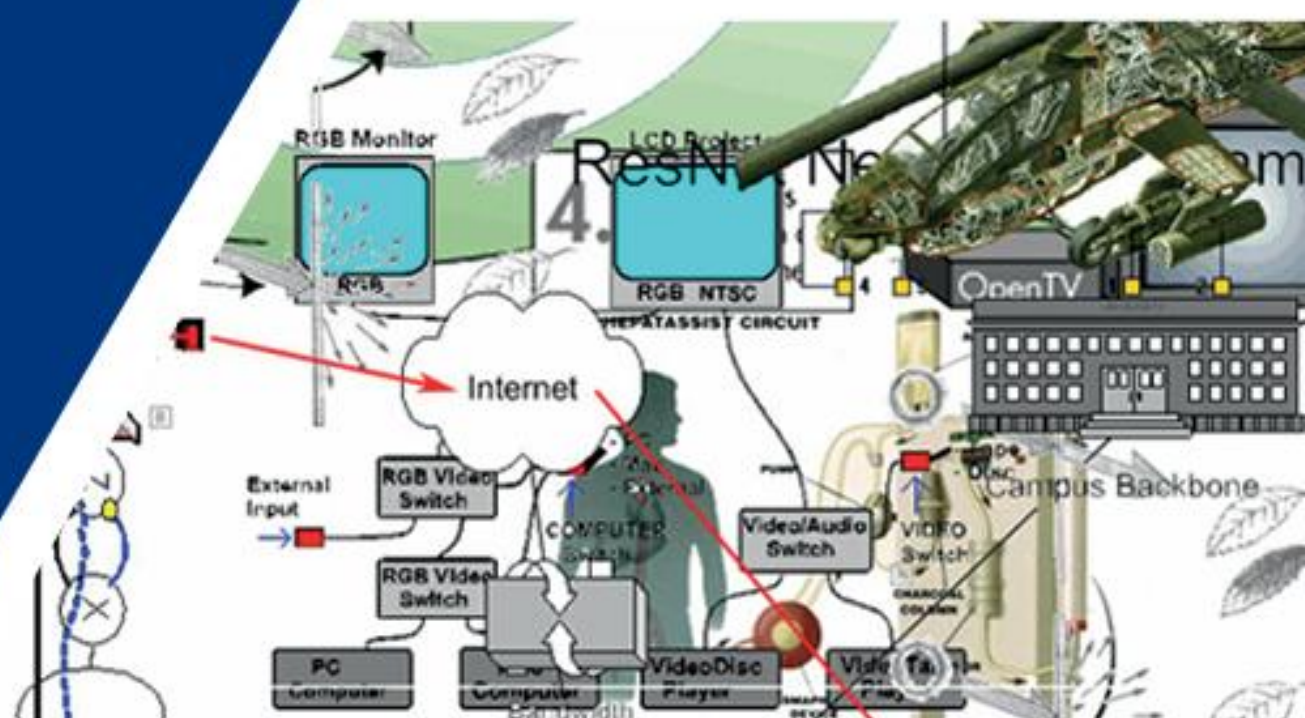




KARAZIN UNIVERSITY
CLASSICS AHEAD OF TIME



Вісник Харківського національного
університету імені В. Н. Каразіна
серія

ФІЛОСОФІЯ
ФІЛОСОФСЬКІ ПЕРИПЕТІЇ

73'2025

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 73

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 № 30 від 24 листопада 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, професор 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).

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

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

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, Словачка 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, Словачка 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 Ресстрі 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 a 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 № 30 dated 24.11.2025).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ СУЧАСНОСТІ: ТРАНС-, ПОСТ-, МЕТА-

Вельш В. ТРАНСКУЛЬТУРНІСТЬ. СВІТ ЗМІШУВАНЬ.....	8
Артеменко А. П., Кравченко М. В. МІЖ ЗОБРАЖЕННЯМ І ЖЕСТОМ: ВІЗУАЛЬНА РИТОРИКА GROUPE M В МЕТАМОДЕРНОМУ ГОРИЗОНТІ.....	20
Добродум О. В. УЯВА МЕТАМОДЕРНУ: САМОТНІСТЬ, ЩАСТЯ І ТРАНСФОРМАЦІЯ ПРАВ ЛЮДИНИ.....	30
Львів І. В., Нізматова О. С. КРИКИ ТА ШЕПІТИ ПРО КОХАННЯ В МЕТАМОДЕРНІЗМІ: КОРПУСНИЙ ПІДХІД.....	39

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ УНІВЕРСИТЕТСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ І ОСВІТИ

Мудраков В. В., Козаченко С. М., Гапченко О. В. ФІЛОСОФІЯ В МОДУСІ ВІЙНИ: ДО ПРОБЛЕМИ МЕТААНАЛІТИЧНИХ ПІДХОДІВ ДОСЛІДЖЕННЯ ФІЛОСОФСЬКИХ ПРАКТИК	62
Голіков С. О., Голіков А. С. ОСВІТА ЯК ВИРОБНИЦТВО ЛЮДСЬКОГО: ДО НЕМОЖЛИВОСТІ СЕРВІСНОЇ СЕРВІТУТНОСТІ.....	70
Мінаков І. В. ФІЛОСОФІЯ: ПРОБЛЕМА ПЕРЕДАЧІ.....	82
Ємельяненко Г. Д., Сечка С. В. ФРОЙДИЗМ ТА ПСИХОАНАЛІТИЧНІ ШКОЛИ У ФІЛОСОФІЇ ОСВІТИ І НАУКИ.....	98

ФІЛОСОФСЬКІ РЕЦЕПЦІЇ ДІДЖИТАЛІЗАЦІЇ І ВІЗУАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ

Перебелиця О. М., Могилат В. А. COMPLEX NET DIAGRAM: ТРАНСГРЕСІЯ – МОДИФІКАЦІЯ – ТРАНСМОГРИФІКАЦІЯ.....	107
Попова Н.В., Прокопенко В.В. АСТЕЇЗМ 2.0: КУЛЬТУРНИЙ МІСТ МІЖ СОФІСТАМИ Й ЧАТ-БОТАМИ.....	116
Макаров О. О. AMBIGUITÉ POSTTIVINI: ВІД МОДАЛЬНОЇ ВЛАДИ ДО НЕСТАБІЛЬНОСТІ МОЖЛИВОГО.....	130
Шейн І. В. ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ СПІВВІДНОШЕННЯ ЛЮДСЬКОЇ ТА МАШИННОЇ МОРАЛІ В КОНТЕКСТІ ЕТИЧНИХ ВИКЛИКІВ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ	141
Титар О. В., Булгакова О. В. ЦИФРОВА КУЛЬТУРА В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ: ФІЛОСОФСЬКІ ВИМІРИ ЧЕТВЕРТОЇ ПРОМИСЛОВОЇ РЕВОЛЮЦІЇ В КОНТЕКСТІ ПРОБЛЕМ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ.....	151

СУЧАСНІ ВИМІРИ ФІЛОСОФІЇ: АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ – ШЛЯХИ ВИРІШЕННЯ

Шаповал В. М. ФІЛОСОФСЬКІ РОЗДУМИ ЩОДО ОБ'ЄКТИВНОЇ І СУБ'ЄКТИВНОЇ МІРИ.....	161
Шильман М., Широков К. В. (ВІД)ШУКАННЯ ЛІКАРЯ У ПОЛІТИЦІ ЗДОРОВ'Я.....	168
Гетьман В. С. ТРАНСФОРМАЦІЇ ФРАНЦУЗЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ ТІЛА В КІНЦІ ХХ, НА ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТТЯ.....	177

Близнюк А.М., Толстов І.В., Чернишов В.В. ФЕНОМЕН МОВИ В ОНТОЛОГІЧНОМУ, ГНОСЕОЛОГІЧНОМУ ТА АКСІОЛОГІЧНОМУ АСПЕКТАХ.....	187
Лойко О. В. АБСОЛЮТИЗАЦІЯ ПОЕЗІЇ: КОРОТКА ІСТОРІЯ ТЕНДЕНЦІЇ.....	197
Алексєєнко А. О. АМБІВАЛЕНТНІСТЬ ГРИ: PAIDIA VS LUDUS.....	206
Богданова Н. Г. КУЛЬТУРА ЖИТТЄСТВОРЧОСТІ ЯК ФЕНОМЕН ОСОБИСТОГО БУТТЯ У СУЧАСНОМУ СВІТІ.....	213
Тягліна Ю. С., Лютий В. О. СПІВ-БУТТЯ: АНТИЧНІ ВИТОКИ ЕКОЛОГІЧНОГО МИСЛЕННЯ.....	220
Харченко Р. В. ПОШУК РЕЛІГІЙНОГО ЯК ЕКЗИСТЕНЦІЙНА ПОТРЕБА ЛЮДИНИ.....	230
Комкова А. А. НІККОЛО МАК'ЯВЕЛЛІ У ГЕНЕРАЦІЇ ІДЕЙ САМОПРЕЗЕНТАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ.....	239
Гудзенко О. Г. МОРАЛЬНО-ЕТИЧНІ ОРІЄНТИРИ ДУХОВНОГО ВДОСКОНАЛЕННЯ ОСОБИСТОСТІ В УКРАЇНСЬКІЙ СЕРЕДНЬОВІЧНІЙ ДУМЦІ.....	248
Щербаківа А. О. НООДИНАМІКА І НООГЕНЕТИЧНИЙ НЕВРОЗ КРИЗЬ ПРИЗМУ КЛЯЙНІВСЬКОГО ПСИХОАНАЛІЗУ: АЛЬФА-ФУНКЦІЯ, САМОРЕГУЛЯЦІЯ І КРИЗА СЕНСУ.....	256
Абашинік В. О. НІМЕЦЬКА ЕСТЕТИКА У ХАРКІВСЬКИХ ТВОРАХ СТЕПАНА ФЕДЧИШИНА (1899–1971).....	266

CONTENT

PHILOSOPHICAL UNDERSTANDING OF CONTEMPORALITY: TRANS-, POST-, META-

<i>Welsch Wolfgang</i> TRANSCULTURALITY. A WORLD OF MIXTURES.....	8
<i>Artemenko Andrii, Kravchenko Marharyta</i> BETWEEN IMAGE AND GESTURE: GROUPE VISUAL RHETORIC WITHIN THE METAMODERN HORIZON.....	20
<i>Dobrodum Olga</i> THE IMAGINATION OF METAMODERNISM: LONELINESS, HAPPINESS, AND THE TRANSFORMATION OF HUMAN RIGHTS.....	30
<i>Ilin Illia, Nibmatova Olena</i> CRIES AND WHISPERS ABOUT LOVE IN METAMODERNISM: A CORPUS-BASED APPROACH.....	39

ACTUAL PROBLEMS OF UNIVERSITY PHILOSOPHY AND EDUCATION

<i>Mudrakov Vitalii, Kozachenko Svitlana, Hapchenko Olena</i> PHILOSOPHY IN THE WAR MODE: TOWARDS THE PROBLEM OF META-ANALYTICAL APPROACHES TO THE STUDY OF PHILOSOPHICAL PRACTICES.....	62
<i>Golikov Sergey, Golikov Alexander</i> EDUCATION AS HUMAN PRODUCTION: TOWARDS THE IMPOSSIBILITY OF SERVICE SERVITUDE.....	70
<i>Minakov Ibor</i> PHILOSOPHY. THE PROBLEM OF TRANSMISSION.....	82
<i>Yemelianenko Hanna, Siebka Svitlana</i> FREUDISM AND PSYCHOANALYTICAL SCHOOLS IN THE PHILOSOPHY OF EDUCATION AND SCIENCE.....	98

PHILOSOPHICAL RECEPTIONS OF DIGITALIZATION AND VISUAL CULTURE

<i>Perepehysia Oleb, Mohylat Vladyslav</i> COMPLEX NET DIAGRAM: TRANSGRESSION – MODIFICATION – TRANSMOGRIFICATION.....	107
<i>Popova Nataliia, Prokopenko Vladyslav</i> ASTÉISM 2.0: A CULTURAL BRIDGE BETWEEN THE SOPHISTS AND CHATBOTS.....	116
<i>Makarov Oleksandr</i> THE AMBIGUITY OF POST-TRUTH: FROM MODAL POWER TO THE INSTABILITY OF THE POSSIBLE.....	130
<i>Shein Illia</i> PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF THE RELATIONSHIP BETWEEN HUMAN AND MACHINE MORALITY IN THE CONTEXT OF ETHICAL CHALLENGES OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE.....	141
<i>Tytar Olena, Bulgakova Oksana</i> DIGITAL CULTURE IN MODERN UKRAINE: PHILOSOPHICAL DIMENSIONS OF THE FOURTH INDUSTRIAL REVOLUTION IN THE CONTEXT OF NATIONAL IDENTITY PROBLEMS.....	151

CONTEMPORARY DIMENSIONS OF PHILOSOPHY: ACTUAL PROBLEMS – WAYS TO SOLUTION

<i>Shapoval Volodymyr</i> PHILOSOPHICAL REFLECTIONS ON OBJECTIVE AND SUBJECTIVE MEASURE.....	161
<i>Shilman Michael, Shyrokov Kyrilo</i> (RE)SEARCH FOR THE DOCTOR IN HEALTH POLICY.....	168

Hetman Vitalii

TRANSFORMATIONS OF FRENCH PHILOSOPHY OF THE BODY AT THE TURN OF THE
20TH–21ST CENTURIES.....177

Blyzniuk Lesya, Tolston Ivan, Chernyshov Victor

THE PHENOMENON OF LANGUAGE IN ONTOLOGICAL, GNOSEOLOGICAL AND
AXIOLOGICAL ASPECTS.....187

Loiko Oleksandr

ABSOLUTIZATION OF POETRY: A BRIEF HISTORY OF THE TREND.....197

Alekseenko Anton

THE AMBIVALENCE OF PLAY: PAIDIA VS LUDUS.....206

Bobdanova Nataliia

CULTURE OF LIFE CREATIVITY AS A PHENOMENON OF PERSONAL BEING IN THE MODERN WORLD.....213

Taglina Yuliia, Lintyi Volodymyr

COEXISTENCE AS A FORM OF EXISTENCE: THE ANCIENT ORIGINS OF ECOLOGICAL THINKING.....220

Kharchenko Roman

THE SEARCH FOR RELIGION AS AN EXISTENTIAL NEED OF A HUMAN.....230

Komkova Lidiya

NICCOLÒ MACHIAVELLI IN THE GENERATION OF IDEAS ON PERSONALITY SELF-PRESENTATION239

Hudzenko Olena

MORAL AND ETHICAL GUIDELINES OF SPIRITUAL SELF-IMPROVEMENT OF THE INDIVIDUAL IN
UKRAINIAN MEDIEVAL THOUGHT.....248

Shcherbakova Anastasiya

NOODYNAMICS AND NOOGENETIC NEUROSIS THROUGH THE PRISM OF KLEIN'S PSYCHOANALYSIS:
ALPHA FUNCTION, SELF-REGULATION AND CRISIS OF MEANING.....256

Abashnik Volodymyr

GERMAN AESTHETICS IN THE KHARKIV WORKS OF STEPAN FEDCHYSHYN (1899–1971)266

ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ СУЧАСНОСТІ: ТРАНС-, ПОСТ-, МЕТА-

<https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-1>

УДК: 130.2

Вольфганг Вельш

ТРАНСКУЛЬТУРНІСТЬ. СВІТ ЗМІШУВАНЬ

У статті робиться спроба довести, що транскультурність аж ніяк не є лише характеристикою сьогодення, натомість вона фактично визначала розмежування культур з незапам'ятних часів. Це демонструється на прикладах мистецтв різних культур і континентів.

Прикладами цього є єгипетське походження грецької скульптури, греко-римське натхнення східно-азійських зображень Будди, перенесення опери Бізе «Кармен» до Південної Африки, зв'язок Дюрера з Венецією, демонстрація Цукмаєром різноманітного походження «народу», генетична та культурна трансформація Європи мігрантами з Близького Сходу близько 7500 років тому, сучасний альянс між дез-металом і буддизмом, національне визнання транснаціонального «Клауд Гейт Денс Театру» в Тайвані і, нарешті, транскультурність наших менш.

Висновок. Транскультурність, а не культурна ізоляція, була нормою в історії та в різних країнах і культурах. Наше сучасне життя є транскультурним на найвищому рівні. Транскультурність є порядком денним. Проблеми, з якими ми стикаємося у всьому світі (економічні та екологічні виклики, проблеми бідності й прав людини), можуть бути вирішені лише за умови досягнення взаєморозуміння одного з іншим, незалежно від державних і національних кордонів. Транскультурне взаєморозуміння не є благочестивим побажанням чи застарілою ідеєю – це елементарна необхідність нашого часу.

Ключові слова: *культура, транскультурність, проникнення, переплетення, крос-культурне розуміння.*

У цій статті мова піде про конституцію культур. Моя теза у цьому відношенні звучить так: Наші культури мають *транскультурний* характер, хочу сказати: вони не є монолітними, а характеризуються *змішуваннями*.

Вперше я запропонував цю точку зору в 1992 році.¹ Тоді вона зустріла різке заперечення і дискредитацію. Однак з того часу те, що колись було скандальним, стало майже само собою зрозумілим. Сьогодні транскультурні перспективи досліджуються в багатьох, різних дисциплінах, починаючи від теорії культури, педагогіки, історії мистецтва, музикознавства, соціології, політичної історії і закінчуючи психологією, антропологією та медициною.

У 1992 році в своїй тезі про транскультурність я мав на увазі модерні, сучасні суспільства. Тоді я вважав, що транскультурність є сучасним явищем, яке характеризує сучасні культури. Згодом я помітив, що транскультурність була майже правилом вже і в *минулому*. Майже всі культури виникли в результаті змішування й характеризуються змішуванням, є гібридними.

Цю новітню тезу я виклав минулого 2024 року в книзі під назвою «Ми вже завжди були транскультурними. Приклад мистецтв» (рис. 1). Далі я хотів би представити кілька прикладів



1: Титульна сторінка німецької книги Вольфганга Вельша «Ми вже завжди були транскультурними», 2024. Title page of Wolfgang Welsch's German book "We Have Always Been Transcultural", 2024.

© Вельш В., 2025.



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

¹ Див. Вельш Вольфганг, Транскультурність – форми життя після розпаду культур, 1992 (Wolfgang Welsch, "Transkulturalität – Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen", *Information Philosophie*, 2, 1992, 5–20) [Welsch, 1992].

з цієї книги.¹

1. Антична Греція

Почнемо з Європи, а саме з Греції, так званої колиски Заходу. Довгий час вважалося, що грецька культура виникла лише виключно з самої себе. Однак це не так. Без Єгипту та Передньої Азії, Вавилонії та Фінікії формування грецької культури було б неможливим.² Біля колиски Заходу стояло чимало іноземних матерів і батьків.

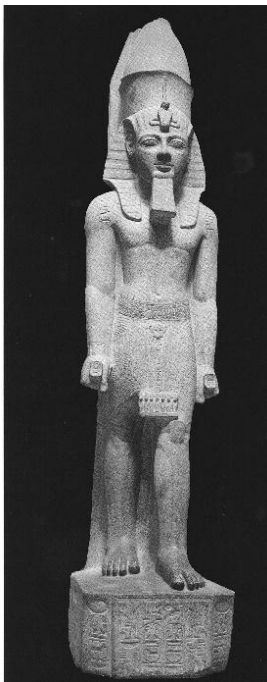
Цю іноземну інспірацію Греції можна добре розпізнати на прикладі скульптури. Грецька пластика базується на єгипетських зразках.

Тут я показую єгипетську фігуру з XIII-го століття до Р. Х. Вона зображує фараона Рамзеса II (рис. 2). Фігура має абсолютно пряму вертикальну поставу, ліва нога висунута вперед, лікті щільно притиснуті до тіла, руки стиснуті в кулаки.

Тепер розглянемо одну з найдавніших грецьких скульптур, створену приблизно 600 років пізніше, у VII столітті до Р. Х. (рис. 3).

Походження цього грецького юнака від єгипетського зразка є очевидним. Позиція тут також статуарна, ліва нога висунута вперед, а прикраса на голові має форму, схожу на ту в Рамзеса. Тільки тепер фігура оголена, лікті починають відходити від тіла, а статура тіла стає більш витонченою.

Шістдесят років по тому зміни все ще незначні. Але фігура стає більш веселою (рис. 4). Розслаблення особливо відчувається на обличчі – Курос посміхається (рис. 5).



2: Рамзес II, прибіл. 1290–1224 рр. до Р. Х., Каїр, Єгипетський музей.
Ramesses II, ca. 1290–1224 BC, Cairo, Egyptian Museum.



3: Дипілонський майстер, Юнак, що стоїть із Аттики, біля 620 р. до Р. Х., Нью-Йорк, Музей мистецтва Метрополітен.
Dipylon Master, Marble statue of a Kouros (Youth), circa 620 BC, New York, Metropolitan Museum of Art.



4: Курос з Тенеї, прибіл. 560 р. до Р. Х., Мюнхен, Гліпотока.
Kouros of Tenea, ca. 560 BC, Munich, Glyptothek.



5: Голова Куроса з Тенеї
Head of Kouros of Tenea

¹ Див. Wolfgang Welsch, *Wir sind schon immer transkulturell gewesen. Das Beispiel der Künste* (Basel: Schwabe, 2024) [Welsch, 2024a]. Англійське видання: *We Have Always Been Transcultural. The Arts as an Example* (Leiden/Boston: Brill, 2024) [Welsch, 2024b].

² Транскультурне походження Греції вже усвідомлював Гегель, який в «Лекціях про філософію історії» вказував на те, що грецька культура «розвинулася зі злиття найрізноманітніших націй» і ґрунтується на «колонізації освічених народів», «які вже випереджали греків в освіті». (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke, Bd. 12, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1986, 278 u. 281) [Hegel, 1986]. За Гегелем, греки були по суті «перетворювачами-творцями»; вони багато чого сприйняли та розвинули далі. (ibid., 294). Нещодавно Мартін Берналь висвітлює єгипетські та фінікійські корені Греції у першому томі під назвою «Як було 'винайдено' класичну Грецію» (1987) його праці «Чорна Афіна: афро-азійські корені грецької Античності» (Martin Bernal, *Schwarze Athene: Die afroasiatischen Wurzeln der griechischen Antike*, Bd. 1: *Wie das klassische Griechenland "erfunden" wurde* [1987], München: List 1992) [Bernal, 1992].

І потім, приблизно через сто років, близько 450 року до Р. Х., єгипетський зразок все ще залишається впізнаваним, але тіло вже не підпорядковується, як у випадку єгипетських скульптур, жорсткій, нав'язаній ззовні схемі, натомість фігура стає маніфестацією органічного життя (рис. 6). Вона виходить зі своєї середини в простір і стає формою самовираження. Це типово для античної грецької скульптури, яку ми знаємо й цінуємо до сьогодні. Перехід від статичності до руху та вивільнення продовжується потім у наступні десятиліття і може привести до справжньої танцювальної грації (рис. 7).



6: Аполлон Шуазель-Гуф'є, Римська мармурова копія за грецьким бронзовим оригіналом, прибіл. 460–450 рр. до Р. Х., Лондон, Британський музей
Choiseul-Gouffier Apollo, Roman marble copy after a Greek bronze original, c. 460–450 BC, London, British Museum

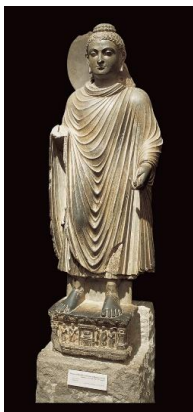


7: Діадумен, Мармурова копія за бронзовим оригіналом Поліклета, прибіл. 420 р. до Р. Х., Афіни, Національний музей.
Diadumenos, Marble copy after the bronze original by Polykleitos, c. 420 BC, Athens, National Museum.

Отже, з транскультурних запозичень може виникнути щось власне у культурному відношенні. Вільний розвиток тіла для самовираження, контрапост і грація є типово грецькими. Жодна інша культура не розвинула нічого подібного. Але цей шлях до власного базувався на транскультурних передумовах, він не почався б без вихідної точки єгипетського зразка. (І це культурне власне може потім – ми це зараз простежимо – стати вихідною точкою для подальших транскультурних розвитку).

Я хочу згадати ще про один вирішальний вплив Передньої Азії на грецьку культуру: грецький алфавіт має фінікійське походження. Брати фінікійської королівської доньки Європи після її викрадення Зевсом відчайдушно шукали свою сестру в Греції і водночас передали грекам фінікійський алфавіт.¹ Слід усвідомити: без цієї фінікійської спадщини не було б ніякої грецької літератури та філософії – ні Гомера, ні Софокла, ні Платона, ні Арістотеля. Цей приклад також показує, наскільки грецька культура є багатокультурною.

2. Гандгара – шарнір між Заходом та Сходом



8: Стоячий Будда, Гандгара, II–III ст. після Р. Х. Standing Buddha, Gandhara, 2nd–3rd century AD

Змінімо місце дії, поглянемо на Азію, а там спочатку на Гандгару (Gandhāra) (рис. 8).

Цей регіон розташований у прикордонній області між Афганістаном та Пакистаном. За часів Античності регіон був плавильним котлом різних культур. Водночас він став місцем зародження буддистського мистецтва. З I-го століття після Р. Х. там з'явилися перші мистецькі твори, які зображують Будду.²

Вони, однак, базуються на культурному трансфері, а саме – на греко-римських зразках. З часу індійського походу Олександра Македонського, в результаті міграційних рухів еллінізованих народів, а також завдяки далекій торгівлі Римської імперії з Індією, регіон Гандгара був просякнутий греко-римськими культурними елементами. Митці були знайомі з

¹ Див. Herodot, Historien, V, 58. [пор.: Herodotus, 1993, с. 243].

² Раніше «Пробуджений» не зображувався, а лише представлявся в символах.

образами та мотивами античного світу зображень і черпали з цього багатства для створення фігури Будди.

Відправною точкою стали зображення грецького бога Аполлона (рис. 9).

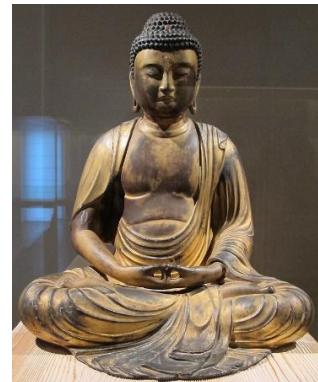
Крім того, римська тога (стандартний одяг римських громадян) стала зразком для одягу буддійських ченців (рис. 10, 11).



9: Римська копія грецького оригіналу IV ст. до Р. Х. Roman copy of a Greek original from the 4th century BC.



10: Римська тога, I-ше ст. після Р. Х. Roman toga, 1st century AD.



11: Будда Амідя Ньорай, прибіл. 1490–1550 рр., Японія Amida Nyorai Buddha, c. 1490–1550, Japan.

Отже, азійські зображення Будди базуються на греко-римських зразках. Вони проглядаються в них і до сьогоднішнього дня.

А якщо врахувати, що грецька скульптура базується на єгипетських зразках, то в цих зображеннях Будди також лунає відгомін Єгипту. Зазвичай ми вважаємо, що зображення Будди є типово східно-азійськими. Насправді ж вони є внутрішньо транскультурними.

Це були два приклади того, що культури вже в історії черпали натхнення з різних джерел, що вони сприймали впливи інших культур та інтегрували їх у свою власну форму.

3. «Кармен»: по-африканськи

В той час, коли ці обидва перші приклади стосувалися загального характеру культур, тепер я перейду до окремих випадків.

Мій перший приклад є перенесення опери «Кармен» Жоржа Бізе до Африки. Опера була вперше поставлена в Парижі в 1875 році й стала одним з найбільших світових успіхів в історії опери. Один елемент в її геномі з самого початку призначив її для культурних переосмислень, а саме той факт, що головна героїня опери була не французькою, а циганкою, тобто чужинкою і, крім того, (за тодішнім уявленням) з сумнівною репутацією.

У 2000 році двоє британців, режисер Марк Дорнфорд-Мей і композитор Чарльз Хейзавуд, створили в Кейптауні африканську версію, яка зрештою перетворилася на фільм «Кармен із Каїєліче» (англ. U-Carmen eKhayelitsha), що отримав «Золотого ведмедя» на Міжнародному кінофестивалі в Берліні в 2005 році.



12: Каїєліче (Кейптаун). Khayelitsha (Cape Town)

Дія фільму розгортається в Каїєліче (рис. 12), найбільшому містечку Кейптауна. Фільм поєднує музику Бізе з традиційною африканською музикою, а замість французької мови опера співається мовою

коса, однією з офіційних мов Південної Африки, яка складається з клацальних звуків (що для європейського вуха звучить дуже незвично).

Історія швидко розповідається. Кармен працює на сигаретній фабриці. Приїжджають поліцейські, серед яких і привабливий Джонгікая (рис. 13).



13: «Кармен із Каїеліче», 2005 р., Кармен і Джонгікая. «U-Carmen eKhayelitsha», 2005, Carmen and Jongikaya

Кармен фліртує з ним та кидає троянду в його машину. Пізніше дівчата-продавчині сигарет дізнаються з телевізора, що Луламіле Нкомо, відомий оперний співак з їхнього містечка, повертається в цей район для концерту. Після того, як одна з дівчат вимикає телевізор, незважаючи на заперечення Кармен, остання схопила ножа та поранила колежанку. Джонгікая заарештовує Кармен. Однак вона використовує весь свій шарм, й він відпускає її.

Через кілька днів Джонгікая зізнається Кармен у своєму вічному коханні. Вона ж попереджає його, що вона належить тільки самій собі. Джонгікая, у свою чергу, заявляє, що він вб'є її, якщо вона остаточно відкине його. Зрештою Кармен зустрічає Луламіле Нкомо – для обох це кохання з першого погляду. Кармен повинна потім заспівати на концерті-поверненні Нкомо. Але коли вона повідомляє Джонгікая, який прийшов на концерт, що вона насправді не хоче мати з ним нічого спільного, тоді цей заколює Кармен.

Як бачимо, історія повністю повторює сюжет опери Бізе «Кармен», тільки перенесений в іншу країну, інший час, іншу життєву ситуацію. Дія не тільки перенесена з Іспанії до Південної Африки, але й реалізована з частково іншою музикою, іншою мовою і, головне, з посиланням на зовсім іншу життєву реальність. Всі актори походять з південноафриканських містечок і ніколи раніше не знімалися в кіно. Але вони відчували, що Кармен виражає щось із їхньої власної життєвої реальності, й що вони можуть створити «африканську Кармен» на основі своїх життєвих обставин і власних засобів.¹ І їм це дійсно переконливо вдалося.² Африканська Кармен є абсолютно автентичною – це чудовий транскультурний перенос.

Одним із послань фільму є також те, що зображена Бізе констеляція «жінка-чоловік» аж ніяк не пов'язана з європейським уявленням про синті та ромів, натомість є частиною реальності Каїеліче. І не тільки Каїеліче. Пауліна Малєфане, головна актриса, пояснила: «Кармен – це дуже універсальна історія», вона може «відбутися будь-де і будь-коли та торкнутися кожного».³

4. Дюрер – венеціанець

Знову змінюємо сцену: цього разу переходимо до образотворчого мистецтва, і з Африки – до Європи.

Альбрехт Дюрер часто вважається німецьким художником *par excellence*. Але чи дійсно він просто німець? Зовсім ні. Дюрер став собою лише в Італії, і йому довелося відвідати Італію вдруге, щоб повністю стати собою.

Звичайно, він отримав ґрунтовну освіту в Нюрнберзі. Але вже дуже скоро він вирушив у подорож: до Нідерландів, до Ельзасу та до Базеля. І незабаром після свого

¹ Пауліна Малєфане, яка народилася в Каїеліче та яка грає роль Кармен, показово зазначила, що, за її відчуттям, ця історія походить саме з цього містечка. (<https://content.time.com/time/subscriber/article/0,33009,1050210,00.html> [07.09.2022]).

² Не можна порівняти з адаптацією Отто Премінгера «Кармен Джонс» 1954 року. Там, щоправда, грають виключно чорношкірі актори, що для того часу й тієї Америки було великою провокацією, але це не призводить до перенесення драми в світ кольорових, натомість все залишається «дуже американським».

³ <http://www.phase9.tv/moviefeatures/ucarmenekhayeitshaq&a-markdornfordmay&paulinemalefane1.shtml> [07.09.2022].

повернення він вирушив у свою першу подорож до Італії (1494–1495), яка привела його через озеро Гарда до Венеції, де він познайомився з королями живопису Джентіле та Джованні Белліні й був настільки вражений італійським живописом, що після повернення до Нюрнберга у нього відбулася велика художня трансформація від малювального до живописного стилю.



«Галлерська мадонна» (рис. 14), яку Дюрер почав писати в 1496 році, тобто через рік після свого повернення, довгий час вважалася навіть твором Джованні Белліні. Це вже саме по собі свідчить про італійське натхнення цього «німецького» художника.

А потім, з 1505 р. по 1507 рік, Дюрер здійснив другу подорож до Італії.

14: Альбрехт Дюрер, «Галлерська мадонна», прибіл. 1496–1499 рр., Вашингтон, Національна галерея мистецтва. Albrecht Dürer, "The Haller Madonna", c. 1496–1499, Washington, National Gallery of Art



15: Альбрехт Дюрер, «Свято розалій», 1506 р., Прага, Національна галерея. Albrecht Dürer, "The Feast of the Rosary", 1506, Prague, National Gallery

Картина «Свято розалій» (рис. 15), яку він намалював у 1506 році для церкви німецької гільдії купців у Венеції, отримала високу оцінку. Дож Венеції запропонував Дюреру річну зарплату в розмірі 200 гульденів, якщо той погодиться працювати в майбутньому у Венеції. Отже, «німецький» художник отримав найвище визнання у Венеції. Було відчутно, що цей нюрнбержець принесе користь мистецькому життю міста, а нюрнберзький художник, і собі, отримав натхнення від Венеції.



16: Джованні Белліні, «Мадонна на троні з немовлям Ісусом і святыми», 1488 р., Венеція, Санта-Марія-Глоріоза-дей-Фрарі. Giovanni Bellini, "Madonna Enthroned with the Infant Jesus and Saints", 1488, Venice, Santa Maria Gloriosa dei Frari

Дюрер вважав Джованні Белліні найбільшим художником свого часу і, звичайно ж, знав його триптих «Мадонна на троні з немовлям Ісусом і святыми» (рис. 16) у церкві Фрарі у Венеції.

І так само, як «Галлерська мадонна» Дюрера є очевидним віддзеркаленням центральної частини цього твору Белліні, так і бокові частини, очевидно, послужили зразком для знаменитого зображення Дюрером «Чотирьох апостолів» (рис. 17).

Отже, загалом можна сказати, що в творчості Дюрера поєдналися німецькі та італійські



17: Альбрехт Дюрер, «Чотири апостоли», 1526 р., Мюнхен, Стара Пінакотека. Albrecht Dürer, "The Four Apostles", 1526, Munich, Old Pinakothek

елементи. Тільки так він міг стати великим художником європейського рівня, яким його знають.

Й Дюрер був не поодиноким випадком. Транскультурність була цілком звичною в європейському мистецтві. Панувала не національна ізоляція, а міжнародний обмін. Стили переходили межі країн і були транснаціональними; багато художників створили свої найкращі твори далеко від батьківщини.

5. Карл Цукмаєр: численні міграційні підгрунтя

Перестрибнемо до літератури. У романі Карла Цукмаєра «Генерал диявола» 1946 року є уривок, де чудово описано історичне багатокоріння населення, що мешкає на Рейні. Генерал Гаррас каже там льотчику-лейтенанту Гартманну: «[...] уявіть собі своїх предків – від народження Христа. Був там римський полководець, чорношкірий хлопець, смаглявий, як стигла оливка, який навчав латині біляву дівчину. А потім до родини прийшов єврейський торговець спеціями, серйозна людина, яка ще до одруження стала християнином і заснувала католицьку традицію в родині. – А потім до них приєднався грецький лікар, або кельтський легіонер, ландскнехт із Граубюндена, шведський вершник, солдат Наполеона, дезертир-козак, лісоруб із Шварцвальду, мандрівний мірошник з Ельзасу, товстий човняр із Голландії, мадяр, пандур, офіцер із Відня, французький актор, чеський музикант – всі вони жили на Рейні, билися, пиячили, співали та народжували дітей – і – і Гьоте, який походив з того ж кола, і Бетховен, і Гутенберг, і Матіас Грюневальд, і – та що там, подивись у енциклопедії. Вони були найкращими, мій любий! Найкращі у світі! А чому? Тому що там змішались народи. Змішались – як води з джерел, струмків і річок, щоб злитися в один великий, живий потік».¹

Це реалістичний опис генезису членів одного «народу». Поширена фікція однорідності є помилковою. Усі ми маємо різноманітне міграційне походження. Колективні ідентичності базуються на історії міграцій, поглинань та злиття, вони сформовані транскультурно за своєю суттю.

Таке змішування, до речі, не є просто фантазією письменника, а науково підтвердженим фактом. Генетичні дослідження сьогодні дозволяють ретельно реконструювати злиття різних етносів. До того ж виявляється, наприклад, що геном європейців є значно змішаним – що він став таким, яким є сьогодні, лише завдяки імміграції.² Так, ДНК сучасних європейців лише на 45 відсотків походить від їхніх африканських предків (адже європейці спочатку були іммігрантами з Африки), тоді як інші 45 відсотків – від іммігрантів з Близького Сходу, а решта 10 відсотків – від народів Північної Євразії.

Й ця імміграція була пов'язана з надзвичайно важливими культурними інноваціями. Так, в Європі «неолітична революція», тобто перехід від періоду мисливців і збирачів до землеробства та скотарства, відбулася лише близько 7500 років тому, тоді як на Близькому Сході вона відбулася вже близько 11000 років тому. Той факт, що саме приблизно 7500 років тому геном європейців також зазнав кардинальних змін – оскільки з того часу він на 45 відсотків визначається генами, характерними для населення Близького Сходу, – свідчить про те, що Європа завдячує переходу до землеробства та скотарства міграції з Близького Сходу. Неолітична революція в Європі не була автохтонним досягненням, а була подарована європейцям народами, що прибули з Близького Сходу, які здійснили цей перехід приблизно на 3500 років раніше.

Друга міграційна зміна європейського геному, яка відбулася приблизно 4500 років тому та була спричинена припливом північно-євразійських народів, що жили на північ від Чорного моря, також мала значні культурні наслідки: вона призвела до поширення індоєвропейської мови.

Отже, культура Європи значною мірою визначається міграційними хвилями. Можливо, цей факт міг би спонукати нас у майбутньому, коли відбуватимуться міграційні рухи, думати не тільки про повсякденні проблеми, а й одночасно про можливі культурні шанси.

¹ Carl Zuckmayer, *Des Teufels General* [1946], Werkausgabe in zehn Bänden, Bd. 8, Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch Verlag 1978, 93–231, hier 149 [Zuckmayer, 1978].

² Порівн. Johannes Krause et alia, "Ancient human genomes suggest three ancestral populations for present-day Europeans", *Nature*, doi:10.1038/nature13673 (2014) [Krause, 2014].

6. Дез-метал і буддизм

Наостанок я ще перенесуся до Східної Азії, цього разу до Тайваню. Там вже кілька років існує дуже незвичний гурт, який грає дез-метал (англ. Death Metal – смертельний метал). Він поєднує стиль дез-металу з буддизмом і даосизмом. Відповідно, цей гурт назвав себе «Дхарма» (англ. Dharma) (рис. 18).



18: Інструменталісти гурту «Дхарма»
Instrumentalists of the band "Dharma"

Виступ гурту спочатку відповідає звичайному уявленню про дез-метал: музиканти одягнені в чорні шати та оббризані кров'ю. Але їхнє послання є

буддійським: воно стосується співчуття. Якщо придивитися

уважніше, то навіть зовнішній вигляд гурту містить буддійські елементи: чорні шати є хайкінгами (англ. Haikings), які носять послідовники буддизму під час храмових церемоній або домашніх практик.

Разом з учасниками гурту на сцену виходить жінка з поголеною головою, одягнена в помаранчеву буддійську накидку. Це буддійська чорниця на ім'я Мяо Бен (англ. Miaoben) (рис. 19). Вона співає на початку концертів, дзвонить у ритуальні дзвони та читає буддійські писання.

Музичний зв'язок між дез-металом і буддизмом полягає в тому, що буддійські співи іноді нагадують техніку скриму в хардкор-панк



19: Мяо Бен під час концерту гурту «Дхарма». М'яо Бен
during the Dharma band concert

(викрикування текстів). Для цього гурт використовує тремоло-пікінг (англ. Tremolo-Picking) і бласт-біти (англ. Blast-Beats), типові для дез-металу.

Загалом можна подумати, що між дез-металом і буддизмом лежить ціла прірва: дез-метал символізує агресію, темні і жорстокі сили, тоді як буддизм вчить співчуттю, милосердю та миру. Однак для тих, хто знайомий з азійською культурою, ця різниця не така вже й однозначна.

У буддизмі та даосизмі є багато богів і охоронців, які мають страхітливий вигляд (рис. 20). Мета цього – відлякувати злочинців і захищати ченців та віруючих. Подібно до цього, музика гурту «Дхарма» має слугувати страхітливим захистом, щоб відлякувати зло («Ми проганяємо зло гучним шумом», – сказав Джек Тунг, засновник гурту). Кров на сцені символізує кров, проливу в боротьбі зі злими силами. А енергія музики має підсилювати силу мантр.

Дез-метал і буддизм однаково важливі для гурту. За допомогою своєї музики вони хочуть донести ідеї буддизму й даосизму, особливо до молодого покоління. Вони шкодують, що ці релігійні традиції все більше забуваються через сучасний розвиток. Вони переконані, що релігійна віра допомагає людям жити кращим життям. Це може зробити як буддизм, так і християнство або інша релігія. Але для Тайваню логічно відродити власні релігійні традиції. М'яо Бен каже, що вона приєдналася

20: «Цзо-тен», Охоронець
Півдня, Період Камакура,
Японія.
"Tsobo-ten", Guardian of the
South, Kamakura Period,
Japan



до гурту «Дхарма», щоб за допомогою цієї музики донести вчення буддизму до молодих людей.

Захоплення гурту буддизмом аж ніяк не є поверхневим. Оскільки буддійські мантри спочатку були написані не китайською мовою, а індійським санскритом, гурт взявся вивчати санскрит і його вимову. Члени гурту дійсно співають на санскриті, а для глядачів на екрані з'являються китайські переклади.

Гурт «Дхарма» поєднує сучасну західну музику та традиційну азійську релігію. У цьому сенсі вона є зразковою транскультурною музикою. Грубий звук дез-металу супроводжується посланням співчуття, що є абсолютно нетиповим для цього музичного напрямку. А релігійне послання передається на рок-концертах, що виходить далеко за межі традиційних рамок. Інновації та традиції, західна та східна культури знаходять спільну мову. Результат – це те, що обов'язково варто почути та відчувати.¹

7. Клауд Гейт Денс Театр: транскультурна національна гордість

На завершення я хотів би згадати заснований у 1973 році в Тайвані «Клауд Гейт Денс Театр» (англ. Cloud Gate Dance Theatre), тобто танцювальний театр «Хмарні ворота» (рис. 21). Ця труппа здійснює дивовижні культурні проникнення.



21: Клауд Гейт Денс Театр, «Дикий скорпион», 2005 р. Cloud Gate Dance Theater, "Wild Cursive", 2005.



22: Клауд Гейт Денс Театр, «Місячна вода», 1998 р. Cloud Gate Dance Theatre, Moon Water, 1998.



23: Клауд Гейт Денс Театр, «Водяна пляма на стіні» 2010 р. Cloud Gate Dance Theatre, "Water Stain on the Wall", 2010.

Примітно, що ця танцювальна труппа надзвичайно цінується в Тайвані. Й хоча вона, так би мовити, лише однією ногою стоїть у тайванській культурі, вона стала предметом національної гордості. Їй присвячено окреме свято. День тридцятиріччя колективу 21 серпня 2003 року був оголошений міською владою Тайбея «Днем Клауд Гейт». Як бачимо, національна гордість у прогресуючих суспільствах не мусить стосуватися чогось національного, натомість вона може стосуватися і транскультурного. – Це могло б також стати прикладом для інших націй.

