішення передати Verwurzelung як embeddedness продиктовано тим, що це англійське слово наголошує на сусідстві різноманітних актів свідомості, які разом утворюють єдиний контекст.

Можливий український переклад. На нашу думку, оригінальний термін emotion набагато краще залишити без змін, навіть попри його психологізм. Гартманн не використовує цей термін виключно в значенні «чуттєві стани», а тому він лише частково відповідає Арістотелевому «πάθος», який латиною передавали як «perturbatio», «passio» і «affectus» з Античності і до Нового часу. Термін emotion є більш влучним для позначення «внутрішньої» суб'єктивної активності. Отже, слід мати на увазі, що Гартманн застосовує цей термін в контексті теорії актів, а не метафізики душі. Die emotional-transzendenten Akte – Емоційно-трансцендентні акти; Die Emotional-rezeptive Akte – емоційно-рецептивні акти; Die emotional-prospektiven Akte – емоційно-проспективні акти; Emotional-spontane Akte – емоційно-спонтанні акти; Betroffensein – буття-зворушенням і зворушеність, або буття-занепокоєним і занепокоєність; Vorbetroffensein – упереджуюча зворушеність; Verwurzelung – вкоріненість; Erfahrung – досвід; Erlebnis – проживання; Erleidens – страждання.

Г) *Запозичені терміни:*

Оригінал: Aufhebung; objektiver Geist. / *Англійський переклад:* Aufhebung, або (dialectical) sublate; objective Spirit.

Тлумачення термінів. Очевидно, що обидва терміни є спадщиною Гегелевої філософії. Значення цих термінів, які добре відомі спеціалістам, у Гартманна певною мірою відповідають оригіналу, хоча вони виведені поза контекст системи Гегеля. Так, за Гартманном, objektiver Geist – це є один з пропарків *реального* буття, це сфера надіндивідуального, а значить історичного, соціального і політичного, розумного життя. Aufhebung же значить такий розвиток поняття, який поєднує і негативний момент заперечення, і позитивний момент затвердження або збереження.

Щодо англійського перекладу. Петерсон вирішив залишити Aufhebung без перекладу «[...] у тих випадках, коли воно чітко вказує на одночасне збереження суттєвого та усунення неадекватного» [Peterson, 2019a, p. XLII]. Приклад такого вжитку в назві п'ятнадцятої глави: «Aufhebung des ontologüchen Scheines» [Hartmann, 1965, s. 101]. В усіх інших випадках, де логічний наголос падає на негативний момент, Петерсон використовує класичний англійський переклад «sublate». Оригінал: «eraufgehobenist» [Hartmann, 1965, s. 141]; переклад: «is dialectically sublated» [Hartmann, 2019, p. 167]. Можна побачити, що Петерсон навіть додає прикметник «dialectically» для уточнення походження і значення терміну, що є цікавим рішенням. Objektiver Geist має класичний англійський вид «objective Spirit».

Можливий український переклад. Безсумнівно, objektiver Geist слід перекласти усталеним словосполученням «об'єктивний Дух». Щодо Aufhebung, переклад П. В. Тарашука «скасування», хоча і викликає багато нарікань з боку колег, цілком може використовуватися у тих випадках, коли терміном виділяється лише суто негативний момент [Гегель, 2004]. З тої причини, що цей переклад не став широко вживаним, варто на манер Петерсона додавати прикметник-уточнення: «діалектичне скасування». У такий спосіб можна перекладати навіть у тих випадках, коли термін в оригіналі має своє повне подвійне значення.

Оригінал: natürliche Einstellung; reflektierte Einstellung. / *Англійський переклад:* natural attitude; reflective attitude.

Тлумачення термінів. Термін Einstellung походить з феноменології Гусерля, використовується із прикметником natürliche. Natürliche Einstellung слід розуміти як ставлення суб'єкта до того, що він споглядає в просторі й часі, не як до іманентних формацій свідомості, а як до трансцендентних речей, які належать світові. Це суб'єктивне ставлення є наївним; воно також характерне для всіх природничих наук. Це поняття Гартманн запозичує без змін. Він вважає, що онтологія так само ставиться до своїх предметів, як і природничі науки. Своєю чергою, це значить, що онтологічне пізнання націлене і спрямоване на об'єкти як супі. Гносеологія ж, яка, на думку Гартманна, стала основною філософською дисципліною у Новий Час, займає протилежну позицію. «Проте теорія пізнання, яка якраз питається про умови знання і про те, в чому знання полягає, повинна розвернути природне спрямування пізнання, навіть піти у зворотному напрямку – повинна зробити пізнання своїм предметом. Цей розворот природного спрямування є епістемологічною рефлексією» [Hartmann, 1965, s. 45]. Гносеологія має reflektierte Einstellung. Для подальшого розвитку цих понять Гартманн вводить латинські терміни: intentiorecta і intentioobliqua (пряма та непряма інтенції), які відповідають natürliche Einstellung і reflektierte Einstellung. Переклад латинських термінів непотрібен.