¹ В 2021 р. вийшов перший повний альбом групи «Скарбниця Істинного Ока Дхарми» (англ. Treasury of the True Dharma Eye, Independent).

8. Транскультурність наших меню

Можна, звичайно, закинути мені, що я переважно використовував приклади з високої культури. Тому в останньому пункті я хочу продемонструвати *повсякденну самоочевидність* транскультурності.

Ніде транскультурність не є настільки міцно вкоріненою, як у наших меню. Навіть якщо ми не відвідуємо іноземний ресторан, щоб там насолодитися етнічною кухнею, а залишаємося вдома та готуємо зовсім прості страви, вони все одно сповнені іноземних прибульців та інгредієнтів. Наприклад, лимон походить з Азії, картопля – з Південної Америки, чилі – з Мексики, часник – з Центральної Азії, а капуста походить не з Німеччини (як вважається за стереотипом), а з Середземномор'я, так само як і помідори – не з Італії, а з Центральної Америки. Отже, навіть у наших повсякденних стравах присутній світ. Ми харчуємося транскультурно.

Те саме, що стосується наших страв, між іншим, стосується також наших декоративних рослин, інструментів або дерев. Троянда походить з Китаю, тюльпан – з Казахстану, гвоздика – з Індонезії, а едельвейс – зі Східної Азії. Пілку для металу винайшли єгиптяни, шарнірні плоскогубці – греки, серп походить з Леванту, а ступка – з Єгипту (або Центральної Америки). Ялина походить зі Східної Азії, клен також походить з Азії, а північна ялиця, така популярна в якості різдвяної ялинки, походить із Західного Кавказу.

Проміжний висновок: Не тільки наше високоцивілізоване, але й повсякденне середовище є в найвищій мірі транскультурним. Кожна частина нашого життєвого світу пронизана великою кількістю іммігрантів. Ми просто більше цього не помічаємо. Ця транскультурність стала настільки звичною.

Висновки

Я навів приклади, які представляють дуже різні види транскультурності. У випадку Греції ми бачили виникнення культури в результаті інтеграції та трансформації інших культур. У зображеннях Будди відчуються зв'язки між континентами й тисячоліттями. Африканська Кармен демонструє універсальні риси людського існування. Дюрер є прикладом самоочевидності транскультурності в європейському мистецтві. Цукмаер звертає нашу увагу на історичні змішування, як генетичні, так і культурні. Дез-метал досягає злиття поп-культури й релігії. Клауд Гейт Денс Театр показує, що національна та транскультурна гордість можуть йти рука в руку. А транскультурність наших блюд дає усвідомити нам, що ми є транскультурними в елементарному сенсі – адже ми є тим, що ми їмо.

Ми побачили, що транскультурність вже в історії була широко поширена та була цілком природною. Тим більше, що транскультурність є нагальною потребою сьогодення. Її велика перевага полягає в тому, що вона збільшує здатність до взаємодії та комунікації. Адже чим більше елементів складають культурну ідентичність індивідів, тим більше шансів, що існують спільні риси з ідентичністю інших індивідів. Монолітні ідентичності не мають нічого спільного між собою. Натомість транскультурні ідентичності мають перетини. Це дає змогу їм, незважаючи на всі інші відмінності, вступати в обмін і комунікацію, відкривати існуючі спільні риси та розвивати нові.

А проблеми, з якими ми сьогодні стикаємося у всьому світі (економічні й екологічні виклики, проблеми бідності та прав людини), можна вирішити лише тоді, коли ми знайдемо спільне розуміння, котре виходить за межі державних і національних кордонів. Наприклад, кліматична криза, очевидно, не може бути подолана в тій чи іншій країні, а лише на глобальному рівні, лише за умови співпраці всіх країн. Транскультурне порозуміння сьогодні не є порожнім бажанням чи застарілою ідеєю – це елементарна

необхідність нашого часу. Тільки завдяки транскультурному підходу ми зможемо вирішити проблеми майбутнього.

REFERENCES

- Bernal, M. (1992). *Schwarze Athene: Die afroasiatischen Wurzeln der griechischen Antike*, Bd. 1: *Wie das klassische Griechenland "erfunden" wurde*. München: List.
- Hegel, G.W.Fr. (1986). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke*. Bd. 12. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Herodotus. (1993). *Histories in Nine Books / translation, preface and notes by A. O. Biletsky*. Kyiv: Naukova Dumka. (In Ukrainian).
- Krause, J. et al. (2014). Ancient human genomes suggest three ancestral populations for present-day Europeans. *Nature*, 513, 409-413. doi:10.1038/nature13673
- Welsch, W. (1992). Transkulturalität – Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen. *Information Philosophie*, 2, 5–20.
- Welsch, W. (2024a). *Wir sind schon immer transkulturell gewesen. Das Beispiel der Künste*. Basel: Schwabe.
- Welsch, W. (2024b). *We Have Always Been Transcultural. The Arts as an Example*. Leiden/Boston: Brill.
- Zuckmayer, C. (1978). *Des Teufels General. Werkausgabe in zehn Bänden*, Bd. 8. Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch Verlag.

Вельш Вольфганг

габілітований доктор філософії, емеритований професор
Інститут філософії
Єнський університет імені Фрідріха Шіллера
м. Єна, Німеччина
E-mail: wolfgang.welsch@uni-jena.de
<https://www.gw.uni-jena.de/69388/welsch-wolfgang>

Стаття надійшла до редакції 11.08.2025

Стаття рекомендована до друку 07.10.2025

Переглянуто 25.09.2025

Опубліковано 24.11.2025

TRANSCULTURALITY. A WORLD OF MIXTURES

Welsch Wolfgang

em. Professor, Dr. phil. habil.
Institute of Philosophy
Friedrich Schiller University of Jena
Jena, Germany
E-mail: wolfgang.welsch@uni-jena.de
<https://www.gw.uni-jena.de/69388/welsch-wolfgang>

ABSTRACT

The paper tries to make evident that transculturality is by no means only a characteristic of the present but has de facto determined the cut of cultures since time immemorial. This is demonstrated via examples of the arts across all cultures and continents.

Examples are the Egyptian origins of Greek sculpture, the Greco-Roman inspiration of the East-Asian figurations of Buddha, the transfer of Bizet's *Carmen* to South Africa, Dürer's entanglement with Venice, Zuckmayer's demonstration of the manifold origins of a 'people', the genetic and cultural transformation of Europe by migrants from the Near East about 7,500 years ago, a contemporary alliance

between Death Metal and Buddhism, the national appreciation of the transnational Cloud Gate Dance Theater in Taiwan, and, finally, the transculturality of our menus.

In conclusion: transculturality, not cultural separation has been the rule in history and across countries and cultures. Our present life is transcultural to the highest degree. Transculturality is the order of the day. The problems we are facing worldwide (economic and ecological challenges, problems of poverty and human rights) can only be solved if we achieve an understanding with one another across all state and national borders. Transcultural understanding is not a pious wish or a faded idea – it is an elementary necessity of our time.

Keywords: culture, transculturality, permeation, entanglement, cross-cultural understanding.

The article was received by the editors 11.08.2025

The article is recommended for printing 07.10.2025

The article was revised 25.09.2025

This article published 24.11.2025

З німецької та англійської мов переклав Володимир Абапнік

Як цитувати: Вельш, В. (2025). ТРАНСКУЛЬТУРНІСТЬ. СВІТ ЗМІШУВАНЬ. Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії», (73), 8-19. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-1>

In cites: Welsch, W. (2025). TRANSCULTURALITY. A WORLD OF MIXTURES. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (73), 8-19. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-1> [In Ukrainian]

<https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-2>
УДК 130.2:7.01

Андрій Артеменко, Маргарита Кравченко

МІЖ ЗОБРАЖЕННЯМ І ЖЕСТОМ: ВІЗУАЛЬНА РИТОРИКА GROUPE μ В МЕТАМОДЕРНОМУ ГОРИЗОНТІ

У статті досліджено еволюцію візуальної риторики Groupe μ у контексті метамодерної естетики. Проаналізовано основні положення праці «Traité du signe visuel» (1992) як теоретичного підґрунтя афективної семіотики образу. Розкрито зміст поняття постфігуративності як метамодерного жесту, що уможливляє чуттєво-афективну взаємодію між зображенням і глядачем. Показано, що постфігуративне мислення формує нову риторику співбуття, у якій образ функціонує не як репрезентація, а як подія спільного афекту.

Феномен постфігуративного зображення проаналізовано в контексті естетики метамодернізму. Автори розглядають постфігуративність як форму візуального жесту, що втілює сумнів, афект і запрошення до співбуття. Через приклади сучасних візуальних образів демонструється, як постфігуративне постає не як репрезентація, а як афективна подія, відкрита до взаємної інтерпретації.

Також автори проводять аналіз феномену екранності культури метамодерну і пояснюють методологічне значення доробку Групи μ для розуміння цієї ознаки сучасності. Екранність інтерпретується як умова спільної присутності, де афект стає новим типом комунікативної дії, а екран простором співприсутності. Метамодерна культура визначена не просто як культура зображень, а як екранна культура, в якій екранність перетворюється на нову онтологію бачення, формує інтерфейс емпатії, у якому глядач стає співучасником візуального.

У висновках зазначено, що концепція візуальної риторики Групи μ створила підґрунтя для розуміння зображення як структурної системи знаків, де форма має когнітивний статус. Ця концепція резонує з логікою метамодерної культури, залучає до комунікації, створює не образ як послання, а образ як відлуння співбуття.

Ключові слова: *Groupe μ, візуальна риторика, метамодернізм, постфігуративність, афект, екранність, жест.*

Семіотика візуального образу, яка виникла в другій половині ХХ століття, відкрила можливість трактувати зображення не лише як репрезентативний об'єкт, а як структурований процес комунікації. Однією з найпоспідовніших теоретичних шкіл цього напрямку стала бельгійська Група μ, що сформувалася навколо Л'єжського університету й розробила системний підхід до аналізу риторики зображення.

З самого початку Група μ займалася фактами візуальної комунікації і візуальної риторики. Однак ситуація тут сильно відрізнялася від тієї, що була за часів розробки Загальної риторики. У 1960-х роках існував корпус мовних концепцій, що безпосередньо використовуються, щоб розробити сучасну лінгвістичну риторику. За виключенням пропозицій К. Метца, У. Еко та Н. Гудмана для «візуальної семіотики», спроби перенесення інструментарію лінгвістичної риторики на візуальний простір виглядали лише суб'єктивною художньою критикою, представленою під маскою неясної та приблизної технічної мови. Тому Група μ повинна була розробити необхідний теоретичний корпус, поданий у «Трактаті про візуальний знак» (1992), який, за словами Й. Зонессона, мав для візуальної комунікації те саме значення, що і «Курс загальної лінгвістики» Фердинанда де Соссюра для лінгвістики.

Концепція візуального знаку Групи μ розрізняє іконічний знак і пластичний знак. Іконічний знак передає зміст через подібність до об'єкта – він репрезентує (наприклад, фотографія дерева «показує» дерево). Пластичний знак не зводиться до репрезентації, він

© Артеменко А. П., Кравченко М. В., 2025.



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

виражає формальні, композиційні, колористичні, текстурні якості зображення. Це не «що зображено», а як воно зроблено. Саме визнання автономії пластичного рівня дозволило відокремити семіозис зображення від мімезису. Візуальне мислення може бути самодостатнім, не лише «копіювати» реальність. Через це виникає проблема мотивованості знаку у візуальному зображенні.

Класична семіотика (Ф. де Соссюр, Р. Барт) підкреслювала довільність зв'язку між означуваним і означником. Дослідники з Групи μ показують, що у візуальній сфері цей зв'язок не цілком довільний – між формою і змістом є мотивований зв'язок, який реалізується через лінію, колір, ритм чи пропорції, які можуть створювати смисли завдяки безпосередньому впливу на сприйняття. Тобто пластичний знак має власну, перцептивно та естетично вмотивовану семіотичну логіку.

У цифровій культурі ця відмінність між іконічним і пластичним знаком набуває нового виміру. Саме це надає *актуальності цьому дослідженню*, оскільки іконічність тут посилюється завдяки фотореалізму, 3D-візуалізації, штучному зору, VR/AR. Екранні образи максимально «схожі» на реальність, але водночас пластичний рівень виходить на перший план. В цифровій культурі алгоритмічна графіка, глітч-естетика, пікселізація, генеративний дизайн – усе це демонструє автономність форми. Цифровий образ не так відображає реальність, як конструює власний простір видимості. Отже, в цифровій естетиці відбувається повернення пластичного знаку як автономного носія смислів, незалежного від референта.

Мета статті полягає у виявленні способів, якими риторика зображення, розроблена Групою μ , трансформується в умовах метамодерної естетики, набуваючи афективного, постфігуративного виміру. У зв'язку з цим постає низка завдань цього дослідження: (1) проаналізувати теоретичні засади концепції візуального знаку як системи візуальної риторики; (2) розкрити характер переходу від репрезентативного до афективного образу; (3) визначити постфігуративність як ключову рису метамодерного візуального досвіду й окреслити роль екранності в становленні нової риторики бачення.

Центральним елементом методології цього дослідження є структурний семіотичний аналіз, заснований на доробку бельгійської групи Групи μ . Зокрема, аналіз основних положень праці «Traité du signe visuel» вказує на використання візуальної риторики як аналітичного інструментарію. Цей підхід дозволяє розглядати зображення не як довільний об'єкт, а як «структурну систему знаків», де форма і її трансформації (тропи та фігури) мають «когнітивний статус». Отже, риторика використовується не лише як фігуративна схема, але як метод для створення «афективної семіотики образу», що є необхідним для подальшої роботи з афектом.

Друга, інтегративна частина методології, полягає у філософській і естетичній контекстуалізації семіотичних структур. Автори застосовують метод культурної періодизації та естетичного аналізу, вводячи такі категорії, як метамодернізм і постфігуративність. Це уможливає застосування герменевтичної інтерпретації (розкриття змісту поняття постфігуративності) – переведення структурної зміни (риторики) у площину культурного змісту («метамодерний жест»).

Онтологічний аналіз спрямовано на визначення нової природи бачення (перехід до «нової онтології бачення»), що досягається через розгляд екранності не просто як медіа, а як «умови спільної присутності».

Дослідження також використовує міждисциплінарний підхід для аналізу «екранності культури метамодерну». Крім того, ключовим є афективний поворот в семіотичі, де зображення аналізується з точки зору його здатності генерувати «спільний афект» і створювати «інтерфейс емпатії». Методологічно це означає, що функція образу зміщується від репрезентації (традиційний семіотичний об'єкт) до «події» або «відлуння співбуття», що засвідчує застосування елементів феноменології та комунікативної філософії.

Отже, методологія дослідження є інтегрованою, поєднуючи описувальний інструментарій візуальної риторики Групи μ з інтерпретативним і контекстуалізуючим

апаратом метамодерної філософії культури. Це дає змогу здійснити перехід від формального аналізу знаку до філософського осмислення його афективної та комунікативної ролі в сучасній екранній культурі.

***Теоретичні засади візуальної автономії пластичного знака:
від Groupe μ до цифрової екранності***

Праці колективу, зокрема «Rhétorique générale» (1970), започаткували універсальну модель риторики, що виходила за межі мовного дискурсу й охоплювала будь-які форми означення. У продовження цієї лінії «Traité du signe visuel» розглядає зображення як систему різнорівневих знаків – іконічних, пластичних і топологічних [Groupe μ, 1992, с. 43–47].

Група μ розрізняють іконічний знак, який відсилає до реальних об'єктів, і пластичний знак, що формує значення через колір, форму, фактуру. Ця диференціація дозволяє створити «граматику видимого», тобто описати структури, через які зображення породжує сенс незалежно від мовної інтерпретації. Значення візуального не міститься у самій репрезентації, а виникає як когнітивний акт інтеграції сприйнятого [Groupe μ, 1992, с. 98]. Такий підхід переводить риторику образу в площину афективного сприйняття, де зображення стає не знаком, а подією смислотворення.

Питання про автономію пластичного знака, поставлене Групою μ у «Traité du signe visuel», стало відправною точкою для численних дискусій у межах візуальної семіотики. Відмінність між іконічним знаком, який репрезентує через подібність до референта, і пластичним знаком, що функціонує на рівні композиційних і перцептивних параметрів, відкрила можливість аналізувати образ не як відбиття, а як самостійну структуру смислотворення. Група μ, спираючись на попередні розвідки Р. Барта, Р. Якобсона та Ж. Моліно, показала, що візуальна семіотика не може обмежуватися довільністю знака у соціальському сенсі, оскільки у зображенні діє мотивованість, що обґрунтована самою природою зорового сприйняття, де форма (колір, лінія, ритм, фактура) має власну семантичну потенцію.

У подальших дослідженнях ця ідея була розгорнута у напрямі аналізу візуальної автономії, яка уможливає читання зображення як пластичного тексту. Особливо актуальним це стало в умовах цифрової культури, де традиційна іконічність доповнюється – або навіть витісняється – алгоритмічним виробництвом форми. Як наголошує Л. Мановіч в роботі «The Language of New Media», цифрове зображення не лише репрезентує реальність, а конструє власний візуальний світ шляхом кодування, фільтрації й симуляції [Manovich, 2001]. Тому в цифрових медіа відбувається своєрідна пластична емансипація: автономні параметри зображення (піксель, шум, роздільна здатність, прозорість) самі стають знаками, що продукують смисл без опори на зовнішній референт.

Дискусія між прибічниками іконічного реалізму й прихильниками пластичної автономії окреслює постіконічний поворот у розумінні зображення. Екранна культура, з її гібридністю фотографічного, графічного й алгоритмічного шарів, підтверджує тезу Групи μ про неможливість звести семіозис до репрезентації. Відтак у відеоарті, VR-інсталяціях, гейм-арті чи інтерактивних візуальних системах пластичний знак діє як енергія форми, що не лише передає, а й створює досвід бачення. Отже, сучасна візуальна теорія сходиться на тому, що цифрова образність утверджує нову фазу мотивованості знака не через природну схожість, а через матеріальність коду, світла й екранної динаміки, де форма і зміст знову стають взаємно обумовленими.

Отже, у цифровій культурі відбувається радикальне переосмислення положень, сформульованих Групою μ. Ми спостерігаємо як пластичний знак остаточно виходить за межі репрезентації, набуваючи оперативного статусу – він не лише позначає, а й формує саму структуру сприйняття. Екранна візуальність, керована алгоритмами, перетворює мотивованість знака на результат дії коду, що встановлює нову семіотичну матеріальність. У цьому сенсі сучасне цифрове мистецтво не заперечує, а продовжує проєкт візуальної

семіотики Groupe μ , переводячи його в онтологічну площину, де візуальне стає подією буття, а не лише знаком реальності.

Сучасна культура, що функціонує в режимі безперервного потоку зображень, висуває питання межі репрезентації. У метамодерному контексті ця межа перетворюється на простір між іронією та щирістю, дистанцією та залученням [van den Akker, Vermeulen, 2017, р.14–21]. З огляду на це, візуальне мислення метамодерну характеризується не запереченням образу, а його модульованою присутністю. В цих умовах глядач одночасно відчуває близькість і віддалення, щирість і гру. Це формує нову візуальну риторику не логосу, а афекту, у якій головним стає не аргумент, а стан співпереживання.

Так, афект, за Браяном Масумі, є «інтенсивністю, що передує означенню» [Massumi, 2015, р. 37]. Саме він створює простір довіри між суб'єктом і образом, між актом споглядання та жестом відгуку. За таких умов аналіз зображення перетворюється на акт не лише описовий, а майже екзистенційний. Глядач стає співавтором образу. Кожна риторична фігура не просто формальна операція аналізу, а емоційний фільтр, спроба схопити невовлике в образах. Ця концепція візуальної риторики резонує з метамодерним жестом як прагненням називати й не називати, деконструювати й знову вірити.

У метамодерному досвіді постфігуративне означає «жити між» [van den Akker, Vermeulen, 2017, р. 60]: між фігурою й абстракцією, між сумнівом і вірою, між іронією й афектом. Зображення тут не повідомляє, а запрошує. Воно не фіксує, а відкриває можливість співбуття. Цей перехід від репрезентації до жесту можна описати як етико-афективний поворот у візуальності. У ньому образ не домінує, а ділиться, не демонструє, а співвідчуває. Це не просто структура зображення, а топологія метамодерного погляду, що коливається між інтерпретацією й залученням, між рефлексією й співчуттям.

У розумінні Маргарет Мід, постфігуративність означала тип культури, в якому молодше покоління засвоює норми, поведінку та символічні структури старших – інерційно, без їх радикальної переінтерпретації. У метамодерному контексті ця модель зазнає не скасування, а перетворення: культурна трансмісія стає рефлексивною, ностальгійно-іронічною, позбавленою нормативного імперативу, але наповненою пошуком аутентичності. Минуле не диктує форми, а пропонує афективні фігури, які художня свідомість використовує як матеріал для нових наративів.

У метамодерному мистецтві постфігуративність функціонує не як зобов'язання перед традицією, а як глибоко особистий акт згадування, реконструювання, естетизації того, що вже не функціонує як канон, але зберігає силу афективного впливу. Цей тип пам'яті не є історичним у строгому сенсі; він радше прагне створити атмосферу близькості з минулим, де головне – не факт, а відчуття.

Уявімо плакат: іграшковий танк у пастельних тонах – майже милий – поруч закривавлений черевик. Ми не бачимо війни, лише її наслідок. Це не пропаганда. Це поезія насильства, оформлена через метонімію (черевик замість тіла), гіперболу (контрастна емоційність), іронічну метафору (війна як гра). Але в цій іронії є тривожна щирість.

Концепція візуальної риторики Групи μ розрізняє три рівні модифікації зображення: парадигматичну, синтагматичну та пластичну. Але за цією класифікацією візуальний образ не холодна матриця, а ритм людського відчуття.

Метафора у візуальному полі перетворюється на спробу обійняти незнайоме через знайоме: яблуко стає гранатою, танк – іграшкою. Фрагментованість зображення, фізична відсутність предметів звучить гучніше за присутність. Тіло відсутнє, але черевик і кров – на місці. Розфокусування сенсових з'єднань зображених предметів не просто втрачає різкість, воно набуває інтимності, стає схожим на спогад. Ці фігури, за ідеєю дослідників з Групи μ , не просто риторичні тропи – вони афективні стратегії, що ведуть глядача в емоційне поле співприсутності.

В сучасній візуальній культурі з'являється ідея постфігуративності як жесту метамодерного образу, акт, що відбувається між глядачем і видимим. У ситуації метамодерну образ втратив статус остаточного послання, а реальність відмовляється бути

репрезентованою. Це не кінець зображення, а його мутація. Не смерть репрезентації, а її емоційне розчинення в горизонті нової чуттєвості. В цьому контексті постфігуративне зображення – це образ, що не говорить прямо, а коливається, відмовляється бути алегорією, але водночас не є абстракцією. Він не приховує, але й не відкривається однозначно. У цьому жесті розмитості ми впізнаємо логіку метамодернізму – постійне гоїдання між структурою та її знеструктуренням, між щирістю та іронією, між спробою бути залученим і неможливістю бути повністю певним.

Постфігуративність перетворюється на стратегію опору, що теж впливає з концепції риторики зображення Групи μ . Вона не просто навчає читати зображення, а демонструє, що зображення чинить опір. Через це воно не сприймається пасивним, а несе афект, який охоплює, не дає спати. У метамодерному світі, де естетика – це політика, а зображення – це зброя й рана, підхід Групи μ повертає нам інструмент смислоутворення зображення: читати, інтерпретувати, співчувати. Це ренесанс риторики в час постправди й перформативної культури.

В межах парадигми метамодернізму ми можемо інтерпретувати явище постфігуративності як прояв притаманної метамодерній культурі тенденції до «плінного зображення», яке не просто репрезентує реальність, а перевизначає відносини між формою, емоцією і глядачем. У його стилі міркування, насиченому рефлексивною чуттєвістю та структурною гнучкістю, постфігуративність можна визначити наступним чином: це не стільки заперечення репрезентації, скільки її трансформація в діалог. У світі, де образ уже не є «вікном до реальності», а радше пульсуючим емоційним фрагментом досвіду, постфігуративне стає актом естетичного переформулювання. Це зображення, яке не вказує, а запрошує. Яке не означає, а спонукає до спів-означування.

У метамодерній парадигмі постфігуративне є способом подолання як найвної мімезисної віри, так і постмодерної іронії. Ми більше не питаємо: «Що це зображає?» Ми питаємо: «Який сенс ми готові розділити через цей образ?»

Це зображення, яке відмовляється бути «фігурою» в риторичному сенсі й натомість стає полем міжфігуральності, де глядач – співтворець. Постфігуративне мистецтво – це не просто реакція на кризу репрезентації. Це жест довіри до того, що зображення може бути середовищем емоційної правди – хоч і фрагментарної, хоч і непевної.

У добу постмодерну зображення втратило довіру. Ми навчилися бачити в ньому конструкцію, маску, симулякр. Постфігуративне – це не повернення до довіри та жест довіри попри сумнів. Це образ, який прагне бути точкою зустрічі. Це не наратив і не шифр, а афективна подія, що не вимагає дешифрування, але запрошує до емоційної резонансності. Глядач не повинен розгадати зміст, бо йому пропонується бути присутнім, відчувати й сумніватися разом.

Постфігуративне не риторичне в класичному сенсі, а тому не переконує. Воно створює умови для співвідчуття, де риторика соматична, де замість знака – дотик, замість дискурсу – простір. У цьому сенсі постфігуративне наближене до музики: не до її форми, а до її емоційної інтенсивності. Ми не «читасмо» постфігуративне зображення, а – як сказав би Брайан Масумі – переживасмо афективний резонанс, що триває довше за сам образ. Наприклад, образи, які не завершуються. Фотографія руїни, де немає тіла, але є залишки тіла. Силует без обличчя. Екран із шумом. Карта, яка не веде ні до чого. Усі ці зображення не є порожніми. Вони переповнені присутністю, що не сталася. Їхня сила у неповноті.

Як приклад роботи, де образи не завершуються, можна навести відеоінсталяцію Біллі Вудбері «Listening for the Echo» (2022), де зображення темного тунелю супроводжується аудіоархівами протестів. Образ не веде до катарсису, він залишає відчуття відкритості. Також це може бути серія фотографій Лаури Ель-Тантеві «In the Shadow of the Pyramids» (2015), що показує сліди революції в Каїрі не через фактаж, а через зупинені моменти, тремтливі у своїй неясності. Цієї ж концепції дотримується і VR-проект Мелані Клеменсон «Sensed Absence» (2021), що створює простір без центру, де відчуття втрати стає домінантною емоцією, хоча жодного образу втрати буквально не представлено.

Отже, постфігуративність могла би бути описана як інтерфейс для міжафективної комунікації, в якому образ уже не домінує над глядачем, а намагається з ним говорити, коливаючись між реальністю та потенційністю, між формою й трансформацією, між «ще не» і «вже не».

Екранність і афективна комунікація

Екран у сучасній культурі – це не просто медіум, а простір співприсутності. Ми живемо не просто в культурі зображень, а в культурі екранів. І ця екранність не є лише технічною медіа-реальністю – це нова онтологія бачення. Екран це не вікно у світ, а перетин потоків: уваги, присутності, відсутності, затримки, жестів. Постфігуративне народжується саме на цій межі – між образом і його зникненням, між поглядом і відгуком. Екранне зображення формує інтерфейс емпатії, у якому глядач стає співучасником візуального. П. Слотердайк зауважує, що сучасна суб'єктивність існує у «сфері спільного дихання», як топології довіри, що творить комунікаційну мембрану [Sloterdijk, 1998, p. 27]. І в нашому випадку екран перетворюється на таку мембрану.

У відеоарті, VR-інсталяціях, гейм-арті чи цифровій фотографії ця логіка проявляється через маніпуляцію матеріальністю зображення (шум, роздільна здатність, візуальні артефакти). Ми сприймаємо естетику інтерфейсу як нову форму пластичного висловлювання, так само як і алгоритмічну композицію, де сам код стає носієм пластичної семантики. Рух, світло, час перетворюються на нові пластичні параметри екранного образу. Екранна візуальність стає польовою системою знаків, де форма (піксель, лінія, блиск, прозорість) не лише служить іконічному означуванню, а й сама продукує смисл.

Отже, встановлена Групою μ автономія пластичного знаку виявилася надзвичайно продуктивною для розуміння цифрової образності. У цифрових і екранних формах мистецтва ми спостерігаємо не відмирання, а розширення пластичної семіотики: форма більше не лише репрезентує – вона мислить, відчуває і взаємодіє. У цьому сенсі цифрова культура продовжує лінію дослідників з Групи μ, але переносить її у постіконічний і постфігуративний режим візуальності, де мотивованість знака відновлюється через матеріальність коду, світла й алгоритму.

Ця візуальна семіотика, своєю чергою, робить внесок у загальну семіотику: дійсно, питання, з яким зіткнулася Група μ на цьому етапі, було питанням про зв'язок між (сенсорним) досвідом і значенням, питанням, яке потрапляє в цей рівень спільності, оскільки він відповідає питанню про саме походження значення. Оригінальність вкладу Групи μ тут полягає у побудові мосту між когнітивними дисциплінами та часто іманентною семіотикою. Фактично, він показує, що значення розвивається з елементарних сприйнятів, інтегруючи та організуючи стимули зі спеціалізованих перцептивних механізмів у абстрактному підході, спрямованому на категоризацію досвіду. Отже, Група μ працювала над появою когнітивної семіотики, яка повною мірою стала затребувана в умовах цифрової культури.

У добу цифрової екранності та фрагментованої чуттєвості постає питання: яким є образ після зображення? Чи зберігає він функцію знака, чи радше стає подією, що втягує глядача у співпереживання? Відповідь на це запитання вимагає переосмислення риторики образу як засобу афективного зв'язку, що актуалізує метамодерний досвід між-емоційної присутності. Екранні практики художників (зокрема, роботи Яна Гоффмана «Latency», 2023) демонструють, як цифрове зображення переходить від фіксації до очікування: його сенс формується лише у співпереживанні глядача. Це нова візуальна риторика – це риторика затримки й відгуку, що замінює логіку означення логікою присутності.

У метамодерній чуттєвості екран стає простором досяжності. Він не відкриває, а пропонує. Ми не стільки дивимось на зображення, скільки всередині нього зупиняємось, як у стані метаксису між віртуальним і тілесним. Постфігуративне зображення в епоху

екранності функціонує як афективна мембрана, тобто, воно передає не фігуру, а стан, не фрагмент реальності, а пропозицію до резонансу.

У цьому контексті доречним є приклад медіапрактики Яна Гоффмана, який у проєкті «Latency» (2023) залишає частину екранів порожніми або з затримкою візуального сигналу – зображення ніби приходить надто пізно. Цей жест є втіленням постфігуративності, але не тому, що на екрані «нічого», а тому, що цей простір потребує нашої участі для свого завершення. Образ тут не створений, він очікує. Тут ми бачимо як постфігуративне не відображає світ, а створює інтерфейс присутності. І в екранному режимі цей інтерфейс не є ані реалістичним, ані абстрактним – він емоційно умовний. Ми існуємо разом з образом у стані взаємного наближення, але ніколи не повного збігу. Це глибоко метамодерна ситуація, в якій проявляється парадоксальна емоційна близькість на тлі технічної опосередкованості.

Екранність постає як спроба уявити, яким може бути зображення в добу після зображення, коли ми більше не віримо в мімезис, але все ще прагнемо бути зворушеними. Ми розуміємо, що образи – це не відповіді, а питання, які чекають не на відповідь, а на присутність. У цьому сенсі екранність є не стилем і не жанром – це жест, метамодерний акт довіри.

Висновки

Концепція візуальної риторики Групи μ створила підґрунтя для розуміння зображення як структурної системи знаків, де форма має когнітивний статус. Формована в Львезі колективна думка Групи μ виходить за межі класичної риторики. Вони вірять, що риторика – це не архаїчна дисципліна красномовства, а радше живий метод пізнання світу, його конструкції через зміну, підкреслення, втручання. Тут кожна ритори́чна фігура – не просто формальна операція, а емоційний фільтр, спроба схопити невловиме в образах. Ця концепція візуальної риторики резонує з логікою метамодерної культури і з метамодерним жестом. Ми зустрічаємо їх не як «істину», а як прохання про взаємну відкритість. Візуальна риторика – це погляд, що не фіксує ситуацію бачення, а залучає до комунікації. Вона створює не образ як послання, а образ як відлуння співбуття.

У метамодерній культурі ця система набуває афективного виміру, а саме, коли риторика зображення стає ритори́кою жесту. У цьому сенсі цей жест втілюється в постфігуративності, як метамодерному акті довіри. І це, можливо, найважливіше, що ми можемо зробити у світі, де значення розсипаються, але співчуття ще можливе.

Постфігуративне зображення виявляє себе як подія співбуття, у якій зникає межа між суб'єктом і образом. У цьому сенсі постфігуративність стає важливою моделлю для мистецького метамодерну: вона пропонує не повернення до традиції як до системи правил, а повернення до емоційного тіла культури, що складається з її афектів, її інтимних ландшафтів, її недоказаних історій. Твори, що працюють у такому реєстрі, не пропонують меседжу, вони пропонують «atmospheric alignment» – співналаштування з настроєм, який переживається як пам'ять, хоча може бути повністю вигаданим.

Постфігуративне – це спроба уявити, яким може бути зображення в добу діджиталізації, коли ми більше не віримо в мімезис, але все ще прагнемо бути зворушеними, коли ми розуміємо, що образи – це не відповіді, а питання, які чекають не на відповідь, а на присутність.

Екранність виступає не посередником, а умовою спільної присутності, де афект стає новим типом комунікативної дії, а екран простором співприсутності. Метамодерна культура не просто культура зображень, а екранна культура, в якій екранність перетворюється на нову онтологію бачення, формує інтерфейс емпатії, у якому глядач стає співучасником візуального.

Отже, сучасна візуальна риторика – це риторика афекту, що замінює переконання резонансом і перетворює зображення на акт етичної довіри.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Артеменко А. П. Мультикультуралізм як елемент соціальної практики постмодерну. *Ideology and Politics Journal*. 2022. № 2 (21). С. 8–18. <https://doi.org/10.36169/2227-6068.2022.02.00001>.
- Артеменко А. П. Естетика як реалізація "м'якої влади": експлуатація здатності сприйняття. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки*. 2023. Вип. 1 (93). С. 109–123. [https://doi.org/10.35433/PhilosophicalSciences.1\(93\).2023.109-123](https://doi.org/10.35433/PhilosophicalSciences.1(93).2023.109-123).
- Groupe µ. *Traité du signe visuel: Pour une rhétorique de l'image*. Paris: Éditions du Seuil, 1992.
- Klinkenberg J.-M. *Précis de sémiotique générale*. Paris: Seuil, 2000. (1re éd. 1996)
- Manovich L. *The Language of New Media*. Cambridge, London: The MIT Press, 2001.
- Massumi B. *Politics of Affect*. London: Polity Press, 2015.
- Massumi B. *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Duke University Press, 2002.
- Parikka J. New Materialism as Media Theory: Medianatures and Dirty Matter. *Communication and Critical Cultural Studies*, 2012, 9(1), 95–100. <https://doi.org/10.1080/14791420.2011.626252>
- Shaviro S. The Universe of Things. *Critical Inquiry*. 2016. Vol. 42, No. 3. P. 542–568 <http://www.shaviro.com/Othertexts/Things.pdf>
- Sloterdijk P. *Sphären I: Blasen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.
- van den Akker R., Vermeulen T., Gibbons A. *Metamodernism: Historicity, Affect, and Depth after Postmodernism*. London: Rowman & Littlefield, 2017.
- Vermeulen T., van den Akker R. Notes on metamodernism. *Journal of Aesthetics & Culture*. 2010. Vol. 2. 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 суспільних наук
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>

Кравченко Маргарита

слухачка магістратури
Харківська державна академія дизайну та мистецтв
вул. Мистецтв, 8, Харків, 61002, Україна
E-mail: galateya.mk@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-2033-4915>

Внесок авторів: всі автори зробили рівний внесок у цю роботу

Конфлікт інтересів: автори повідомляють про відсутність конфлікту інтересів

Стаття надійшла до редакції 01.08.2025

Стаття рекомендована до друку 25.09.2025

Переглянуто 20.09.2025

Опубліковано 24.11.2025

BETWEEN IMAGE AND GESTURE: GROUPE μ VISUAL RHETORIC WITHIN THE METAMODERN HORIZON

Artemenko Andrii P.

D.Sc.in Philosophy

Professor of the Philosophy and Social 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>

Kravchenko Margaret

Master's student

Kharkiv State Academy of Design and Arts

8, Mystetstv St., Kharkiv, 61002, Ukraine

E-mail: galateya.mk@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-2033-4915>

ABSTRACT

This article explores the evolution of Groupe μ visual rhetoric within the context of metamodern aesthetics. The foundational tenets of their work, *Traité du signe visuel* (1992), are analyzed as the theoretical basis for an affective semiotics of the image. The paper clarifies the notion of post-figurativity as a metamodern gesture that enables a sensuous-affective interaction between the image and the viewer. It is demonstrated that post-figurative thinking shapes a new rhetoric of co-being, where the image functions not as a representation, but as an event of shared affect.

The phenomenon of the post-figurative image is analyzed within the context of metamodernism's aesthetics. The authors consider post-figurativity as a form of visual gesture that embodies doubt, affect, and an invitation to co-being. Through examples of contemporary visual images, it is shown how the post-figurative emerges not as a representation, but as an affective event open to mutual interpretation.

Furthermore, the authors analyze the phenomenon of screenality (or *écranité*) in metamodern culture and explain the methodological significance of Groupe μ contribution for understanding this feature of contemporary life. Screenality is interpreted as a condition of shared presence, where affect becomes a new type of communicative action, and the screen functions as a space of co-presence. Metamodern culture is defined not merely as a culture of images, but as a screen culture in which screenality transforms into a new ontology of vision, forming an interface of empathy where the spectator becomes a co-participant in the visual.

The conclusion asserts that Groupe μ conception of visual rhetoric established the groundwork for understanding the image as a structural system of signs where form possesses cognitive status. This concept resonates with the logic of metamodern culture, engaging it in communication and creating not an image as a message, but an image as an echo of co-being.

Keywords: *Groupe μ , visual rhetoric, metamodernism, post-figurativity, affect, screenality, gesture.*

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)
- Groupe μ . (1992). *Traité du signe visuel: Pour une rhétorique de l'image*. Paris: Éditions du Seuil.
- Klinkenberg, J.-M. (2000). *Précis de sémiotique générale*. Paris: Seuil. (1re éd. 1996)
- Manovich, L. (2001). *The Language of New Media*. Cambridge, London: The MIT Press.
- Massumi, B. (2015). *Politics of Affect*. London: Polity Press.
- Massumi, B. (2002). *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Duke University Press.

- Parikka, J. (2012). New Materialism as Media Theory: Medianatures and Dirty Matter. *Communication and Critical Cultural Studies*, 9(1), 95–100. <https://doi.org/10.1080/14791420.2011.626252>
- Shaviro, S. (2016). The Universe of Things. *Critical Inquiry*, 42, 3, 542–568 <http://www.shaviro.com/Othertexts/Things.pdf>
- Sloterdijk, P. (1998). *Sphären I: Blasen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- van den Akker R., Vermeulen T., Gibbons A. (2017). *Metamodernism: Historicity, Affect, and Depth after Postmodernism*. London: Rowman & Littlefield.
- Vermeulen T., van den Akker R. (2010). Notes on metamodernism. *Journal of Aesthetics & Culture*. 2010. Vol. 2. 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>.

Authors Contribution: All authors have contributed equally to this work

Conflict of Interest: The authors declare no conflict of interest

The article was received by the editors 01.08.2025

The article was revised 20.09.2025

The article is recommended for printing 25.10.2025

This article published 24.11.2025

Як цитувати: Артеменко, А., & Кравченко, М. (2025). МІЖ ЗОБРАЖЕННЯМ І ЖЕСТОМ: ВІЗУАЛЬНА РИТОРИКА GROUPE μ В МЕТАМОДЕРНОМУ ГОРИЗОНТІ. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (73), 20-29. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-2>

In cites: Artemenko, A., & Kravchenko, M. (2025). BETWEEN IMAGE AND GESTURE: GROUPE μ VISUAL RHETORIC WITHIN THE METAMODERN HORIZON. *The Journal of V. N. Karazijn Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (73), 20-29. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-2> [In Ukrainian]

<https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-3>

УДК 342.7:316.6:1+316.77

Ольга Добродум

УЯВА МЕТАМОДЕРНУ: САМОТНІСТЬ, ЩАСТЯ І ТРАНСФОРМАЦІЯ ПРАВ ЛЮДИНИ

У статті досліджується феномен уяви метамодерну як культурної логіки XXI століття, що формує нові підходи до розуміння прав людини через призму емоційних станів, зокрема самотності та щастя. У контексті метамодерну, який поєднує модерністську віру в прогрес із постмодерністською іронією, щастя перестає бути суто приватною емоцією, а набуває статусу соціального конструкту, що активно формує нормативні очікування в суспільстві. Водночас самотність, яка традиційно розглядалася як індивідуальний досвід, дедалі частіше постає як структурна емоція, спричинена цифровою фрагментацією, урбанізацією та розпадом традиційних форм спільноти. Ці емоційні стани не лише впливають на особистісне благополуччя, а й стають предметом правового регулювання, що вимагає переосмислення концептуальних засад прав людини.

Метою дослідження є виявлення того, як уява метамодерну трансформує правовий дискурс, інституціоналізуючи емоційні стани як об'єкти правового захисту. Методологічно стаття спирається на міждисциплінарний підхід, що поєднує філософію права, соціологію емоцій, цифрову антропологію й культурну герменевтику. Особливу увагу приділено аналізу того, як алгоритмічні платформи, медіа-наративи та політики благополуччя впливають на уявлення про щастя як право й самотність як соціальну проблему. У цьому контексті щастя дедалі частіше постає як нормативна вимога, що формує стандартизовані образи «успішного життя», тоді як самотність – як соціальна патологія, що потребує інституційного втручання.

У результаті обґрунтовано, що в епоху метамодерну права людини потребують переосмислення як динамічного, афективно насиченого й культурно чутливого феномену. Щастя й самотність більше не є лише психологічними станами – вони стають нормативними категоріями, що визначають нові горизонти правового мислення. Це відкриває перспективи для формування етики турботи, взаємної вразливості та цифрової гідності як складових сучасного правозахисного порядку денного. Український контекст, зокрема в умовах війни, цифрової трансформації та емоційної турбулентності, демонструє особливу актуальність таких підходів, вимагаючи адаптації прав людини до нових форм суб'єктивності й соціальної реальності.

Ключові слова: метамодерн, уява, права людини, щастя, самотність.

У другій чверті XXI століття ми спостерігаємо не лише технологічну революцію, а й глибоку трансформацію культурної чутливості, яка дедалі частіше окреслюється терміном «метамодерн». Ця парадигма не заперечує модерну чи постмодерну, а коливається між ними, поєднуючи щирість і іронію, надію і тривогу, прагнення до автентичності й усвідомлення її умовності [Akker, 2017]. У цьому коливанні формуються нові уявлення про людину, її емоції, соціальні зв'язки та права. Права людини, які традиційно розглядалися як юридичні гарантії свободи, безпеки і гідності, дедалі більше набувають емоційного, естетичного й навіть поетичного виміру та стають не лише нормами, а й інструментами визнання складності людського буття.

Отже, у сучасному глобалізованому світі, що переживає стрімку технологічну трансформацію й соціокультурні зрушення, концепція прав людини набуває нових вимірів і змістів. Епоха метамодерну, яку культурологи характеризують як період діалектичного поєднання модерністської віри в прогрес і постмодерністської іронії, створює унікальний контекст для переосмислення традиційних уявлень про права та свободи людини. У цих умовах такі фундаментальні поняття, як щастя і самотність, виходять за межі



індивідуального психологічного досвіду й перетворюються на складні соціальні конструкти, що потребують філософсько-правового аналізу.

Сьогодення характеризується глибоким парадоксом: ніколи раніше права людини не були так детально кодифіковані в міжнародних документах і національних законодавствах, але ніколи раніше вони не відчувалися настільки абстрактними й віддаленими від повсякденного життя мільйонів людей. Цей розрив між нормативними гарантіями й суб'єктивним відчуттям благополуччя стає особливо помітним у контексті права на щастя, проголошеного ще в Декларації незалежності США, але яке в ХХІ столітті набуває абсолютно нового звучання.

Технологічна революція, розвиток цифрових комунікаційних технологій і соціальних мереж створили безпрецедентні умови для реалізації права на свободу спілкування й отримання інформації. Однак ця гіперзв'язаність супроводжується епідемією самотності, коли мільйони людей, перебуваючи в постійному онлайн-спілкуванні, відчують глибоку психологічну ізоляцію. Цей феномен потребує переосмислення права на автономію й приватність у новому соціокультурному контексті.

Епоха метамодерну, що постає як культурна логіка ХХІ століття, пропонує унікальну оптику для осмислення цього парадоксу саме через згадане поєднання модерністської віри в прогрес і постмодерністської іронії та створює умови для виникнення нових форм суб'єктивності, які також вимагають переосмислення традиційного розуміння прав людини. У цьому контексті права людини перестають бути виключно юридичною категорією і перетворюються на складний соціокультурний феномен, тісно пов'язаний саме з такими поняттями, як щастя та самотність.

Актуальність дослідження зумовлена необхідністю розробки нових теоретичних підходів до розуміння прав людини в умовах швидких соціокультурних змін, а також практичною потребою у вдосконаленні механізмів захисту прав людини з урахуванням психологічних реалій сучасності.

Сучасна ідентичність в умовах метамодерну характеризується гнучкістю, множинністю, здатністю до перманентної трансформації. Ще соціолог Ентоні Гідденс описав це як «рефлексивний проект» – безперервний процес конструювання й реконструювання самого себе [Giddens, 1990]. У цьому контексті традиційне розуміння прав людини як універсальних гарантій також потребує переосмислення.

Філософія метамодерну пропонує переосмислення етики через призму турботи: про себе, про інших, про світ. Цей підхід, розвинутий ще в роботах засновниці етики піклування, філософині Керол Гіллган [Gilligan, 1982], набуває нового звучання в умовах сучасних викликів. Ця діалектика отримання й надання турботи знаходить свій вираз також у концепції «взаємної вразливості» філософині Джудіт Батлер [Butler, 2004]. А філософ Петер Слотердайк у концепції «сфер» описує сучасну людину як істоту, що одночасно прагне автономії та потребує спільноти. Ця діалектика знаходить свій вираз у інклюзивному праві на приналежність – не просто як праві на громадянство, але й як праві на участь у спільнотах за вибором, на знаходження «своїх» серед мільярдів інших.

Зі свого боку, українські дослідники Н. М. Дідик, О. А. Логвіна й А. І. Руденок аналізують, як технічний прогрес, урбанізація та цифрова комунікація змінюють досвід самотності. Автори доводять, що самотність серед молоді часто є наслідком фрагментації соціальних зв'язків, а також впливу медіа, які створюють ілюзію близькості, не забезпечуючи емоційної підтримки [Дідик, Логвіна, Руденок, 2022]. Це відкриває нову площину для правового реагування, зокрема в контексті права на соціальну інтеграцію, психічне здоров'я й цифрову гідність.

Український контекст, особливо в умовах війни й цифрової трансформації, демонструє, як права людини адаптуються до нових форм емоційної вразливості. У підсумковому звіті «Війна у цифровому вимірі та права людини» Олександр Вдовенко (ГО «Платформа прав людини») аналізує, як кібератаки, блокування вебресурсів, фішинг і

дезінформація впливають на реалізацію прав людини, зокрема, права на інформацію, свободу вираження поглядів і цифрову безпеку [Вдовенко, 2023].

Попри зростаючу кількість досліджень, присвячених правам людини, емоційній етиці та цифровій трансформації, низка аспектів залишається недостатньо опрацьованою в науковому дискурсі. Зокрема, не отримали належного теоретичного та емпіричного осмислення такі проблемні вузли: афективна нормативність, алгоритмічна медіація прав людини, самотність як правовий виклик: щастя як право чи як обов'язок; український контекст емоційної вразливості: в умовах війни, цифрової трансформації та соціальної турбулентності права людини набувають нових афективних вимірів, які ще не інтегровані в міжнародні правозахисні моделі; метамодерна етика турботи. Отже, актуальність дослідження зумовлена потребою в переосмисленні прав людини як динамічного, культурно чутливого й емоційно насиченого феномену, що формується на перетині філософії, соціології, цифрової антропології та правознавства.

Мета статті – дослідити права людини в епоху метамодерну крізь призму уяви про щастя і самотність як соціальні конструкти.

Завданнями статті є проаналізувати трансформацію уявлень про щастя й самотність як соціальні конструкти в контексті метамодерної культурної парадигми, визначити, як емоційні стани набувають нормативного статусу в сучасному правовому дискурсі й впливають на переосмислення концепції прав людини, дослідити роль цифрових медіа, алгоритмічного управління та культурних наративів у формуванні уявлень про щастя й самотність, розкрити механізми інституціоналізації емоційних станів через політики благополуччя, цифрові платформи й правозахисні ініціативи, виявити парадокси реалізації права на щастя та права на самотність у сучасному суспільстві, зокрема в умовах гіперзв'язності й емоційної ізоляції, окреслити особливості українського контексту – війна, цифрова трансформація, емоційна вразливість – як чинники, що модифікують правозахисні підходи, сформулювати теоретичні засади для розширення концепції прав людини з урахуванням афективних, соціокультурних і цифрових вимірів.

Всезагальна декларація прав людини в статті 25 проголошує право на «такий життєвий рівень, який є необхідним для підтримки здоров'я та благополуччя», однак саме поняття «благополуччя» в епоху метамодерну набуває нового, парадоксального змісту. Соціальні медіа, реклама, масова культура створюють потужний дискурс щастя, який одночасно пропонує універсальні рецепти й підкреслює їх недосяжність. Цей парадокс стає особливо помітним у контексті права на щастя, яке постає не як природжений стан, а як соціально сконструйована обіцянка.

Технології сприяють створенню того, що соціолог Зигмунт Бауман назвав «рідким щастям» – мінущим, ефемерним, що постійно вислизає [Bauman, 2000]. Соціальні мережі трансформують щастя в товар, що підлягає виміру через лайки, репости, коментарі. Алгоритми платформ створюють персоналізовані уявлення про щастя, що ведуть до формування «фільтрованих бульбашок», де кожен користувач існує в унікальному інформаційному просторі. Це породжує парадокс: ніколи раніше у людини не було стільки можливостей для самореалізації, але ніколи раніше шлях до щастя не здавався настільки заплутаним.

У цих умовах право на щастя перетворюється на право на перманентний пошук, на екзистенціальну мандрівку без гарантованого фіналу. Метафорою цього стану може слугувати образ Сізіфа, який у метамодерністській інтерпретації не лише котить камінь вгору, але й відчуває щирий інтерес до цього процесу. Право на щастя в епоху метамодерну – це право на пошук власного уявлення про щастя, навіть якщо цей образ виявляється соціально сконструйованим.

Парадокс сучасної епохи полягає в тому, що інтенсифікація комунікаційних потоків супроводжується зростанням почуття самотності. Соціологічні дослідження свідчать про епідемію самотності в розвинених країнах, де близько третини населення відчуває себе

самотнім регулярно – цей феномен вимагає переосмислення права на автономію та приватність у контексті метамодерну.

У цьому контексті щастя і самотність постають як ключові емоційні стани, що не є суто приватними чи психологічними, а функціонують як соціальні конструкти – культурно, політично і технологічно опосередковані. Уявлення щастя дедалі більше формується через алгоритми, цифрові платформи, державні політики і медіа-наративи, що створюють стандартизовані образи «нормального» життя. Самотність, навпаки, постає як структурна емоція, що виникає внаслідок урбанізації, цифровізації, розпаду традиційних форм спільноти та зростання мобільності. Обидва феномени – щастя і самотність – мають прямий вплив на реалізацію прав людини, зокрема права на емоційний добробут, соціальну інтеграцію, приватність, інформаційну безпеку і гідність.

Самотність у цифрову епоху постає як складний соціальний конструкт, що поєднує об'єктивну ізоляваність та суб'єктивне переживання. Соціальні мережі, пропонуючи ілюзію постійного зв'язку, часто посилюють почуття самотності через механізм соціального порівняння. Користувачі порівнюють своє повсякдення з кураторськими версіями життя інших, що веде до відчуття невідповідності та ізоляції. Проте в контексті метамодерну самотність набуває додаткового виміру – вона стає не лише психологічним станом, але й свідомим вибором, формою резистансу проти тиску соціальних очікувань. Право на самотність переосмислюється як право на автономію, на можливість будувати власний життєвий шлях поза дихотомією «успіх-невдача», що нав'язується суспільством споживання [Rosa, 2019].

Право на самовизначення постає не лише як політичний принцип, але й як екзистенціальна необхідність. Людина отримує право на експериментування з власною ідентичністю, на зміну професій, стилів життя, ціннісних орієнтацій. Однак ця свобода супроводжується екзистенціальною тривогою, відчуттям «вигаданих обмежень», коли безмежні можливості вибору створюють параліч волі.

У цифровому середовищі права людини дедалі більше опосередковуються алгоритмами, що визначають доступ до інформації, соціальну видимість, емоційні сценарії та навіть правові ризики. Алгоритмічна справедливість – поняття, що виникло на перетині етики, права і технологій – стосується того, наскільки прозорими, інклюзивними і неупередженими є цифрові системи, які впливають на життя громадян. Це відкриває нову площину для правового реагування – емоційну політику. Поняття емоційної політики передбачає, що держава, інституції та цифрові платформи мають не лише гарантувати формальні права, а й створювати умови для емоційного добробуту, соціальної підтримки і визнання вразливості.

Уява щастя, яка в модерністських і постмодерністських контекстах часто розглядалася як приватна мета або як ідеологічна конструкція, у метамодерні набуває нових форм. Вона більше не є лише індивідуальним прагненням, а стає політичним, культурним і технологічним конструктом [Сучасне, 2020, с. 125]. Щастя сьогодні – це не просто емоція, а алгоритм, який формують цифрові платформи, соціальні медіа, рекламні кампанії, державні політики і навіть архітектура міського простору. Людина, що живе в умовах постійної цифрової присутності, щодня стикається з уявленнями про те, яким має бути щастя: красивим, продуктивним, емоційно насиченим, соціально схваленим. Ці уявлення не є нейтральними – вони створюють нові форми емоційної нерівності, коли ті, хто не відповідає алгоритмічним стандартам щастя, відчують себе виключеними, недостатніми, «не такими».

У цьому сенсі щастя стає не лише метою, а й обов'язком. Неоліберальна культура нав'язує ідею, що кожен сам відповідає за своє щастя, що нещастя – це ознака слабкості, неправильного вибору, недостатньої мотивації. Така логіка маргіналізує досвід втрати, тривоги, депресії, емоційної нестабільності. Водночас у деяких суспільствах щастя інституціоналізується: воно вимірюється індексами, включається в державні програми, стає предметом соціального управління. У Бутані існує індекс національного щастя, у

Скандинавії – політика добробуту, що прямо пов'язана з емоційним станом громадян. Це свідчить про те, що щастя може бути не лише емоційним станом, а й правом – правом на добробут, на турботу, на емоційну безпеку.

Права людини в метамодерному контексті мають враховувати емоційну складність людського буття [Butler, 2004]. Це означає розширення правового поля: включення прав на емоційний добробут, цифрову гідність, алгоритмічну справедливість, право на щастя і право на самотність. Це також означає переосмислення універсалізму: права мають адаптуватися до культурних контекстів, не втрачаючи до того ж етичного ядра. Інтерсекційність стає ключовим принципом: щастя і самотність переживаються по-різному залежно від гендеру, віку, класу, цифрової грамотності, культурного бекграунду. Наприклад, самотність літньої людини в мегаполісі – це не те саме, що самотність підлітка в селі, а щастя біженця – не те саме, що щастя туриста. Тому права людини мають бути чутливими до цих відмінностей [Stephoe, Fancourt, 2019].

У метамодерному контексті щастя і самотність функціонують не як індивідуальні емоції, а як соціальні конструкти, що формуються через культурні наративи, цифрові алгоритми, політичні режими і правові практики. Ці конструкти не є нейтральними: вони мають нормативну силу, впливають на уявлення про «нормальне» життя, визначають соціальні очікування і формують рамки правового визнання. Аналіз цих конструктів вимагає міждисциплінарного підходу – на перетині філософії, соціології, медіатеорії, правознавства і культурної антропології.

Щастя дедалі більше алгоритмізується, і цифрові платформи – Instagram, TikTok, Facebook – створюють стандартизовані образи щастя: естетично привабливого, продуктивного, соціально схваленого. Ці образи не лише репрезентують, а й нормують: вони визначають, які емоції є прийнятними, які життєві траєкторії – бажаними, які форми поведінки – легітимними. У цьому сенсі щастя стає не лише метою, а й обов'язком. Неоліберальна культура нав'язує ідею, що кожен сам відповідає за своє щастя, що нещастя – це ознака слабкості, неправильного вибору, недостатньої мотивації [Cabanais & Plouz, 2019].

Самотність, яка традиційно розглядалася як приватна емоція, у метамодерному світі постає як структурний феномен. Вона є наслідком урбанізації, цифровізації, розпаду традиційних форм спільноти, зростання мобільності, нестабільності й алгоритмічного управління соціальними зв'язками. Цифрові платформи створюють ілюзію зв'язку, але водночас посилюють відчуття ізоляції. Людина може мати сотні контактів, але не мати з ким поговорити про важливе. Самотність стає наслідком алгоритмічного фільтрування емоцій: платформи показують те, що «цікаво», але не те, що «важливо». Водночас самотність може бути вибором – формою автономії, простором для рефлексії, творчості, внутрішньої мобілізації. Однак ця гіперзв'язаність часто веде до явища, яке соціологи називають «самотність у натовпі». Кількість контактів не перетворюється на якість зв'язків, інтенсивність комунікації не гарантує її глибини. Людина опиняється в ситуації, коли вона одночасно постійно на зв'язку і глибоко самотня.

Цей парадокс знаходить своє відображення в трансформації права на приватність. У цифрову епоху приватність постає не просто як право на захист персональних даних, але й як право на психологічний простір для саморефлексії, як можливість бути сам на сам із собою без зовнішнього тиску. Метафорою цього стану може слугувати образ «кімнати власного» Вірджинії Вулф, що в цифрову епоху набуває нового змісту – це вже не просто фізичний простір, але й психологічний та цифровий.

Особливу актуальність у цьому контексті набуває право на вразливість та емоційну автентичність. У суспільстві, що ідолізує щастя, успіх і ефективність, визнання власної вразливості, неповноти, потреб стає актом духовного мужності, можливість відчувати та виражати емоції, що не відповідають соціальним очікуванням, можливість бути сумним вразливим у світі, що вимагає сили. Право на вразливість постає як антитеза уявленню про

людину як раціонального актора, що максимізує корисність, запропонованому класичним модерном.

Право на турботу постає як невід'ємний елемент права на гідне життя. У суспільстві, що старіє, де зростає кількість людей похилого віку, де психічні розлади набувають масштабів епідемії, право на турботу стає одним із центральних елементів соціальної політики. Однак у контексті метамодерну це право набуває додаткового виміру – воно поширюється не лише на отримання турботи, але й на можливість її надавати.

У скандинавських країнах щастя інституціоналізується через індекси добробуту, що включають емоційне задоволення життям як показник ефективності держави. У Бутані щастя є офіційним критерієм національного розвитку – Індекс національного щастя включає духовні, екологічні та соціальні компоненти. У США щастя часто пов'язується з індивідуальним успіхом, автономією і споживанням, що створює тиск на особистість демонструвати позитивність навіть у кризових умовах. У Японії щастя асоціюється з гармонією, соціальною інтеграцією і балансом між працею й особистим життям, хоча водночас існує феномен «кароші» – смерті від перевтоми, що демонструє суперечності між культурними очікуваннями і реальністю.

Самотність, навпаки, дедалі більше постає як структурна емоція. У Великій Британії у 2018 році було створено посаду міністра з питань самотності – визнання того, що самотність є соціальною проблемою, яка потребує політичного реагування. У США самотність розглядається як епідемія, що впливає на психічне здоров'я, продуктивність і соціальну згуртованість. У Японії існує феномен «хікікоморі» – добровільної ізоляції, що демонструє, як самотність може бути формою протесту проти соціального тиску. У Франції самотність часто пов'язується з урбанізацією і розпадом традиційних форм спільноти, що породжує нові моделі соціальної політики, спрямовані на інтеграцію літніх людей, мігрантів і молоді [Тимчишин, 2020].

У звіті ГО «Платформа прав людини» (2023) зазначено, що цифрова ізоляція, кібератаки, блокування вебресурсів і дезінформація створюють нові виклики для прав людини, зокрема права на приватність, безпеку і психічне здоров'я [Вдовенко, 2023]. Водночас українські цифрові ініціативи – такі як «Дія», онлайн-психологічна допомога, цифрові волонтерські платформи – демонструють, як технології можуть бути інструментом емоційної підтримки і соціальної інтеграції, засобом захисту прав людини, зокрема права на інформацію, свободу вираження поглядів і доступ до соціальних послуг.

Самотність в українському контексті – це водночас травма і ресурс. Втрата близьких, дому, звичного світу породжує екзистенційну порожнечу, але водночас відкриває простір для рефлексії, творчості, внутрішньої мобілізації. У цьому контексті права людини мають бути переосмислені як етика емоційної складності. Це означає включення нових категорій прав: права на емоційний добробут, цифрову гідність, алгоритмічну справедливість, право на щастя і право на самотність. Це також означає переосмислення універсалізму: права мають адаптуватися до культурних контекстів, однак не втрачаючи етичного ядра. Інтерсекційність стає ключовим принципом: щастя і самотність переживаються по-різному залежно від гендеру, віку, класу, цифрової грамотності, культурного бекграунду [Fenton, 2016].

Права людини в сучасних умовах постають не як завершена юридична конструкція, а як відкрита система, що перманентно переосмислюється під впливом технологічних, культурних і психологічних чинників. Ця відкритість проявляється в діалектичній природі метамодерністського світосприйняття, що поєднує віру в універсальні цінності з розумінням їх контекстуальності. А розуміння щастя і самотності як соціальних конструктів відіграє ключову роль у переосмисленні прав людини в сучасному суспільстві. Право на щастя в умовах метамодерну перетворюється з абстрактного принципу на конкретну можливість експериментувати з власним життям, шукати унікальні шляхи самореалізації, сприймати невдачі не як провал, а як досвід. Право на самотність постає як гарантія психологічного простору для саморефлексії, як можливість бути собою поза тиском

соціальних очікувань. Метамоделістське розуміння прав людини вимагає розвитку етики турботи, що поєднує право отримувати турботу і можливість її надавати. Ця взаємність стає основою для солідарності, для визнання взаємної вразливості як фундаментальної характеристики людського буття.

Перспективи подальших досліджень у цьому напрямку пов'язані з розробкою конкретних механізмів реалізації прав людини з урахуванням викликів метамодерну, а також з аналізом впливу штучного інтелекту і нових технологій на розуміння людської гідності і автономії. Тільки комплексний, міждисциплінарний підхід до розуміння прав людини може забезпечити їх ефективний захист у стрімко мінливому світі.

У цьому контексті майбутнє розвитку прав людини пов'язане зі здатністю визнати та інституційно закріпити цю складність, створити правові механізми, що дадуть змогу людині бути повною суперечностю, шукати власний шлях до щастя, знаходити сенс у самотності, будувати автентичні зв'язки в умовах гіперзв'язаності. Тільки таке, по-справжньому метамодерністське, розуміння прав людини може стати адекватною відповіддю на виклики сучасності.

Право на щастя в умовах метамодерну перетворюється на право на пошук власного шляху, на експериментування, на можливість помилятися та починати спочатку. Право на самотність постає як право на автономію, на психологічний простір для саморефлексії, на резистанс проти тиску соціальних очікувань.

Метамоделістське розуміння прав людини виходить за межі традиційної юридичної парадигми і охоплює екзистенціальні, психологічні, культурні виміри людського буття. Воно визнає діалектичну природу сучасної суб'єктивності, що поєднує прагнення до автономії та потребу в приналежності, бажання щастя та визнання його недоскопости, можливості гіперзв'язку та реальність глибокої самотності.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Akker, R. van den, Vermeulen, T., Gibbons, A. *Metamodernism: Historicity, Affect, and Depth after Postmodernism*. London: Rowman & Littlefield, 2017.
- Bauman Z. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2000. 228 p.
- Butler J. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London: Verso, 2004. 168 p.
- Cabanas E., Illouz E. *Manufacturing Happy Citizens: How the Science and Industry of Happiness Control Our Lives*. Cambridge: Polity Press, 2019. 256 p.
- Fenton N. *Digital, Political, Radical*. Cambridge: Polity Press, 2016. 240 p.
- Giddens A. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1990.
- Gilligan, Carol (1982). In a different voice: psychological theory and women's development. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Rosa H. *Resonance: A Sociology of Our Relationship to the World* / transl. J. C. Wagner. Cambridge: Polity Press, 2019. 576 p.
- Stephoe A., Fancourt D. Leading a meaningful life at older ages and its relationship with social engagement, prosperity, health, biology, and time use. *Proc Natl Acad Sci U S A*. 2019. Jan 22. 116(4). P. 1207-1212. DOI: <https://doi.org/10.1073/pnas.1814723116>
- Вдовенко О. *Війна у цифровому вимірі та права людини підсумковий звіт із 24 лютого 2022 року по 31 серпня 2023 року*. Київ: ГО «Платформа прав людини», 2023. 84 с.
- Дідик Н. М., Логвіна О. А., Руденок А. І. Соціально-психологічні аспекти переживання стану самотності сучасною молоддю. *Габітус*. 2022. Вип. 33. С. 86-91.
- Сучасне суспільство, людина, право в умовах глобальних трансформацій : монографія / за ред. О. Г. Данильяна. Харків: Право, 2020. 344 с. URL: <https://files.znu.edu.ua/files/Bibliobooks/Inshi82/0062090.pdf>
- Тимчишин Т. М. Соціальні права людини в Європейському Союзі. *Юридичний науковий електронний журнал*. 2020. № 1. С. 292-295. DOI <https://doi.org/10.32782/2524-0374/2020-1/72>.

Добродум Ольга Вікторівна

доктор філософських наук, професор
професор кафедри журналістики та реклами
Державний торговельно-економічний університет
вул. Кіото, 19, Київ, 02156, Україна
E-mail: dobrodum.olga@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7651-4946>

Стаття надійшла до редакції 08.09.2025

Стаття рекомендована до друку 26.10.2025

Переглянуто 20.10.2025

Опубліковано 24.11.2025

**THE IMAGINATION OF METAMODERNISM: LONELINESS, HAPPINESS, AND
THE TRANSFORMATION OF HUMAN RIGHTS**

Dobrodum Olga V.

Doctor of Philosophical Sciences, Professor
Professor of the Department of Journalism and Advertising
State University of Trade and Economics
19 Kyoto St., 02156, Kyiv, Ukraine
E-mail: dobrodum.olga@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7651-4946>

ABSTRACT

This article explores the phenomenon of metamodern imagination as the cultural logic of the 21st century, which shapes new approaches to understanding human rights through the lens of emotional states – particularly loneliness and happiness. In the context of metamodernism, which combines modernist faith in progress with postmodern irony, happiness ceases to be merely a private emotion and acquires the status of a social construct that actively shapes normative expectations in society. At the same time, loneliness, traditionally viewed as an individual experience, increasingly appears as a structural emotion caused by digital fragmentation, urbanization, and the breakdown of traditional forms of community. These emotional states not only affect personal well-being but also become the subject of legal regulation, necessitating a reconsideration of the conceptual foundations of human rights.

The aim of the study is to identify how the imagination of metamodernism transforms legal discourse by institutionalizing emotional states as objects of legal protection. Methodologically, the article relies on an interdisciplinary approach that combines philosophy of law, sociology of emotions, digital anthropology, and cultural hermeneutics. Particular attention is paid to analyzing how algorithmic platforms, media narratives, and welfare policies influence conceptions of happiness as a right and loneliness as a social problem. In this context, happiness increasingly emerges as a normative demand that shapes standardized images of a 'successful life,' while loneliness is seen as a social pathology requiring institutional intervention.

As a result, it has been substantiated that in the era of metamodernism, human rights require rethinking as a dynamic, affectively-rich, and culturally sensitive phenomenon. Happiness and loneliness are no longer merely psychological states – they are becoming normative categories that define new horizons of legal thought. This opens up prospects for the formation of an ethics of care, mutual vulnerability, and digital dignity as components of a contemporary human rights agenda. The Ukrainian context, particularly in conditions of war, digital transformation, and emotional turbulence, demonstrates the particular relevance of such approaches, requiring the adaptation of human rights to new forms of subjectivity and social reality.

Keywords: *metamodernism, imagination, human rights, happiness, loneliness.*

REFERENCES

- Akker, R. van den, Vermeulen, T., Gibbons, A. (2017) *Metamodernism: Historicity, Affect, and Depth after Postmodernism*. London: Rowman & Littlefield.
Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.

- Butler, J. (2004). *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London: Verso.
- Cabanas, E., & Illouz, E. (2019). *Manufacturing Happy Citizens: How the Science and Industry of Happiness Control Our Lives*. Cambridge: Polity Press.
- Fenton, N. (2016). *Digital, Political, Radical*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A. (1990). *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Gilligan, C. (1982). *In a different voice: psychological theory and women's development*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Rosa, H. (2019). *Resonance: A Sociology of Our Relationship to the World* (J. C. Wagner, Trans.). Cambridge: Polity Press. (English, translated from German)
- Steptoe, A., & Fancourt, D. (2019). Leading a meaningful life at older ages and its relationship with social engagement, prosperity, health, biology, and time use. *Proc Natl Acad Sci U S A*, Jan 22, 116(4), 1207-1212. DOI: <https://doi.org/10.1073/pnas.1814723116>
- Vdovenko, O. (2023). *War in the Digital Dimension and Human Rights: Analytical Report*. Kyiv: Human Rights Platform NGO. (Ukrainian)
- Didyk, N. M., Lohvina, O. A., & Rudenok, A. I. (2022). Socio-psychological aspects of experiencing loneliness among modern youth. *Habitus*, 33, 86-91. (In Ukrainian)
- Danylyan, O. H. (Ed.). (2020). *Modern Society, the Individual, and Law under Conditions of Global Transformation: Monograph*. Kharkiv: Pravo. Retrieved from <https://files.znu.edu.ua/files/Bibliobooks/Inshi82/0062090.pdf> (In Ukrainian)
- Tymchyshyn, T. M. (2020). Social human rights in the European Union. *Legal scientific electronic journal*, 1, 292-295. DOI <https://doi.org/10.32782/2524-0374/2020-1/72> (In Ukrainian).

The article was received by the editors 08.08.2025

The article was revised 20.09.2025

The article is recommended for printing 26.10.2025

This article published 24.11.2025

Як цитувати: Добродум, О. (2025). УЯВА МЕТАМОДЕРНУ: САМОТНІСТЬ, ЩАСТЯ І ТРАНСФОРМАЦІЯ ПРАВ ЛЮДИНИ. Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії», (73), 30-38. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-3>

In cites: Dobrodum, O. (2025). THE IMAGINATION OF METAMODERNISM: LONELINESS, HAPPINESS, AND THE TRANSFORMATION OF HUMAN RIGHTS. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (73), 30-38. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-3> [In Ukrainian]

<https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-4>
УДК 130.2+159.942+81'322.2

Illia Ilin, Olena Nihmatova

CRIES AND WHISPERS ABOUT LOVE IN METAMODERNISM: A CORPUS-BASED APPROACH

This article develops an interdisciplinary investigation into how contemporary metamodern philosophy conceptualizes love by integrating corpus linguistics with socio-philosophical analysis. While scholars of metamodernism often posit a cultural “return of love” grounded in renewed sensitivity, relationality, and ethical openness, we argue that these claims require empirical verification. Drawing on the work of 12 leading thinkers associated with speculative realism, new materialism, and accelerationism, we conduct a systematic examination of explicit references to love across their published works. Our findings reveal a far more heterogeneous and uneven landscape than is typically assumed: only a minority of philosophers – most notably Graham Harman, Rosi Braidotti, Jane Bennett, and Maya B. Kronin – develop robust or conceptually rich accounts of love, whereas others mention the term only in passing, metaphorically, or not at all.

Methodologically, the article combines four approaches: postcritical “reading as love,” corpus-linguistic analysis through concordances, collocations, and dispersion plots, theoretical, methodological and sociological triangulation, and also an interpretive model of philosophy as “talking to oneself.” This multi-layered design allows us to reconstruct how various metamodernist philosophical perspectives imagine love as an ontological, ethical, aesthetic, or political force. The range spans from posthuman, zoe-centered vitality (Braidotti), ecological enchantment and material kinship (Bennett), and dantean object-love grounded in autonomy (Harman), to darker visions of dissolution, erotic catastrophe, and cosmic decay (Nick Land, Reza Negarestani).

To contextualize these philosophical positions, we triangulate them with large-scale sociological data on romantic satisfaction, loneliness, parasocial bonds, and “social love” as defined in global indices. This reveals that metamodernist reconfigurations of love resonate with shifting affective structures worldwide yet remain conceptually fragmented. We conclude by proposing a “metamodern formula of love” as a wide spectrum – from indifference and destructive passion to a balanced, responsible, post-anthropocentric ethos of care – while arguing that such models must be supplemented by explicitly political and institutional forms of solidarity necessary for ecological and planetary survival.

Keywords: *metamodernism, love, corpus linguistics, new materialism, accelerationism, speculative realism.*

*When you've been loved
When you know it holds such bliss
Then the lover that you kissed
Will comfort you when there's no hope in sight
George Michael*

*I love to talk to you
It's not every day that a man can find a woman that
That he just loves talking to

*You are my hope-to-die woman
Needing you is a part of what I feel for you

*I can't believe that you love me
Barry White*

1. Why does metamodernism (re)turn to love?

Reciprocity in love is the very foundation of believing that revolution can succeed.

Love is one of those rare affects that binds the human being to the world in a radically transformative way. It is not merely an emotional surge or a private, subjective episode – it is a

© 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.

mode of relation, a way of experiencing oneself as woven into a web of connections that extend far beyond the personal. Above all, love links one person to another. And when this link becomes reciprocal, when it is realized in the experience of mutual, dyadic love, that success becomes a prototype for any other successful form of connection. In this sense, love is not only an intimate existential event but also a kind of ontological test: evidence that connection is possible at all, that between “I” and “you” there may be not a void but a bridge. Such an experience – even when entirely private – generates trust in the world and in the very principle of relatedness. At the same time, we must acknowledge that this articulation of love may reflect our own cognitive–affective distortion (positivity bias), given that the authors are themselves in a state of romantic attachment [Mizrahi, Lemay Jr, Maniaci & Reis, 2022; Cavanaugh, Bettman and Luce, 2015].

However, our intuitions and lived experience find partial support in the literature. As Bruno Latour argues, love (and religion) strives toward nearness, intimacy, the acknowledgment of presence in the here and now; it aims at the renewal of human existence and mutual affection, at the restoration and coherence of human bonds. Love operates analogously to religion: the recognition of love, the gesture of attention, produces an emotional connection between people, overcoming alienation and renewing the world. Words of love possess the power to shape the self and to generate a sense of presence, genuine existence, and connection to another person [Latour, 2013, pp. 51–58, 78–79]. Extending this logic further, one may say that successful personal love fosters confidence in the possibility of successful communication and cooperation – and, ultimately, in the success of revolution, collective life, and the emergence of a new, more solidaristic and more just form of coexistence. Following this logic, love becomes a primordial form of social and political ontology: it grounds any possible “we.” In essence, everything begins with the smallest of things – childhood attachment, the emotional investment a child receives from a mother or another close caregiver. This attachment later transforms into the experience of romantic love, into the choice of a partner, into the formation of a durable bond between two autonomous beings. Yet love does not end there. On the contrary, its true wonder lies in its capacity to exceed the human, to exceed the couple, to exceed the personal, emerging as a form of political love – an acknowledgment of solidarity with the nation and with other political communities [Nussbaum, 2013, pp. 220, 381, 386].

In the context of metamodernism, one observes a return of modernist conceptions of the subject, of history, and of love – yet a return tempered by the tragic experiences and critical reassessments introduced by postmodernism. Alexandra Dumitrescu argues that femininity, sensitivity, and empathy constitute essential elements of metamodern consciousness, opening the self toward the other, while simultaneously demanding a balance of affect and reason within the metamodern personality [Dumitrescu, 2014, p. 40]. Metamodern understandings of love rest on the acknowledgment of its givenness and immediacy, but also on its deconstruction and inherent tragic tension, without lapsing into the postmodern skepticism that renders love inaccessible or illusory. Unlike modernity, which framed love as something self-evident, objective, and rationally comprehensible, and unlike postmodernity, which subjected it to complete deconstruction – love as a projection of male desire onto the female object, love as domination and subjugation, a field where “I,” “love,” and “you” dissolve into historically contingent, irrational, or power-laden structures – metamodernism recognizes these problems without allowing them to eliminate the very possibility of love. Metamodernism is disillusioned with postmodern disillusionment: it seeks a return to the naiveté of modernity while fully acknowledging the conflictuality, paradoxes, and simultaneous unity–disunity of love. Hanzi Freinacht shows that the paradoxes of love arise from human nature itself: men often lose confidence before the women they desire most, while women gravitate toward confident men; both sexes tend to seek partners slightly “above” themselves in the hierarchy, setting themselves up for disappointment. Even when a man finds stable, reciprocal love, he still harbors the ancient impulse – the desire for passionate sex with a beautiful stranger, the call of chaos inscribed in biology; and this chaos can neither be denied nor accepted uncritically, for it is precisely what renders us vulnerable yet capable of genuine love

[Freinacht, 2019]. Thus, love is perceived as movement between the longing for unity and the recognition of the subject's fragmentation. Instead of absolutizing either wholeness or rupture, metamodernism integrates these opposites, creating a deeper understanding of love [Pappis, 2019]. Love is no longer naive, yet neither does it become an impossible utopia. Crucially, metamodernism reduces love neither to biochemistry nor to social construction, acknowledging both but exceeding them. It returns love to culture, thought, and politics. From Zachary Stein's perspective, metamodern love is rooted in the recognition of a cosmic force – Eros – which joins and recombines matter, of which human love is its privileged manifestation. This intimate love between persons cannot serve as an escape from a troubled world but must contribute to its healing: it bridges the intimate and the universal, overcomes hatred, undermines the logic of profit and economic growth, and transforms care and justice into practices of planetary co-creation and cohabitation [Stein, 2018].

We are indeed living in an era of urgent rediscovery – and even rebirth – of love against the backdrop of profound disappointments and cascading catastrophes of an unfinished, capitalist modernity, at a moment when the necessity of collective, planetary survival has become impossible to ignore. It is telling that, amid this landscape, humanity demonstrates unprecedented gestures of mutual support: according to the World Giving Index, 4.3 billion people – approximately 73% of the world's adult population – donated money, volunteered time, or helped strangers in 2023, with Ukraine ranking a notably high seventh place [Charities Aid Foundation, 2024]. Simultaneously, the world is swept by a wave of resistance and struggles for justice: over the past twelve months, more than 159 major anti-government protests have taken place across 71 countries (as of September 25, 2025), confronting corruption, electoral fraud, political repression, economic crises, violations of women's and LGBTQ+ rights, climate devastation, and the genocide of Palestinians [Carnegie Endowment for International Peace, n.d.].

Thus, metamodern love balances between the rational self-evidence of modernity and the deconstructive disillusionment of postmodernity, acknowledging the conflictual nature of relationships while refusing to let that conflict extinguish the possibility of closeness, responsibility, solidarity, wholeness, or the genuine experience of encountering the Other.

2. Are metamodernist philosophers truly inclined toward love?

If theorists of metamodernism – whose views were outlined above – assert that our present epoch is itself characterized by heightened lovingness, then it follows, as our working hypothesis, that philosophers associated with metamodern intellectual perspectives should likewise speak extensively about love. To test this hypothesis, we must first determine which philosophical movements are commonly regarded as metamodern. The scholarly literature most frequently identifies speculative realism, especially object-oriented ontology [Van den Akker and Vermeulen, 2017; Stein, 2018; Freinacht, 2017; Radchenko, 2025; Van Tuinen, 2017], new materialism [Konstantinou, 2017; Storm, 2021], and Nick Land's accelerationism, often described as a precursor to speculative realism [Stein, 2018]. Consequently, it is within the texts of authors belonging to these movements that we conduct our investigation into whether, and how, they engage with the theme of love.

We employed four criteria in selecting the thinkers for our analysis in order to examine their engagement with love in the context of metamodernism. First, we chose leading theorists – four representatives from each of the three traditions; the choice of “four” reflects the fact that speculative realism, for example, has four widely recognized founders, and it was therefore logical to maintain symmetry by selecting four thinkers from each of the remaining perspectives. This yielded a total of twelve philosophers: four from speculative realism (Ray Brassier, Quentin Meillassoux, Graham Harman, Iain Hamilton Grant), four from new materialism (Manuel DeLanda, Jane Bennett, Karen Barad, Rosi Braidotti), and four from accelerationism (Nick Srnicek, Reza Negarestani, Nick Land, Maya B. Kronik). Second, all of them write in English, which allows us to work with their texts directly, without translational distortion, and ensures

maximal precision in corpus-based analysis. Third, each of these philosophers has produced a substantial body of published work, making a representative investigation possible: we can reliably determine whether they speak about love, how they do so, in what contexts, and to what extent.

The need to investigate our working hypothesis arises from the very logic of metamodernism, which proclaims the return of sensitivity, empathy, and the capacity for deep relationality to culture, ethics, and politics – while also acknowledging their conflictual and fragmented character. If metamodern thinkers indeed regard love not merely as a personal experience but as a fundamental form of social ontology – a model of trust, cooperation, and collective transformation – then it becomes essential to empirically determine whether this orientation is reflected in the texts of those philosophical movements typically classified as metamodern. Moreover, metamodernism interprets love as a driving force behind new modes of coexistence, ranging from intimate reciprocity to political forms of solidarity. This makes the discourse of love a crucial indicator of the extent to which these traditions genuinely seek to overcome alienation, crisis, and the cynical irony characteristic of postmodernism. Our study also responds to a direct demand of the present moment: whether contemporary philosophical perspectives are capable of articulating a language of connectedness, solidarity, and mutuality – without which neither collective action nor political transformation, nor even an openness to the future, is possible.

3. Methodology

Our study claims novelty through the use of four methodological foundations, each of which articulates not only a distinct mode of reading and analysis but also a specific ethical gesture toward the object of inquiry – the phenomenon of love within metamodernism.

The first foundation is the conception of reading as love. Here we draw upon the ideas of postcritical, reparative, and restorative reading, which invite us to read not for the sake of unmasking but for the sake of participation – not to undermine the text or reduce it to power discourses and paranoid depths, but to listen for its lexical–semantic autonomy, to trust the affects it generates, and to continue the work of love at the level of the reader, even when the text itself seems to resist such work [Craven, 2024; Walker, 2016; Kalinka, 2023]. Reading as love is a mode of attentiveness to the text: seeing in it what is there rather than what is not (absence, lack, deficiency), preserving its integrity, distinguishing clearly between text and reader, recognizing its dignity, respecting its limits and boundaries; approaching meaning with wonder rather than forcing the text into pre-set contextual interpretations, and instead extending, widening, and multiplying relations and sympathies in the world through the act of reading [Mitrano, 2020; Sheehy, 2019]. In this way, love in our study functions not only as an object of analysis but also as a method – an affective and ethical disposition that enables us to approach philosophical texts with trust and generosity rather than with critical suspicion.

The second foundation is the corpus-based approach, which enables efficient searching, the identification of semantic patterns, and context-sensitive interpretation across large volumes of text through the use of computational tools [Stefanowitsch, 2020, p. 54; Sinclair, 1991, pp. 9, 32, 170, 30; Baker, 2006, pp. 48–49]; this method is well established in philosophy [McKinnon, 1977; Meunier and Forest, 2003; Alfano, 2019]. Using the tools of corpus linguistics via the AntConc software [Anthony, 2022], we empirically detect explicit statements about love in the works of selected metamodern philosophers (after lemmatizing them) – speculative realists, accelerationists, and new materialists. When a corpus contains only a small number of occurrences of the word love, we conduct only a qualitative concordance analysis, reading each instance in its immediate context. When occurrences are numerous, we generate collocations and/or clusters (continuous multi-word sequences containing the target term), and then examine fragments that include love together with its frequent collocates – words appearing within five positions to the left or right – which reveal stable semantic associations in a given philosopher's

discourse. For verification, we also generate dispersion plots to determine how frequently and how densely the word love appears across the corpus [Vajn, 2014, p. 168]; the combination of frequency and density provides indirect evidence of how extensively a philosopher develops the theme of love. In this sense, the corpus-based method extends the logic of reading as love: it demands maximal attentiveness, respect, and care toward the texts themselves and toward the language through which philosophers articulate love.

The third foundation is the method of triangulation, which consists in generating richer knowledge about a phenomenon by mobilizing multiple perspectives across different levels of analysis [Flick, 2018]. We apply triangulation on three levels: theoretical, methodological, and empirical. Theoretical triangulation involves comparing the various conceptions of love found in the philosophers' works with the metamodern understanding of love as oscillation between irony and sincerity, distance and engagement. Methodological triangulation is expressed through the combination of postcritical reading, corpus analysis, and conceptual reconstruction of philosophical positions. Data triangulation entails drawing on sociological sources – large-scale international surveys and statistical data on contemporary attitudes toward love. This enables us to correlate philosophical claims about love with their social counterparts, identifying potential resonances and divergences between theoretical and empirical registers. Triangulation also allows us not merely to acknowledge, as noted in the introduction, the positivity bias characteristic of love and the cognitive distortions it may produce, but to temper this bias by cross-checking our expectations against sociological evidence and philosophical argumentation.

The fourth methodological foundation is the interpretation of philosophy as talking to oneself, which we employ as a model for intertheoretical love. If, following Peter Sloterdijk, one understands philosophy as “the dialogue of the soul with itself” – a tradition that traces back to Antisthenes and is carried forward by Anthony Ashley-Cooper, the Third Earl of Shaftesbury – then it becomes evident that any genuinely philosophical reflection on love must emerge from the very structure of talking to oneself, in which different voices, positions, and tonalities within a single consciousness enter into exchange with one another [Sloterdijk, 2020, pp. 102–103; Shaftesbury, 2001, p. 107; Diogenes Laertius, 2015, Antisthenes, Book VI, pagin. 5]. In this framework, love becomes the felicitous encounter of my “we’s” with your “we’s.” Love thus becomes not merely an object of inquiry but a mode of philosophizing itself – a form of presence and co-presence of multiple “we’s” within a shared space of thought. Accordingly, we read metamodern philosophers in such a way that their voices enter into dialogue with our own, allowing philosophy to become a site of encounter, participation, and exchange. For this reason, it is necessary to speak of intertheoretical love as both a practice and an ethic of mutual recognition, a form of solidarity among diverse ontologies and epistemologies grounded in the model of philosophy as talking to oneself. We argue that intertheoretical love is a necessary condition for a new mode of thinking capable of being genuinely metamodern: dialogical, open to paradox, and able to hold together faith and irony, empathy and critique.

4. Aims and Objectives of the Study

The aim of this study is to examine the major philosophical perspectives of metamodernism in order to identify and compare their interpretations of love, and to relate these interpretations to existing claims about the loving character of metamodernism, thereby formulating a “metamodern formula of love.” To achieve this aim, the study pursues three objectives: first, to conduct a corpus-based analysis of the writings of leading representatives of metamodernist philosophy (new materialism, speculative realism, and accelerationism); second, to compare and synthesize the identified conceptions of love with one another and with prevailing accounts of metamodern lovingness; and third, to triangulate the resulting conceptions of love using international sociological studies on love.