Щодо англійського перекладу. Attitude традиційно використовується для перекладу Гусерлівських текстів англійською. Термін походить з психології кінця XIX-го століття. У цьому значенні він не став широко розповсюдженим, а тому в філософських текстах не несе непотрібних конотацій для більшості читачів.

Можливий український переклад. В. І. Кебуладзе в своєму перекладі «Ідей І» Гусерля передав Einstellung українською як «настанову» [Гусерль, 2020]. Цей варіант є цілком доречним і може бути використаний. Те ж стосується і варіанту «установка». Але ми

вважаємо, що краще передавати Einstellung як «ставлення». В феноменологічному контексті термін є доречним з кількох причин: по-перше, його буденні конотації («відношення» або «вподобання») не заважають інтуїтивному розумінню Гусерлівського поняття; по-друге, «ставлення» підкреслює суб'єктивний і змінний характер предмету поняття; по-третє, слово «ставлення» в українському слововжитку є більш природнім за інші варіанти.

Оригінал: Zuhandenheit; Zuhandensein. / *Англійський переклад:* ready-to-hand; being ready-to-hand.

Тлумачення термінів. Термін утворений Гайдеггером. В тексті Гартманна зустрічається не більше двадцяти разів і завжди із посиланням на його творця. Значення терміну залишається без змін: Гайдеггерів Dasein розуміє предмети як такі, що мають застосунок для чогось (в побуті). Zuhandenheit – модус існування предметів. Zuhandensein – буття у спосіб застосовності для чогось (в побуті).

Щодо англійського перекладу. Петерсон користується традиційним англійським перекладом.

Можливий український переклад. Можна скористатися конвенційними термінами «підручність» і «буття-під-рукою».

Висновки

Для запобігання поширеним помилкам, у статті проведено детальний аналіз термінологічних рішень англійського перекладу *Grundlegung* К. Петерсоном. Загалом, текст М. Гартманна характеризується прозорістю та ясністю завдяки використанню конвенційної філософської лексики латинського й давньогрецького походження, що не потребує перекладу. Однак, досліджуючи перекладацький досвід Петерсона, нами було виявлено терміни, передача яких іншими мовами є проблематичною, зокрема, зумовлені специфічністю концептуальних інтерпретацій Гартманна. У процесі аналізу термінів було здійснено їх класифікацію на групи: онтологічні, гносеологічні, запозичені, терміни з теорії трансцендентних актів свідомості. Ми інтерпретували поняття, які означають ці терміни, задля виявлення найбільш вдалої передачі українською мовою; ми запропонували відповідні українські варіанти. Зрештою ми дійшли висновку, що деякі терміни не мають адекватного відповідника в українській мові, а тому потребують розлогого, описового перекладу. Особливу увагу нами було приділено термінам, що походять з філософських систем Е. Гусерля, Г. Гегеля та М. Гайдеггера, а також аналізу вже запропонованих українських відповідників цим термінам від В. Кебуладзе, П. Таращука і А. Богачова. Водночас, нам не вдалося запропонувати єдиного задовільного відповідника для таких термінів Гартманна, як *Dasein* та *Sosein*, хоча ми інтерпретували відповідні ним поняття і запропонували описовий переклад. Все ж таки, переклад цих понять залишається предметом дискусій. Отже, поки йдеться лише про розробку термінологічного остову для майбутнього українського перекладу «*Zur Grundlegung der Ontologie*» Гартманна, коли окреслюються основні термінологічні проблеми й пропонуються шляхи їх вирішення в контексті філософських і мовних традицій.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Богачов, А. А. (2021). Про еквівалентність перекладу «Буття і Часу» Мартіна Гайдеггера. *Sententiae*, 60 (3), 83-91.
- Гегель, Г. В. Ф. (2004). *Феноменологія духу* / пер. з нім. П. В. Таращук, Київ: Основи.
- Гусерль, Е. (2020). *Ідеї чистої феноменології і феноменологічної філософії* / пер. з нім. В. І. Кебуладзе. Харків: Фоліо.
- Ferraris, M. (2014). *Manifesto of New Realism* (S. De Sanctis, Trans.). New York: State University of New York Press.
- Harman, G. (2022). *Architecture and Objects*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hartmann, N. (1938). *Möglichkeit und Wirklichkeit*. Berlin: De Gruyter.