5. Literature Review

The literature review is undertaken to clarify how scholars who engage with metamodern philosophical traditions interpret these traditions' understanding of love. The collection of relevant sources was carried out using Agent Mode in ChatGPT 5.0, repeatedly employing a prompt designed to locate academic publications on love in the context of the three aforementioned philosophical perspectives and the twelve selected authors.

Within the framework of new materialism, theorists turn to Karen Barad, Rosi Braidotti, Jane Bennett and others to reconceptualize love as a material-discursive, relational, and posthuman phenomenon. Deirdre C. Byrne and Marianne Schleicher draw on Barad's agential realism to argue that love emerges not from the interaction of self-contained subjects but from the intra-actions of heterogeneous human and nonhuman agents endowed with significance and agency. In their account, love becomes a co-creative process arising within entanglements that exceed anthropocentric assumptions [Byrne and Schleicher, 2021, p. 5]. Schleicher further shows that matter actively shapes cultural discourses of love and gender, transforming norms and imaginaries rather than passively reflecting them, and thus extending Barad's critique of constructivism [Schleicher, 2021, p. 12]. Louis van den Hengel advances this posthumanist trajectory by revealing love in the twenty-first century as a fully post-anthropocentric process emerging across networks that join humans, bodies, atmospheres, and vital materialities. Concepts such as ecosensuality – deeply informed by Barad – present matter as alive and participatory, while Braidotti provides an ethical grounding that emphasizes transcorporeal interdependence and ecological responsibility [van den Hengel, 2021, pp. 35–36, 43, 45, 49–51]. Carol A. Taylor and Susanne Gannon build on this new materialist paradigm to propose an ecological pedagogy of love rooted in bodily and environmental rhythms, suggesting that love arises through ongoing attunement with human and nonhuman agents alike [Taylor and Gannon, 2022].

Speculative realism and object-oriented ontology develop a different but related decentering of the human by relocating love into the domain of object relations. Marcel O'Gorman shows that for thinkers such as Graham Harman and Ian Bogost, love is not confined to interpersonal experience but appears in relations with nonorganic entities – technical objects, bicycles, polymers – so that love becomes a mode of becoming-with across multiple ontological registers. These philosophies reveal an almost erotic dimension to material encounters, amplifying the sensuous and affective qualities of object interaction [O'Gorman, 2017, pp. 32–34, 36]. Levi R. Bryant interprets love within this object-oriented field as the sustained preservation of the gap between the sensual appearance of the other and its withdrawn reality, resisting the pornographic impulse to collapse the other into fully accessible qualities and grounding love in the recognition of ontological depth and alterity [Bryant, 2010].

Accelerationist thought offers yet another reconfiguration of love, one that pushes posthumanism toward its metaphysical extremes. Brian Zager's account of the group Gruppo di Nun, the self-proclaimed spiritual heirs of the CCRU, presents love not as relationality or care but as a cosmic drive: a thermodynamic tendency of bodies toward their own dissolution. In this view, love becomes a pull toward unbeing, an ecstatic return to primordial materiality that transcends both capital and life itself [Zager, 2024]. Rather than grounding ethical responsibility or ecological interdependence, accelerationist love dramatizes entropic forces that destabilize the very notion of a human-centered ontology, reimagining love as an anti-anthropocentric impulse that operates on a cosmological scale.

The literature review allows us to draw several conclusions. First, scholars most frequently turn to new materialism, less often to speculative realism (particularly object-oriented ontology), and even less to accelerationism. Second, with the exception of two sources, authors typically invoke these philosophers in order to interpret love through their frameworks without examining whether, or to what extent, these thinkers actually wrote about love themselves. Third, within new materialism, love is conceptualized in a post-anthropocentric manner, as the place of the human in the world is reconceived: the human being is situated amid living, affecting, and

loving matter upon which it depends and with which it interacts, necessitating a caring and responsible orientation toward all living and nonliving entities that compose the world. Importantly, within speculative realism one also finds an underlying loving disposition, insofar as this tradition approaches all forms of materiality and existence with attentiveness and care, attributing inexhaustible depth to objects. By contrast, accelerationism tends to frame love through its relation to death, that is, as a self-destructive force that prepares the subject for dissolution into nothingness. Thus, alongside positive, post-anthropocentric, attentive, and responsible conceptions of love, we also encounter visions of love that lead toward annihilation. It is evident that these philosophical movements may indeed be called metamodern and, in their own ways, oriented toward love – yet they display striking diversity in their assessments, ranging from the affirmative and luminous to the dark and negating.

However, given the lack of systematic engagement with actual references to love in the writings of philosophers associated with metamodern perspectives, the need to examine our hypothesis becomes even more pressing. What is required is a corpus-based investigation of the texts of metamodern philosophers themselves in order to determine whether they display any genuine interest in love – not merely an interpretive projection of their philosophical legacies onto the question of love, nor the selective use of a few isolated passages, but an assessment grounded in the full scope of their work.

6. Results

All materials from the corpus analysis of metamodern philosophers' texts on love are presented in [Ilin and Nihmatova, 2025]. Below, we offer only the distilled conclusions.

6.1. A Corpus-Based Analysis of Texts by Speculative Realists

6.1.1. Graham Harman

Across 22 texts, Harman uses the word love 576 times in 20 works. One of the frequent collocates of love is Dante, and Harman has devoted an entire book to Dante. Dispersion data further show that this book contains the highest density and frequency of love across his corpus. Taken together, these findings indicate that Harman engages in a systematic analysis of the concept.

Following Dante, Harman argues that love is not merely an emotion but a fundamental mode of interaction with an object – whether a person, an idea, or a thing. Love requires respect for the object's autonomy, which entails moving beyond surface-level qualities and beyond perceiving the object solely through the lens of personal benefit. Harman emphasizes the dual nature of love, borrowing this insight from Dante. On the one hand, love is a striving toward an object that remains unattainable (as in Socratic philosophy, where wisdom is forever out of reach yet worthy of pursuit). On the other hand, love is the capacity to take delight in the object here and now, experiencing it in its concrete, albeit limited, forms. Thus, love is simultaneously a longing for what cannot be attained and an ability to find fulfillment in what is available.

In this context, love becomes comparable to the process of knowing: we can never fully encompass the object, yet we can strive toward it by attending to its qualities and respecting its autonomy. For Harman, love is a form of sincerity in which the subject confers significance upon the object, devoting attentive, passionate regard to it. He contrasts this stance with the contemporary “cynicism of critics,” who seek to “explain,” “deconstruct,” or “expose” objects by reducing them either to their social contexts (undermining) or to their constituent elements (overmining). Harman contends that Dantean love is closer to a productive, well-tempered naiveté – an approach whose goal is deepened understanding, careful attention, and a loving, responsible relation to objects rather than their destruction [Harman, 2016, Chapter 1; Harman, 2022, pp. 105–108].

6.1.2. Quentin Meillassoux

Across 18 texts, Meillassoux uses the word love 52 times in 10 works. Most of these occurrences appear in discussions of Badiou's philosophy. Dispersion data and concordances reading reveal only two dense clusters of usage that pertain to Meillassoux's own philosophical claims. Consequently, the theme of love is not significant for Meillassoux, although it does intersect with his notion of the nonexistence of the divine – the central subject of his dissertation.

For Meillassoux, the crucial point is that traditional religion identifies love with God, who is conceived not only as absolute goodness but also as absolute power. This, in his view, produces a fundamental contradiction: if God is both omnipotent and loving, why does suffering and cruelty exist in the world? Within such a framework, love of God becomes intermixed with fear of divine power, resulting in idolatry – people venerate God not for love but for strength. Meillassoux rejects this traditional religious conception of love, which presupposes submission to a creator God who permits suffering. To affirm God's existence would be to affirm that God produces suffering, that God is not good – and this, he argues, is tantamount to blasphemy.

At the same time, Meillassoux criticizes atheism, which by denying God deprives humanity of any hope for justice for the dead or for future generations. The refusal to concede the possibility of God's existence is, for him, a refusal of justice itself. Thus, love in a metaphysical sense becomes something far more significant than a religious or emotional experience: it becomes an ethical obligation toward both the future and the past – toward the dead and the not-yet-born – an obligation that exceeds faith in any actually existing deity. Meillassoux proposes the concept of the “nonexistence of the divine”: the idea that a God truly worthy of love does not yet exist but may come into existence in the future. Denying this possibility – in atheism – is, for Meillassoux, a form of arrogant overconfidence, a presumption that human beings can know the limits of what the world is capable of producing. In this way, love becomes not merely a feeling but a fundamental ethical principle grounded in hope for a world without injustice [Meillassoux, 2015, pp. 228–237; Meillassoux, 2008, pp. 264–266].

6.1.3. Ray Brassier

Across 34 texts, Brassier uses the word love only 8 times, in 5 works. It is evident that the theme of love holds little to no significance for his philosophical project.

Brassier declines to speak about love, and he does so in part through his critique of Alain Badiou, who avoided addressing events of cosmic or planetary magnitude – such as the Big Bang or the Cambrian explosion. By invoking these events, Brassier challenges phenomenology, which seeks to correlate phenomena with human perception, even though the realities disclosed by science cannot be reduced to, or inferred from, the limits of human perceptual capacities.

In discussing the eventual death of the Sun, Brassier turns to François Lyotard and to the scientific fact that our star will be destroyed in approximately five billion years. He emphasizes the crucial difference between this form of death and the role death traditionally played in philosophy – for instance, in Hegel, where death functions as a moment in the movement of spirit, a moment that exists for spirit and can be sublated. The death of the Sun, by contrast, is a banal empirical fact that exists for nothing and no one; it marks an absolute limit to thought, annihilating even the very concept of death itself. It is an unthinkable horizon.

Thus, Brassier does not engage with the study of love because he is concerned with events that (1) do not depend on humanity, (2) will nonetheless have overwhelming consequences for humanity, and (3) cannot be integrated into any anthropocentric philosophical framework [Brassier, 2007, pp. 113–114; Brassier, 2001, pp. 24–27, 400–402; Brassier, 2003, pp. 421–422, 428–429; Bou Ali and Brassier, 2020, pp. 14–16].

6.1.4. Iain Hamilton Grant

Across 41 texts, Grant uses the lexeme love 23 times (a broadened search was required due to the absence of philosophically relevant occurrences), and these appear in only 3 works. Only two meaningful fragments were identified, indicating that the theme of love is not of substantive importance in Grant's philosophy.

Grant turns to an actual historical case: Alan Davis, described as a "loving and affectionate husband," survives a car accident with his wife Christine and subsequently becomes convinced that his wife died in the crash, while the living woman (whom he calls "Christine No. 2") is her double. For Grant, the automobile accident becomes a moment in which technological rationality breaks down and reveals its underlying "magical" foundation. The car – an artifact of industrial magic grounded in duplication and self-reproduction (the assembly line, seriality, the endless geometric multiplication of products) – suddenly manifests a different logic in the crash: not one of rational control, but of corrupting subjective contingency or defect. What modernity sought to suppress reemerges here: animism, belief in doubles, spirits, and uncanny replicas.

Thus, Grant illustrates a form of love endangered by modern technologies precisely because of their propensity toward malfunction. Love, as inferred from this fragment, requires a conviction in the singularity, integrity, and unrepeatability of the beloved. In another text, Grant notes that within Orphism, the lover – alongside the metaphysician and the musician – is one of the figures who do not aspire to bad imitation (as do artists who reproduce objects that are themselves, in the Platonic tradition, copies of divine ideas), but instead seek to imitate the very founder, the generative ground of being – God – through emulating His creative activity. Good imitation, therefore, is imitation of generative, creative, world-producing activity rather than of the products of that activity.

Taken together, Grant's reflections suggest that love does not tolerate duplication, copying, or blind mimicry [Grant, 2019; Grant, 2002, pp. 103–105, 110–112].

Thus, the speculative realists' views on love resist any straightforward unification. Only in Harman and Meillassoux is love directly integrated into their philosophical frameworks – and even here the scope differs markedly: Harman shows the greatest sustained interest in the phenomenon, whereas Meillassoux engages it primarily in relation to a single concept – the nonexistence of the divine – rather than across the broader architecture of his mature thought. Harman articulates a distinctly human form of love, characterized by respect for the autonomy and the inexhaustible depth of the beloved object in a Dantean register. Meillassoux, by contrast, treats love in a theological-eschatological sense: as the advent of justice for the dead and for future generations through the possible emergence of a God who does not yet exist.

As for Brassier and Grant, the former explicitly declines to engage with the phenomenon of love, given his focus on the eventual extinction of life; the latter never addresses the noun "love" in his corpus, and his reflections on other related lexemes do not amount to a substantive conceptualization. They do, however, suggest a single insight: the necessity of protecting love from imitation, duplication, and doubling.

6.2. A Corpus-Based Analysis of Texts by New Materialists

6.2.1. Rosi Braidotti

Across 21 texts, Braidotti uses the word love 247 times in 15 works. The collocations link love to world, zoe (one chapter section is explicitly titled "love of zoe"), and life – all central concepts in her philosophy. Dispersion analysis likewise reveals multiple dense clusters of usage across her corpus. Taken together, these data indicate a sustained and detailed development of the theme of love in Braidotti's work.

Braidotti writes about love for zoe – the vital, nonhuman, pre-linguistic energy of life that does not obey the logic of consciousness, will, or control. This form of love does not seek to “possess”; it aims to endure life’s intensity, to let its flows pass through one’s body, and to be transformed by them. Love thus becomes a practice of becoming, a redistribution of boundaries between self and others – between humans, animals, the earth, viruses, machines, matter, and time. Such love presupposes a non-unitary subject dispersed across multiple beings and objects.

Braidotti calls herself a “she-wolf,” an “incubator,” and a “carrier of viruses,” breaking with images of femininity as passive, domesticated, or tamed. She affirms herself as a subject of zoe – stratified, anomalous, active, and unstable.

For Braidotti, love is a post-anthropocentric and postsecular act of generous co-participation in life in all its multiplicity. It is not only love for others – people, women, “monsters,” or “alien others” – but love for the world itself. She calls this a deep, neo-vitalist love, an act of faith in life’s power without exchange or justification. This love of the world establishes a horizon of sustainability and hope: not solely for the sake of saving ourselves, but for enabling a shared, flourishing life after us, for all living beings.

Love, in this framework, is not merely an emotion but a mode of being in which the rigid boundary between Self and Other dissolves. Braidotti calls such love nomadic, molecular, non-unitary: it dismantles binary oppositions (man/woman, human/animal, nature/culture) and opens the possibility of transversal alliances – new ways of feeling, thinking, and acting.

She insists that genuine political transformation becomes possible only through the recognition of difference and through attachment to the world we inhabit together – not only with other humans but with animals, machines, and the Earth itself. This love does not deny pain, loss, or fear; rather, it transforms them into an affirmative force, into a capacity to desire despite everything, into a generous “yes” to the world that remains attuned to struggles against injustice and destruction [Braidotti, 2006, pp. 129–137; Braidotti, 2002, pp. 132, 190–193; Braidotti, 2022, Chapter Five, Chapter Six, Epilogue; Braidotti, 2011b, pp. 34, 200, 220, 298, 340; Braidotti, 2011a, p. 98].

6.2.2. Jane Bennett

Across 42 texts, Bennett uses the word love 128 times in 26 works. The collocations link love to world, life, Thoreau, earth, nature, and rock, forming a stable semantic pattern. Dispersion analysis reveals dense clusters of usage across several works, indicating that Bennett develops the theme of love in substantial detail.

For Bennett, love is not merely a feeling in the familiar human sense but a mode of existing within a world that is itself alive, active, and teeming with unexpected forces. She understands love as a particular state of attention and attunement in which one senses that one’s body is made of the same matter as soil, plants, stones, iron, trace elements, air, and so forth – a felt kinship that reveals the radical equality of all earthly beings.

Bennett reads Walt Whitman with care and precision: in his poetry she finds a powerful impulse of love for the earthly – the capacity to sense unity with the world in every step and every breath. Yet she also notes that Whitman’s love walks a precarious line: one can easily slip from respectful wonder before the world into consumption, a colonizing gaze, or the belief that the earth was made for us.

She likewise reads Henry Thoreau from a post-anthropocentric perspective. For her, Thoreau is an ally in understanding that nature has never been a seamless, harmonious, perfectly calibrated system to be restored or “saved” in its original form. He depicts nature as uneven, willful, full of sharp transitions, conflicts, and resistances. Bennett’s central claim follows from this: one can love the world only when one stops demanding that it be whole, harmonious, or complete. The world is heterogeneous, imperfect, and conflictual; attempts to “fall in love” with an idealized nature easily turn into violence – the desire to force reality to conform to a beautiful category.

For Bennett, things possess material complexity; they unsettle our expectations, dislodge us from habitual cognitive frameworks, and induce wonder. This sense of enchantment does not arise from sacralizing nature or appealing to God but from the very capacity of things to resist our categories. Such enchantment forms the basis of love for matter–life–the nonorganic [Bennett, 2020, pp. xiv, 24, 31, 47; Bennett, 2001, pp. 4, 12, 91; Bennett, 2002, p. 53; Bennett and Khan, 2009, p. 100; Bennett, 2010, p. 61; Bennett, 2000, pp. 12–13].

6.2.3. Karen Barad

Across 35 texts, Barad uses the word love only 19 times in 9 works. This low frequency indicates that she does not display a sustained or systematic interest in developing a philosophy of love.

Barad proposes understanding “a mature love” for science as a responsible, sober, and ethically vigilant orientation – one that perceives not only the beauty and power of scientific knowledge but also its entanglement with violence, inequality, and oppression. Such love requires asking how to practice science justly, how to rework its entrenched forms, and how to transform physics into an activity that does not reproduce colonial or social hierarchies but instead opens possibilities for a more equitable world. Thus, love for science in Barad’s sense is the ability to perceive the object of love in its full complexity, in all its vulnerabilities and capacities; it is a form of ethical and political engagement, a desire to care for a world in which science is inseparably woven into questions of how we live together [Juelskjær and Schwennesen, 2012, p. 15; Juelskjær, Plauborg, and Adrian, 2020, pp. 119, 124; Barad, 2013, pp. 223–224].

6.2.4. Manuel DeLanda

Across 53 texts, DeLanda uses the word love only 13 times, in 10 works. This low frequency indicates that he does not exhibit a sustained interest in developing a philosophical account of love.

DeLanda implies the possibility of a theoretical account of love but leaves it undeveloped. For him, love can be understood as a complex, dynamic assemblage of impressions and passions that shapes the becoming of the subject: it is simultaneously biosocial and singular, arising from an assemblage of bodily sensations, social relations, and cognitive habits, generating its own relational field and guiding a person’s selection of goals. DeLanda makes it clear that love could be conceptualized within his framework, but he himself does not pursue such a project [DeLanda, 2006, pp. 47–48; DeLanda, 2022, pp. 65, 170; DeLanda, 2005, p. 82].

As with the speculative realists, the new materialists do not exhibit a uniform level of engagement with the theme of love. Braidotti and Bennett are the most love-oriented thinkers: they articulate love as a mode of being in a world in which the human is interconnected with, dependent upon, and opened toward multiple forms of becoming – both organic and inorganic – while also being itself one such form whose actions toward others must be guided by responsible, loving care. As in the cases of Braidotti and Bennett, Barad also speaks of love in relation to the central themes of her philosophy (her analyses of philosophy through the lens of quantum physics), yet she does not develop love as an independent concept. DeLanda, for his part, merely hints at the possibility of interpreting love through his key notions but does not advance this line of inquiry.

6.3. A Corpus-Based Analysis of Texts by Accelerationists

6.3.1. Nick Land

Across 13 texts, Land uses the word love 137 times in 12 works. Despite the presence of thematically significant collocates such as death, love, and erotic, none of these proved to be

frequent. Dispersion analysis revealed only a single dense cluster of usage, which is attributable to Land's discussion of Georges Bataille. Consequently, the theme of love is not developed in any systematic or substantive way in Land's own philosophy.

Land openly professes a love of death. He is drawn to annihilation; he is, quite literally, fascinated by destruction. He emphasizes that the automatic, sacrificial orientation toward reality must be overcome, and for this, nihilism is necessary. Nihilism, in his view, is precisely the stance that must shatter all positive conceptions of life, devalue every hope and every illusion – including love.

For Land, love must be dragged through the mud. It is, in itself, a form of expenditure without remainder, a pure force of destruction that ultimately leads to catastrophe. Here he follows Bataille, who maintains that erotic love is, by its very nature, always catastrophic. It is doomed to failure, to non-reciprocity. It always leads to ruin because it entails the total giving of oneself to another, a complete dissolution of the self in passion.

Land also draws attention to Cooper's love for his daughter Murph in Christopher Nolan's *Interstellar*. This love is impossible in any ordinary sense (in terms of paternal presence and care) due to the spatiotemporal implosion of the film's narrative universe; it is not erotic, not earthly, and is ultimately reduced to the transmission of transgalactic messages [Land, 1992, pp. xiv, 109, 135, 137; Land, 2020, p. 198].

6.3.2. Reza Negarestani

Across 51 texts, Negarestani uses the word love 218 times in 16 works. However, dispersion analysis reveals only a single text with dense usage. Concordance analysis shows that these instances do not refer to intimate or philosophical notions of love but instead use love in the colloquial sense of simple liking or personal preference (functioning as a synonym for like). Moreover, these occurrences stem primarily from the philosopher's publicistic writings – blog posts and correspondence with Land – rather than from his systematic philosophical work. Thus, Negarestani does not develop love as a conceptual theme in any substantive way.

Negarestani conceives of love in terms of decay, illness, infection, wounding, and separation from the world. In his view, one can fall in love only once, because love utterly exhausts the subject – draining strength, undermining any capacity for recovery, and rendering a second experience of love impossible. Like in Land's work, love for Negarestani is catastrophic. Love opens a person to another, but in doing so, it closes them off from the world.

For Negarestani, love is a particular instance of the cosmic force *philia*, but not Empedoclean *philia*, which unites, creates, and weaves all living beings into a single cosmic fabric. Instead, he focuses on *philia*'s inverse – its dark, contaminating side. In his account, *philia* is no longer a principle of creation but a principle of infection, epidemic, plague – spreading itself through bodies and destroying them. It does not bind; it devours. It penetrates, transfers disease, and corrodes. Thus, in Negarestani's work, *philia* shades into *necro-philia*: love becomes not a life-affirming force but a pull toward death, destruction, and disintegration. Love opens the human being – but not in the sense of spiritual revelation; rather, in a literal, physical, wounding sense.

Negarestani also draws on mythological imagery – such as Moroccan legends of female *jinn* who penetrate a man, subjugate him, turn him into their puppet, and expose him to other demons and *jinn*. In these narratives, love is inseparable from possession, infection, and dissolution [Negarestani, 2008, *An Assyrian Relic*, *Mistmare*, *The Dust Enforcer*, *A Good Meal*, *Excursus XII (Schizotragedy and the Dawn of Paranoia)*; Negarestani, 2002; Negarestani, 2003].

6.3.3. Nick Srnicek

Across 51 texts, Srnicek uses the word love only 17 times, in 4 works. This low frequency indicates that he does not exhibit a sustained or substantive interest in developing a philosophical account of love.

Srnicek (writing in collaboration with Helen Hester) discusses the abolition of labor and the notion of free love among the hippies of the 1960s. For the hippies, communes became an ideal – alternative forms of collective existence in which roughly one million Americans sought, by the late 1960s, to create a new social order that rejected private property, consumerism, urban life, hierarchy, and the bourgeois family. Yet beneath this utopian aspiration lay harsh realities: shortages of food, water, and other basic necessities, and above all, the unresolved problem of childcare and persistent gender inequality. Thus, free love and non-hierarchical living reproduced gendered inequalities rather than offering a viable path toward the abolition of labor.

Srnicek and Hester emphasize the need for collectively distributed responsibility for reproductive labor and the labor of social reproduction within the family – understood as a primary site of love. They argue that this notion of the family must be expanded into a solidaristic network of people bound by shared feelings, commitments, and relations. Only through such an expansion, they contend, can societies overcome the problem of unpaid reproductive labor and move toward a postcapitalist, postgender, and postwork future [Hester and Srnicek, 2023, *Communal Counter-Imagaries*; Hester and Srnicek, 2020].

6.3.4. Maya B. Kronic

Across 114 texts, Kronic uses the word love 107 times in 28 works. The collocations link love to her central philosophical concept – cute. Dispersion analysis shows dense and sustained usage of the term in her major work devoted to “cute accelerationism.” Taken together, these findings indicate a detailed and systematic engagement with the theme of love.

The concept of cute accelerationism was literally born out of a love experience, since the work of the same name was written during a period of romantic attachment between Kronic and Amy Ireland; love thus became its initial impulse. Cute accelerationism is conceived as a logic of love, because it concerns the transformation of the subject, the expansion of the boundaries of identity, the acceptance of the future, and the distinctive temporality of the loving experience: the (future) encounter with the beloved reshapes not only the present but also retroactively redefines the past, as if everything prior had been leading to that event.

Kronic pushes love beyond its familiar intimate form, demonstrating that contemporary love is always technologically and aesthetically mediated. It is love for two-dimensional objects (anime), fictional characters, and entities that destabilize the distinction between subject and object, activity and passivity. Here the logic of becoming is at work: a person may become animal, plant, or imagined character, experiencing intense affects toward similarly hybrid figures, performing oneself in multiple roles, destabilizing one's identity, surrendering to one's attachments and passions.

Kronic places particular emphasis on the hermaphroditic character of love: gender differences are blurred, a man may become a woman and vice versa – and this is possible not only physiologically but, above all, technologically. The concept also has a political dimension. Those who practice such forms of “two-dimensional love” step outside the normative social logic of family, property, reproduction, and productive career-building. Their love becomes a form of resistance: it turns into a cute phenomenon, an act of play and total giving-over to pleasurable affects without remainder [Ireland and Kronic, 2024; Kawaiiizome; Notes for “On Several Regimes of Lines”; Fapparatus of Rapture; No Vanillas, or ‘Cute Happened’; Pelotas, 2024; Iadarola, 2025].

All of the accelerationists considered here engage with the theme of love, but only Maja B. Kronic develops it in a systematic and sustained manner. As with the speculative realists and the new materialists, it is impossible to offer a unified account of love within accelerationism. One can, however, identify a shared motif that threads through these thinkers: love as a means of overcoming – though what is to be overcome differs markedly. For Kronic, it is the overcoming

of the subject; for Land and Negarestani, the overcoming of life itself; for Srnicek, the overcoming of capitalist social organization.

Likewise, the philosophers' conceptions of love diverge significantly: Land and Negarestani describe destructive, erotic love; Kronik articulates a form of romantic attachment to technologies and media-images; and Srnicek envisions love as collectively supported, socially distributed, and responsibly enacted within a new, postcapitalist family structure.

7. Summary of Findings: The Formula of Love in Metamodernist Philosophy

Thus, scholars of metamodernism generally begin from the assumption that we are living in an era of return and restoration – of the subject, of truth, of affect, of responsibility, and of love as a form of human and nonhuman co-being. In their view, love becomes not merely an emotion that enriches life but a mechanism for reconfiguring the world, a kind of emotional–ontological resource capable of preventing catastrophes, including the climate crisis. However, once we turned to the literature review, it became clear that interpreters – except for a single reference to Bennett and one to an accelerationist collective – were not, in fact, documenting what metamodern philosophers (speculative realists, new materialists, and accelerationists) themselves say about love. Rather, they were attempting to apply those philosophers' broader conceptual frameworks to the phenomenon of love.

When we turned to the corpus-based analysis of the philosophers' own texts, we discovered precisely what had not been noted in the secondary literature. First, it became clear that far from all representatives of the three metamodern perspectives speak about love at all: some mention it only in passing, and some avoid the topic entirely. Second, among those who do address love, the interpretive literature proves only partially accurate, for their actual conceptualizations of love turn out either deeper, or more specific, or, conversely, far more restrained than commentators had assumed.

Among the speculative realists, we observed a highly heterogeneous picture: for Harman, the concept of love is indeed methodologically and ontologically significant; for Meillassoux, it is less central; while for Brassier and Grant, it plays no substantial role. Within new materialism, the situation is similar: Bennett and Braidotti develop dense, conceptually rich accounts of love that are fully embedded in their theoretical architectures, whereas Barad and DeLanda offer virtually no systematic reflections on love – despite the fact that interpreters often appeal to Barad when constructing conceptual frameworks for love.

Accelerationism proved even more intriguing: all four thinkers engage with love in some way, yet unevenly. Positive conceptions arise in Kronik's "cute accelerationism" and, in a sociopolitical register, in Srnicek's work, while Land and Negarestani develop negative, destructive, even catastrophic accounts of love. However, if we speak specifically about the systematic elaboration of the concept, only Kronik demonstrates a sustained and rigorous treatment of love.

And here we arrive at the central outcome of our study. First, it becomes clear that contemporary metamodern thought is not nearly as uniformly love-oriented as metamodern theorists sometimes suggest – thereby falsifying our working hypothesis. The broad claim that love is "returning," that philosophy is once again learning to speak of love, is not supported by corpus-based evidence: love is not present everywhere, and where it is present, it exhibits remarkably diverse ontological, ethical, and affective profiles. Second, we cannot allow ourselves the sweeping generalizations that often appear both in metamodern theoretical writings and in interpretive scholarship. The corpus analysis demonstrates, with precision, that in some cases there is indeed rich material for a discussion of love – literal "cries" of love (the philosophers most devoted to love, on the basis of corpus evidence, are Harman, Braidotti, Bennett, and Kronik) – while in other cases there is almost none, and we are confronted instead with faint "whispers" of love. This means that we must distinguish clearly between situations in which we

can rely on a philosopher's explicit statements and those in which we must honestly acknowledge the absence of a clear position and turn instead to interpretation.

Overall, we are compelled to conclude that the metamodern understanding of love – if we speak in terms of a formula of love – is far broader than both theorists of metamodern sensibility and interpreters of its associated philosophical perspectives tend to assume. The metamodern formula of love encompasses a wide spectrum of interpretations and, accordingly, a wide range of love-related affects – from the most radical forms of erotic attachment leading to self-destruction, dependency, and even suicidality, to gentle forms of attachment to things, technologies, infrastructures, and the world at large, and finally to a kind of theoretical indifference toward love. For the major metamodern theorists, love ceases to be an exclusively interpersonal relation: it may be directed toward objects, processes, materialities, technical assemblages, or nonhuman actors. On this basis, within the middle of the spectrum, love becomes a feeling that demands responsibility, recognition of the autonomy and independence of the loved object, and an appreciation of its wondrousness – an object always already inhabited and traversed by multiple influencing actors and agencies. Such a wide range of possibilities is, in fact, perfectly consonant with the emotional oscillations of metamodernism itself – stretching from modernist confidence and hope to postmodern despair and disbelief.

What, ultimately, makes contemporary metamodern philosophers' accounts of love unique? Their uniqueness lies not only in what they say about love but, above all, in the conditions under which these statements emerge. These conditions are delineated by the philosophers themselves: they concern the scientific discoveries of the twentieth and early twenty-first centuries, which radically transformed our understanding of the human; they concern a cascade of crises, among which the ecological crisis is both central and most alarming; and they concern the profound uncertainty that pervades contemporary life – an uncertainty about whether it is even possible to avert the coming ecological catastrophe, coupled with a desire, however hesitant, to seek ways of overcoming it.

Contemporary philosophical theories of love are shaped precisely against the backdrop of this double knowledge. On the one hand, the humanities and the natural sciences demonstrate that the human being is only one element within a vast metabolic circuit of life – and, moreover, not only of life but of inorganic nature as well, within which we are dissolved, dependent, and traversed by countless relations. On the other hand, we confront the consequences of the very model of human–nature relations that has produced the ecological crisis. This crisis becomes the strongest argument for expanding the boundaries of love: love can no longer be conceived solely as an intra-species affect, as a relation between human beings. It must become a trans-species practice – a literal, sensuous recognition of our entanglement with other forms of existence, both human and nonhuman.

From this emerges a new understanding of love: love becomes not only a union with another person but a union with another person against the horizon of projecting such union onto a planetary scale. At its limit, it is an attempt to experience a sense of belonging to the Earth as a whole – to the multiplicity of lives and to the materiality of the world. This is where its radical novelty lies: never before has humanity faced, simultaneously, such vast scales of knowledge, such forms of global crisis, and such an urgent need for planetary empathy, care, and solidarity. These historical conditions constitute the framework within which metamodern love becomes unique – capable of responding to the challenges of our century.

However, our findings also reveal a paradox that must be acknowledged. If we take seriously the claim that metamodern thinkers are those who restore attention to connections, relations, interactions – to the world understood as a mesh of interdependencies – and if their philosophy is indeed built around the idea of the mutual entanglement of everything with everything, then it is striking that, in the majority of texts by the key philosophers across the three metamodern traditions, we find very little explicit attention to love. Mentions of the very affect that constitutes the heart of all forms of connection are, for most of these thinkers, almost entirely absent.

8. Triangulating Metamodernist Interpretations of Love Through Sociological Surveys

According to a 2024 Ipsos survey spanning 30 countries, an average of 76% of people report feeling loved, 59% are satisfied with their romantic/sexual lives, and among those in relationships, 83% are satisfied with their partner. The highest levels of love and romantic satisfaction are found in Colombia, Thailand, and Mexico (indices 81–82), while the lowest appear in Japan (56) and South Korea (59). Feelings of being loved are more pronounced among high-income respondents (83% versus 69% among low-income groups), and the same pattern holds for sexual satisfaction (67% versus 51%) [Ipsos, 2025]. At the same time, WHO and Gallup data from 2023 show that, on average, 16–23% of people globally experience loneliness – that is, roughly one in five. Yet some countries display strikingly higher levels: for example, loneliness reaches 45% in the Comoros, and around 30–35% in several African countries. Conversely, in Vietnam (6%) and in Denmark, Finland, and Estonia (10–12%), loneliness is far less common [World Health Organization, 2025; Gallup, 2024]. Taken together, these data broadly correlate with the metamodern emphasis on lovingness, yet they also reveal a complicated landscape of romantic (or, in accelerationist terms, erotic) love: more than 40% of people are dissatisfied with it. Could this help explain why not all metamodern philosophers speak extensively about love?

Today, an increasing number of people form parasocial love – one-sided emotional bonds with influencers, celebrities, or even fictional characters. Research shows that individuals often experience such bonds as a way to meet unmet emotional needs: “strong” parasocial relationships can at times feel more supportive than weak ties with real people [Lotun, Lamarche, Matran-Fernandez and Sandstrom, 2024]. Moreover, love now emerges in relation to technologies themselves. A growing number of adolescents form emotional – and even “romantic” – attachments to AI. According to a survey from the Center for Democracy and Technology, 19% of U.S. high-school students report that they or their friends have used chatbots for romantic connection, while 42% turn to AI for friendship or psychological support. This rapidly reshapes adolescent sociality: one-third of teenagers say it is easier to talk to AI than to their parents, even though such relationships are frequently accompanied by risks and potentially harmful advice from bots [Landymore, 2025]. Thus, these developments offer empirical confirmation of the insights of cute accelerationism: contemporary forms of love increasingly unfold through technologically mediated, media-aesthetic, and non-reciprocal attachments that blur the boundaries between the human, the virtual, and the artificial.

In contemporary research, the concept of social love has become increasingly prominent, and it closely aligns with new materialist understandings of post-anthropocentric love – love oriented toward life, the nonhuman, and the more-than-human world. Drawing on Gennaro Iorio’s work, social love can be defined as a form of disinterested care in which individuals or communities act “in excess,” giving more than is required, expecting no reward, and recognizing the intrinsic worth of others beyond kinship, utility, or group membership. Iorio shows that social love has historically expanded: from care limited to small kin groups, to recognition and support of strangers; from the universalist ethics of world religions, to national belonging, to the rights of marginalized groups, and finally to care for animals, nature, and the biosphere as a whole – moving from a local morality of “our own” toward a universal principle of responsibility for all life [Iorio, 2022].

Marco Palmieri and Chiara Iannaccone operationalized the concept of social love for global quantification. Using large international datasets (Gallup World Poll and World Values Survey, 2010–2014), they developed the World Love Index, identifying four dimensions of social love: overabundance (volunteering, giving time and money, joining environmental or humanitarian organizations – acting “more than necessary”); care (environmental action, donations to ecological causes, recognition of poverty and pollution as global threats); recognition (raising children to be tolerant and altruistic; striving for a “less impersonal, more human society”); and universalism (helping strangers, trusting others, trusting people of another religion, and seeing migrants as normal neighbors). They calculated overall social-love scores for

55 countries. The top ten were primarily developed democracies – Australia, New Zealand, the Netherlands, Sweden, the United States, Taiwan, Hong Kong, Slovenia, Chile, and Thailand. Australia and New Zealand score highest due to strong recent charitable activity and acute concern about poverty. The Netherlands and Sweden excel in sensitivity to poverty and vulnerability. In the index's terms, “loving” societies are those in which volunteering, philanthropy, environmental activism, the raising of tolerant children, and openness toward strangers are widespread. Yet the authors stress that social love operates not only at the level of individual practice but also at the level of institutional policy, where patterns are far more uneven. They introduce two additional “ecological” indices as indirect measures of institutional love: the Humanitarian Protection Index (the generosity of asylum and refugee protection) and the Red List Index (performance in conserving species and biodiversity). The comparison shows that only a few countries score highly both in individual social love and in institutional expressions of care; Sweden stands as the clearest case of such harmony. Other “loving” countries show stark mismatches: for example, the United States ranks high in social love and refugee protection but low in environmental outcomes; Australia and New Zealand combine strong personal generosity with modest environmental conservation; some European states protect refugees or nature well but fall short in individual-level social love. Ultimately, the study demonstrates that social love can be measured; it is unevenly distributed; and full alignment between “loving people” and “loving institutions” is extremely rare (achieved only in Sweden). Hence, from the standpoint of this research, the political task of the future is not merely to cultivate individual empathy and generosity, but to institutionalize them – transforming them into durable humanitarian and ecological policies. It is interesting that Ukraine ranks 49th of 87 in individual social love (with sub-scores: overabundance 23rd, universalism 33rd, care 63rd, recognition 66th) and 74th of 87 in institutional social love (overabundance 74th, universalism 59th, care 65th, recognition 52nd) [World Love Index, n.d.]. Thus, Ukrainians express significant social love at the individual level (with the exception of “recognition”), while institutions lag far behind. There is a clear need to translate popular love into loving, caring institutions. In this sense, the indicators of social love reinforce the significance of new materialist ideas, while adding a political and institutional dimension (hinted at, for example, by Srnicek), or what Nussbaum calls political love. This provides a crucial bridge for expanding metamodern philosophical accounts of love into active political struggle for post-anthropocentric, responsible, socially and ecologically attuned forms of love expressed through institutional, collective, and socially distributed practices.

9. Conclusion

Our study refutes the hypothesis – drawn from existing scholarship on metamodernism – that this cultural logic of contemporary Western societies and their philosophers is uniformly love-oriented. In fact, deep, systematic engagement with the phenomenon of love among the principal representatives of the three major metamodern philosophical perspectives – new materialism, speculative realism, and accelerationism – appears only in a minority of cases (4 out of 12 philosophers). A small minority “cries” about love, while the majority in our sample merely “whispers” about it. Nonetheless, we were able to formulate a metamodern formula of love: a formula characterized by wide variability, a broad spectrum of interpretations and affects associated with love – ranging from indifference to suicidal passion. Its “golden mean” lies in a responsible stance that recognizes the autonomy, independence, and eccentricity of the loved object – whether that object is a person, a media-image, a technology, any form of life, life as such, or even inorganic matter. Mesothymic (balanced, temperate) love in the metamodern sense acknowledges the materiality, diversity, and networked structuration of objects, while also recognizing their quirky singularity – their partial detachment from the world's networks. Thus, both the loved object and the lover exist within relations, yet are never exhausted by them, given the ongoing possibilities of new connections, discoveries, and wonders in an open, uncertain, and complex world.

Just as the positivity bias in Kronin and Barad stemmed from their own states of romantic attachment and affective investment in their objects of study, we, being in a state of mutual love ourselves, inevitably experienced a similar inclination toward a positive interpretation of love; however, this bias was mitigated in our study through corpus analysis of several philosophical schools and also through triangulation.

The triangulation of these findings allows us to extend the notion of mesothymic love toward social, or political, love – a form of love that requires harmonizing individual and institutional expressions of care. It calls for the creation of collective and structural conditions that would enable responsible, loving, post-anthropocentric coexistence among diverse forms of life and even the inorganic on the planet Earth.

Such an expansion is all the more necessary because contemporary metamodern philosophies have long been criticized – especially new materialism and accelerationism, though speculative realism can be added with equal confidence – for their lack of empathy toward the oppressed and for their absence of a political program [Tarrant, 2014; DeFazio, 2025; Blackburn, 2021]. Critics point to the insufficient grounding of these philosophical frameworks within a philosophy of the political and class-based subject – one that would be materially invested in realizing metamodern conceptions of love. Without addressing the question of how these ideas are to be enacted politically, such philosophies risk ceding the ground to far-right movements and already existing strategies that narrow love to a single nation, a single group, a single religion, a single language, or the interests of the heterosexual white male. Instead of offering resources for theoretical and programmatic solidarity among emancipatory and progressive movements – such as ecosocialist mobilizations, which depend on expanded, post-anthropocentric, responsible, political love – metamodern philosophies risk being co-opted or outpaced.

These progressive social forces – workers, farmers, Indigenous peoples, LGBTQI+ communities, ecofeminists – are materially dependent on the preservation of biodiversity, on access to natural resources, and on the recognition of humanity's biocultural nature. Their commitments stand in stark contrast to capitalist, nationalist, and neocolonial forces that seek a reduced, ego-centered love limited to a narrow circle of “their own,” and whose extractivist logic treats all life and land as objects for intervention, capture, and the pursuit of surplus value, often through ecocidal and militaristic means.

For this reason, metamodern love must guard not only against the extremes of indifference and suicidal passion; it must also expand to recognize the vast reservoirs of love distributed across the Earth – expressed in Gen Z and climate protests, ecosocialist mobilizations, anti-war movements, and trade-union activism. Ultimately, the survival of the Earth as a life-bearing organism depends on the construction of political, planetary solidarity among all loving, life-creating, and life-sustaining actors – both human and nonhuman.

A potential cluster for an emerging eco-socialist movement in Ukraine could coalesce around several existing organizations. These include the environmental NGOs “Ecoclub” and the Center for Environmental Initiatives “Ecoaction;” the socialist organization “Sotsialnyi Rukh,” which works closely with labor unions; the independent student trade union «Direct Action»; the independent medical trade union «Be Like Us»; and the Association of Farmers and Private Landowners of Ukraine, which represents a movement of radical small-scale farmers.

REFERENCES

- Alfano, M. (2019). *Nietzsche's moral psychology*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781139696555>.
- Anthony, L. (2022). AntConc (Version 4.1.3) [Computer Software]. Tokyo, Japan : Waseda University, 2022. URL: <https://www.laurenceanthony.net/software>.
- Baker, P. (2023). *Using corpora in discourse analysis*. Bloomsbury Publishing. <https://doi.org/10.5040/9781350083783>.
- Barad, K. (2013). Reconceiving scientific literacy as agential literacy: Or. learning how to intra-act responsibly within the world. In *Doing science+ culture* (pp. 221-256). Routledge.

- Bennett, J. (2000). *De rerum natura. Strategies: Journal of Theory, Culture & Politics*, 13(1), 9-22. <https://doi.org/10.1080/10402130050007494>.
- Bennett, J. (2001). *The enchantment of modern life: Attachments, crossings, and ethics*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400884537>.
- Bennett, J. (2002). *Thoreau's nature: Ethics, politics, and the wild* (Rev. ed.). Rowman & Littlefield. <https://doi.org/10.5771/9781461715412>.
- Bennett, J. (2010). *Vibrant matter: A political ecology of things*. Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822391623>.
- Bennett, J. (2020). *Influx and efflux: Writing up with Walt Whitman*. Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9781478009290>.
- Bennett, J., & Khan, G. (2009). Agency, nature and emergent properties: An interview with Jane Bennett. *Contemporary Political Theory*, 8(1), 90-105. <https://doi.org/10.1057/cpt.2008.43>.
- Blackburn, A. (2021). *Queering accelerationism: Virtual ethnography, PC Music, and the temporal politics of queerness* [Master's thesis, University of Oxford]. University of Oxford.
- Bou Ali, N., & Brassier, R. (2020). After too late: The endgame of analysis. *Problemi International*, 4(58/11-12), 11-30.
- Braidotti, R. (2002). *Metamorphoses: Towards a materialist theory of becoming*. Polity.
- Braidotti, R. (2006). *Transpositions: On nomadic ethics*. Polity.
- Braidotti, R. (2011a). *Nomadic subjects: Embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory* (2nd ed.). Columbia University Press.
- Braidotti, R. (2011b). *Nomadic theory: the portable Rosi Braidotti*. Columbia University Press.
- Braidotti, R. (2022). *Posthuman feminism*. Polity Press.
- Brassier, R. (2001). *Alien theory: The decline of materialism in the name of matter* [Doctoral dissertation, University of Warwick]. University of Warwick.
- Brassier, R. (2003). Solar catastrophe: Lyotard, Freud, and the death-drive. *Philosophy Today*, 47(4), 421-430. <https://doi.org/10.5840/philtoday200347429>.
- Brassier, R. (2007). *Nihil unbound: Enlightenment and extinction*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9780230590823>.
- Bryant, L. R. (2010, May 8). *Notes towards an object-oriented theory of love: Conditions of philosophy*. *Larval Subjects*. <https://larvalsubjects.wordpress.com/2010/05/08/notes-towards-an-object-oriented-theory-of-love-conditions-of-philosophy/>.
- Byrne, D. C., & Schleicher, M. (2021). Introduction. In D. C. Byrne & M. Schleicher (Eds.), *Entanglements and weavings: Diffractive approaches to gender and love* (pp. 1-8). Brill-Rodopi. https://doi.org/10.1163/9789004441460_002.
- Carnegie Endowment for International Peace. (n.d.). *Global protest tracker*. <https://carnegieendowment.org/features/global-protest-tracker?lang=en>.
- Cavanaugh, L. A., Bettman, J. R., & Luce, M. F. (2015). Feeling love and doing more for distant others: Specific positive emotions differentially affect prosocial consumption. *Journal of Marketing Research*, 52(5), 657-673. <https://doi.org/10.1509/jmr.10.0219>.
- Charities Aid Foundation. (2024). *World giving index 2024: Global trends in generosity*. https://www.cafonline.org/docs/default-source/inside-giving/wgi/wgi_2024_report.pdf.
- Craven, H. M. (2024). *Beyond suspicion? Rethinking feminist hermeneutics after postcritique* [Doctoral dissertation, University of St Andrews]. University of St Andrews.
- DeFazio, K. (2025). *Spinoza, new materialism and the contemporary*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/978-1-137-50232-2>.
- DeLanda, M. (2005). Space: Extensive and intensive, actual and virtual. In I. Buchanan & G. Lambert (Eds.), *Deleuze and space* (pp. 80-88). Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9780748618743.003.0005>.
- DeLanda, M. (2006). *A new philosophy of society: Assemblage theory and social complexity*. Continuum.
- DeLanda, M. (2022). *Materialist phenomenology*. Bloomsbury Academic. <https://doi.org/10.5040/9781350263987>.
- Diogenes Laertius. (2015). *Complete Works of Diogenes Laertius*. Delphi Classics.

- Dumitrescu, A. (2014). *Towards a metamodern literature* [Doctoral dissertation, University of Otago]. University of Otago.
- Flick, U. *Doing triangulation and mixed methods*. London: SAGE, 2018. 177 p. DOI: <https://doi.org/10.4135/9781529716634>.
- Freinacht, H. (2017). *The listening society: A guide to metamodern politics* (Part 1). Metamoderna ApS.
- Freinacht, H. (2019). *Nordic ideology: A guide to metamodern politics* (Book 2). Metamoderna ApS.
- Gallup. (2024, July 9). *Over 1 in 5 people worldwide feel lonely a lot*. <https://news.gallup.com/poll/646718/people-worldwide-feel-lonely-lot.aspx>.
- Grant, I. (2002). Spirit in crashes: Animist machines and the powers of number. In J. Arthurs & I. Grant (Eds.), *Crash cultures: Modernity, mediation and the material* (pp. 103–116). Intellect.
- Grant, I. H. (2019). Preface: A Plutarchian cauda. In T. Moynihan, *Spinal catastrophism: A secret history*. Urbanomic Press.
- Harman, G. (2016). *Dante's Broken Hammer*. Duncan Baird Publishers.
- Harman, G. (2022). *Architecture and objects*. University of Minnesota Press.
- Hester, H., & Srnicek, N. (2020). Love's Labours Lost: Post-Work and Social Reproduction. *Electra*, 10, 79-90.
- Hester, H., & Srnicek, N. (2023). *After work: a history of the home and the fight for free time*. Verso Books.
- Iadarola, A. (2025, January 2). Is accelerationism the same thing as falling in love? *Spike Art Magazine*. <https://spikeartmagazine.com/articles/interview-amy-ireland-maya-b-kronic-cute-accelerationism>.
- Ilin, I., Nihatova O. (2025). Corpus Data on Metamodern Philosophers' Concepts of Love. URL: <https://docs.google.com/document/d/1JJ7pCzFPl4pwuIARYg1A6JwMZ7jkNRYcklGWPJfPqTo/edit?usp=sharing>.
- Iorio, G. (2022). Social systems and social love: A macro-perspective on the history of civilisations. In *Social Love and the Critical Potential of People* (pp. 53-65). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003217039-9>.
- Ipsos. (2025). *Ipsos Love Life Satisfaction 2025: A 30-country Global Advisor survey*. <https://www.ipsos.com/sites/default/files/ct/news/documents/2025-02/ipsos-love-life-satisfaction-index-2025.pdf>.
- Ireland, A., & Kronic, M. B. (2024). *Cute accelerationism*. MIT Press.
- Juelskjær, M., & Schwennesen, N. (2012). Intra-active entanglements: An interview with Karen Barad. *Kvinder, Køn og Forskning*, 21(1-2), 10-23. <https://doi.org/10.7146/kkf.v0i1-2.28068>.
- Juelskjær, M., Plauborg, H., & Adrian, S. W. (2020). *Dialogues on agential realism: Engaging in worldings through research practice*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429056338>.
- Kalinka, I. (2023). Reading in Dark Times: Toward a Queer Politics of Repair. *Media Theory*, 7(1), 125-146. <https://doi.org/10.70064/mt.v7i1.893>.
- Konstantinou, L. (2017). Four faces of postirony. *Metamodernism: Historicity, affect, and depth after postmodernism*, 87-102.
- Land, N. (1992). *The thirst for annihilation: Georges Bataille and virulent nihilism (An essay in atheistic religion)*. Routledge.
- Land, N. (2020). *Reignition: Nick Land's writings (2011–)* (U. Fiori, Ed.; Tome 1: *Urban future: Views from the Decopunk Delta*).
- Landmore, F. (2025, October 11). An astonishing proportion of high schoolers have had a “romantic relationship” with an AI, research finds: This should worry you. *Futurism*. <https://futurism.com/artificial-intelligence/high-schoolers-romantic-relationship-with-ai>.
- Latour, B. (2013). *Rejoicing: Or the torments of religious speech* (J. Rose, Trans.). Polity Press.
- Lotun, S., Lamarche, V. M., Matran-Fernandez, A., & Sandstrom, G. M. (2024). People perceive parasocial relationships to be effective at fulfilling emotional needs. *Scientific Reports*, 14(1), 8185. <https://doi.org/10.1038/s41598-024-58069-9>.
- McKinnon, A. (1977). From co-occurrences to concepts. *Computers and the Humanities*, 11, 147–155. <https://doi.org/10.1007/BF02401444>.

- Meillassoux, Q. (2008). Spectral dilemma. In R. Mackay (Ed.), *Collapse: Philosophical research and development* (Vol. 4, pp. 261–276). Urbanomic.
- Meillassoux, Q. (2015). Appendix: Excerpts from *L'Inexistence divine*. In G. Harman, *Quentin Meillassoux: Philosophy in the making* (pp. 175–238). Edinburgh University Press.
- Meunier, J.-G., & Forest, D. (2006). Computer assisted conceptual analysis (CACAT): The concept of mind in *The Collected Papers of C. S. Peirce. Hypothesis*.
- Mitrano, M. (2020). Between Suspicion and Love. Reality, Postcritique, and Euro-American Modernization (An Introduction to the Debate). *Review of International American Studies*, 13(2), 185–208. <https://doi.org/10.31261/rias.10152>.
- Mizrahi, M., Lemay Jr, E. P., Maniaci, M. R., & Reis, H. T. (2022). Seeds of love: Positivity bias mediates between passionate love and prorelationship behavior in romantic couples. *Journal of Social and Personal Relationships*, 39(7), 2207–2227. <https://doi.org/10.1177/02654075221076>.
- Negarestani, R. (2002). *A Good Meal*. Internet Archive. https://archive.org/download/reza.negarestani/Reza%20Negarestani%20Archive/Negarestani-2002-a_good_meal.epub.
- Negarestani, R. (2003). Death as a perversion: Openness and germinal death. *CTheory*. <https://journals.uvic.ca/index.php/ctheory/article/view/14550/5405>.
- Negarestani, R. (2008). *Cyclonopedia: Complicity with anonymous materials* (K. Alvanson, Illus.). re.press.
- Nussbaum, M. C. (2013). *Political emotions: Why love matters for justice*. The Belknap Press of Harvard University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt6wpqm7>.
- O'Gorman, M. (2017). Speculative realism in chains: a love story. In *Being Human* (pp. 29–41). Routledge.
- Palmieri, M., & Iannaccone, C. (2022). Giving without expectations: The results of the World Love Index. In *Social Love and the Critical Potential of People* (pp. 103–114). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003217039-15>.
- Pappis, K. (2019, September 14). *Back to sincerity, hope, and love: Metamodernism in sci-fi*. *Our Culture Mag*. <https://ourculturemag.com/2019/09/14/back-to-sincerity-hope-and-love-metamodernism-in-sci-fi/>.
- Pelotas, C. (2024). 'Cuteness cares nothing for judgement, and is infuriating to power': Interview with Maya B. Kronik and Amy Ireland. *Medium*. <https://medium.com/@claricepelotas/cuteness-cares-nothing-for-judgement-and-is-infuriating-to-power-interview-with-maya-b-4c77774c03d2>.
- Radchenko, S. (2025). Metamodern Nature of Hideo Kojima's Death Stranding Synopsis and Gameplay. *Games and Culture*, 20(1), 20–37. <https://doi.org/10.1177/15554120231187794>.
- Schleicher, M. (2021). Effects of Materiality in Israelite-Jewish Conceptions of Gender and Love: On a Necessary Synthesis of Constructionist and New Materialist Approaches. *Entanglements and Weaving: Diffractive Approaches to Gender and Love*, edited by Deirdre C. Byrne and Marianne Schleicher. (pp. 11–33). Brill-Rodopi. https://doi.org/10.1163/9789004441460_003.
- Shaftesbury, A. A. C. (2001). *Characteristics of men, manners, opinions, times* (Vol. 1). Liberty Fund. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511803284.005>.
- Sheehy, B. A. (2019). *Reparative Critique in Jamesian Pragmatism, Foucauldian Genealogy, and Contemporary Political Philosophy* (Doctoral dissertation, University of Oregon).
- Sinclair, J. (1991). *Corpus, Concordance, Collocation*. Oxford University Press.
- Sloterdijk, P. (2020). *Infinite mobilization*. Polity.
- Stefanowitsch, A. (2020). *Corpus Linguistics: A Guide to the Methodology*. Language Science Press.
- Stein, Z. (2018). Love in a Time Between Worlds: On the Metamodern "Return" to a Metaphysics of Eros. *Integral Review: A Transdisciplinary & Transcultural Journal for New Thought, Research, & Praxis*, 14(1), pp. 187–220.
- Storm, J. A. J. (2021). *Metamodernism: The future of theory*. University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226786797.001.0001>.
- Taylor, C. A., & Gannon, S. (2022). Hailing love back into view: Working towards a feminist materialist theory-practice of entangled aimance in pandemic times. In *Higher education and love: Institutional, pedagogical and personal trajectories* (pp. 111–135). Cham: Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-030-82371-9_7.

- Tarrant, J. (2014). It is time to give up liberal, bourgeois theories, including new materialist feminism, and take up historical materialist feminism for the 21st century. *The Red Critique*. <http://www.redcritique.org/WinterSpring2014/historicalmaterialistfeminismforthe21stcentury.htm>.
- Vajn, D. (2014). *The construction of meaning in the correspondence of Charles Darwin* [Doctoral dissertation, University of Birmingham]. University of Birmingham.
- Van den Akker, R., & Vermeulen, T. (2017). Periodising the 2000s, or, the Emergence of Metamodernism. *Metamodernism: Historicity, affect, and depth after postmodernism*, 1-19.
- van den Hengel, L. (2021). For Love of the World: Material Entanglements in Ecosexual Performance. In *Entanglements and Weavings: Diffractive Approaches to Gender and Love* (pp. 34-53). Brill-Rodopi. https://doi.org/10.1163/9789004441460_004.
- Van Tuinen, S. (2017). The cosmic artisan: Mannerist virtuosity and contemporary crafts. *Metamodernism: Historicity, affect, and depth after postmodernism*, 69-82.
- Walker, M. B. (2016). *Slow philosophy: Reading against the institution*. Bloomsbury Publishing.
- World Health Organization. (2025, June 30). *Social connection linked to improved health and reduced risk of early death*. <https://www.who.int/news/item/30-06-2025-social-connection-linked-to-improved-health-and-reduced-risk-of-early-death>.
- World Love Index. (n.d.). *All countries*. WorldLoveIndex.net. <https://www.worldloveindex.net/country/all-country/>
- Zager, B. (2024). Speed, demon! Accelerationism's rhetoric of weird, mystical, cosmic love. *Empedocles: European Journal for the Philosophy of Communication*, 15(1), 1–16. https://doi.org/10.1386/ejpc_00059_1.

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>

Nihatova 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

The article was received by the editors 22.08.2025

The article is recommended for printing 12.10.2025

The article was revised 08.10.2025

This article published 24.11.2025

КРИКИ ТА ШЕПІТИ ПРО КОХАННЯ В МЕТАМОДЕРНІЗМІ: 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 здійснено міждисциплінарне дослідження того, як сучасна метамодерністська філософія осмислює любов, через поєднання корпусної лінгвістики та соціально-філософського аналізу. Хоча дослідники метамодернізму часто говорять про «повернення любові» у культурі – як про нову чутливість, відкритість та етичну залученість, – автори наголошують на необхідності емпіричної перевірки цих тверджень. Спираючись на твори дванадцяти провідних мислителів, пов'язаних зі спекулятивним реалізмом, новим матеріалізмом і акселераціонізмом, автори здійснили систематичний аналіз експліцитних згадок любові в їхніх текстах. Отримані результати демонструють значно більш різномірну й нерівномірну картину, ніж зазвичай припускають інтерпретатори: лише меншість – зокрема Грем Гарман, Розі Брайдотті, Джейн Беннетт і Майя Б. Кроник – формують концептуально насичені уявлення про любов, тоді як інші звертаються до цього поняття побіжно, метафорично або майже не використовують його.

Методологія статті поєднує чотири підходи: посткритичне читання як форму любові, корпусний аналіз конкордансів, колокацій і дисперсії, теоретичну, методологічну та соціологічну тріангуляцію та інтерпретацію філософування як «розмови із самим собою». Такий багаторівневий підхід дає змогу реконструювати, яким чином різні течії метамодернізму уявляють любов як онтологічну, етичну, естетичну чи політичну силу. Спектр інтерпретацій охоплює постгуманістичну, зорієнтовану на зое, життєву любов (Брайдотті), екологічне зачарування та матеріальну спорідненість (Беннетт), дантеанську любов-увагу до автономного об'єкта (Гарман), а також темні моделі катастрофічності та розпаду в еротичній любові (Нік Ланд, Реза Негарестані).

Для ширшого контексту автори зіставляють ці філософські позиції з масштабними соціологічними даними про романтичну любов, самотність, парасоціальні зв'язки та поняття «соціальної любові» у глобальних індексах. Це показує, що переосмислення любові в умовах метамодерності певною мірою резонує зі світовими афективними тенденціями, хоча й залишається концептуально фрагментованим. У підсумку автори пропонують «метамодерністську формулу любові» як широкий спектр – від байдужості й деструктивної пристрасті до відповідальної, постантропоцентричної етики турботи. Водночас автори стверджують, що такі моделі потребують доповнення політичними та інституційними формами солідарності, без яких неможливе екологічне й планетарне виживання та співжиття в ХХІ столітті.

Ключові слова: метамодернізм, кохання, корпусна лінгвістика, новий матеріалізм, акселераціонізм, спекулятивний реалізм.

Внесок авторів: всі автори зробили рівний внесок у цю роботу

Конфлікт інтересів: автори повідомляють про відсутність конфлікту інтересів

Стаття надійшла до редакції 22.08.2025

Переглянуто 08.10.2025

Стаття рекомендована до друку 12.10.2025

Опубліковано 24.11.2025

Як цитувати / In cites: Ilin, I., & Nigmatova, O. (2025). CRIES AND WHISPERS ABOUT LOVE IN METAMODERNISM: A CORPUS-BASED APPROACH. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (73), 39-61. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-4>

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ УНІВЕРСИТЕТСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ І ОСВІТИ

<https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-5>

УДК: 14:172.4“364”

Віталій Мудраков, Світлана Козаченко, Олена Гапченко

ФІЛОСОФІЯ В МОДУСІ ВІЙНИ: ДО ПРОБЛЕМИ МЕТААНАЛІТИЧНИХ ПІДХОДІВ ДОСЛІДЖЕННЯ ФІЛОСОФСЬКИХ ПРАКТИК

Стаття окреслює проблему та пропонує первинну розробку метааналітичних підходів до дослідження філософських практик у модусі війни: у фокусі – сучасний український та російський контексти. Вихідною є констатація того, що війна виступає специфічною формою міжнародних відносин і водночас радикальним соціальним потрясінням, у якому з новою силою виявляються напруження між філософією та ідеологією. У таких умовах філософські міркування можуть набувати публічного характеру та починають виконувати роль інтерпретаційних рамок, через які суспільства осмислюють власне місце у світі, природу конфлікту та можливість майбутнього співіснування. У цій ситуації філософія розглядається як «раціональний елемент» формування суспільної свідомості, котрий може сигналізувати про ідеологічні потреби / вимоги внутрішнього культурно-політичного режиму існування суспільств. Автори зосереджуються на побудові метапозиції, яка дозволяла б формулювати критерії аналізу філософських практик. У якості засадничих метааналітичних принципів запропоновано критичність і етичність, що укорінені в кантівському проєкті дисциплінування розуму й моральної автономії. Критичність описується як інституційна відповідальність розуму за власні межі та опір догматизму й ідеологічному тиску; етичність – як орієнтація на людську гідність, неприпустимість інструменталізації іншого й утримування мислення в горизонті відповідальності. У поєднанні ці виміри дозволяють також оцінювати філософські позиції не лише за змістом чи аргументацією, а й за тим, наскільки вони зберігають автономію мислення й сприяють розвитку гуманістичних засад у суспільстві, що переживає війну. Запропонована рамка покликана слугувати концептуальним підґрунтям для подальших досліджень філософських текстів чи позицій загалом, так й у модусі війни, зокрема для аналізу участі філософії у воєнному протистоянні як певного інструменту, а також для порівняльного аналізу філософських ландшафтів України й Росії.

Ключові слова: філософські практики; війна; критичність; етичність; метааналітичний підхід.

Модус війни як виклик філософії

Війна та сучасні внутрішні політики України й Росії створюють специфічний життєвий модус – *модус війни*, який змінює кути зору мислення й загострює етичну інтуїцію. У цьому модусі відносини між «ідеологічним» і «людяним» виявляються як світоглядно-системні явища, що охоплюють різні сфери культури [Мудраков, 2024] та формують common sense суспільств [Mudrakov, 2023]. Філософія, як інтелектуальна практика, так чи інакше, але виявляється огорнутою цим культурно-політичним контекстом. Тож увага до філософських практик потрібна передовсім для встановлення того, *чи і якою мірою* вплинула війна на філософський дискурс у воюючих країнах. Очевидно, що такий фокус актуалізує проблему співвідношення філософії та ідеології. Тобто філософія може розумітися як маркер ідеологічних потреб / вимог. Відтак, дослідження у цьому напрямку уможливує окреслення загальної карти ландшафту філософських практик у регіоні зокрема в період такого соціального потрясіння як війна.

Попри наявний, але невеликий досвід збирання філософських текстів і окреслення інтелектуального фону воєнного часу, досі залишаються відкритими питання щодо того,

© Мудраков В. В., Козаченко С. М., Гапченко О. В., 2025.



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

як саме досліджувати ці філософські практики в такі періоди. Так, праця К. Флаша «Інтелектуальна мобілізація» («Die geistige Mobilmachung») [Flasch, 2000], показує, що сам факт наявності масиву текстів – це тільки перший крок, який далі вимагає методології для їх аналізу: він констатує коливання між масовими ідеологічними схемами й індивідуальними концептуальними позиціями, але не проясненим залишається питання інструментів, які дозволили б чітко визначити, чи варто розуміти «філософію війни» як результат самої війни, чи як рефлексію філософів про неї. Тому постає потреба актуалізувати дискусію про механізми аналізу філософських практик у модусі війни та розробляти метааналітичні підходи, які здатні стати основою для створення принципів і критеріїв такого аналізу.

Тож маємо таку дослідницьку констеляцію, в якій *війна* – це форма стосунків, країн, форма міжнародних відносин, а *філософія* – маркер ідеологічного впливу та внутрішнього контексту, якщо не сказати режиму, суспільств. Так, говорячи про дослідницький спектр міжнародних відносин, формою яких може поставати й війна, Р. Арон у своїй книзі «Мир і війна між націями» вказує на підходи до аналізу таких відносин: «раціональний схематизм» і «соціологічний аналіз» [Арон, 2000, с. 31-32]. Під «раціональним схематизмом» він має на увазі ті «раціональні елементи», з допомогою яких можна «[...] зробити ескіз і намалювати портрет, що відображав би сутність моделі» [Арон, 2000, с. 31], тобто чогось що дає знати про свою наявність, але на перший погляд є таким, «[...] чого око бачити не може» [Арон, 2000, с. 31]. В цій розвідці ми не звертаємося до «соціологічного аналізу», тобто не оперуємо емпіричними даними соціології як головними аргументами, а будуюмо інтерпретаційну аргументацію, тому фіксуємо для нас «раціональний схематизм» як дороговказ (тип методологічного шляху) для дослідження, де філософські практики – це раціональний елемент, з допомогою якого можна скласти уявлення про загальний філософський ландшафт двох суспільств, з його актуальними завданнями.

Філософські практики як «раціональний елемент» у соціальному зрізі постають, з одного боку, як формально-наукова діяльність окремих дослідників чи інституцій, а з іншого – у своєму буттєвому вимірі – як різні форми інтелектуальної рефлексії, здатності до концептуального й *критичного мислення* та *етичного самозобов'язання*. У межах загальної картини «раціонального схематизму» їх можна об'єктивувати як елементи, що несуть відповідальність за смислотворчі та легітиматійні процеси у ціннісних моделях суспільств. Ідеться про концентрати смислових орієнтацій і ціннісну структуру мислення. Водночас філософські практики виявляють граничні умови легітиматії знання, типи залученості до історичної дійсності та формати відповідальності за неї. В сучасних теоретико-методологічних дослідженнях наголошують, що філософія – це антропологія, клопотання про просвітництво, а також вона «[...] має надати нам практичну орієнтацію в екзистенційних питаннях. Для цього філософ повинен дотримуватися певних ідеалів, а саме: відсутності передумов (Voraussetzungslosigkeit), самообґрунтування та одночасної відкритості до ревізії (Offenheit für Revisionen). Шлях філософії, тим самим, неминуче пролягає через методичний сумнів» [Grouls, 2022, S. 15].

Отже, критичність та етичність фактично становлять ті «концептуальні засновки», з яких варто розпочинати дискусію щодо метапозиції у виробленні відповідних підходів і дослідницьких інструментів. Орієнтація на них в аналізі філософських практик як «раціонального елементу» з окресленою функціональністю в межах українського та російського культурно-політичних контекстів закладе основу для створення образу або, за висловом Р. Арона, *накреслення ескізу* загальних властивостей і перспектив розвитку філософії в Україні та Росії.

Вихідною інтуїцією нашого підходу є те, що критичність і етичність не є довільно обраною рамкою. Можна сказати, що вона спирається на класичну традицію самоосмислення філософії, передусім у *кантівському проєкті* дисциплінування розуму та моральної автономії. Саме ці дві засадничі характеристики філософського мислення й слугуватимуть у наступній частині статті основою для обґрунтування метааналітичних

підходів, необхідних для окреслення рамок дослідження філософських практик, передовсім у модусі війни. Тож оскільки у цьому дослідженні ми прагнемо чітко артикулювати аналітичні засновки, на яких може бути створено відповідні інструменти, остільки головним завданням є не інтерпретація філософських текстів, що репрезентують певні позиції, а саме методологічне виокреслення підходів, які дозволяють аналізувати філософські практики як «раціональний елемент» – тобто в їхньому соціальному та буттєвому самовияві. Іншими словами, стаття спрямована на формування аналітичного підґрунтя для вироблення інструментів і критеріїв, що дадуть змогу осмислювати філософію в умовах, сформованих досвідом соціальних потрясінь (зокрема російсько-української війни), не як абстрактну доктрину, а як структурний чинник культурно-політичного саморозуміння.

Метааналітична рамка філософських практик

а) Критичність.

Проблема критичності належить до тих тематичних вузлів філософії, де постає питання про саму можливість філософського мислення як такого. Так, кантівський проєкт критики постає тут не тільки як один із найпоспідовніших зразків дисциплінування розуму, але й чіткою підставою для перевірки цього процесу дисциплінування: І. Кант не просто ставить питання про межі пізнання, а запроваджує процедуру, в якій сам розум стає об'єктом розгляду. Так, у «Критиці чистого розуму» можна подібати про це так: «Вона є, очевидно, наслідком не легковажності, а зрілої *сили судження* (*Urteilskraft*) епохи, яка більше не дає себе стримувати удаваним знанням і є вимогою (*Aufforderung*) до розуму знову взятися за найобтяжливіше з усіх своїх справ, а саме – за самопізнання, і установити судовий трибунал (*Gerichtshof*), який би забезпечував його у його справедливих претензіях, а всі безпідставні домагання відхиляв не владними претензіями (*Machtsprüche*), а згідно з вічними й незмінними законами самого розуму; і цим трибуналом є не що інше, як сама *критика чистого розуму*» [Kant, 1919, S. 15].

Наголосимо, що звернення до цієї ідеї І. Канта дозволяє розглядати критичність саме як структурний принцип філософії, що надалі має заповнити собою місце метааналітичного орієнтиру в нашому розгляді. Зрештою, цей принцип можна розглядати й у різних варіаціях інших філософських підходів. Так, Т. Адорно слушно наголошує, що філософія, яка уникає критичної саморефлексії, наприклад, через дискусію про осмислення власних меж, «не варта того, щоби її продовжувати», а тому ця саморефлексія повинна сягати навіть «найвищих піднесень її історії» [Adorno, 1966, S. 14].

У цитованому фрагменті І. Кант наголошує, що поява критики є наслідком не легковажності, а «зрілості судження» епохи, яка більше не задовольняється удаваним знанням. Критика розуму тут розуміється як вимога, звернена до самого розуму: взяти на себе «найобтяжливішу зі своїх справ» – завдання самопізнання. Йдеться про встановлення формального порядку самоаналізу, у межах якого розум має поставити себе під власну юрисдикцію й систематично перевіряти підстави власних вимог. Мета «трибуналу розуму» полягає в тому, щоб відрізнити «справедливі претензії» від «безпідставних вимог» і тим самим окреслити власні й межі пізнання, і якість його об'єктивності. Це має відбуватися «не через владні вироки», тобто не через авторитарне утвердження догм, які врешті можуть поставати й режимними вимогами (воєнного) моменту, а відповідно до «вічних і незмінних законів» самого розуму. Отже, критика постає як інституційна форма відповідальності розуму за самого себе: вона встановлює процедури самоаналізу, визначення меж і запобігання догматичним зашореностям чи тенденційним викривленням, що й робить її принципово важливою для аналізу філософських практик у модусі війни.

Тож критичність може бути визначена як метааналітичний принцип, відповідно до якого філософські практики підлягають оцінюванню на підставі їхньої здатності забезпечувати інституційну відповідальність розуму. Це означає, що будь-яка філософська

практика має демонструвати: формальний порядок самоаналізу, перевірку власних меж і об'єктивності, захист від догматизму і тенденційності.

У такій інтерпретації критичність становить не лише історичний елемент кантівської філософії, а й нормативний критерій, який дозволяє виявляти, наскільки сучасні філософські практики – зокрема у модусі війни – зберігають автономність мислення та здатність протистояти ідеологічному тиску. Саме тому критичність постає як перший метааналітичний принцип, на основі якого можна розробляти більш вузькі чи, сказати б, конкретні аналітичні інструменти для аналізу філософських практик у двох суспільствах, враховуючи їхню нинішню культурно-політичну динаміку.

б) Етичність.

Проблема етичності у філософії постає не як якась зовнішня вимога до мислення, а як умова його можливості: здатність філософії встановлювати зв'язок із людською гідністю та відповідальністю визначає її внутрішню форму не меншою мірою, ніж логічна чи методологічна послідовність. Етичність, що має бути властива власне буттєвому вияву філософських практик, постає через моральне плекання практичного розуму, як це формулює І. Кант. «Дві речі сповнюють душу (Gemüt) щоразу новим і дедалі зростаючим захопленням і благоговінням, що частіше й триваліше роздум охоплений ними: *зоряне небо наді мною і моральний закон у мені*. Обидві я не можу шукати ані як сховані у темряві, ані як надмірно піднесені поза межами мого поля зору, ані лише припускати їх; я бачу їх перед собою й безпосередньо пов'язую їх із свідомістю свого існування» [Kant, 1922, S. 205] – це не тільки вияв внутрішньої сили морального закону як фундаменту етичної автономії, а обов'язок цією автономією користуватися як очевидною невід'ємною власною екзистенцією. Звідси й *самозобов'язання до етичності* та її реалізація через формулу людяності: «[...] чини так, щоб ти людяність – як у своїй особі, так і в особі кожного іншого – завжди водночас уживав як мету і ніколи лише як засіб» [Kant, 1870, S. 53-54].

Поставивши етичний закон як внутрішній принцип автономії розуму, І. Кант окреслює етичність як умову можливості людського самовизначення. Втім, етика як умова можливості людського самовизначення мала й інші варіації. Наприклад, ця ж умова у філософії Е. Левінаса набуває іншої об'єктивації: традиційний пріоритет онтології має бути переглянутий, адже онтологічне мислення є рухом самості, що підпорядковує собі Іншого, тоді як «цей порядок необхідно перевернути» [Lévinas, 2011, p. 47]. Звернення до іншого як до того, хто завжди перевищує мої схеми й попереджає мою свободу, «передусь будь-якій онтології» і становить «найпервинніший стосунок у бутті» [Lévinas, 2011, p. 48]. Така позиція щодо первинності етичного виміру дозволяє побачити, що філософські практики не можуть бути позачасово нейтральними: вони завжди вже залучені до світу через вимогу відповідальності. У цьому сенсі левінасівський наголос на етичній первинності резонує з кантівським розумінням моральної автономії, де етичний закон постає не як зовнішня норма, а як внутрішній принцип самовизначення розуму, без якого філософія втрачає здатність бути дисципліною, що формує і зберігає людяність.

У цьому кантівському окресленні морального закону етичність постає як внутрішній принцип розуму, що визначає спосіб людського самовиявлення ще до будь-яких зовнішніх умов чи обставин. Моральний закон не лише окреслює межі належної дії, а й формує простір саморефлексії, у якому суб'єкт здатний усвідомлювати власну відповідальність перед собою й іншими. Формула людяності, що вимагає ставитися до кожної особи як до мети, а не як до засобу, задає загальний нормативний горизонт філософських практик: усяке мислення, яке претендує на філософське, повинно зберігати повагу до людської гідності як до першого критерію власної обґрунтованості. Саме в такий спосіб етичність варто розуміти не як зовнішню характеристику філософії, а як те, що вона становить умову її можливості як автономної інтелектуальної діяльності, що прагне універсальності та водночас утримує зв'язок із вимогами людяності.

У такому прочитанні кантівський моральний закон засвідчує, що етичність визначає не лише сферу практичної дії, а й саму *структуру* розумового самовизначення.

Здатність суб'єкта ставитися до людяності як до непорушної умови власного мислення фіксує внутрішній порядок відповідальності, у межах якого філософські практики мають розгортатися як такі, що передбачають уважність до іншого, неприпустимість інструменталізації та постійне утримання власної позиції у горизонті загальної поваги до гідності. Отже, етичність постає як спосіб визначення належної міри філософського мислення, що гальмує його можливі догматичні чи репресивні схеми, ще до того як вони набудуть концептуальної форми.

Отже, етичність може бути визначена як метааналітичний принцип, відповідно до якого інструменти аналізу філософських практик застосовуються як критерій зберігання й культивування поваги до людської гідності, забезпечення автономності розуму та утримування мислення в межах норм, які унеможливають використання іншого як засобу. Це означає, що будь-яка філософська практика має демонструвати: орієнтацію на людяність як на засадничу норму, відмову від інструменталізації іншого та готовність визнавати моральний закон як внутрішню умову власної діяльності. У такій інтерпретації етичність становить нормативний критерій, який дозволяє виявляти те, наскільки філософські практики – зокрема в умовах кризових суспільних трансформацій – здатні утримувати вимір відповідальності та людяності як умову їхньої інтелектуальної легітимності.

Підсумки й перспективи щодо метааналізу філософії

Війна як радикальне соціальне потрясіння та специфічна форма міжнародних відносин неминує впливає на філософські практики, змінюючи умови їхнього формування, вираження й саморефлексії. У цьому контексті філософія постає як «раціональний елемент» суспільного мислення – не тому, що вона зводиться до ідеологічної функції, а тому, що її концептуальні структури, форми аргументації та способи самовиправдання здатні віддзеркалювати й артикулювати глибинні потреби та вимоги культурно-політичного режиму існування суспільства. Саме тому продуктивне дослідження філософії в модусі війни потребує не прямолінійного проголошення відмінностей між чиеюсь «ідеологічною» та чиеюсь «неідеологічною» філософією, а формування чіткої і обґрунтованої метапозиції, яка дозволяє оцінювати обидва інтелектуальні ландшафти за спільними, строго обґрунтованими критеріями. Утвердження такої метапозиції є необхідною передумовою для того, щоб перейти до вироблення аналітичних інструментів, а вже відтак – до дослідження конкретних текстів, практик і позицій у їхньому реальному змісті та соціально-історичній залученості.

а) Критичність як метааналітичний принцип задає вимогу, щоб будь-які інструменти дослідження філософських практик у модусі війни виходили з очікування здатності філософського знання до саморефлексії та окреслення власних меж. У цій перспективі метааналіз не описує самі практики, а пропонує позицію, з якої можна формулювати інструменти перевірки, наприклад, щодо того, *яке походження філософських тверджень, яким є спосіб їхнього обґрунтування та дистанціювання від готових ідеологічних схем*. Орієнтація на критичність, отже, виступає не засобом класифікації текстів, а умовою конструювання критеріїв, які в подальшому дозволять виявляти, коли філософія зберігає автономію мислення, а коли підпорядковується логіці мобілізації.

б) Етичність як метааналітичний принцип передбачає, що інструменти дослідження філософських практик повинні виходити з вимоги збереження людської гідності та неприпустимості інструменталізації іншого, доповненої екзистенційними та герменевтичними імперативами відповідального залучення. У цій перспективі метааналіз має продукувати такі критерії, які враховують не лише зміст філософських тверджень, а й спосіб буттєвого самовизначення суб'єкта й характер інтерпретації, через яку той вступає у стосунок із реальністю й іншим. Орієнтація на етичність, отже, стає умовою конструювання дослідницьких рамок, здатних відрізнити філософське мислення, що

підтримує людяність у воєнному контексті, від того, яке спричиняє її редукцію або нівелювання.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Adorno W. T. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1966.
- Flasch K. *Die geistige Mobilmachung: die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg*. Berlin: A. Fest Verlag, 2000.
- Grouls N., Martena L. Anspruch und Methode der Philosophie als philosophisches Problem. Zur Einführung. In N. Grouls & L. Martena (Hrsg.). *Anspruch und Methode der Philosophie: Stimmen aus der Gegenwart*. Darmstadt: Wbg Academic. 2022, S. 7-32.
- Kant I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Berlin: Verlag von L. Heimann, 1870. <https://archive.org/details/immanuelkantsgro00kant/mode/2up>
- Kant I. *Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig: F. Meiner, 1919. <https://archive.org/details/kritikderreinenv19kant/mode/2up>
- Kant I. *Kritik der praktischen Vernunft*. Leipzig: F. Meiner, 1922. <https://archive.org/details/kritikderpraktis00kantuoft/kritikderpraktis00kantuoft/page/204/mode/2up>
- Lévinas E. *Totality and infinity: an essay on exteriority*. The Hague/Boston/London: MARTINUS NIJHOFF PUBLISHERS. 1979.
- Mudrakov V., Hapchenko O., Kozachenko S. Common Sense As Identity Health: Toward a Reflection On The Russian-Ukrainian War. *Philosophy Economics and Law Review*, 2023. № 3(2), 25-32. <https://doi.org/10.31733/2786-491X-2023-2-25-32>
- Арон Р. *Мир і війна між націями*. Київ: «Юніверсум», 2000.
- Мудраков В., Лютко Н., Павлик О. «Людяне» та «ідеологічне»: до осмислення російсько-української війни в категоріях ідентичності. *Науковий вісник Дніпровського державного університету внутрішніх справ*, 2024. № 2, 106-114. <https://doi.org/10.31733/2078-3566-2023-2-106-114>.

Мудраков Віталій Вікторович

кандидат філософських наук, доцент
Інститут історії та культури Східної Європи імені Ляйбніца
04109, Leipzig, Reichsstraße 4-6
E-mail: vitaly.mudrakov@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5788-1289>

Козаченко Світлана Миколаївна

кандидатка педагогічних наук, доцентка
Хмельницький національний університет
29000, Хмельницький, вул. Інститутська 11
E-mail: kozachenko_sm@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1459-202X>

Гапченко Олена Вікторівна

кандидатка педагогічних наук, доцентка
Хмельницький національний університет
29000, Хмельницький, вул. Інститутська 11
E-mail: gapchenkoov@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4899-5110>

Внесок авторів: Концептуальна розробка, методологічні засади та основний текст статті підготовлені першим автором (Мудраков В. В.). Співавтори долучилися до обговорення і формування структури аргументації дослідження, а також здійснили редакційне опрацювання тексту.

Конфлікт інтересів: автори повідомляють про відсутність конфлікту інтересів

Стаття надійшла до редакції 09.08.2025
Стаття рекомендована до друку 30.09.2025

Переглянуто 27.09.2025
Опубліковано 24.11.2025

PHILOSOPHY IN THE WAR MODE: TOWARDS THE PROBLEM OF META-ANALYTICAL APPROACHES TO THE STUDY OF PHILOSOPHICAL PRACTICES

Mudrakov Vitalii V.

PhD in Philosophy, Associate Professor
Leibniz Institute for the History and Culture of Eastern Europe
04109 Leipzig, Reichsstraße 4-6
E-mail: vitaly.mudrakov@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5788-1289>

Kozachenko Svitlana M.

PhD in Pedagogy, Associate Professor
Khmelnyskyi National University
29000, Khmelnyskyi, Instytutska Street 11
E-mail: kozachenko_sm@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1459-202X>

Hapchenko Olena V.

PhD in Pedagogy, Associate Professor
Khmelnyskyi National University
29000, Khmelnyskyi, Instytutska Street 11
E-mail: gapchenkoov@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4899-5110>

ABSTRACT

The article outlines the problem and proposes an initial development of meta-analytical approaches to the study of philosophical practices in the war mode, focusing on the contemporary Ukrainian and Russian contexts. The point of departure is the recognition that war constitutes a specific form of international relations and, at the same time, a radical social upheaval in which tensions between philosophy and ideology manifest themselves with renewed force. Under such conditions, philosophical reflections may acquire a public character and begin to function as interpretive frameworks through which societies comprehend their place in the world, the nature of the conflict, and the possibility of future coexistence. In this situation, philosophy is considered as a “rational element” in the formation of social consciousness, capable of signaling the ideological needs or demands of a society’s internal cultural and political regime. The authors concentrate on constructing a meta-position that would allow for the formulation of criteria for analyzing philosophical practices. Criticality and ethicality are proposed as fundamental meta-analytical principles, rooted in Kant’s project of disciplining reason and moral autonomy. Criticality is described as the institutional responsibility of reason for its own limits and as resistance to dogmatism and ideological pressure; ethicality – as an orientation toward human dignity, the inadmissibility of instrumentalizing the other, and the maintenance of thought within the horizon of responsibility. Taken together, these dimensions also make it possible to evaluate philosophical positions not only by their content or argumentation, but by the extent to which they preserve the autonomy of thought and contribute to the development of humanistic foundations within a society experiencing war. The proposed framework is intended to serve as a conceptual basis for further studies of philosophical texts or positions in general and in the war mode in particular, including the analysis of philosophy’s participation in wartime confrontation as a certain instrument, as well as for the comparative study of the philosophical landscapes of Ukraine and Russia.

Keywords: *philosophical practices; war; criticality; ethicality; meta-analytical approach.*

REFERENCES

- Adorno, W. T. (1966). *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Flasch, K. (2000). *Die geistige Mobilmachung: die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg*. Berlin: A. Fest Verlag.
- Grouls, N., Martena, L. (2022). Anspruch und Methode der Philosophie als philosophisches Problem. Zur Einführung. In N. Grouls & L. Martena (Hrsg.). *Anspruch und Methode der Philosophie: Stimmen aus der Gegenwart*. Darmstadt: Wbg Academic. S. 7-32.
- Kant, I. (1870). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Berlin: Verlag von L. Heimann. <https://archive.org/details/immanuelkantsgru00kant/mode/2up>
- Kant, I. (1919). *Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig: F. Meiner. <https://archive.org/details/kritikderreinenv19kant/mode/2up>
- Kant, I. (1922). *Kritik der praktischen Vernunft*. Leipzig: F. Meiner. <https://archive.org/details/kritikderpraktis00kantuoft/kritikderpraktis00kantuoft/page/204/mode/2up>
- Lévinas, E. (1979). *Totality and infinity: an essay on exteriority*. The Hague/Boston/London: MARTINUS NIJHOFF PUBLISHERS.
- Mudrakov, V., Hapchenko, O., Kozachenko, S. (2023). Common Sense As Identity Health: Toward a Reflection On The Russian-Ukrainian War. *Philosophy Economics and Law Review*, 3(2), 25-32. <https://doi.org/10.31733/2786-491X-2023-2-25-32>
- Aron, R. (2000). *Peace and war between nations*. Kyiv: «Juniversum». (In Ukrainian).
- Mudrakov, V., Liutko, N., Pavlyk, O. (2024). «Human» And «Ideological»: Towards An Understanding Of The Russian-Ukrainian War In The Categories Of Identity. *Scientific Bulletin of Dnipro State University of Internal Affairs*, 2, 106-114. <https://doi.org/10.31733/2078-3566-2023-2-106-114> (In Ukrainian).

Authors Contribution: The conceptual development, methodological principles, and main text of the article were prepared by the first author (Mudrakov V. V.). The co-authors participated in the discussion and formation of the structure of the research argumentation, and also carried out editorial processing of the text.