- Hartmann, N. (1949a). *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. 4th edition. Berlin: de Gruyter.
- Hartmann, N. (1949b). *Neue Wege der Ontologie*. 3rd edition. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- Hartmann, N. (1955). Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie. In Ders.: *Kleinere Schriften*. Bd. I: *Abhandlungen zur Systematischen Philosophie* (pp. 122-179). Berlin: de Gruyter.
- Hartmann, N. (1965). *Zur Grundlegung der Ontologie*. 4th edition. Berlin: de Gruyter.
- Hartmann, N. (2019). *Ontology: Laying the Foundations*. (K. R. Peterson, Trans.). Berlin: De Gruyter.
- Kelly, E. (2011). *Material Ethics of Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann*. London: Springer.
- Kalkreuth M., Schmieg G., Hausen F. (Hrsg.) (2019). *Nicolai Hartmanns Neue Ontologie und die Philosophische Anthropologie*. Berlin: De Gruyter.
- Peterson K., Poli R. (Eds.) (2016). *New Research on the Philosophy of Nicolai Hartmann*. Berlin: De Gruyter.
- Peterson, K. R. (2017). Nicolai Hartmann and Recent Realisms. *Axiomathes* 27, 161-174.
- Peterson, K. R. (2019a). Translator's Note. In N. Hartmann, *Ontology: Laying the Foundations*. (K. R. Peterson, Trans.). Berlin: De Gruyter.
- Peterson, K. R. (2019b). Phenomenology and Being-in-itself in Hartmann's Ontology: Laying the Foundations. *Horizon*, 8 (1), 33-51.
- Poli R., Scognamiglio C., Tremblay F. (Eds.) (2011). *The Philosophy of Nicolai Hartmann*. Berlin: De Gruyter.

Мушенко Марко Євгенович

магістр філософії
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна,
вул. Майдан Свободи, 4, м. Харків, 61022, Україна
E-mail: markmushenko@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-2419-0282>

Дубова Ганна Вікторівна

старший викладач кафедри ділової української та іноземних мов
Національна академія внутрішніх справ
Навчально-науковий інститут права та психології
Київ, Солом'янська площа, 1, Україна
E-mail: avdubova@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3561-1210>

Внесок авторів: всі автори зробили рівний внесок у цю роботу

Конфлікт інтересів: автори повідомляють про відсутність конфлікту інтересів

Стаття надійшла до редакції: 10.03.2025

Схвалено до друку: 28.04.2025

**TERMINOLOGICAL PROBLEMS OF A POSSIBLE UKRAINIAN TRANSLATION
OF N. HARTMANN'S *ZUR GRUNDLEGUNG DER ONTOLOGIE*: AN ANALYSIS
OF K. PETERSON'S ENGLISH TRANSLATION**

Mushenko Marko E.

Philosophy Magister
V. N. Karazin Kharkiv National University,
4 Svobody Sq., Kharkiv, 61022, Ukraine
E-mail: markmushenko@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-2419-0282>

Dubova Hanna V.

Senior Lecturer, Department of Business Ukrainian and Foreign Languages
National Academy of Internal Affairs

Educational and Scientific Institute of Law and Psychology
Kyiv, Solomyanska Square, 1, Ukraine
E-mail: avdubova@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3561-1210>

ABSTRACT

The article examines the terminological challenges that any future translation project of the works of the semi-forgotten German philosopher N. Hartmann, specifically *Zur Grundlegung der Ontologie*, into Ukrainian may encounter. In the context of the growing interest in Hartmann's philosophy within the Western academic sphere, the Ukrainian history of philosophy is presented with an opportunity to engage with this scholarly movement. One of the key stages in such integration is the creation of academic translations of the philosopher's major works. The initial step in realizing this task, as suggested in the article, should be the translation of *Zur Grundlegung der Ontologie*. To prevent common terminological mistakes, the authors have conducted a detailed analysis of the English translation of this work by K. Peterson, also examining his "Translator's Notes." As a result of the study, the most difficult terms for translation were identified, classified into groups, their conceptual content analyzed, and possible Ukrainian translation options proposed. Special attention is given to terms originating from the philosophical projects of E. Husserl, G. W. F. Hegel, and M. Heidegger, as well as existing Ukrainian equivalents of these terms. Despite the overall clarity of Hartmann's language, which is based on a Latin-Greek philosophical lexicon, certain German-origin terms, particularly the paired terms *Dasein* and *Sein*, remain problematic for accurate translation. The article not only outlines these difficulties but also lays the groundwork for a future Ukrainian translation of *Grundlegung*.

Keywords: Nicolai Hartmann, New Ontology, Critical Ontology, Categorical Analysis, Ontological Turn, Terms Translation, Ukrainian Translation, Phenomenology, Dasein, Cognition, Transcendent acts.