Conflict of Interest: The authors declare no conflict of interest

The article was received by the editors 09.08.2025

The article was revised 27.09.2025

The article is recommended for printing 30.09.2025

This article published 24.11.2025

Як цитувати: Мудраков, В., Козаченко, С., & Гапченко, О. (2025). ФІЛОСОФІЯ В МОДУСІ ВІЙНИ: ДО ПРОБЛЕМИ МЕТААНАЛІТИЧНИХ ПІДХОДІВ ДОСЛІДЖЕННЯ ФІЛОСОФСЬКИХ ПРАКТИК. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (73), 62-99. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-5>

In cites: Mudrakov, V., Kozachenko, S., & Hapchenko, O. (2025). PHILOSOPHY IN THE WAR MODE: TOWARDS THE PROBLEM OF META-ANALYTICAL APPROACHES TO THE STUDY OF PHILOSOPHICAL PRACTICES. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (73), 62-99. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-5> [In Ukrainian]

<https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-6>

УДК: 1:37

Sergey Golikov, Alexander Golikov

EDUCATION AS HUMAN PRODUCTION: TOWARDS THE IMPOSSIBILITY OF SERVICE SERVITUDE

The article is devoted to a complex philosophical and sociological analysis of the essential transformation of education as an institution under the dominance of neoliberal rationality. The authors analyze the deep ontological and axiological shifts that lead to a fundamental change in the purpose of the educational process - from the “production of the human” to the production of simulacra. The article proves the thesis that modern education, subordinated to the logic of the market, undergoes a radical reduction: from the process of forming a free, autonomous and critically thinking subjectivity (*Bildung*) it is transformed into a mechanism for producing “human capital”, and later – into a factory for the production of signs and imitations of knowledge. It describes how the university, which historically was an agora for the search for truth, is transformed into an integral part of the “society of the spectacle”, where the real content of education is supplanted by its denunciatory representation. The authors analyze the specific mechanisms of this transformation. The article argues that these mechanisms lead to the formation of a new anthropological figure – the “consumer student”, whose subjectivity is captured and redefined by the powerful “apparatus” of neoliberal power. The authors pay special attention to the deconstruction of the hegemonic discourse of educational reforms, which operates with the categories of “efficiency”, “competitiveness” and “quality”. The authors contrast it with the strategy of “weak thought” (*pensiero debole*) of G. Vattimo. In conclusion, the authors argue that the attempt to subordinate education to the logic of service servitude is ontologically impossible and leads to anthropological catastrophe. This impossibility is based on four fundamental principles highlighted by the authors. The article is a call for the revival of the ontological mission of education as a practice of freedom, openness and shared existence, aimed at the production of the human in its existential fullness.

Keywords: *education, transformation, production, human, service, student, subject, consumer.*

Education as the production of human beings seems to us to be a pivotal, existentially significant theme for understanding the profound crossroads at which we find ourselves today as an academic community and as a society as a whole. This is not a question of banal institutional reforms or formal paperwork, nor even a question of the ideological or value structures of educational activity. It is, above all, a question of what kind of future – primarily in the essential-ontological sense, and not just in the formal-chronological sense – we are producing through our university here and now.

The relevance of this research is dictated by the totality and unprecedented speed of the onslaught of market, managerial, and corporate (as T. Eagleton brilliantly put it [Eagleton, 2015]) rationality on the last bastions of human solidarity, critical reason, and cultural memory – in particular, on the university, which, according to B. Readings [Readings, 1997], is in ruins now. Higher education, this complex institution, historically formed as a space for questioning truth (from scholastic debates to the German Humboldtian university), is today being systematically and (one cannot help but feel this conceptually) purposefully transformed into a sphere of paid services, entirely subordinated to the logic of capitalist accumulation and efficiency. If P. Bourdieu spoke of the impossibility of escaping the suspicion of political expediency rather than economic necessity when observing the emergence of precarious structures everywhere [Bourdieu, 1998], this feeling becomes even more obsessive when observing processes at the university. After all, here we are witnessing not only the formation of capitalistically functional structures, but also the destruction (the reduction to ruins, according to B. Readings) of resistant and dysfunctional ones.

© Golikov S. O., Golikov A. S., 2025.



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

The process of commodification, that is, the total transformation of the educational process (or, as D. Harvey noted, the imposition of neoliberal rationality [Harvey, 2005]), its results and the very existential experience of knowledge, education, enlightenment, and mutual learning into a commodity, is part of a macrosocial process. That process, following I. Wallerstein, can be understood as the final “mastery” and inclusion in the logic of the world-system of capitalism [Wallerstein, 1996] of those areas of human life (“life-world”, according to J. Habermas [Habermas, McCarthy, 1985]), which previously retained at least relative autonomy from direct market exchange and “instrumental reason” (according to the same J. Habermas).

In the specific context of Ukraine, which is persistently located on the periphery of the aforementioned world-system, these processes acquire a particular, and rather painful, intensity and drama. We are witnessing¹ so-called “catch-up modernization”, which, lacking internal momentum and critical reflection, often turns into a simulacrum of development, a painful parody of Western models, which, meanwhile, are themselves experiencing a profound internal crisis. Often, the Ukrainian education system imports not essence, but forms; not content, but empty procedures – point-rating systems, quality management geared toward accountability rather than development – thereby exacerbating its own peripheral status, turning into a testing ground for the most vulgar and reductive versions of neoliberal doctrine.

At the ontological level of the problematic situation, we are confronted with a radical redefinition of the very mode of “human” existence in the modern world. Drawing on the insights of J. Baudrillard (as well as B. Latour, M. Foucault, and even F. Ferrando and J.-M. Scheffé), we can discern the following historical sequence: in the industrial era, primacy belonged to the production of *things*, material artifacts that transform the material world. Classical philosophy from I. Kant to G. Hegel understood education² as a parallel (but higher) process – namely, the production of the human being as a free, autonomous, self-determining subject, capable of moral judgment and/or reaching the world spirit. However, in the emerging consumer society and, further, in the society of the spectacle (as conceptualized by Guy Debord), both these spheres – the production of things and, more tragically, the production of humans and human at all – find themselves in a diminished and, consequently, degraded position. They are replaced and subjugated by *the production of signs*, simulacra that refer not to reality but only to each other, forming a hyperreality. The production of humans and the human becomes a subservient activity, upon which the capitalist production of things and – above all! – of signs, which are commodified far more successfully and profitably than the production of humans, flourishes.

Education in such a society is no longer a process of “creating the human being” in their entirety. It is forced to constantly justify its existence, paranoically and abjectly proving its “usefulness” and “effectiveness” in the narrow, economic terms of return on investment (ROI or KPI). The production of the Human Being as an end-in-itself (Kant's postulate) gives way to the production of “human capital” – an anonymous, depersonalized, dehumanized, specific resource that must be competitive in the labor market and, therefore, subject to the logic of the market, supply and demand, objectification, and alienation. And then this utilitarian function, too, is eroded: education becomes the production of *signs of competence*, in other words, *simulacra of knowledge* – diplomas, certificates, “skills”, competencies that are not deep-seated personal qualities, but exchangeable signs in the semiotic system of market codes. The student turns into a “client”³, knowledge – into a “product”, and pedagogical interaction – into a “service”. And here we come to the key point: services, in the interpretation of J. Baudrillard, work not with reality⁴, but with “client satisfaction”, that is, with the area of perception, emotions and, ultimately, simulacra. Such a purely market act of (self)transformation in market logic is nothing other than

¹ And, it should be noted, participating in.

² And here the German etymology is revealing – Bildung, meaning “construction”, “construction”, “erection”.

³ Let us note how specific the semantic and meaning trajectory of the three “-ents” (student, client and patient) is and how different the “cities of greatness” (according to L. Boltanski and L. Thévenot [Boltanski, Thevenot, Porter, 2021] “equipped” with these roles) are.

⁴ Involvement, “witnessing life itself”, deep understanding, character, critical thinking.

ontological degeneration, the transition from the production of essence to the production of appearances and epiphenomena, leads to the systemic degradation of education as a key institution of long-term social self-reproduction. It calls into question the very possibility of a community based on genuinely shared values, historical memory, and, crucially, the capacity for collective critical reflection. We are risking to create a society in which each member, as G. Agamben describes it, is “bare life”, stripped of its political and cultural form.

At the epistemological level, the problem manifests itself in perhaps an even more paradoxical and alarming way. Social sciences and the humanities¹ were called upon to be a form of critical self-awareness for society, its “conscience” and an instrument of demystification – often finds itself captive to the very discourse it is supposed to problematize. We are witnessing a striking phenomenon: sociology, the economics of education, and political science, following in the wake of the mainstream neoliberal narrative, instead of uncovering its ontological and axiological foundations, are busy developing and refining increasingly effective tools for its implementation and legitimization, thereby exacerbating the crisis.

The discourse on “educational quality”, “graduate competitiveness”, “integration into the global educational space” (understood exclusively as a market and a competitive space), and “innovation” (reduced to technological innovations) is accepted as self-evident, unquestionable, and “progressive”. Such thinking, lacking the hermeneutic effort (H.-G. Gadamer) to uncover hidden prejudices and the ontological sensitivity (M. Heidegger) to the question of the Being of the human being produced in this way, is incapable of recognizing in this “progress” a form of profoundly destructive metaphysical intervention. As Michel Foucault puts it, we are dealing not simply with an ineffective or dysfunctional educational policy, but with the formation of a new type of power that operates through the production of “true” discourses and the constitution of a particular type of subjectivity. The production of subjectivity of the neoliberal type is generally a special mechanism of power, deeply based on the process of interpellation (according to L. Althusser [Althusser, 2003]), concealing the true essence of power.

Pierre Bourdieu would add that sociology, without reflecting on its own foundations, risks becoming not an instrument for uncovering social games, but rather a participant in them, reproducing symbolic violence. In Giorgio Agamben's terms, neoliberal educational discourse is a powerful “apparatus” that captures and redefines human subjectivity itself, producing the “student-consumer” as a new anthropological figure. Thus, the epistemological problem is the “blindness” of instrumental (according to Jürgen Habermas), procedural, technical, and legislative reason (according to Z. Bauman) to its own fundamental premises, its inability to conceive of itself as a problem, which is, in essence, a renunciation of philosophy's primary task. Such reason is no longer capable of wonder (with which philosophy begins), of reverence, of inquiry, of doubt. It serves the hegemonic order, including by forcing any resistance also (and so) serve it.

The purpose of this article is not only to acknowledge and describe the crisis in education, but also to provide a profound philosophical and sociological articulation of it as a crisis of *human production*. We intend to accomplish the following:

1. *To trace the metamorphosis of the logic of production*: to show how the consistent movement from the production of things through the production of man to the production of signs leads to a fundamental substitution: the production of human subjectivity in its autonomy, sovereignty and openness to the Other (J.-P. Sartre) is replaced by the production of “human capital”, and then by the production of signs, in particular the simulacrum signs of this subjectivity.
2. *To reveal the mechanisms of spectacle and simulation in education*: to demonstrate, following Guy Debord and J. Baudrillard, how the modern university is becoming an integral part of the society of the spectacle. In this spectacle modern university produces not knowledge and a thinking subject, but rather its spectacular imitation – management reports, citation

¹ The disciplinary field that, beginning with the critical philosophy of I. Kant and continuing through the dialectic of G. Hegel, the phenomenology of E. Husserl and M. Heidegger, and the existentialism of Jean-Paul Sartre.

indices divorced from real intellectual influence, competency matrices, educational “products” that work to manage perception and create the illusion of competence.

3. *Deconstruct the mainstream discourse of reform*: deconstruct the dominant discourse on “reform”, “efficiency”, and “competitiveness”, revealing its ontological inadequacy, metaphysical poverty, and, as a consequence, its destructive social potential. The “weak thought” (*pensiero debole*) approach can help us with this (G. Vattimo [Vattimo et al., 2013]) not as a call to weakness, but as resistance to the violence of the “strong”, impersonal, totalizing metanarratives, which today include the neoliberal utopia of the market.

Only through such a radical, back-to-the-basics questioning, through an attempt to think against the flow of mainstream discourses, can one hope to “win back” for education (or at least demarcate, “set out flags,” and stake out) its true, ontological mission. Its mission is to be simultaneously an agora, a workshop, a spiritual exercise, a factory for the production of the human in its non-utilitarian, sovereign, fragile, and open to an unpredictable future fullness.

Metamorphoses of the logic of production: from subjectivity to simulacra

To understand the depth of the contemporary crisis in education, it is necessary to trace the metamorphosis of the very logic of production, which, after passing through several key stages, leads to a fundamental substitution of its purpose. The classical industrial era, conceptualized in the works of Karl Marx, established the paradigm of *the production of things*. In this system, man acted as *homo faber*, transforming material nature and creating the objective world. However, in parallel, particularly in the space of European university culture, another, higher concept, idea, and (in the broad sense of the word) practice was maturing – *the production of the human*. Dating back to the ideals of the Enlightenment and German neo-humanism, it found its expression in the concept of *Bildung*. According to I. Kant and G. Hegel, education is not the accumulation of information, but a process of self-creation, a person’s emergence from the state of his “social immaturity”, the acquisition of intellectual and moral autonomy. Thus, for G. Hegel, the spirit forms itself, removing its natural spontaneity in order to return to itself, but already as a spirit possessing knowledge of itself [Hegel, 2018]. Here, the production of the human is the production of a sovereign subject, capable of self-reflection, moral choice, and responsibility. Later, in the existentialist interpretation of J.-P. Sartre, this is a project of constant self-transcendence, of “being-for-himself” open to the Other and constituting itself in this openness and freedom [Sartre, 1972]. The “product” produced here is a person, or even a subject, whose essence is not given in advance, but is created through acts of free self-determination.

However, the progressive role of capitalism¹ ends at the same point where the essence of any phenomenon ends – namely, in the self-transcendence and self-surpassing of measure. In this case, the measure turned out to be the commodification and marketization of human production.

Therefore, penetrating this sphere of economic logic marks the transition to the second stage – *the production of “human capital”*. Human capital theory (G. Becker, T.-W. Schulz [Moghtader, 2023]), which emerged in the mid-20th century, carried out a radical and fundamental shift, redefining the human being not as an end, but as a means, as a specific resource. However, such a redefinition fits perfectly with the logic of market hypertrophy and its intervention in all previously unmarketed spaces and practices.

Within these processes, investment in education came to be viewed not as a value in itself, not as a reproduction of the social reproduction system, but as a calculated strategy for increasing the individual’s future income. Pierre Bourdieu symptomatically demonstrated that education operates not simply with economic but with symbolic capital, reproducing social hierarchies through the appropriation of cultural codes and diplomas [Jenkins, 2025]. This, even without radical critique, in itself demonstrates a fundamental shift in the ontology of education.

¹ Which, on the one hand, liberated man from the shackles of traditional society and, on the other, immeasurably increased humanity’s productive forces.

In this new logic, sovereign subjectivity, open to the Other, is replaced by a calculating agent optimizing its own trajectories. Autonomy is transformed into competitiveness, openness (Öffentlichkeit, according to Jürgen Habermas), into the ability to network for profit, and public communication into a “brothel”. The educational process begins to be subordinated to disciplinary power (M. Foucault), producing not a free citizen but a controlled individual whose behavior, knowledge, and even motivation must correspond to market demands. And it's worth noting that the germ of this transformation was captured with utmost clarity by E. Fromm, who rigorously demonstrated the socializing institutions of capitalist society as a place for the pre-training of future loyal members of a “correctly” organized production process, with the corresponding “strapping” of the necessary and properly trained “social characters” [Buechler, 2024].

However, the most radical and final break with the classical tradition occurs in the third stage – the era of the dominance of *the production of signs and simulacra*. This transition is brilliantly described by Jean Baudrillard [Szepanski, 2024]: while consumer society still worked with goods possessing use value, later capitalist society already carries out a transposition to the realm of pure signs, whose value is determined solely by their place in the semiotic system. Education becomes a factory for the production of such signs. A diploma ceases to be evidence of some internal transformation (that very *Bildung*) and turns into a simulacrum – a sign that refers not to real competence or the depth of personality, but only to another sign (a job description in the HR system; a “competency grid” in formal documents; a structure of “stakeholder” requests; etc.). Knowledge itself is fragmented into “competencies” and “skills”, which are nothing more than “floating signifiers”, Barthesian parasitic connotative meanings [Lurz, 2025], mythological structures easily integrated into market discourse. The student-consumer buys not the arduous path to truth, but a package of educational services whose end aim and product is “customer satisfaction” – again, a praxeological and discursive simulacrum that replaces genuine educational experience, which by definition is associated with overcoming and dissatisfaction. In the society of the spectacle [Debord, 2014], the university itself becomes part of the spectacle, where the ritual of educational attainment is enacted, while its real content – the formation of a critical, autonomous subjectivity – is evacuated and eliminated. Education no longer produces a person or even human capital, but rather his ghostly image, his simulation, which circulates in a system completely divorced from the referents of reality.

Thus, the historical path of the logic of production in the field of education is a path from the ontological strengthening and rooting of human existence through its essential formation and involvement in history, culture, systems and structures to its final reification and subsequent dematerialization in the world of simulacra, where education loses its corporeal, meaning-forming function.

Mechanisms of performance and simulation in modern education

The modern university's immersion in the logic of the society of the spectacle (Guy Debord) and simulation (Jean Baudrillard) represents not an external influence, but a fundamental metamorphosis of its internal nature. The university is gradually ceasing to be an autonomous space for knowledge production and critical reflection, becoming an integral part of a global system for the production of spectacular imitations and imitations of spectacles¹. This process is realized through a series of interconnected mechanisms that transform both the university's activity itself and the subject it produces.

The central mechanism is *the substitution of form for content, and representation – for essence*. In the society of the spectacle, as Guy Debord noted, everything previously experienced directly is now relegated to representation [Debord, 2014], and history is repressed as the spectacle's primary threat. University life follows this logic: the real, complex, and often “inconvenient” process of learning, fraught with doubt, error, and intellectual labor, is supplanted by its smooth,

¹ Incidentally, from this perspective, the “dark side” of the mediatization of university activity, their ecstatic fusion with online platforms like Coursera, etc., becomes a worthy avenue of research.

packaged representation. Doubt and suspicion themselves are transformed into something dangerous and unreliable. Curricula are transformed into “educational products” with vivid descriptions (syllabi), which are more important than their content, which is especially evident in the very nature of the “choice of disciplines” as a marketplace, for example. Scientific research is replaced by indicators of “research activity” (which is clearly illustrated by how impersonal and meaningless the scientific activity of an entire university or faculty appears in a numerical report); and academic reputation is replaced by formal rankings. The professor finds himself in a situation described by Jean-Paul Sartre [Sartre, 1972]: his being-for-himself, his genuine engagement in the search for truth, is forced to subordinate himself to being-for-others, for the administrator, for the reporting system. Or even worse: he is forced to transform himself into an “internal emigrant”, a thing with its “being-in-itself”, which mechanically reproduces the functions ascribed by the user. His activity above all must be *visible*, measurable, and presentable.

This spectacle reaches its apogee in a system of endless management reports, accreditations, and audits. According to Jean Baudrillard, these documents are simulacra: rather than reflecting the actual quality of education, they replace it, creating a hyperreality in which reporting on the work performed becomes more important than actually completing it. Auditing becomes a ritual, verifying not truth but procedural compliance, producing symbolic legitimacy.

The second key mechanism is *the simulation of scientific significance through metrics*. Citation indexes, impact factors, and the h-index – these indicators, initially introduced as auxiliary tools, become themselves the goal and primary product of scientific activity. The most ominous aspect is that they create a closed semiotic system, with internal self-reference and autopoiesis. Its communications determine an article's value not by its intellectual contribution or ability to change the field of discourse, but by its place in the game of citations, often organized through mutual links and through the market “exchange of strokes”, citations in “relevant” journals, or a focus on fashionable but intellectually empty topics. J. Baudrillard would call this “third-order simulation” – a sign that masks the absence not only of a referent¹, but also of any fundamental reality as such. Knowledge becomes a sign of knowledge, circulating in a system that refers only to itself. The scientist becomes the producer of these signs, the university becomes the exchange where they are traded, and scientific journals become currency exchanges.

The third mechanism operates at the level of subjectivity production and is associated with the creation of *educational simulacra that control perception*. An “educational product” is not a set of knowledge and competencies, but a set of signals designed to create the illusion of competence in the “consumer” (student) and “customer” (employer). The system of “skills”, ECTS credits, micro-diplomas, “accounted informal education”, and “digital badges” operates precisely in this way. These elements form a language that speaks not of depth of understanding or critical thinking ability, not of the thoroughness of preparation or structured thinking, but of formal compliance with certain standards. A student who successfully completes such a course possesses not so much knowledge as a *sign of knowledge* – that is, a kind of certificate that simulates their competence. This process is a direct embodiment of J. Baudrillard's simulation: the real educational process (with its difficulties, insights, and personal growth) is replaced by its operational, tactical model, which is presented as reality itself. The result is an “illusion of competence”, where both the student and society are satisfied and gratified not by actual achievements, but by their spectacular representation. Moreover, the interest in satisfaction proves to be greater than the “longing for reality”, the desire to return to the desert of the Real.

Thus, the modern university, as part of the society of the spectacle, produces neither a thinking subject nor knowledge-as-truth, but three interconnected types of simulacra: 1) *administrative simulacra* (reports, rankings), creating the appearance of effective management; 2) *scientific simulacra* (metrics, indices), simulating intellectual progress; 3) *educational simulacra* (diplomas, skills), simulating competence. In this system, a genuine event of thought (M. Heidegger [Heidegger, 2016]), occurring not in space and time, but in the beginning, becomes impossible, since any intellectual activity must be pre-fitted into a Procrustean bed of measurable

¹ That is, real intellectual influence, the true productivity of scientific truth.

indicators and spectacular forms, and also budgeted for time and space. The university is being transformed into a conveyor belt for the production of ghosts – simulacra, which, however, possess very real power to determine the fates of people and ideas, thoughts and their creators, and to distribute resources, finally locking education into a self-sufficient world of hyperreality.

Deconstructing the Mainstream Discourse of Reforms:

Ontology of Weakness vs. Metaphysics of Strength

A significant role in the reproduction, expansion, and proliferation of such a system is played by the dominant and hegemonic discourse of educational reforms, which operates in categories of “efficiency”, “competitiveness”, and “quality”, and which ambitiously and hypocritically claims to be a technically neutral and objective language. However, the simplest deconstruction reveals it as a powerful narrative, possessing its own ontology and metaphysics, which, in their totalizing pretensions, prove to be detrimental and destructive to education. This discourse essentially represents a contemporary version of the “metaphysics of presence” (according to J. Deleuze [Deleuze, 2008]) in its most aggressive, instrumental form. Thus, the concept of “efficiency”, rooted in Taylorism, Fordism, the managerial revolution, W. Whyte’s “corporate man” [Whyte, Nocera, 2002], and the philosophy of positivism, presupposes the existence of some objective, measurable, and uniquely valid goal, toward which one must move in the most direct and economical way. In addition, this goal is not questioned as essential and existing. However, in the field of education, whose essence lies in the production of human beings, such a goal fundamentally cannot be objectified. Is the process of awakening critical thinking “effective”? Can the “cost-effectiveness” of acquiring moral autonomy be measured? What quality can be attributed to P. Bourdieu’s “sense of play” [Jenkins, 2025]? By reducing education to a set of measurable results (KPIs), the discourse of efficiency forcibly excludes from it everything that cannot be quantified, everything that is truly human – doubt, search, incompleteness, chance, that is, the very fabric and the here-and-now weaving *Bildung*.

The idol of “competitiveness” is similarly deconstructed. This concept, rooted in social Darwinism, imposes an ontology of permanent warfare of all against all, transferring the laws of the market to the internal life of the university and the consciousness of the individual. Students, faculty, departments, and entire universities are drawn into a global race for symbolic capital, where the primary measure of success is not truth or the public good, but rankings. Competition is transformed into a fetish, a self-imposed constraint, a hyper-civilization (our concept) that is not justified by any outcome, but rather a process for the sake of process.

This process, as can be demonstrated using P. Bourdieu’s tools, is a form of symbolic violence that mystifies the real mechanisms of inequality reproduction under the guise of “fair competition” (P. Bourdieu debunked this particularly pompously in “Insecurity Everywhere” [Gildas, 2023]). In a Heideggerian perspective, such discourse embodies the “forgetting of being”: human existence, its authentic telos, is replaced by impersonal functioning within a calculating attitude (*Gestell*), where all that exists, including humans themselves, is viewed merely as a reserve (*Bestand*), destined for optimization and use. *Dasein* is replaced by design.

It is here that the philosophical strategy of “weak thought” (*pensiero debole*) by Gianni Vattimo offers an alternative path to resistance. “Weak thought” is a radical ontological position that opposes “strong” metanarratives – be it Hegel’s dialectic of the Spirit, Marxist theory of revolution, or, as in our case, the neoliberal utopia of the market. It offers the possibility of guerrilla tactics of resistance to authoritarian strategies (according to M. de Certeau), the possibility of overcoming legislative reason with interpretive reason.

All these “strong” narratives lay claim to the Truth and the right to reorganize reality according to their totalizing logic. The neoliberal discourse of reform is a similarly “strong” narrative, imposing a single, rigid teleology on education, based on the principles of managerialism and market fundamentalism. “Weak thought” offers the opportunity to loosen the grip of this discourse by subjecting it to a hermeneutic unlocking, calling not for the rejection of reforms as such, but for the rejection of their totalitarian, monologic nature. The idea is to

conceive of reform not as a global project of reorganization according to a single plan, but as a local, pluralistic, and always open process of interpretation, in which diverse voices, including those ineffective from a market perspective, can be heard – the voices of philosophy, art, vulnerable social groups, and the academic corporation itself.

This approach reveals the destructive social potential of mainstream discourse, whose ontological poverty lies in its inability to conceive of education as a form of self-care (according to M. Foucault [Foucault, 2010]) or as a practice of freedom. It produces not a community of solidary citizens, but an atomized mass of competing individual entrepreneurs, educational “bodies without organs” according to J. Deleuze and F. Guattari, and ultimately a profoundly antisocial order. By opposing this with “weak thought”, we defend education's right to its own, non-utilitarian ethos, to its openness to a plurality of interpretations and meanings. This resistance is not to force in general, but to the specific violence of “strong” metanarratives, which, as history shows, always ultimately prove metaphysically impoverished and humanly destructive.

Conclusion: Education as human production.

Outside the service easement

The current state of education extends far beyond specific dysfunctions or problems of underfunding. The logic of production, having progressed from the creation of things through the production of human beings to the total dominance of the production of signs, has led to a fundamental substitution of the purpose of education. Neoliberal transformation, unchecked by established institutions, is leading to a total domination of simulacra of efficiency and competitiveness completely displace the essential content of the educational process. Multiple mechanisms of the spectacle, in which the university is transformed into a factory for the production of various simulacra (administrative, scientific, and educational) circulating in a closed system of hyperreality, constitute the basis of the mainstream discourse of reform. Deconstruction of this discourse has revealed its ontological inadequacy and metaphysical poverty, its inability to conceive of education in its true, human dimension, and has outlined a path of resistance through “weak thought” that opposes the totalizing violence of market fundamentalism.

However, ***education is fundamentally impossible as a service servitude.*** The very essence of “humanity” as a product of the educational (phylogenetically – of the civilizational) process resists its reduction to the level of a service, and even a “partially owned” one at that. This impossibility has several fundamental roots in the nature of man and society.

First, humans are the result of a long, multigenerational process of civilization. As Norbert Elias has convincingly demonstrated [Elias, 2000], human development is the gradual development of a self-control apparatus, the increasing complexity of mental organization, the “restraint of affects”, and the internalization of social norms. This “civilizing process” is not quick, comfortable, or focused on immediate gratification. It is the arduous, often painful, work of culture on natural materials, and education is the concentrated, accelerated, rationally organized, and reflective mechanism of this process. It presupposes effort, discipline, and the renunciation of immediate desires for the sake of achieving more complex intellectual and spiritual goals. Attempting to squeeze this centuries-old process into the Procrustean bed of the logic of “service”, where “the customer is always right” and the criterion of success is “satisfaction”, is tantamount to attempting to abolish the very logic of anthropogenesis. Service meets existing needs; education forms new, higher needs and abilities; it is the overcoming of a person's current state, the realization of his “eccentricity”, about which German anthropologists have written a lot.

Secondly, man is a constant effort and overcoming of himself. This idea runs like a red thread through all European philosophy – from the ancient ideal of “care of oneself” (*epimeleia heautou*) to the existential project of “being-for-itself” in J.-P. Sartre and “self-overcoming” in F. Nietzsche, is categorically and absolutely alien to the “service paradigm”.

Service logic is by definition passive: it awaits a request-offer, it craves temptation and strives to facilitate its satisfaction as much as possible. However, genuine education, the production of the human, is definitionally active and even aggressive in relation to the existing “I” and the state in which it finds itself here and now. Genuine education presupposes a cognitive (auto)conflict, a clash with the Other (including within oneself, in the form of “what I myself can be”), overcoming intellectual and ethical barriers, leaving the “comfort zone”. To learn means to face misunderstanding, to experience frustration, to force your brain to work in an unusual mode; this is work, not consumption; and turning this work into a “service” kills its educational essence, because it removes the need for effort, leaving only the illusion of movement.

Third, humans are a constant act of self-production, not self-consumption. Here we encounter the ontological difference between the two models. The service and consumption model is oriented toward exhaustion: having consumed a product or service, the client completes the act and requires more, finding themselves in a constant and never-ending race of consumption, quantitatively calculated and symbolically formalized. This is a linear, extensive logic. Human production in education is subject to a different, cyclical, and intensive logic. This is autopoiesis (in the Luhmannian sense [Luhmann, Barrett, 2013]), self-creation, where the result (knowledge, competence, moral choice) is not an external product that can be alienated, but a part of the very fabric of the personality, a new foundation for further development. Education is not E. Fromm's “having” a diploma or skill, but rather “being” a thinking, responsible, and communicative being. Consumption impoverishes and completes, closes and centers; education enriches and opens, excenters and initiates. The service model, being essentially a model of consumption, is ontologically incapable of describing and supporting the endless process of human self-production.

Fourth, man is (co)participation with another and others in the social. The production of the human is by definition not an individual act, being possible only in the space of intersubjectivity, in dialogue, in dispute, in the joint search for truth, in struggle, but not a struggle for status and consumption, but a struggle with one's own boundaries and limitations. The university has historically developed as a corporation, as a Single Body in plurality, as a community of students and teachers (*universitas magistrorum et scholarium*), united by a common cause. The service model, however, radically atomizes this process, transforming the community into a market, a battlefield, a stadium for competition, a supermarket for temptation and consumption – but not a community of equals. It reduces it to a contract between the service provider (the professor) and its recipient (the student-client). It destroys the very idea of academic solidarity, turning colleagues into competitors and students into passive consumers. But man, as a political being (Aristotle), is formed not in isolation, but in the polyphonic space of a common world, where education is the practice of constructing this common world through discourse, shared understanding, and the development of common values. The instrumental logic of service, by atomizing participants in the process, undermines the very possibility of such a shared existence, producing not citizens, but individuals deprived of genuine connections with one another.

Thus, the attempt to subordinate education to the logic of service easement is not just a managerial error; it is a step toward *anthropological catastrophe*. A small step for one manager, a great step for all humanity. Such an attempt denies humanity as a product of civilization, as an subjective effort to overcome oneself, as an act of self-production, and as co-participation in the social.

Prospects for further research in this area are seen in several directions: This includes the concretization of philosophical critique at the level of disciplinary fields, where it is necessary to trace how the described processes of commodification and simulation transform specific disciplines – from philology and philosophy to engineering and the natural sciences. This also includes the development of a positive ontology of education, an alternative not only to the market model, but also to the classical Enlightenment project, which often carried the seeds of the same instrumentalism. Here, a dialogue with the concept of “educational doctrine” (J.

Herbart), the philosophy of dialogue (M. Buber, E. Rosenstock-Huussy), as well as with contemporary theories of anthropopractices and “work with oneself” seems promising. This also includes empirical studies of resistance, namely, how, in the context of the total offensive of managerialism and simulation, individual teachers, departments, and even entire universities find practices for “guerrilla” preservation of the authentic educational process? Studying these “pockets of resistance” has not only academic but also enormous practical value. Finally, it also helps us understand education in the context of technological challenges: how are digitalization, AI, and Big Data, on the one hand, becoming new tools of simulation and control, and on the other, can they be harnessed to realize the true purpose of education – the production of free, critically thinking, and responsible individuals?

The answer to these questions will determine not only the future of the university as an institution, but also the very possibility of producing the human in an era when its ontological foundations are being systematically eroded and denied.

REFERENCES

- Althusser, L. (2003). *The Humanist Controversy and Other Texts*. Verso.
- Boltanski, L., Thévenot, L. (2021). *On Justification: Economies of Worth*. Princeton University Press.
- Bourdieu, P. (1998). *Acts of Resistance. Against the New Myths of Our Time*. Polity Press.
- Buechler, S. (2024). *Erich Fromm: A Contemporary Introduction*. Routledge.
- Debord, G. (2014). *The Society of the Spectacle* (Annotated ed.). Bureau of Public Secrets.
- Deleuze, G. (2008). *Gilles Deleuze: an introduction*. Cambridge University Press.
- Eagleton, T. (2015). *The Slow Death of the University* [Електронний ресурс]. April 6. URL: <https://ru.scribd.com/doc/290117868/terry-eagleton-the-slow-death-of-the-university-pdf>
- Elias, N. (2000). *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations* (revised ed.). Wiley-Blackwell.
- Foucault, M. (2010). *The Government of Self and Others: Lectures at the College de France, 1982-1983*. Palgrave Macmillan.
- Habermas, J., McCarthy, T. (1985). *The Theory of Communicative Action, Vol. 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Beacon Press.
- Harvey, D. (2005). *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford University Press USA.
- Hegel, G. W. F., Pinkard, T. (ed.). (2018). *The Phenomenology of Spirit*. Cambridge University Press.
- Heidegger, M. (2016). *The task of thinking and hermeneutic phenomenology: Kant, Husserl, and the history of being*. Duncker et Humblot.
- Jenkins, R. (2025). *Pierre Bourdieu* (3rd ed.). Routledge.
- Luhmann, N., Barrett, R. (2012/2013). *Theory of Society, Volume 2*. Stanford University Press.
- Lurz, J. (2025). *The Barthes Fantastic: Literature, Criticism, and the Practice of Language*. University of Chicago Press.
- Moghtader, B. (2023). *Schooling, Human Capital and Civilization: A Brief History from Antiquity to the Digital Era*. Routledge.
- Readings, B. (1997). *The University in Ruins*. Harvard University Press.
- Salmon, G. (2023). Bourdieu, the Demystifying Power of Individualism, and the Crisis of Anthropology. *Beyond Description*. Cornell University Press. P. 104–124.
- Sartre, J.-P. (1972). *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*. Random House USA Inc.
- Szepanski, A. (2024). *In the Delirium of the Simulation: Baudrillard Revisited*. Becoming Press.
- Vattimo, G., Zawadzki, A., Noica, C. (2013). *Literature and weak thought* (1st New ed.). Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag der Wissenschaften.
- Wallerstein, I., Hopkins, T. K., et al. (1996). *The Age of Transition: Trajectory of the World-System, 1945-2025**. ZED Books, London & New Jersey, Pluto Press, Australia.
- Whyte, W. H., Nocera, J. (2002). *The Organization Man* (Revised ed.). University of Pennsylvania Press.

Golikov Sergey O.

PhD in philosophy, Associate Professor

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

Deputy Director of the Educational and Scientific Institute of Philosophy, Cultural Studies, and Political Science for Academic Affairs

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>

Golikov Alexander S.

Doctor of Sociological Sciences

Professor at the Department of Sociology

Deputy Director in Scientific Issues of Scientific and Education Institute of Sociology and Media Communications

V. N. Karazin Kharkiv National University

4, Svobody sq., 61022, Kharkiv, Ukraine

E-mail: golikov@karazin.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6786-0393>

Authors Contribution: All authors have contributed equally to this work

Conflict of Interest: The authors declare no conflict of interest

The article was received by the editors 10.08.2025

The article is recommended for printing 27.10.2025

The article was revised 22.10.2025

This article published 24.11.2025

**ОСВІТА ЯК ВИРОБНИЦТВО ЛЮДСЬКОГО:
ДО НЕМОЖЛИВОСТІ СЕРВІСНОЇ СЕРВІТУТНОСТІ**

Голіков Сергій Олексійович

кандидат філософських наук

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

заступник директора навчально-наукового інституту філософії, культурології, політології з навчальної роботи

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>

Голіков Олександр Сергійович

доктор соціологічних наук

професор кафедри соціології

заступник директора з наукових питань навчально-наукового інституту соціології та медіакомунікацій

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна.

майдан Свободи, 4, Харків, 61022, Україна

E-mail: golikov@karazin.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6786-0393>

АНОТАЦІЯ

Стаття присвячена комплексному філософсько-соціологічному аналізу сутнісної трансформації освіти як інституту в умовах домінування неоліберальної раціональності. Автори

аналізують глибинні онтологічні та аксіологічні зрушення, які призводять до фундаментальної зміни мети освітнього процесу – від «виробництва людського» до виробництва симулякрів. У статті доводиться теза, що сучасна освіта, підпорядкована логіці ринку, зазнає радикальної редукції: з процесу становлення вільної, автономної та критично мислячої суб'єктності (*Bildung*) перетворюється на механізм продукування «людського капіталу», а згодом – на фабрику з виробництва знаків та імітацій знання. Описується, як університет, який історично був агорою пошуку істини, перетворюється на інтегральну частину «суспільства спектаклю», де реальний зміст освіти витісняється його уречевленою репрезентацією. Автори аналізують конкретні механізми цієї трансформації. У статті доводиться, що ці механізми приводять до формування нової антропологічної фігури – «студента-споживача», чия суб'єктність захоплюється та перевизначається потужними «апаратами» неоліберальної влади. Окрему увагу автори приділяють деконструкції гегемоністського дискурсу освітніх реформ, який оперує категоріями «ефективності», «конкурентоспроможності» та «якості». Йому автори протиставляють стратегію «слабкої думки» (*pensiero debole*) Дж. Ваттімо. У висновку автори стверджують, що спроба підпорядкувати освіту логіці сервісного сервітуту є онтологічно неможливою й веде до антропологічної катастрофи. Неможливість ця ґрунтується на чотирьох виділених авторами фундаментальних засадах. Стаття є закликом до відродження онтологічної місії освіти як практики свободи, відкритості та спільного буття, спрямованої на виробництво людського в його екзистенційній повноті.

Ключові слова: *освіта, трансформація, продукція, людське, сервіс, суб'єкт, студент, споживач.*

Внесок авторів: всі автори зробили рівний внесок у цю роботу

Конфлікт інтересів: автори повідомляють про відсутність конфлікту інтересів

Стаття надійшла до редакції 10.08.2025

Переглянуто 22.10.2025

Стаття рекомендована до друку 27.10.2025

Опубліковано 24.11.2025

Як цитувати / In cites: Golikov, S., & Golikov, A. (2025). EDUCATION AS HUMAN PRODUCTION: TOWARDS THE IMPOSSIBILITY OF SERVICE SERVITUDE. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (73), 70-81. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-6>

<https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-7>

УДК: 101.1/3:111.18

Ігор Мінаков

ФІЛОСОФІЯ: ПРОБЛЕМА ПЕРЕДАЧІ

Загальний і головний пафос цієї статті – випробувати можливість (чи неможливість), помислити, (чим є) мислення, те, що має місце, коли воно є. Як помислити те, чим і завдяки чому ти мислиш, коли (якщо) ти мислиш. Що відбувається (з мислячим – чи з тим, хто філософує), що відкривається, коли (його) мислення стає предметом мислення – а отже, філософування. Треба зауважити, що жодним чином не йдеться про якусь рефлексію чи інтроспекцію. Мова, якраз навпаки, йде про введення розрізнення між *поняттям думки* і *самою думкою*, і про спробу утриматися на рівні самої думки, «думки без мене» у спробі власного можливого мислення.

У зв'язку з цим, термін «передача» використовується у контексті, який виходить за межі горизонту «навчання-викладання» філософії. І навіть – за межі контексту академічної презентації результатів роботи «фахівця з філософії». У цій статті він фігурує, більшою мірою, як термін «зустріч» мислення з Мисленням. Даний термін не є ані терміном психології чи соціології філософії, ані терміном «педагогіки», ані терміном «дидактики», ані терміном «комунікації». Він подається тут як термін онтологічний – термін онтології філософської події / філософії як події. «Філософія» як топос реалізованості мислення, розглядається з боку потенції події мислення як такої. Відповідно, тема «викладання-навчання», тема «школи» бачиться тут однією з можливостей індексації, «дискурсом свідчення» щодо цієї події як такої, що здійснює супротив передачі філософії в академічній (науковій) тощо парадигмі.

Передача у філософії не може бути ані змістовно-предметною, ані герменевтичною, ані формально-логічною, ані метафоричною, а тільки подієвою й актуальною. А на рівні реалізованої філософії це відкриває зазор розрізнення між тим, що говорить філософ, що вийшло в нього сказати, і тим, як йому дані (у сказаному) умови і підстави його говоріння.

Ми навмисно не брали тут у роботу тематизацію «передачі» в А. Бадью, бо сама ця тематизація видається деяким «ефектом» його філософії, а отже є, можливо, унікальним прикладом того, як концепт створює й актуалізує умови власної передачі. Що ми вважаємо питанням, яке потребує спеціального окремого розгляду.

Авторська позиція взагалі полягає у тому, що проблема передачі не розкривається на рівні виразності / невиразності і що зустріч мислення з істиною набагато кардинальніше визначається «актом», ніж «концептом»; отже ми хотіли витримати лінію «чистоти» і «тавтологічності» філософії, у порядку зацікавленості радше *істинним мисленням*, ніж *істиною*.

Ключові слова: мислення, філософія, передача, подія мислення, тавтологія філософії, філософська ясність.

Увійти у розгляд. Іноді – насправді це буває дуже часто, майже завжди – ми не можемо просто почати з проблеми. Ми не можемо просто почати мислити, коли і як нам заманулося. Таким чином, як ми можемо, до речі, почати у багатьох ситуаціях, які «загальнокультурним», «енциклопедичним», чином, тобто за загальноприйнятими налаштуваннями, що наче б то не потребують пояснень і навіть найкоротшої зупинки, пов'язуються з «мисленням», «інтелектуальною діяльністю» тощо. Так як, наприклад, ми можемо почати (продовжити) робити математичний чи логічний доказ, науковий експеримент, або задачу (фізики кажуть: «порахувати задачу»), або писати програмний код. Як ми можемо проаналізувати баланси економічної ситуації. Як ми можемо зібрати відповіді на питання в межах певної вибірки, щоб потім дослідити їх, використовуючи певні шкали. Або навіть запропонувати самі ці питання.

Але щоб *почати мислити*, потрібно ще щось окрім нашого бажання чи рішення цього. Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі називають це «випадком думки». Проблема допускає до себе,

© Мінаков І. В., 2025.



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

як до проблеми мислення, а не як до «головоломки», проблема виступає, *зустрічається* нам і ми її впізнаємо, коли щось забезпечило нас нагодою увійти у розгляд проблеми¹.

Тут ми спробуємо покласти як на випадок думки на одну обставину. Ми викладаємо *філософію*. Тобто, ширше: однією з легітимізованих форм присутності філософії є присутність її в університеті, на кафедрі, в студентській аудиторії. Принаймні є загальна впевненість, яка, втім, обґрунтована історично і навіть онтологічно, що несе на собі давню культурну звичку й успадковану від неї загальну згоду – що те, що присутнє у такий спосіб, є *дійсно* філософія, є «частиною істини» саме філософії.

Вважається, що саме відповідним до цієї присутності й цієї форми шляхом з'являється новий філософ, вважається, що це магістральний шлях. Філософ стає легітимізованим представником «цеху» через диплом філософського факультету університету, з тим, щоб далі значною частиною його професійного *credo* стало викладання філософії.

Але М. Гайдеггер стверджує, що саме тому, що і тоді, «коли філософія стала справою школи», вона змінює форму своєї реалізованої наявності (але і свій «тєлос»), розпадаючись на *філософські дисципліни*: місце й порядок метафізики, як «граничного запитування» заступають «метафізика», але також «логіка», «етика», «естетика», «філософія природи», «філософія історії» як *предмети*, які потребують і вимагають *викладання*. І Гайдеггер зауважує, що «фактичний склад» цих дисциплін «є зовсім не такий безневинний для долі філософії, як могло б здатися» [Heidegger, 1983, S. 36-37].

Ба більше, репрезентувати те, що складає наш філософський доробок (якщо він заслугує на цей титул), результати відповідної нашої роботи, тобто нашу *власну філософію*, ми маємо також у форматах (таких чи інших), що загалом належать до «академії» – тобто фактично ми маємо «викладати» філософію своїм колегам за цехом.

Але відразу виникає колізія з цим «ми»: а що стосовно нашого відношення з тим, що – якщо сталося таке диво – виступає (чи вірніше: миттєво спалахує) помисленням у нашому власному мисленні? Класична філософська традиція привчила нас до повної «прозорості» свідомості щодо актів і конфігурації досвіду, у яких речі дані нам, до «автоматично» даності цього, разом з речами – до прозорості свідомості для самої себе... Але наприклад, от такий, утім досить відомий, факт. Усім нам відома «чужість» написаного нами тексту, який ми не впізнаємо як свій, у якому не впізнаємо себе.

Принаймні, стандартна академічна визначеність ситуації *викладання* тут ставиться під питання. «Незрозуміле» викладене, є *незрозумілим іншому*; ми маємо *пояснити* іншим те, що нам зрозуміле, оскільки їм наразі – ні. Ці речі перебувають у *диспозиції зовнішності* – назвемо це так. Як би нам не розгортати дискурс «підпису», дискурс «це я, це – моє», точку «іншого» відняти, вилучити не вдасться. Але згаданий факт ставить нас перед завданням: *передати* собі самим те, що через «*текст, який ми самі ж написали*», відкрилося, але наразі є прихованим і невідомим. Ми маємо *викладати* наш текст самим собі... Ми маємо передати собі *себе*, визначеного у якомусь позитивному «так» чимось, що пов'язане з цим нашим текстом, який, як ми фактично знаємо, ми написали. Але чи не відчуваємо ми тут недостатність стандартного успадкованого контексту, що вводиться ім'ям «викладання»? Чи не маємо ми тут пере-класти це «викладати» як «стати тими, ким ми тепер незворотною», тими, з ким незворотною виповнилася якась мить очевидності?...

Фігура «*викладання*» щодо філософії, починає грати тут якусь несподівану гру.

Насправді, чи не маркує питання: «*Що ж написано* тим, що тут написано, як свідчать, власне мною?» розрив зовсім іншого порядку – розрив між тим, що *ми* є як мислячі і тим, що *відбулося* (і у зв'язку з цим, що є *ми*, тепер, коли...) у зафіксованому і результативно, продуктивно забезпеченому факті мислення (у нашому тексті, який є просто випадок тексту філософії). Розрив, який депо лякає (як свобода в С. К'єркегора «втрачає голову» перед

¹ Зауважимо в дужках: цей жест, який тут само ми намагаємося здійснити (не його «зміст», а його «факт»), є *реальне входження* самої проблеми (не опис чи аналіз, а *сама проблема*). Сама спроба реалізувати це «окрім», виконати цю фігуру і є проблема. У самій нашій спробі увійти в проблему і є проблема, яку можна артикулювати, зокрема, як «передача філософії».

прірвою Ніщо, відсахується, падає, а встає вже *винною*)¹. І важливо, що згаданий факт втягує у цей розрив *усе викладання* філософії, будь-яку ситуацію її викладання: не важливо, чи то студенти, чи то колеги, чи то я сам, грішний...

І він (даний факт) крім цього, видається точним вказанням на те, що «викладання» тут є терміном, далеким від горизонту і порядку академічного навчання, академічного викладання філософії. Цей термін, скоріше є терміном проблеми *самої філософії*. То є термін, який відсилає до проблеми, конститутивної щодо можливості будь-якої філософії – до проблеми ідентичності і статусу самої філософії.

Відповідно, питання на кшталт: «що саме називається цим «викласти філософію?», «що відбувається при цьому викладі?» тощо стають деривативами чи аватарами питання «що таке філософія?». Скажімо, наприклад, у тому аспекті, що такі речі як «прийняття послання», «передача», «викладання», «навчання» філософії визначається тим, чим санкціонується і як засвідчується присутність філософії, як вона призначає зустріч і як не пропустити наш час побачення; і як ми дізнаємося, що – висловимося депо гайдеггеріанськи – Philosophie als Sein ist da, філософія *вже тут*. Чи у тому аспекті, що водночас відношення з філософією являє ознаки ув'язнення, що всі ми, ті, хто хоч раз ангажовані, стають в'язнями цієї камери під назвою «філософія»² чи хотіли б цього, чи ні. Чи у тій частині, що як такі, ми є подібні до тих гоголевських запорожців, які з царицею будуть толкувати про своє. Тут потрібно зберегти обидва наголоси: важливо, що *про своє*, і також важливо, що *з царицею*.

Проблема передачі. Отже, з огляду на попереднє, виходить, що ми маємо обговорювати деяке відношення. І відповідне питання тут загальне, родове, яке вміщує всі трансляції і всі трансмісії будь-якого виду, які стосуються мислення. Питання в тому, як ми можемо (якщо можемо) прийняти послання філософії – у місцях які, вона обирає (бо все це йде від неї, а не від нас, чи навіть являє ознаки деякого примусу, або насильства). І навпаки, як ми можемо передати результат того, що трапилося з нами в акті філософського мислення, *іншому*? Втім, це «навпаки» ми маємо ще обдумати. Бо воно відразу відчувається депо передчасним та скороспішним. Цілком імовірно, що в економії даного питання «навпаки» обернеться, до прикладу, «одним і тим самим». Але також, цим саме відкриється додаткова перспектива погляду на те, що значить для філософії бути живою, бути присутньою як жива. І чим це відрізняється у випадку філософії від «здаватися живою», «бути як жива»? Перспектива важлива саме сьогодні, бо ми бачимо і відчуваємо тут і там, різноманітні симптоми того, що в сучасного Заходу, і можливо, в сучасного світу, і в самої філософії сьогодні з цим *є проблема*. Чи не маємо ми сьогодні положення, коли філософування втрачає

¹ Славој Жижек цитує цей фрагмент у «Паралаксому баченні»: «У кожного, чий погляд випадково впаде в роззяву безодню, запаморочиться... Так само страх – це запаморочення свободи, яке виникає, коли дух прагне постулювати синтез, а свобода дивиться вниз у свою власну можливість, хапаючись за конечне, щоб утриматися на краю. У цьому запамороченні свобода руйнується. Психологія не може йти далі, вона цього і не бажає. І в ту ж мить все раптом змінюється, і коли свобода знову піднімається, вона бачить, що винна. Між цими двома моментами лежить стрибок, який жодна наука не пояснила і не може пояснити» [Žižek, 2006, p. 88].

² Тут сама собою приходить згадка про платонівську печеру. Що ж виходить? Як відомо, Платон, живописуючи положення в'язнів, як когнітивне, так і екзистенційне, хоче вказати на різницю між цим ув'язненням і виходом у свободу умоглядного (ейдетичного) повороту очей, у точці якого суще вступає в дію відповідно до його логосу, що і називається *істиною*. Я не намагаюся заперечувати цього і стверджувати, що філософія – це ще один «театр тіней», чи ще одна його «сцена». Якраз навпаки. Але до того ж, я хочу зберегти мотив «ув'язнення філософією». Бо при тому, що ми не можемо помислити за бажанням мислення, якщо мислення *було*, ми так само не можемо відмовитися від мислення, що б не робили. Ми маємо зважити на те, що можна було б назвати невідворотністю дії філософської очевидності. Парафразуючи Декарту, після цієї очевидності, навіть Бог не може створити (продовжити) нас, якими (Йому) завгодно. Відтак ми можемо клясти цей вихід, цю ваду але не можемо відмовитися. Як ми не можемо відмовитися від кохання, хоча кожна мить життя нам показує, що кохання є суцільною катастрофою життя. Я хочу сказати, що якщо нас вистачило на те щоб депо *дійсно* пережити, саме відтоді це управляється матрицею «тепер вже є; тепер, коли вже є» і отже стає необхідним у прямому, «буквальному» сенсі – ми не можемо тепер цього обійти чи пройти повз – це обов'язково матимете складову «ув'язнення». Згадується сумний але чесний і хірургічно точний вердикт М. Мардашвілі: як філософ не стрибай, йому все одно не стати нефілософом, якщо він філософ.

орієнтири на підставі і сенс свого існування, коли філософія з(а)міщується різноманітними наративами «кінця філософії» чи транс- і пост-гуманізмами різного гатунку, чи культурною публіцистикою, чи політичною аналітикою, чи журналістикою ідеологій впливових спільнот і груп (чи/та їх «груповою терапією»), чи легітимацією стандартів повсякденної суспільної поведінки чи інституцій різного порядку, чи корпоративною етикою, чи мережевою активністю «посттраматичних» (господарів) аккаунтів?

Ми маємо, також, тримати на увазі, що цей наш рух невідмінно має йти на тлі одного прямого питання, від якого він є невід’ємний: як з «нашою власною» філософією?

І на тлі однієї відповідної обставини: схоже, ми самі є чужими й *іншими нашої філософії*. Тобто як те, що відбувається в режимі філософського мислення з *нашою* спробою мислити, імплементується у простір змістів і значень людського, значень *існування у порядку людського*? Звісно, в нашому індивідуальному місці життя, яке є ми самі, у факті нашої локальної емпіричної присутності – але коли, як сказав би Платон, *в нас вже є ідеї*, які ми, саме як локальні, емпіричні й індивідуальні, *пригадуємо*. Як стан філософування і його наслідки виступають в розмірності режиму людських значень існування?

Тема «ясності». М. Мамардашвілі у своїх тбіліських лекціях 1986-1987 рр. «естетично» артикулює *post factum* присутності мислення як «*незворотну ясність*». – Остаточна підсумкова ясність, з якою нічого тепер вже не можна зробити. Стан «проникливої томливої ясності», відстороненої ностальгічної гострої, «тужливої чи солодко тужливої ясності». Цей стан майже неможливо описати, він часто-густо імплікований в інших станах, хоча *сам* є очевидно й безсумнівно присутнім. Мамардашвілі наводить приклад нерозділеного кохання: ми ототожнюємо це з коханням, але відповідна остаточна ясність усіх «так» і «ні» належить тут мисленню, а не коханню. Крізь безліч суперечливих, обнадійливих, оманливих обставин виступає якась незворотна виповненість смислу.

Гайдеггер фіксує момент цієї ясності і зв’язку з нею філософії як її первинний «генетичний» родовий момент, первинний пункт її грецького родоводу – Ἀλήθεια¹. Істина, сама подія «істини» з’являється тоді, коли суще, внутрішня необхідність якого – бути закритим, виходить у неприхованість, яку сполучає йому зібрання логосом (див., напр., [Heidegger, 1983, S. 41-45]).

«Нульовий» ступінь метафізичного. У припущенні, що можливість будувати відносно «послання філософії» *теорію* видається нам геть неясною у плані бодай якогось початку руху, та й досить сумнівною у плані здійснення взагалі, спробуємо рухатися тут певним «емпіричним» шляхом. Навіть не займаючи себе філософією, на рівні звичайної «людини життя», «людини з вулиці», як влучно висловився колись Г.-Г. Гадамер, тримаючи філософію просто як ще одне (серед інших) «явище», *ob-jasto*, ми відчуваємо, що відповідний досвід експлікує певну її *скандальність*.

По-перше, в будь-якій даній конкретній життєвій ситуації ми *обходимося без філософії*. Без *філософії* можна *обійтися*. Життя не потребує філософії. Ситуація життя вирішується життєвими ж засобами. Ба більше, схильність, звернення до філософії може таке вирішення непотрібно ускладнити, блокувати, зіпсувати а те й зруйнувати. Неперевершений доктор релевантного життя-серед-речей Вільям Оккам завжди стоїть десь поблизу зі своєю бритвою наперевіс щодо подібних спроб. У фільмі Георгія Данелія «Кін-дза-дза» є персонаж у чудовому виконанні Левана Габріадзе – студент Гедеван. В нього є скрипка. Вона «зшита» з персонажем і фігурує як постійний атрибут образу, але грати на скрипці Гедеван геть не вміє. Сама скрипка *не його*, «чужа». Герої потрапляють у різні фантастичні ситуації на деякій фантастичній планеті. Кожного разу, коли має бути знайдене рішення будь-якої з них, хтось з учасників констатує: «скрипаль не потрібен!». Чи не є філософія таким «скрипалем»? Досвід, практика, звичаєвість, стандарти та інституції, закони, техніка, технології... Філософія в цій економії відчувається якимось надлишком. Причому, надлишок незрозумілий, «темний», непрозорий, «безглуздий». Це варте уваги. Тут «запакований» якийсь сим-

¹ Δ-гр. – те, вилучене з забуття, відкритість, неприхованість; Ἀ-λήθεια протилежна Ἀθήνη – приховане, поховане у забутті.

птом, якась вказівка. Надлишок відносно умов існування, взятий разом з фактом *існування*... що якщо ми маємо тут справу з подвійною потенцією вказати і на характер умов, і на непересічний характер цього існування? Філософія не принагідна, непрактична, *непотрібна*. Нерелевантна. Але важливо, що нерелевантна у *будь-якій* наперед заданій *ситуації світу*. Філософія *надлишкова у світі, як такому*. Філософія зайва у світі. Причому не так, як *зайва річ* – зайва річ може бути з *іншого світу*, – а як *не-річ* – «несвітове», те, що «не монтується» із самою *світовістю* як такою, не може належати *до якого завгодно наперед заданого світу*. Але у світі є. До того ж – постійно є, завжди є.

По-друге, (і це, на відміну від першого, треба взяти “sub-jacto”, тобто як таке, що стосується деякої внутрішньої форми мислення, яка підтримує мислення як саме філософське мислення), є певні виділені факти і певні теми, такі що для їх прояснення нам не вистачає будь-якої задалегідь припущеної сукупності (чи суми) досвідів світу. І саме тут, у цих ситуаціях, філософія виявляє свою необхідність і незамінність. Стикання з подібними фактами і темами потребує філософування, чи мислення як філософування¹. Те, що відбувається з (нашим) мисленням відносно таких речей *і є* входження філософії.

А з іншого боку, ці теми ставлять наше мислення у певний зазор чи просвіт, де та згадана ясність може з нами трапитися...

От, тема смерті. Наука, психологія, релігія можуть говорити про смерть... Але, володіючи усім цим досвідом, ми не можемо сказати, що розуміємо смерть. Ми відчуваємо, що нам не вистачає ресурсу. Але приєднання до теми смерті відкриває простір чи зазор мислення, у якому ми *розуміємо*, як жити – але не з огляду на якісь нові засоби розташування всередині випадків життя, а з точки зору *життя як такого*. Чи розуміємо, як жити у порядку ясності щодо того, що є життя. У темі смерті ми відкриваємо, що можемо дійсно жити, бути і залишатися живими тільки постійно вдивляючись у лік смерті. І саме відносно цього філософія, «налаштованість на філософський лад» відразу демонструють тут свою важливість та незамінність. Подібні відкриття великою мірою належать філософії. І симптоматично, що як такі відкриття філософії напружує і обтяжує локальні стани життя, *не дає жити*.

Чи моральний вчинок: недостатньо всього світу, щоб обґрунтувати моральний вчинок. Це давно відома думка: вчиняти морально означає йти проти всієї природи, означає залишитися *без місця у світі*.

Чи відчуття недостатності всього світу, будь-чого чи всього всередині світу, щоб надати сенс, пояснити, осмислити такі речі, як Шоа чи Голодомор, чи Буча... Якраз щодо цієї недостатності зауваження С. Жижека: «Саме тому секулярно-гуманістична реакція на такі явища, як *шоа* чи ГУЛАГ (та інші), здається недостатньою. Щоб відповідати рівню таких явищ, треба щось набагато серйозніше, дещо схоже на стару релігійну тему космічного збочення чи катастрофи, в результаті якої світ приходить у «безладдя» – при зустрічі з явищами на кшталт *шоа*, єдиною правильною реакцією є здивоване питання: «Чому небо не потемніло?» [Žižek, 2006, p. 185].

Чи, наприклад, пункт, з якого починалася класична філософія: звідки і як конституюється ідея як сутнісний образ речі в кончній істоті? Титульний філософський дискурс Платона.

Чи тема кохання. Той самий Жижек: «Речі існують – це означає, що щось пішло зовсім не так. Єдиний спосіб протистояти цьому – прийняти те, що буття це помилка і йти до кінця. І в нас є назва для цього – любов. Крихка маленька людина – і я говорю, що я люблю тебе більш за все на світі? Любов це катастрофа. Це божевільна хвороба. Любов руйнує тебе. Але я дуже засмучуюся, коли у моєму житті нема любові» [Žižek, 2008, Video].

Що ми маємо тут побачити? Перш за все, те що це є не прикладом *опису* кохання, конкретно-емпіричного чи загально-теоретичного. Це є приклад *мислення* (про) кохання. І

¹ Тут ми відчуваємо певну тавтологічність: можна було б зупинитися просто на «мисленні», сказати: «потребує мислення»; виникає відчуття, що ми нічого б не втратили. Мабуть, пряміше і відвертіше за інших висловлюється з цього приводу Ален Бадіо: головне питання філософії – як це можливо помислити, як можливе мислення [Badiou, 2006; Badiou, 2009; Badiou, 2015].

саме у мисленні кохання ми можемо, відрізнити фактичний предметний – «життєвий» порядок і порядок істини чи дійсності, чи «буття». І побачити з ясністю через присутність кохання, що воно руйнує *усе життя* якраз саме тому, що *є*, тим, через що *усе життя* виступає і *входить* в якісь повноті онтологічної визначеності.

Відповідно, ми можемо сказати, що фіксація мислення на подібних темах вводить у дію якусь онтологічну умову, актуальним наслідком цієї дії є «стрибок у нікуди», перпендикулярно площині всієї локальної присутності». Для цього є старе слово «трансцендування». Такі теми трансцендують нашу локальність і отже виводять наш підпис на рівень універсального. Ми отримуємо те саме «Універсальне з підписом» – що пропонує Ален Бадью як визначення філософії [Badiou, 2010, p.104].

«Протокол передачі». У «Філософії і події» Бадью зізнається: «Писати щось філософське – це, правду сказати, для мене досить скучне заняття. Моя мета <...> – забезпечити речі, що вже *сформовані у моїй думці* протоколом передачі, який був би для мене задовільним. <...> У моїх великих книгах <...> я намагаюся як можна ближче підійти до аргументованого, докладного вираження моєї думки <...> Філософські змісти не творяться письмом. *Архітектура філософської ідеї* існує сама по собі *у своїй автономії* (виділення моє – І.М.). У цьому сенсі я платонік» <...>. Бадью продовжує: «Тоді як в інших книгах я передовсім намагаюся бути ясним і писати так, щоб читач розумів те, про що йде мова» [Badiou, 2010, p.102]. Ми маємо зауважити цей момент. Робота «у режимі раціональності передачі» і відповідна до цієї роботи можлива ясність має бути відрізнена від ясності мовного означення речей (як написав з остаточною, майже недосяжною простотою і ясністю Ж.-Ф. Ліотар [Lyotard, 1988, p.154]) «Референт це те, *про що йде мова*» – виділення моє (І.М.)).

Але філософське письмо кардинально відрізняється від літературного, драматургічного письма: «Різниця радикальна. <...> Я сам не завжди знаю, що саме напишу. Процес письма у даному випадку є важливим для самого змісту» [Badiou, 2010, p.101-102].

У цьому контексті, ймовірно, простіше за все було б сказати, що концептуальне тіло відповідної «філософії» є протоколом доступу до такої очевидності.

Природним було б відразу стверджувати, що реалізована філософія – це запис, протокол того, *що і як* відбувалося з мисленням в граничному, універсальному режимі всього мислення. І одночасно філософію реалізовану – філософський текст, концепт, певний філософський дискурс – доречно було б мислити як запис прийомів, техніки того, щоб тримати оцю трансцендуючу тебе думку, тримати отакий граничний порядок мислення, в якому тебе пере-водить за межі твого локусу, твого локального визначення.

Але як *sum modo* «протоколює» цей протокол? І як (і що саме) він передає?

Є відчуття, що індукція з самого значення слів тексту, який кваліфіковано як «філософський» і який ми читаємо, скоріше уводить мислення убік, ніж наближає до розуміння. Хіба «протокол» – це послідовна сукупність відомостей, яка, узята в цілому, веде до результату, який цією останньою остаточно визначається?

Також є відчуття, що передача не є передачею «невдомих значень», які безпосередньо *не є зрозумілими*, але прояснюються, як тільки забезпечені інтерпретацією, тлумаченням, герменевтичною процедурою (як буває, скажімо, на лекції з квантової фізики).

Але робота для передачі «у режимі раціональності передачі», як здається, також не дуже багато вирішує, хоча б тому, що сама «раціональність» у даному випадку не є чимось *зрозумілим просто так*; принаймні «раціональність» має постати частиною якоїсь «онтології розуму», яка має бути тут якимось чином додана і введена в саму справу «передачі».

Бадью у «Столітті» розмірковує про «сучасне нескінченне». Як «полюс критики», точніше, як точка, яка має увійти у складну економію (само)ідентифікації ХХ століття, тут з'являється те, що він називає «романтичним нескінченням». Навіть якщо не дивитися прискіпливо, можна побачити що «романтичне нескінченне» швидко проявляє родові риси старої доброї кантівської «трансцендентальної ілюзії»: це просто така-собі «об'єктивація» нескінченного, постулювання «об'єктивної реальності / присутності нескінченного». Нескінченне, яке незримо для решти, але невідворотне для творця, для митця «усією своєю

вагою» нависає над світом конечних речей. Це сходження нескінченного у творі робить позицію і долю митця піднесеною і жертвовною. В Бадью мова йде переважно про мистецтво. Але сам він зовсім не сперечається визнати, що до пастки «романтичного нескінченного» потрапляють (серед інших) і філософи. Приходить на думку старе слово «ідеал» – також, дуже «романтичне». Але від «ідеалів» досить недалеко до «ідеальних принципів», «ідеальних законів» і навіть до «ідеальних об'єктів» – ми можемо відкрити будь-який підручник з філософії і із задоволенням (від того, що ми «попали у ціль») побачимо, що, як там пишуть, саме цим і займається філософія! Відповідно виходить, що філософський текст, а слідом за ним лекції і підручники з філософії є протоколом передачі сформульованих і структурованих за законами логіки відомостей про ці «ідеальні об'єкти».

За Бадью, ідентифікуюча тенденція XX століття йде до того, щоб «надати перевагу дії відповідно до реального теперішнього» [Бадью, 2014, с.172], «втриматися на крутому схилі дійсно-реального» [Бадью, 2014, с.173] тощо. Але все це говорить у просторі проблеми «твору». І це важливо щодо розгляду проблеми передачі у філософії. Якщо «романтичне нескінченне» йде, твір перестає бути його «домом» тут, на землі, «Бланш та Нансі, <...> Джорджо Агамбен стверджують, що уваги вартий акт, жест, а не продукт» [Бадью, 2014, с.174]. Сам Бадью нагадає тут про те, що саме він викладає «критику фетишизму результату», з якою «ще переплітається» (там само). Врешті-решт, XX-те століття отримує «спрямованість на роз-творення мистецтва», перспективу, що «саме мистецтво як окрема діяльність мало б зникнути, мало б реалізуватися в формі життя» (там само).

Ми ще раз наголосимо тут на наголошеному: «самому мистецтву» – а отже мається на увазі мистецтво як таке – загрожує зникнення, у разі якщо воно лишається смислу продукувати твори. І тут ми натрапляємо на дуже цікавий і «сенситивний» симптом. З усього поданого випливає, що проблема «твору» є настільки кардинальною для мистецтва, що певний її вихід межує із закінченням самого мистецтва. За відсутності твору «нескінченне» зникає з мистецтва, і мистецтво розчиняється у просторі життя. «Нескінченне» у мистецтві є *втіленням-нескінченного-у-творі*. Мистецтву як носію «нескінченного» потрібна «щільність» твору. Буде це «справжнє романтичне» мистецтво чи «справжнє матеріалістичне мистецтво», справи це не міняє.

У Мамардашвілі, в одній з його пізніх лекцій є розміркування, яке не у контексті того, що сказане вище, не здається таким дивним, як могло б. Воно починається з того, що «піднесене», «нескінченне» є, за розповсюдженою уявою, прерогативою художника, поета, митця, що, відповідно, складає підстави для привілейованості їх положення у плані доступу до «вищого». Скажімо, коли поету не вдається відкриття отієї *безвідкличної ясності*, у нього є, як каже Мамардашвілі, «проміжний шар», що дає змогу компенсувати невдачу в суті справи (у думці) й пред'явити це як «успіх», як реалізовану виповненість акту – як *«те, що відбулося»*: вдала рима, унікальна алітерація. До речі – запитаємо ми тут на додаток – чи не свідчить наведене, що взагалі в естетичний жест, у жест мистецтва ніби «вшита» навантаженість (з'єднаність) досвіду і доступу до нелокального (з) певною формою «трансцендентальної ілюзії»?

Натомість, випадок «думки», факт і ситуація мислення, володіють тим, що можна назвати *автореференцією виповнення*. Немає «жодного проміжного шару», коли не вдалася думка, тобі – філософу – не вдалося нічого. В думки немає нічого на кшталт «магії» поетичної форми, чи «магії» колориту, світу і простору у полотні. Успіхом є лише «безпосередня даність самої оголеної думки». Філософу нема нащо опиратися, окрім «чистої думки», якщо вона мала місце тут, у цій ситуації мислення у цьому топосі. Якщо ні – філософу нема «чим крити», чим виправдовуватися, нема що пред'явити – ніяких проміжних конструкцій не існує – вони не вирішують справи. Невдача будь-якого разу абсолютна: якщо думка не відбулася, це означає, що *геть нічого* не вийшло.

В нашому контексті важливо, що тут вимальовується можливість вказати на певну онтологію, відчуті певну онтологічну ноту філософської думки. Зав'язаність на «чисту думку» робить філософування, водночас, невиконуваним (нерозрішуваним) і невразливим.

Філософії нічого не потрібно для присутності, окрім того, щоб мислити. Причому це не тільки можливість філософії (тобто те, що філософія може бути і такою), але її необхідна умова. Філософія може відбутися і бути присутньою *тільки* у разі, якщо вона «тільки мислить». Наявність, виповненість вирішується повз будь-якої матеріальної артикуляції. Але, з іншого боку, для спрямування і втілення філософії не існує жодних «ідеальних сфер», жодного «занебесся».

Інакше: якщо філософія була б «мистецтвом», якщо б її можливість задавалася б умовою «втілення», якщо б існування і продовження філософії залежало від тримання результату у наявно презентованому тексті, філософії вже давно не існувало б, бо вона *мала б зникнути!*

І відтак, чи не виходить, що продовження філософії не сполучається а ні з «ідеалізмом» чи з жестом трансцендентного (квазірелігійного – Бадью, в горизонті окресленого вже способу презентації теми мистецтва, говорить саме про «латентну релігійність» «романтичного нескінченного» [Бадью, 2014, с. 177]) подвоєння світу, ані з «нігілізмом» «голої фізики», ані з «ситуаційністю», з розчиненням у повсякденні життя – що, як здається, в більш широкому плані «екзистинційного пафосу» сучасності (назвемо це так), репрезентує постмодернізм – (про що Бадью тут не каже, хоча, з огляду на інші місця з його підписом, міг би)?

Мамардашвілі зауважує, що коли є думка, тоді вона може бути лише *чистою думкою*. І додає, що чиста думка в людських руках – неможлива річ. А що таке чиста думка? Чиста думка це *подія*. Тобто це те, що входить цілком і входить тільки як воно саме, самопричинно, не потребуючи будь-чого іншого. Інакше – те, що належить до *порядку буття* речей, а не до *порядку речей*. Відтак те, що може вийти у порядок речей лише *сингулярно*. А з іншого боку, це те, що неможна скласти, додаючи частини, але до чого можна тільки зрушитися, увійти, «влетіти». Чиста думка, це те, що цілком вже є, коли є, дотично до і незалежно від усіх причинно-наслідкових темпоральних зчеплень. А отже те, що є *виповненням*, а отже – замкненим, закінченим, незворотнім і невідмінним. На ранковій зорі філософії саме це констатував Парменід, коли написав, що буття (що тотожне думці як такій, тобто, чистій думці) – *кфугле*. Навіть якщо світ скінчиться, те, що постало чистою думкою і у чистій думці – було (тобто, *є*) і, відтак, не має можливості відміни.

А на рівні того, хто мислить (точніше, того, у кому думка чи/і того, хто в думці – цей фундаментальний та визначальний – і для феномену людини, і для феномену філософії – обмінний контур має бути темою окремого розгляду), думка, якщо вона виповнилася як власне думка, є *іншим нам* у нашому локальному існуванні. Вона є *розрив* нашої природи, розрив простору натуральної емпіричної даності.

Отже, з огляду на попереднє, з одного боку, ми маємо умову «чистоти думки», чи нерозв'язуваності думки окрім як на самій думці, чи певної «тавтологічності» мислення. З другого боку ми маємо справу з наслідками знаходження (думки) у деякому непересічному, непостійному і контингентному режимі доступу до нелокального – назвемо це так. Доступу до порядку Універсального. І саме це (у разі чого) має передаватися у передачі. Дельоз (за словами Бадью – яких, як відомо, набралася ціла книга [Badiou, 1997]) вважає, що світ справжній однією справжністю – різним чином, у різних видах, але в одному смислі, однозначно. Сам Бадью (у цьому можна бачити магістральну лінію всієї його філософської роботи [Badiou, 2006; Badiou, 2009; Badiou, 2015]) стверджує, що справжність – це завжди сингулярність. Причому, сингулярність, яка стосується мого індивідуального топосу. Але водночас порядок цієї справжності такий, що як тільки справжність відбувається – вона «автоматично» має граничне значення, універсальне значення. Подія, що розміщує істину – «Універсальне з підписом» (ми вже знаємо).

Гайдеггер у своєму дусі скаже: «Φιλοσοφία – є відповідність, яка здійснюється спеціально, яка говорить, оскільки вона прислухається до звернення буття сущого... «Відповідати» тоді означає: бути ви-значеним <be-stimmt>, être disposé... Dis-posé означає тут буквально: роз-ставлене <auseinander-gesetzt>, прояснене і так приведенне у відношення до того, що є.

...Ця (відповідність) –І.М.) перебуває в настрої <Gestimmtheit>.... Як на-лашттована <gestimmtes> і ви-значена <be-stimmtes>, відповідність – сутнісно є у настрої... У такому розумінні настроїв – не є музика випадково виникаючих почуттів, які лише супроводжують відповідність. Коли ми характеризуємо філософію як налаштовану відповідність, ми зовсім не хочемо віддати мислення випадковим змінам й коливанням чуттєвих станів. Навпаки, справа йде лише про те, щоб вказати, що будь-яка точність того, що скажується, ґрунтується на розташуванні <Disposition> відповідності... в увазі до звернення (буття - І.М.)» [Heidegger, 2006, S.27-28].

Тема нашого не нашого мислення. Тут постає ще одне питання. Умови і саме визначення передачі філософського результату, кардинально залежать від питання так би мовити статусу власності чи приналежності того, що має бути передане. Насправді, кому, чому (і наскільки) належить згадана ясність? Хто ми самі по відношенню до неї? Хто власник, хто господар думки, в якій з ясністю з'ясовано?

У просторі думок про те, як (помислити) можливе мислення – що без великої помилки ототожнюється з простором філософії – є стійкий мотив: те, що ти помислив в дійсній думці, і є ти, і у цьому сенсі, є твоїм, незалежно від того, чи зафіксована змістовно ця думка кимось іншим. Але у цьому ж просторі існує інший, так само постійний мотив: філософія може відбутися тільки там, де виконується умова: ситуація відкритої істинної ясності у мисленні влаштована не тобою; відкритість істини у мисленні кардинально тримається на умові, що саме це мислення має бути не твоїм, але *іншим* твоєму мисленню.

Отже відповідь чи хоча б спроба підійти до відповіді на питання, що в філософії може передаватися і як, залежить від сенсу і статусу цієї «нашості-ненашості» філософського мислення.

Мамардашвілі в цій «нашості» помисленого ставить наголос на тому, що, по-перше, без нас тут не обійшлося б. А по-друге, що помислене, перевизначило і зафіксувало нас у нашому життєвому існуванні. На стороні нас як локального сущого ми не можемо відмінити того, що те, що є помисленим, увійшло у визначення локусу «ми» як центральна і необхідна «сутнісна» ознака. Але як така, ця ознака не обмежується цим локусом і не міститься у ньому, і не є йому іманентною. Надаючи йому одночасно всю його іманентність.

Ця діалектика «нашості-ненашості» філософського мислення стосовна як раз до нашої теми: у певному сенсі ми приходимо до того, що передача того, що помислене у філософії, є проблемою для самого того, хто мислить, для «суб'єкта» цього мислення. і саме *так*, що і він сам стає відносно цього помисленого проблемою.

В Р.-М. Рільке є, як на мене, напрочуд точний поетичний образ цього відношення. Додатковим дороговказом видається те, що саме даний вірш (першу половину його¹) Г.-Г. Гадамер бере єдиним епіграфом до своєї капітальної роботи «Істина і метод».

Як ловиш те, що кидаєш собі,
То справа геть у вправності та вдачі.
Але як раптом той спіймаєш м'ячик,
Що точно у саме їство твоє
Та швидкогнула, що у Вічність грає,
По тій дузі, що сам Господь плекає,
Будуючи мости, —
Цей пас прийняв, цей м'яч спіймав не ти —
То Всесвіт свою долю виправляє...

Мислення це і гравці, і поле, і снаряд цієї гри. Обмін істиною циркулює саме у цьому контурі. Вид положення справ на рівні Selbstgeworfnes відрізняється від виду на тому ж рівні, коли передача den eine ewige Mitspielerin вже дана, але ще не дійшла до адресату; все це постає зовсім в іншому виді, коли передача прийнята і хтось, минаючи власну силу і спроможність, просто застав себе у грі (про це ведеться у другій частині віршу); але усе змінюється, коли стає відомо, що та, хто передавала, це дійсно вона – Вічна Партнерша, що

¹ Дасмо у власному перекладі, повною мірою розуміючи, наскільки він програє оригіналу.

дуга, по якій ішов м'яч є дуга, по якій Бог будує Свої мости і отже, що ця гра тепер справа не твоя, а всього світу – разом з твоєю здатністю прийняти пас; і все знов виглядає інакше, коли метеор уходить у свої простори, а ти точно знаєш, що гру тепер ані відмінити, ані переграти... І всі ці види, і рівні співіснують і спільно довиначаються у тавтології мислення.

«Стати тим, хто ти є» (конструктивна складова філософування). Доеднуючись до такого режиму думки, ми, ніби то, отримуємо себе самих, своє існування, своє життя як наслідок, як «ентелехію» якихось визначеностей, якихось гармоній, якихось відповідностей на цьому граничному, останньому (або, у старому смислі – елементарному) рівні. Гайдеггер скаже, що ми самі потрапляємо під філософське питання, якщо воно дійсно філософське. Зокрема, у частині самої можливості запитувати; відповідь, яка завжди триває, на філософське питання *і є* ми самі, наша присутність в існуванні [Heidegger, 1949, S. 29-32; Heidegger, 2006, S.39]. Ще він скаже, що для того, щоб стати на шлях, де можлива відповідь на питання «Що це таке філософія?» - те, що говорить філософія має «зацепити нас, причому, у самій нашій суті» [Heidegger, 2006, S.8]. Але наступним рядком Гайдеггер забороняє визначати «нашу сутність» справою «емоцій і почуттів» – тобто, дериватом, локальної психологічної природи. Чи «естетичного» переживання.

Схоже, ці слова Гайдеггера несподівано звучать зараз – бо здавалося б, ми мали це усвідомлювати як початковий і кардинальний пункт західного досвіду мислення – як про-роцтво нашого сьогодення. Дійсно, чи не є зворотнім боком того, що тема «кінця метафізики», «кінця філософії» перестає бути внутрішнім «професійним» питанням філософії, поступово поширюється, стверджується й асимілюється в сучасному «загальнокультурному» вжитку як «прохідний» наратив, як «загальновідоме», нова схильність поєднувати нашу «трасгуманістичну», біонічну, когнітивну й афективну самість з нашою *сутністю*? Але те, з чим мислення, потрапляючи у режим згаданої ясності, не забезпечує нас локальними рішеннями, а з'єднує нас не з *сенси*м нашої локальності, наших локальних можливостей, чи здатне *надати сенс* нашим пересічним локальним актам і обставинам. Чи висловимося інакше: здатне перетворити акти нашої присутності на акти *присутності як такої*: акт локальної справедливості – на акт справедливості як такої, акт локальної обізнаності – на акт знання, акт локальної усвідомленості обставин – на акт осмисленості життя і т.д. Причому, не послідовно адитивно зібрати, а сингулярно пере-творити.

Ми маємо відмітити і утримати цю медитативну (або конструктивну) сторону філософії всупереч академічній практиці бачити в філософії суто змістовну, описову, «теоретичну» сторону.

Теологи розрізняють знання, які не мають відношення до врятування, і знання, які *ведуть* до врятування. Але це не суто християнська думка. Це давня думка, еквівалентна початку самої філософії: тому, що просто у потоці часу існування перетворюється на хаос, на нескінченний перебір нових і нових обставин, який уходить в темну дурну нескінченність. Бажання, задоволення, нове бажання, стихійні зчеплення обставин – дурне повторення без сенсу. Достоевський колись написав, що після смерті Бога все дозволено. Чому виникає тут це універсальне значення «все», на що воно вказує? Знання дає і продовжує давати факти зчеплення обставин і речей. Але після смерті Бога знання більше не вміщують сенс. Натуральний ландшафт є. А *вміщення сенсу у знанні* – нема. Парменід, фактично, саме так визначає небуття: ані помислити, ані висловити. Ані врятуватися. *Нема сенсу*.

До речі, з цієї точки зору, в деякому певному сенсі класична філософія видається більш *радикальною* в плані відношення до сказаної «чистоти», а також, до сказаної очевидності, можливої всередині філософського мислення. Радикальною в тому плані, що спроба класичного філософування свідомо хоче тримати на думці «чисте метафізичне», не світове і надчуттєве, яке не опосередкується і не спирається ні на яку «щільність», ні на яку «матерію розрішення» чи «матерію артикуляції» згаданої ясності (мова, письмо, влада, відношення щодо виробництва речей, політика, логіка, математика тощо). Тільки так дане – це один з критеріїв – доводить, що відкрито саме «істину».

Той, хто мислить, зайнятий тільки мисленням, тобто є, саме по суті, філософ. Нема проміжних феноменів чи структур. Або щось помислене – і тоді ця чиста ясність, алетейя. Або нічого нема, нічого не відбулося і не вийшло – будь-які проміжні реалізовані форми – тільки підміна, «трансцендентальна ілюзія». Сформулюємо це точно: підсумком, виходом *мислення*, мислення як події може бути тільки чиста думка. Але якщо думка не вийшла – на цьому місті може бути тільки порожнеча. І саме ця порожнеча дає місце різнобарвним видам «трансцендентальної ілюзії». (Які потім потрапляють не тільки у підручники з філософії, але й на фахові конференції з філософії).

«Нема нічого більш смутково-хворобливого – зауважують Дельоз і Гваттарі – ніж думка, яка вислизас сама від себе, ніж ідеї, що розбігаються, ледве з'явившись, що роз'єднані забуттям, чи обернулися іншими, які також не даються нам в руки. Це нескінченні *змінності*, щодо яких зникнення та виникнення співпадають. ... Ми весь час губимо думки». Далі вони продовжують наступним: «Саме тому ми так прагнемо вчепитися за стійкі уявлення. Нехай тільки наші думки будуть зв'язані згідно якимось мінімальним постійним правилам, – і асоціація ідей завжди тільки це й означала...».

У цьому ж творі – але, якщо певним чином «повернути очі», також і у цьому контексті – Дельоз і Гваттарі констатують: «В філософа дуже мало смаку до дискусій. Почувши фразу, «давайте подискутуємо», будь-який філософ біжить зі усіх ніг. ... Філософія не виносить дискусій. Їй завжди не до них. ... Бесіда завжди виступає зайвою по відношенню до творчості [Deleuze, Guattari, 1991, p. 28-29]».

Фігура «впливу». «Симулятивне розмноження» філософії. Тут є один (принаймні, один) важливий нюанс. З точки зору історії філософії є багато «канонічних» випадків мислення філософією іншого. Це відбивається у, знов-таки, цілком канонічній історико-філософській фігурі «впливу».

Але коли, скажімо, Маркс мислить Гегелем, Дерріда мислить Гегелем і Жижек мислить Гегелем – виходять три різні Гегелі. Фрідріх Шлегель зауважував, що личить написати історію трьох Аристотелів: грецького, арабського і готичного. З огляду на це, моє припущення полягає у наступному. Умовою того, щоб мислити, скажімо, Кантом в якості здійснення передачі, постає необхідність актуально *творити* Канта відповідно до цього-от сингулярного акту мислення.

Тобто, пишучи «протокол доступу» до власного мислення за допомогою Канта (таким чином, приймаючи передачу Канта, Кантового випадку мислення), ми маємо рухатися, як би, у двох напрямках: не тільки робити себе «кантіанцем», але виробляти «Канта твоєї філософії». Такий-собі da-Kant, «іншій» Кант.

І, отже, з цієї точки зору, чи можемо ми говорити про «автентичного Канта», чи «стандартизованого Канта» енциклопедії?

У цю гру, до речі, можна грати втроєх. Ми знаємо чудовий приклад такої гри за участю Коджіно Каратані в його «Transcritique: On Kant and Marx» [Karatani, 2003]. А Жижек розширює склад гравців до невизначеної і необмеженої кількості у «The Parallax View» [Žižek, 2006].

Можливо, справа і зміст «передачі», врешті респт, полягає у тому, щоб грати у сказану рількеанську гру, ставлячись до філософського тексту – іншого а також свого – як до «м'яча», намагаючись «прочитати» цим текстом у собі сенс і долю всесвіту. Отже, намагаючись – саме у сенсі зустрічі з отою незворотною ясністю – мислити Платоном, Декартом, Кантом чи Гайдеггером. Намагатися відтворити це відношення участю свого мислення.

Але відповідний «протокол передачі» твоєї спробі мислення Канта чи Гайдеггера має бути протоколом передачі тобі тебе ж самого як наслідку того, що відкривається у порядку цього мислення – у порядку реалізованого акту мислення за підписом «Кант» чи «Гайдеггер», наслідком того, що Кант чи Гайдеггер відкриває як «істину». З цим застереженням ми можемо умовно прийняти, що отримання у мисленні себе у такий спосіб є симптомом того, що передача філософії вдалася, послання філософії Канта чи Гайдеггера прийняте. Але ми також можемо бачити, що це послання не може бути передане «інфра-

тивно», «предметно», «описово», «алгоритмічно», «дидактично», «комунікативно» – але якраз про ці формати передачі переважно говорять і власне їх обговорюють (див., напр., [Le Débat, 1998, (No101); Cam, 2023]).

Дещо з того, що говорить (пише) філософ, причому говорить під знаком очевидності, тобто вважаючи це «очевидним», ми не розуміємо. Причому, важливо, що це завжди якась докорінна, *останочна виповнена незрозумілість*. Безнадійна незрозумілість. Категорична незрозумілість. Як каже (ми вже знаємо) Мамардашвілі, неможливо нав'язати комусь свою свідомість, якщо він себе не розуміє? Як ми можемо зрозуміти, коли ми *не розуміємо*! Незрозумілість, щодо якої не існує самої перспективи зрозуміти. До того ж – незрозумілість очевидного.