REFERENCES

- Bogachov, A. L. (2021). On the equivalence of translation of Martin Heidegger's "Being and Time". *Sententiae*, 60 (3), 83-91. [In Ukrainian]
- Hegel, G. W. F. (2004). *The Phenomenology of Spirit* / P. V. Tarashchuk, Trans. Kyiv: Osnovi. [In Ukrainian]
- Husserl, E. (2020). *Ideas for a Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy* / V. I. Kebuladze, Trans. Kharkiv: Folio. [In Ukrainian]
- Ferraris, M. (2014). *Manifesto of New Realism* / S. De Sanctis, Trans. New York: State University of New York Press.
- Harman, G. (2022). *Architecture and Objects*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hartmann, N. (1938). *Möglichkeit und Wirklichkeit*. Berlin: De Gruyter.
- Hartmann, N. (1949a). *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. 4th edition. Berlin: de Gruyter.
- Hartmann, N. (1949b). *Neue Wege der Ontologie*. 3rd edition. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- Hartmann, N. (1955). Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie. In Ders.: *Kleinere Schriften Bd. I: Abhandlungen zur Systematischen Philosophie* (pp. 122-179). Berlin: de Gruyter.
- Hartmann, N. (1965). *Zur Grundlegung der Ontologie*. 4th edition. Berlin: de Gruyter.
- Hartmann, N. (2019). *Ontology: Laying the Foundations*. (K. R. Peterson, Trans.). Berlin: De Gruyter.
- Kelly, E. (2011). *Material Ethics of Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann*. London: Springer.
- Kalckreuth M., Schmieg G., Hausen F. (Hrsg.) (2019). *Nicolai Hartmanns Neue Ontologie und die Philosophische Anthropologie*. Berlin: De Gruyter.
- Peterson K., Poli R. (Eds.) (2016). *New Research on the Philosophy of Nicolai Hartmann*. Berlin: De Gruyter.
- Peterson, K. R. (2017). Nicolai Hartmann and Recent Realisms. *Axiomathes* 27, 161-174.
- Peterson, K. R. (2019a). Translator's Note. In N. Hartmann, *Ontology: Laying the Foundations*. / K. R. Peterson, Trans. Berlin: De Gruyter.
- Peterson, K. R. (2019b). Phenomenology and Being-in-itself in Hartmann's Ontology: Laying the Foundations. *Horizon*, 8 (1), 33-51.
- Poli R., Scognamiglio C., Tremblay F. (Eds.) (2011). *The Philosophy of Nicolai Hartmann*. Berlin: De Gruyter.

Authors Contribution: All authors have contributed equally to this work

Conflict of Interest: The authors declare no conflict of interest

Article arrived: 10.03.2025

Accepted: 28.04.2025

Як цитувати: Мушенко, М., & Дубова, Г. (2025). ТЕРМІНОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ МОЖЛИВОГО УКРАЇНСЬКОГО ПЕРЕКЛАДУ «ZUR GRUNDLEGUNG DER ONTOLOGIE» Н. ГАРТМАННА: АНАЛІЗ АНГЛОМОВНОГО ПЕРЕКЛАДУ К. ПЕТЕРСОНА. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (72), 320-332. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-31>

In cites: Mushenko, M., & Dubova, H. (2025). TERMINOLOGICAL PROBLEMS OF A POSSIBLE UKRAINIAN TRANSLATION OF N. HARTMANN'S ZUR GRUNDLEGUNG DER ONTOLOGIE: AN ANALYSIS OF K. PETERSON'S ENGLISH TRANSLATION. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (72), 320-332. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-31> [In Ukrainian]

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 ПЛАГІЮВАННЯ!

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. Парафраз – 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 перпою 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 посторінкові автоматичні підстрочні примітки (пункт меню у Microsoft Office Word – «виноски») 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 зазначати 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 72, 2025

Збірник наукових праць

Українською та англійською мовами

Автор оригінал-макету
О. В. Голубенко

Технічний редактор
О. В. Голубенко

Для оформлення обкладинки використано фрагмент роботи
Степана Рябченко «Transition» (2020, digital print on aluminum under plexiglass
(Diasac)), [https://www.altiba9.gallery/virtual-landscapes-stepan-ryabchenko-
exhibition](https://www.altiba9.gallery/virtual-landscapes-stepan-ryabchenko-exhibition)

Підписано до друку 23.12.24. Формат 60x84/8.

Папір офсетний. Друк цифровий.

Ум. друк. арк. 18,23. Обл.-вид. арк. 14,58.

Наклад 100 пр. Зам. № 25/25.

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