Але настає час, і ми раптом опиняємося у просторі того, що було очевидним у цій очевидності – вже як в ситуації нашої присутності і нашого існування. Очевидність бере нас у кільце і так робить *нашу істину* – істину того, що є ми. Ця очевидність приходить до нас у якості ситуації, які є наші визначальні ситуації, у якості наслідків, які є ми самі. Так може виглядати прихід до філософської очевидності... Так може виглядати *«передача»*. Передача філософії як передача під керуванням і в порядку цієї філософії, цього помисленого, нас самих *під питання*. Ми опиняємося під питанням. Так теж може виглядати філософська очевидність.

Все починається з пропонування концепту спроби мислення, з якоїсь відповіді на те прохання, щоб концепт цю спробу, це крихке невербалізоване запитування не відринув – це є нульовий ступень передачі. І це я не можу повторити (як і передати) мовою, «логікою», у яких зафіксований концепт (філософія). Я можу повторити концепт тільки забігаючи наперед можливого помисленого мною тут і зараз здійснюючи цю пропозицію.

«Пишеш, (і ми маємо підставити, також, «говориш», «запитуєш», «спостерігаєш», «живеш» - І.М.) не знаючи що сказати і як, щоб це дізнатися, якщо можливо. Філософське письмо обганяє те, чим має бути» [Lyotard, 1988, р. 164] – так каже Ж.-Ф. Ліотар. Так само, ми починаємо питати, пробуємо фіксувати якое інтенцію запитування, намагаючись досягнути думки, розташованій в концепті, яка, звісно нам невідома таким саме чином, як і те, про що має говорити наше запитування, коли ми питаємо, якій його сенс. Очевидність... ясність філософії стає «передумовою її самої».

Але щодо отримання послання філософії не обов'язково читати «сучасне». Варто читати «здійснене», читати там, де є сліди виконаного філософського акту. Для результату у сфері філософії навіть помилка філософа залишається філософською помилкою, а отже філософією, що те, що філософ видався поганим, жодним чином не відміняє того факту, що він – філософ і що *ми* у його випадку маємо і продовжуємо мати справу саме з філософією), для «найактуальнішого», «найсучаснішого» результату потрібний один автор, чи прискіпливо вибране коло авторів, за якими – у письмі чи у мові ти йдеш. Отже один умовний Платон часто-густо, насправді завжди, варти ста «нормальних» докторів філософії – точно у смислі Т. Куна.

У сенсі останнього, бо норма та критерій успіху, які передбачають читання (а далі можемо «на злобу нинішньої доби» замінювати «читання» на «швидке проглядання» того, що от-вийшло) 100 найновіших статей за темою належить до того способу відкритості чи неприхованості суцього, що називається наукою, який є за усім своїм «є» дослідженням та описом, а не мисленням. Частиною цієї форми є стандартизоване наукове фахове видання, уся система наукової періодики як форма фіксації «епістемологічного» результату. Частиною цього саме феномену виступає явище «наукометричної бази», разом з оцінюванням академічної успішності по кількості статей у «Scopus» – статей, де цілком нормальним і звичайним є положення, коли прізвище добродія-автора фігурує серед п'яти, а буває й 5000 інших таких-само важливих авторів.

Але спроба мислення, спроба цієї спроби – спроби зустрітися з мисленням в актуальній точці твого мислення – не є занадто можливою в оточенні спільної присутності (навіть якщо це енергійна спільна праця) 5000 людей....

Будучи у відношенні до філософії, займаючись філософією, неможливо писати маючи за мету і критерій успіху написати *необхідну кількість статей* у певний період і до певного терміну. Неможливо писати статті з філософії, вважаючи і пишучи так, що те, про що йде мова у статті, тебе не стосується, тебе не обходить і нічого з твого (такого, що тебе визначає, підтримує і складає твоє суттєве, кардинальне – твій «patos», твоя доля, твій шлях, твій образ) на карті не стоїть. Таке письмо відтворює як раз науковий спосіб знання і пізнання, такі норми і критерії успішного письма, успішної продуктивної діяльності філософія отримує від науки, яка є легітимізованими статусними формою і способом присутності і дії *знання* як феномену, як події, як цінності.

Екземплярність і сингулярність філософії – цей контур замкнений, де одна частина підтримує, продовжує і санкціонує іншу. Актуальна утягнутість того, хто філософує, у онтологічну можливість мислення, схоже, є підставою, на якій цей контур існує.

Щоб закінчити. Мислення як мислення, ніколи не закінчується. Рятувальна роль тексту стосовного до мислення, полягає в тому, що у його просторі можна і вимагається ставити точку.

На рівні індивідуальної свідомості мислення я розумію, що те, що я мислю і те, про що я говорю я не до кінця розумію. Так само, як і себе того і у тому, що я мислю і говорю я не до кінця розумію. Саме про це говорить фігура «перепочинная», «автодидактичності» в Ліотара [Lyotard, 1988, р. 159-165]. Цей факт і цей стан артикулює фігура потрапляння того, хто питає, під власне питання. І саме цей комплекс маркує знаходження у філософії, у сфері філософування.

Тут функціонує така амбівалентність. Ми не можемо мислити самі, потрібно потрапити у мислення, у подію мислення. Але для того, щоб потрапити у подію мислення, необхідним є суб'єкт мислення – не буває мислення без суб'єкта мислення (тобто, без індивідуальної живої актуальної присутності у мисленні). Цей обмінний контур не може бути розірваний. Бо як тільки він десь розірваний – відразу стирається і будь-яка відкритість смислу, але і сама присутність мислення, стирається *факт* всього мислення.

Філософія тавтологічна. Тому (що) філософія не може бути нічим іншим, ніж мисленням для ще більшого мислення, мисленням, метою якого є продовження мислення, утвердження мислення (яке ще не відбулося). Це, до речі, змикається з фактом вічного недорозуміння помисленого у мисленні і себе, коли у тобі мислиться те, що мислиться.

І отже, зрозуміле, помислене таким є вже до того, як «прочитане» в Канта, чи в Гайдеггера. Але разом з тим, як каже Ж.-Ф. Ліотар, прочитане ніколи не є прочитаним, зрозуміле ніколи не є зрозумілим. Ми забігаємо наперед «зрозумілого», щоб дійсно зрозуміти; ми усвідомлюємо «зрозуміле у прочитаному / помисленому» як не до кінця зрозуміло, щоб розуміння відбулося. Але цикл змінюється, «зрозуміле», обертається як «насправді не зрозуміле» і все починається знов...

Онтологічно ж мислення може відбутися тільки так, щоб думка містила у якості своєї умови складову «підпису» як того, що існує у розумінні і цим існуванням бере участь у розумінні, яке сталося, у якості необхідного його елементу, необхідної його частини. А значить, правильно буде висловитися у дельозівському дусі: розуміння має бути влаштоване так, щоб це було життя.

Відтак в філософії не може бути метафілософії. Відповідати на питання що таке філософія неможливо, будуючи будь-яку метафілософію. Тому метафілософські дослідження ніколи не мають відношення до події філософії, до філософії. Філософія гранична, і сказане є симптомом граничності. Філософувати можна тільки так, що відповідна очевидність, якщо вона є, є очевидністю знаходження під питанням того, хто філософує. І навпаки, відповідь на питання може бути тільки актуальною – тобто може бути тільки спробою філософувати. Філософування *і буде* відповідь, але її послання почує і прийме тільки той, хто також наважиться філософувати.

Істинне мислення, мислення істини з'єднане з тим, саме мислення народжується у цій істині як подія; а отже і ми, наша участь у мисленні, наш «підпис» народжується в істині

— стає частиною події; і отже, ми не можемо зрозуміти істину, не ризикнувши усім тим, що ми були. І тому філософія в буквальному сенсі *небезпечна*: бо філософуючи, ми ризикуємо потрапити в таку точку, де нас нема — не так, що нас нема тут, бо ми є в іншому місці, а нас *взагалі нема*, в точку де «ми» — усе наше «ми» — опинилося *без місця*. І це місце може виникнути тільки у спосіб народження в істині, до якої видався стосовним наш акт мислення — намагання підписати універсальне.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Badiou A. *Métaphysique du bonheur réel*. Paris: Presses Universitaires de France, 2015. 94 p.
- Badiou A. *Deleuze "La clameur de l'Être"*. Paris: Hachette, 1997. 184 p.
- Badiou A. *La Philosophie et l'Événement, entretiens avec Fabien Tarby*. Paris: Germina, 2010. 181 p.
- Badiou A. *Being and event*. N.Y.: Continuum, 2006. xxxiii, 526 pp.
- Badiou A. *Logics of worlds (being and event 2)*. Bodmin: Continuum, 2009. xvii, 617 pp.
- Badiou A. *Manifeste pour la philosophie*. Paris: Éditions du Seuil, collection L'ordre philosophique, 1989. 91 p.
- Cam Ph. Thinking as Method. *Analytic teaching and philosophical praxis*. 2023. V. 43, is. 1. URL: <https://journal.viterbo.edu/index.php/atpp/article/view/1225/1031>
- Chénétier M. Est-il nécessaire d'«expliquer le postmodern(ism)e aux enfants»? *Études littéraires*. 1994. V. 27. № 1. Summer. P. 11–27.
- Deleuze G. et Guattari F. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris, Éditions de Minuit, 1991. 206 p.
- Heidegger M. *Was ist metaphysik?* Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1949. 47 S.
- Heidegger M. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit (Freiburger Vorlesung Wintersemester 1999/30 Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann). Martin Heidegger. *Gesamtausgabe*. H. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1983. XIX, 542 S.
- Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag (Elfte, unveränderte Auflage). 1967. 437 S.
- Heidegger M. Was ist das – die Philosophie? *Gesamtausgabe*. Bd. 11. *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006. S. 3-26.
- Karatani K. *Transcritique: On Kant and Marx*. Trans. by Sabu Kohso. Cambridge, MA: The MIT Press, 2003. xiv, 366 pp.
- Le Débat. No. 101. Septembre–octobre 1998. Paris : Gallimard.
- Lyotard J-Fr. *Le Postmoderne expliqué aux enfants: Correspondance 1982-1985*. Paris: Galilée, 1988. 170p.
- Slavoj Žižek: Love is evil. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=hg7qdowoemo>
- Wittgenstein L. *Tractatus logico-philosophicus*. London: Kegan Paul, 1922. 189 S.
- Žižek S. *The parallax view*. Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press, 2006. 434 p.
- Бадью А. *Століття*. / Пер. з франц. А. Ріпа. Львів: вид-во Кальварія, Київ: Ніка-Центр, 2014. 304 с.
- Декарт Р. *Метафізичні роздуми*. / Пер. з фр. З. Борисюк та О. Жупанський. Київ: Юніверс, 2000. 304 с.

Мінаков Ігор Вікторович

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

Стаття надійшла до редакції 17.08.2025

Переглянуто 20.10.2025

PHILOSOPHY. THE PROBLEM OF TRANSMISSION

Minakov Ihor V.

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

ABSTRACT

This article explores the possibility and limits of thinking itself: what thinking is, and what occurs when it takes place. It asks how one can reflect on the conditions and means through which one thinks, and what happens when thought itself becomes the object of reflection – that is, when philosophizing occurs. This is not a matter of introspection or self-reflection; rather, it aims to distinguish between the concept of thought and thought itself, attempting to remain at the level of pure thought – a “thought without me” – in pursuit of one’s own possible thinking.

Here, the term *transmission* is understood beyond the usual horizon of teaching or academic presentation. It primarily denotes the “encounter” of thinking with Thinking itself and is treated as an ontological term—a term of philosophical event or philosophy as event. The theme of teaching or schooling is presented as one possible framework for witnessing this event, resisting the conventional academic transmission of philosophy.

Transmission in philosophy cannot be content-based, hermeneutic, logical, or metaphorical; it is exclusively eventual and actual. Philosophy in practice reveals a distinction between what the philosopher says and the conditions that make this saying possible.

This article does not focus on Badiou’s own treatment of «transmission», although his work exemplifies how a concept can generate the conditions for its own transmission. The author maintains that the encounter of thought with truth is defined more by «act» than «concept», emphasizing philosophical rigor and the pursuit of genuine thinking over truth itself.

Keywords: *thinking, philosophy, transmission, event of thought, tautology of philosophy, philosophical clarity.*

REFERENCES

- Badiou, A. (2015). *Métaphysique du bonheur réel*. Presses Universitaires de France.
- Badiou, A. (1997). *Deleuze: La clameur de l'Être*. Hachette.
- Badiou, A. (2010). *La philosophie et l'événement: Entretiens avec Fabien Tarby*. Germina.
- Badiou, A. (2006). *Being and event*. Continuum.
- Badiou, A. (2009). *Logics of worlds: Being and event 2*. Continuum.
- Badiou, A. (1989). *Manifeste pour la philosophie*. Éditions du Seuil.
- Cam, P. (2023). Thinking as method. *Analytic Teaching and Philosophical Praxis*, 43(1).
<https://journal.viterbo.edu/index.php/atpp/article/view/1225/1031>
- Chénétier, M. (1994). Est-il nécessaire d'expliquer le postmodern(ism)e aux enfants? *Études littéraires*, 27(1), 11–27.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie?* Éditions de Minuit.
- Heidegger, M. (1949). *Was ist Metaphysik?* Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (Gesamtausgabe, Abt. II, Bd. 29/30). Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit* (11th ed.). Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. (2006). Was ist das – die Philosophie? In *Gesamtausgabe* (Vol. 11, *Identität und Differenz*, pp. 3–26). Vittorio Klostermann.
- Karatani, K. (2003). *Transcritique: On Kant and Marx* (S. Kohso, Trans.). MIT Press.
- Le Débat*. (1998). (101), 145–182. Gallimard.

- Lyotard, J.-F. (1988). Adresse au sujet du cours philosophique. In *Le postmoderne expliqué aux enfants: Correspondance 1982–1985* (pp. 153–166). Galilée.
- Žižek, S. (n.d.). *Slavoj Žižek: Love is evil* [Video]. YouTube.
<https://www.youtube.com/watch?v=hg7qdowoemo>
- Wittgenstein, L. (1922). *Tractatus logico-philosophicus*. Kegan Paul.
- Žižek, S. (2006). *The parallax view*. MIT Press.
- Badiou, A. (2014). *Century* / Trans. from French. A. Ripa. Lviv: Kalvariya, Kyiv: Nika-Center. (In Ukrainian).
- Descartes, R. (2000). *Metaphysical Reflections* / Trans. from French. 3. Borysyuk and O. Zhupansky. Kyiv: Universe. (In Ukrainian).

The article was received by the editors 17.08.2025
The article is recommended for printing 30.10.2025

The article was revised 20.10.2025
This article published 24.11.2025

Як цитувати: Мінаков, І. (2025). ФІЛОСОФІЯ: ПРОБЛЕМА ПЕРЕДАЧІ. Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії», (73), 82-97. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-7>

In cites: Minakov, I. (2025). PHILOSOPHY. THE PROBLEM OF TRANSMISSION. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (73), 82-97. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-7> [In Ukrainian]

<https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-8>
УДК 159.964.2:141.319.8

Hanna Yemelianenko, Svitlana Siechka

FREUDISM AND PSYCHOANALYTICAL SCHOOLS IN THE PHILOSOPHY OF EDUCATION AND SCIENCE

The article investigates the impact of Freudian ideas on the development of the psychological approach within educational theory and practice. It demonstrates that the psychoanalytic concept of the unconscious, introduced by Sigmund Freud, contributed to the formation of a new paradigm of humanistic activity, in which special attention is paid to the inner world of the individual, their unconscious motives, emotions, values, and moral guidelines. The findings demonstrate that the use of psychoanalytic approaches in educational practice allows for the formation of a holistic personality, self-awareness, and the individual's moral potential. It is emphasized that the unconscious is an active, substantial part of the psychic space, where the mental and somatic are intertwined. This is where deep sympathies and antipathies arise, the causes of conflicts, as well as the impulses toward heroic or criminal actions that the person themselves is not aware of are formed. It is shown that psychoanalysis, unlike traditional experimental psychology, views a person as a holistic personality, and the method of analyzing free associations, dreams, reservations and transferences makes mental phenomena that were previously hidden even from self-analysis accessible for observation. The contribution of Freud's students, in particular C. Jung and A. Adler, who developed psychoanalysis in the direction of analytical and individual psychology, has been studied. C. Jung introduced the concepts of the collective unconscious and archetypes, which reflect universal human experience, while A. Adler emphasized the feeling of inferiority and the mechanisms of compensation and overcompensation as factors in character formation. Special consideration is given to neo-Freudianism, whose representatives (E. Fromm, K. Horney, H. Marcuse) combined psychoanalysis with sociological theories, focusing on interpersonal relationships, social anxiety, and processes of alienation in society. It is shown that E. Fromm viewed personality as the result of the interaction of the existential and historical components of being, proposing humanistic planning of society and the development of psycho-spiritual orientations. H. Marcuse used Freudian metapsychology to analyze social constraints, proposing the harmonization of labour and creative activity as a way to overcome alienation. It is concluded that Freudianism and psychoanalytic concepts play a key role in shaping the anthropocentric paradigm of social cognition and a humanistic worldview. They allow us to view humans as spiritual and psychological entities capable of self-knowledge, self-realization, and harmonisation of the inner world, and also provide a scientific and philosophical foundation for the development of humanistic social and anthropological practices in the 20th and 21st centuries.

Ключові слова: *Freudianism, psychoanalysis, unconscious, anthropocentrism, personality, philosophical anthropology.*

The issue of the unconscious in 20th- and 21st-century philosophy and psychology remains one of the most complex and controversial. Despite numerous approaches to its interpretation, from Sigmund Freud's classical psychoanalysis to Carl Jung's analytical psychology and Alfred Adler's individual psychology, there is still no comprehensive analysis of the evolution of the concept of the «unconscious» and its influence on personality formation, interpersonal relationships and social processes. In this context, special attention should be paid to the analysis of the interaction between the individual and collective unconscious, the role of archetypes, the phenomenon of inferiority, compensation mechanisms, and the neo-Freudian shift to interpersonal relationships. «Z. Freud was quite pessimistic about the therapeutic successes of psychoanalysis and the possibilities of a rational transformation of civilization. He had good reason for this: his books were burned by the Nazis, and after the occupation of Austria, he himself was arrested. Today, despite Freud's pessimism, it can be said that his teachings, together with his therapeutic and philosophical aspects, have become one of the most powerful attempts

to overcome the fragmentation of European consciousness. It stands at the origins of a very special phenomenon of the 20th century, which is called psy-culture» [Hirniak 2008, s. 33-44].

The relevance is due to the fact that modern society is characterized by high levels of psychological stress, alienation, instability, and a crisis of values. People are increasingly faced with internal conflicts, anxiety, feelings of uncertainty, and a gap between their natural talents and the opportunity to realize them. In such conditions, the importance of unconscious motives increases, making it necessary to turn to psychoanalytic and neo-Freudian concepts that explain the mechanisms of personality formation, the nature of neuroses, and the role of the social environment in human development.

The aim of the study is to conduct a comprehensive analysis of the development of the concept of the “unconscious” in classical psychoanalysis, analytical and individual psychology, as well as in neo-Freudianism, in order to identify its role in the formation of personality, interpersonal relationships and social processes.

The study aims to clarify Freud’s understanding of the unconscious and determine its role in the development of psychoanalytic methodology. It is important to reveal the main provisions of Adler’s individual psychology, paying attention to the phenomenon of the inferiority complex, compensation mechanisms and lifestyle formation. The tasks also include characterizing the key ideas of neo-Freudianism, which led to the transition from intrapsychic conflicts to the analysis of interpersonal relationships and socio-cultural factors. Separately, it is necessary to analyze E. Fromm’s humanistic psychoanalysis as an attempt to integrate psychological and socio-philosophical approaches and to assess its contribution to the understanding of human nature. The final task involves identifying the commonalities and differences among the main psychoanalytic concepts and evaluating their relevance for explaining contemporary psychosocial phenomena of anxiety, alienation, conflict and identity crisis.

Within the realm of the unconscious, the psychological and the somatic are interwoven. Mental deviations may develop into physical illness. This is also where deep-seated likes and dislikes towards people are formed, as well as the causes of conflicts that can be difficult to comprehend. The unconscious lays the groundwork for critical life choices and fosters impulses towards heroic or criminal actions that neither the person acting nor those around them anticipates. All social and interpersonal relationships, as well as mass psychology, are permeated with unconscious motives. «Existential psychoanalysis constituted another attempt to investigate psychic reality and represented a distinctive response to the methodological crisis that afflicted psychology in the twentieth century» [Omelayenko, 2008, s. 93].

First and foremost, the primary object of study becomes the «unconscious». It is understood not as an inhibited or passive state of thoughts and feelings, but as a «substantial», active component of the «psychic domain» As A.D. Omelayenko notes: «When considering the relationship between consciousness and the unconscious, Sigmund Freud assumed that any mental process initially exists within the unconscious and only subsequently may enter the realm of consciousness. Moreover, the transition to consciousness is by no means a mandatory process because according to Sigmund Freud, not all mental acts become conscious» [Omelayenko, 2008, s. 73]. Psychoanalysis is the first modern system of psychology, the subject of which is not some isolated aspect of the human problem, but the human being as a whole personality. In contrast to the experimental method of traditional psychology, which is limited to the study of individual phenomena, Freud proposed a new method that allowed him to study the personality as a whole and to understand what makes a person act in a certain way. This method - the analysis of free associations, dreams, reservations, and transference - allows states of consciousness that were previously «hidden» and accessible only to self-knowledge and self-analysis to become «manifest» in the process of communication between the individual and the psychoanalyst. Thus, the psychoanalytic method has made it possible to observe and study phenomena that cannot be observed in any other way. It has become possible to reveal emotional experiences that were not even accessible to self-analysis because they were repressed from consciousness.

At the beginning of his research, Freud was mainly interested in neurotic symptoms. But as psychoanalysis progressed, it became increasingly clear that a complete understanding of the symptoms of neurosis was only possible with an understanding of a person's character type. Now it was no longer individual symptoms, but the neurotic character itself that became the subject of psychoanalysis and psychoanalytic therapy.

At the same time, Freud was surrounded by many students, the most prominent of whom, C. Jung and A. Adler, developed their own schools of thought, known as analytical and individual psychology. In turn, dissatisfaction with psychoanalytic methods and the need to revise a number of postulates of orthodox Freudianism led his closest followers to a personal break with Freud, but not to a break with psychoanalysis.

Jung's first innovation was the concept of the collective unconscious». According to Freud, phenomena suppressed from consciousness can enter the unconscious psyche of an individual, but Jung believed that it was saturated with forms that could not be acquired individually but were a gift from distant ancestors. Archetypes act instinctively in humans. Jung explains the concept of archetypes on the basis of the doctrine of the collective unconscious, making a clear distinction between the individual and collective unconscious. The individual unconscious reflects the personal experience of an individual and consists of experiences that were once conscious but have lost their conscious nature due to forgetting or suppression. The collective unconscious is a universal human experience, characteristic of all races and peoples. It represents the hidden traces of the memory of the human past, as well as the pre-human animal state. It is recorded in mythology, folk epics, religious beliefs and manifests itself, i.e. comes to the surface, in modern people through dreams. Therefore, for Jung, the main indicator of the action of the unconscious is dreams and their psychoanalytic activity.

However, Adler, modifying the original doctrine of psychoanalysis, identified the feeling of inferiority as a factor in personality development, which arises, in particular, from physical defects. While Freud focused his attention on identifying the causes of human actions in explaining the motives behind personal behaviour, Adler believed that it is necessary to know the ultimate goal of one's aspirations - an unconscious life plan, through which a person tries to overcome the stresses of life and their own insecurity. According to Adler's teachings, an individual experiences feelings of inferiority or worthlessness due to physical defects (imperfections of human nature). In an effort to overcome this feeling and assert themselves among others, they actualize their creative potential. Adler, using the conceptual apparatus of psychoanalysis, calls this actualization compensation or overcompensation. Overcompensation is a special social form of reaction to feelings of inferiority. Adler sees the inferiority complex as the source of neuroses.

As scientific analysis shows, if we consider psychoanalysis as a system of scientific knowledge about worldview, psychology and philosophy, then Freudianism is a general name for various schools and movements that seek to use Sigmund Freud's psychological teachings to explain phenomena related to humans, society and culture.

Thus, both Adler and Jung belong to the representatives of Freudianism. At the end of the 1930s, neo-Freudianism emerged, combining Freud's psychoanalysis with sociological theories. Critically evaluating some of the tenets of classical psychoanalysis regarding the interpretation of intrapsychic processes but retaining its key ideas - the irrational motives of human activity and the principles inherent in each individual - representatives of neo-Freudianism shifted their focus to the study of interpersonal relationships. As A. A. Habrielyan notes in his dissertation: «The sociocultural orientation of neo-Freudianism led to a restructuring of psychoanalysis: the centre of gravity shifted from intrapsychic to interpersonal relationships» [Habrielyan, 2021, s. 22]. This is an attempt to explain the fundamental questions of human existence: how a person should live, what values to choose, and what actions determine their development. Representatives of neo-Freudianism believe that the main cause of neurosis is anxiety, which originates in childhood when encountering a hostile world that is dangerous for the child, and which is exacerbated by a lack of love and attention from adults. Subsequently, the

source of anxiety becomes the individual's inability to achieve harmony with the social structure of modern society. This leads to feelings of loneliness, detachment from one's surroundings, alienation from others and one's own «I».

Society is seen as a source of general alienation, where its social norms and values can become an obstacle to personal development and the transformation of one's life ideals. In this regard, restoring harmony within the individual is seen not only as a personal task, but also as a prerequisite for the possible healing of society as a whole. Only through awareness of one's own needs, the establishment of genuine interpersonal connections, and the restructuring of relationships with society is positive transformation possible, both for the individual and for society as a whole.

The most well-known representatives of neo-Freudianism usually include K. Horney, E. Fromm, W. Reich, H. Marcuse, and others. The leading figure of neo-Freudianism was E. Fromm. A significant role in the formation of his views was played by the fact that in 1929-1932 he worked at the Institute for Social Research in Frankfurt am Main, where the Frankfurt School (M. Horkheimer, T. Adorno, H. Marcuse) was formed. Fromm accepted the interpretation of Marxism that had developed in this school, seeking to synthesize the ideas of the young Marx with psychoanalysis and other contemporary philosophical trends (existentialism, philosophical anthropology, etc.). According to Habrielyan, «Fromm's humanistic psychology can be viewed as an alternative to determinism, biologism, and behaviourism. His concept of man goes beyond Marx's theory of alienation and Freud's pessimistic ideas focused on the theory of drives» [Habrielyan, 2021, s. 30]. Fromm believed that there is nothing innate in personality: all its psychic manifestations are the result of the personality's immersion in various social environments. However, unlike Marxism, Fromm explains the formation of a particular type of personality not by the direct influences of the social environment, but through the duality of human existence: existential and historical.

Fromm identifies two fundamental existential conditions of human existence. The first is that humans always exist between life and death, feeling their own thrownness into the world and the impossibility of controlling the very fact of their existence. The second is the internal gap between the richness of human potential and the limitations of real life, which never allows for the full realization of inherent possibilities. These contradictions are inevitable, but individuals respond to them differently, depending on personality traits, cultural norms, and social conditions. «Human passivity is one of the signs of a total syndrome, which Fromm calls alienation syndrome». As Shmorgun notes, «human existence, according to E. Fromm, is fundamentally conflictual» [Shmorgun, 2022, p. 36].

Unlike existential contradictions, historical contradictions, according to Fromm, are created by people themselves and can be overcome in the process of social development. The thinker linked their resolution to the formation of a humanistic society capable of providing conditions for the free development of the individual and overcoming alienation.

In his book «The Revolution of Hope» (1968), Fromm outlines ways to humanise society. He proposes humanistic planning, the activation of individuals through humanistic management methods, changes in consumption to increase human activity, and the spread of new psycho-spiritual orientations that serve as modern religious systems. Fromm also emphasises the creation of small communities with their own culture and lifestyle, based on shared psycho-spiritual orientations.

The specificity of psychoanalytic philosophy lies in the fact that only the psychological significance of the external world is taken into account. All other components are not subject to reflection and are not included in the basis of psychoanalytic teaching. Freud's main object of study is a specific form of reality. He studies not just the inner world of a person, but the sphere of the psyche within which processes and changes that are essential and significant for human life take place, influencing the organization of all human existence. Turning to the understanding of mental reality, Freud attempts to rethink the Cartesian idea of the identity of the human psyche with consciousness. He accepts the hypothesis of the existence of an unconscious level of the

human psyche, in the depths of which a special life takes place, one that is not yet sufficiently studied and understood, but nevertheless is truly significant and noticeably different from the sphere of consciousness. Moreover, while in the philosophical systems of the past, recognition of the independent status of the unconscious was limited, at best, to attempts to consider the relationship between conscious and unconscious processes, Freud goes further. He not only examines the relationship between the two spheres of the human psyche, i.e. consciousness and the unconscious, but also seeks to reveal the meaningful characteristics of the unconscious psyche itself, to uncover the deep processes that take place on the other side of consciousness.

For Freud, being conscious means having direct and reliable perception. Speaking about perception in the realm of the unconscious, he compares the conscious perception of unconscious processes with the perception of the external world by the senses. Freud bases his arguments on the clarifications made by Kant in his understanding of this problem. If Kant emphasized the subjective conventionality of human perception with the perceived, which is not subject to cognition, then Freud also emphasizes the illegitimacy of identifying perception with unconscious mental processes, which are the object of this consciousness. This further development of Kant's ideas is reflected in psychoanalysis in the assertion that the unconscious psyche is recognized as something that really exists, but whose perception by consciousness requires special efforts, technical procedures, and certain skills related to the ability to interpret perceived phenomena.

When considering the relationship between consciousness and the unconscious, Freud proceeds from the assumption that every mental process first exists in the unconscious and only then can enter the realm of consciousness. Moreover, the transition to consciousness is by no means a mandatory process, because, according to Freud, not all mental acts become conscious. Freud believed that unconscious processes are not subject to the criterion of reality: a person can perceive fantasies, dreams or illusions as psychic reality. Therefore, he advised against distinguishing between fantasy and reality. In fantasy, the individual is liberated from the demands of the external world and regains the freedom whose loss was caused by the necessity of taking reality into account.

In this, Freud touches upon the traditional philosophical problem of freedom and necessity. On the one hand, the unconscious is guided by the pleasure principle and has no restrictions, unlike consciousness, where the reality principle with socio-cultural rules applies - a position close to Fichte's. On the other hand, the mental processes of the unconscious are not chaotic or arbitrary, but are subject to certain laws, which brings Freud closer to Schelling's ideas.

Representatives of the Frankfurt School, such as Horkheimer and Adorno, made a significant contribution to the philosophical understanding of Freudianism, using psychoanalysis to analyze the relationships between the individual and society, as well as to identify the mechanisms of authoritarianism and totalitarian ideologies. They showed how the development of the mind and its separation from nature led to the «scientization» of culture and the dominance of rationalized control, which subsequently contributed to the spread of ideological systems.

Continuing this line of critical analysis of social constraints, another leading representative of the school, H. Marcuse, used Freudian metapsychology as a philosophical prism for understanding the historical development of society. He introduced the concepts of “surplus repression” and the «principle of productivity» to show that modern alienation of labour and social constraints are not immutable, but can be overcome through the harmonization of human labour and creative activity. «Erich Fromm and H. Marcuse believe that individual is subjected to attempts at influence by external ideas, thereby threatening the entire system of his or her internal or spiritual orientations» [Habriielyan, 2021, p. 31].

At the same time, Marcuse emphasized that overcoming social alienation is only possible through a combination of personal development and collective responsibility. He believed that harmony between individual freedom and social conditions creates the preconditions for a more

humane and creative way of life, where human labour and play become integral elements of self-realization.

Based on the foregoing, it can be concluded that the relationship between psychoanalysis and philosophy is stable and multifaceted. The philosophical ideas of the past influenced the formation of Freud's psychoanalytic teachings, and his views on the psychic reality and human existence shaped a psychoanalytic philosophy that continues to affect social consciousness and the development of philosophical thought. Psychoanalytic concepts have become a focal point for thinkers of various schools, contributing to the development of humanistic teaching methods, the anthropocentric paradigm of science and education, and the formation of a holistic conception of the human being as a spiritual and psychic entity.

REFERENCES

- Habriielyan, A. A. (2021). *Erich Fromm's Ethics: Religious Studies Analysis. Qualification Scientific Work in the Rights of a Manuscript*. Dissertation for the Degree of Candidate of Philosophical Sciences in the Specialty 09.00.11 - Religious Studies. M. P. Dragomanov National Pedagogical University of the Ministry of Education and Science of Ukraine. Kyiv. (In Ukrainian)
- Girnyak, A. (2008). Sigmund Freud's Psychoanalysis as a Theory, System and Socio-Cultural Phenomenon. *Psychology and Society*, 4, 33-44. (In Ukrainian)
- Humanism: Modern Interpretations and Prospects* (2001). Ed. V. S. Pazenok, V. V. Lyakh, A. M. Sobol. Kyiv: Ukrainian Center for Spiritual Culture. (In Ukrainian)
- Lyakh, R.V. (1999). "The Art of Being" in the Interpretation of Humanistic Psychology. *Multiverse. Philosophical Almanac*, 3, 118-132. (In Ukrainian)
- Omelayenko, G. D. (2008). *Existential Psychology as a Phenomenon of Post-Existentialist Thinking*. Dissertation Candidate of Philosophical Sciences: 09.00.05 - History of Philosophy. Slavyansk. (In Ukrainian)
- Popovych, M.V. (1997). *Rationality and Dimensions of Human Being*. Kyiv: Sfera. (In Ukrainian)
- Raida, K.Yu. (1999). Existential Psychology and Psychoanalysis as Phenomena of Post-Existentialist Thinking. *Multiverse. Philosophical Almanac*, 3, 132-142. (In Ukrainian)
- Storozhko, L.V. (2007). *Philosophical Interpretations of the Problem of the Unconscious in the Context of Freudian and Neo-Freudian Paradigms*. Author's abstract. dissertation. Doctor of Philosophy. Kyiv: Institute of Philosophy named after G. S. Skovoroda NAS of Ukraine. (In Ukrainian)
- Fromm, E. (2010). *To have or to be?* Kyiv: Ukrainian writer. (In Ukrainian)
- Freud, A. (2008). Technique of child psychoanalysis. *Psychology and society*, 3, 93-115. (In Ukrainian)
- Schwalb, Yu.M. (2004). Consciousness as a person's attitude to the world. *Psychology and society*, 4, 154-166. (In Ukrainian)
- Shmorgun, O. (2022). Religiosity as an existential need in Erich Fromm's humanistic psychoanalysis. *Young scientist*, 8 (108), 35-42. DOI: <https://doi.org/10.32839/2304-5809/2022-8-108-9> (In Ukrainian)
- Jung, K. (2018). *Archetypes and the Collective Unconscious*. Lviv: Astrolabia. (In Ukrainian)
- Fromm, E. (1997). Introduction to Illich's Celebration of Awareness. In: Illich I. *Celebration of Awareness. A Call for Institutional Revolution*. New York: Penguin Books. <https://avalonlibrary.net/ebooks/Ivan%20Illich%20-%20Celebration%20of%20Awareness%20-%20A%20Call%20for%20Institutional%20Revolution.pdf>
- Fromm, E. (2008). *The Sane Society*. London, New York: Routledge & Kegan Paul.
- Freud, S. (1957). On Transience. pp. 305-307. *The Standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud. V. XIV (1914-1916). On the History of the Psycho-Analytic Movement Papers on Metapsychology and Other Works* / transl. J. Strachey. London: The Hogarth press and the Institute of psycho-analysis?
- Freud, S. (1918). *Reflections on war and death*. New York: Moffat, Yard and Company. <https://ia902907.us.archive.org/17/items/SigmundFreud/Sigmund%20Freud%20%5B1>

918%5D%20Reflections%20On%20War%20And%20Death%20%28A.%20A.%20Brill
%20translation%2C%201918%29.pdf

Freud, S. (1957). Civilization and its Discontents. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. V. XXI (1927-1931): The Future of an Illusion, Civilization and its Discontents, and Other Works*, 57-146. https://www.sas.upenn.edu/~cavitch/pdf-library/Freud_SE_Civ_and_Dis_complete.pdf.

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>

Siechka Svitlana 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: svetesechka19@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7204-7316>

Authors Contribution: All authors have contributed equally to this work

Conflict of Interest: The authors declare no conflict of interest

The article was received by the editors 11.06.2025

The article is recommended for printing 15.09.2025

The article was revised 09.09.2025

This article published 24.11.2025

ФРОЙДИЗМ ТА ПСИХОАНАЛІТИЧНІ ШКОЛИ У ФІЛОСОФІЇ ОСВІТИ І НАУКИ

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>

Сечка Світлана Володимирівна

кандидат педагогічних наук, доцент

доцент кафедри іноземних мов

ДВНЗ «Донбаський державний педагогічний університет»

вул. Наукова, 13, м. Дніпро, 49020, Україна

E-mail: svetesechka19@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7204-7316>

АНОТАЦІЯ

У статті досліджено вплив фрейдистських ідей на розвиток психологічного підходу в освітній теорії та практиці. Показано, що психоаналітична концепція несвідомого, запропонована З. Фройдом, сприяла формуванню нової парадигми гуманістичної діяльності, у якій особлива увага

приділяється внутрішньому світу особистості, її несвідомим мотивам, емоціям, цінностям і моральним орієнтирам. Результати дослідження демонструють, що використання психоаналітичних підходів в освітній практиці дає змогу формувати цілісну особистість, самосвідомість і моральний потенціал людини. Підкреслено, що несвідоме є активною, субстанціональною частиною психічного простору, де переплітаються психічне та соматичне. Тут формуються глибинні симпатії та антипатії, причини конфліктів, а також спонукання до героїчних або злочинних дій, яких не усвідомлює сама особа. Показано, що психоаналіз, на відміну від традиційної експериментальної психології, розглядає людину як цілісну особистість, а метод аналізу вільних асоціацій, снів, застережень і перенесень робить доступними для спостереження ті психічні явища, які раніше залишалися прихованими навіть для самоаналізу. Досліджено внесок учнів З. Фрейда, зокрема К. Юнга та А. Адлера, які розвинули психоаналіз у напрямку аналітичної та індивідуальної психології. К. Юнг ввів поняття колективного несвідомого й архетипів, що відображають загальнолюдський досвід, тоді як А. Адлер наголошував на почутті неповноцінності й механізмах компенсації та надкомпенсації як чинниках формування характеру. Окрему увагу приділено неофрейдизму, представники якого (Е. Фромм, К. Хорні, Г. Маркузе) поєднали психоаналіз із соціологічними теоріями, зосередивши увагу на міжособистісних відносинах, соціальній тривозі та процесах відчуження в суспільстві. Показано, що Е. Фромм розглядав особистість як результат взаємодії екзистенціальної та історичної складових буття, пропонуючи гуманістичне планування суспільства й розвиток психодуховних орієнтацій. Г. Маркузе використовував фрейдівську метапсихологію для аналізу соціальних обмежень, пропонуючи гармонізацію трудової та творчої діяльності як шлях до подолання відчуження. Зроблено висновок, що фрейдизм і психоаналітичні концепції відіграють ключову роль у формуванні антропоцентричної парадигми соціального пізнання й гуманістичного світогляду. Вони дозволяють розглядати людину як духовно-психічну цілісність, здатну до самопізнання, самореалізації та гармонізації внутрішнього світу, а також створюють науково-філософську основу для розвитку гуманістичної соціальної та антропологічної практики ХХ–ХХІ століть.

Ключові слова: фрейдизм, психоаналіз, несвідоме, антропоцентризм, особистість, філософська антропологія.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Габрієлян А. А. *Етика Еріха Фромма: релігієзнавчий аналіз. Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису*. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.11 - релігієзнавство. Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова Міністерства освіти і науки України. Київ. 2021. 246 с.
- Гірняк А. Психоаналіз Зигмунда Фрейда як теорія, система і соціокультурне явище. *Психологія і суспільство*. 2008. № 4. С. 33-44.
- Гуманізм: сучасні інтерпретації та перспективи / В. С. Пазенок, В. В. Лях, А. М. Соболев. Київ : Український Центр духовної культури, 2001. 379 с.
- Лях Р.В. “Мистецтво бути” в інтерпретації гуманістичної психології. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 1999. Вип. 3. С.118 - 132.
- Омеласенко Г. Д. *Екзистенціальна психологія як феномен постекзистенціалістського мислення*: дис.канд. філос. наук: 09.00.05 - історія філософії. Слов'янськ, 2008. 187 с.
- Попович М.В. *Раціональність і виміри людського буття*. Київ: Сфера, 1997. 290 с.
- Райда К.Ю. Екзистенціальна психологія та психоаналіз як феномени постекзистенціалістського мислення. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 1999. Вип. 3. С.132 - 142.
- Сторіжко Л.В. *Філософські інтерпретації проблеми несвідомого в контексті фрейдистських та неофрейдистських парадигм*. Автореф. дис. докт. філос. наук. К.: Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, 2007. 30 с.
- Фромм Е. *Мати чи бути?* Київ: Український письменник, 2010. 222 с.
- Фрейд А. Техніка дитячого психоаналізу. *Психологія і суспільство*. 2008. №3. С. 93-115.
- Швалб Ю.М. Свідомість як відношення людини до світу. *Психологія і суспільство*. 2004. № 4. С. 154–166.

Шморгун, О. Релігійність як екзистенційна потреба у гуманістичному психоаналізі Еріха Фромма. *Молодий вчений*. 2022. № 8 (108). С. 35-42. DOI: <https://doi.org/10.32839/2304-5809/2022-8-108-9>

Юнг К. *Архетипи і колективне несвідоме*. Львів: Астролябія, 2018. 608 с.

Fromm E. Introduction to Illich's Celebration of Awareness. In: Illich I. *Celebration of Awareness. A Call for Institutional Revolution*. New York: Penguin Books, 1997. <https://avalonlibrary.net/ebooks/Ivan%20Illich%20-%20Celebration%20of%20Awareness%20-%20A%20Call%20for%20Institutional%20Revolution.pdf>

Fromm E. *The Sane Society*. London, New York: Routledge & Kegan Paul, 2008.

Freud S. On Transience. *The Standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud. V. XIV (1914-1916). On the History of the Psycho-Analytic Movement Papers on Metapsychology and Other Works* / transl. J. Strachey. London: The Hogarth press and the Institute of psycho-analysis? 1957. P. 305-307.

Freud S. *Reflections on war and death*. New York: Moffat, Yard and Company, 1918. <https://ia902907.us.archive.org/17/items/SigmundFreud/Sigmund%20Freud%20%5B1918%5D%20Reflections%20On%20War%20And%20Death%20%28A.%20A.%20Brill%20translation%2C%201918%29.pdf>

Freud S. Civilization and its Discontents. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. V. XXI (1927-1931): The Future of an Illusion, Civilization and its Discontents, and Other Works*, 1957. P. 57-146. https://www.sas.upenn.edu/~cavitch/pdf-library/Freud_SE_Civ_and_Dis_complete.pdf.

Внесок авторів: всі автори зробили рівний внесок у цю роботу

Конфлікт інтересів: автори повідомляють про відсутність конфлікту інтересів

Стаття надійшла до редакції 11.06.2025

Переглянуто 09.09.2025

Стаття рекомендована до друку 15.09.2025

Опубліковано 24.11.2025

Як цитувати/In cites: Yemelianenko, H., & Siechka, S. (2025). FREUDISM AND PSYCHOANALYTICAL SCHOOLS IN THE PHILOSOPHY OF EDUCATION AND SCIENCE. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (73), 98-106. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-8>

ФІЛОСОФСЬКІ РЕЦЕПЦІЇ ДІДЖИТАЛІЗАЦІЇ І ВІЗУАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ

<https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-9>

УДК 130.2+304:004

Олег Перепелиця, Владислав Могилат

COMPLEX NET DIAGRAM: ТРАНСГРЕСІЯ – МОДИФІКАЦІЯ – ТРАНСМОГРИФІКАЦІЯ

У статті здійснено філософський аналіз трансформацій людської істоти в контексті розвитку сучасних технологій, зокрема штучного інтелекту (ШІ). Зазначається, що сформувалася певна постантропологічна ситуація, у межах якої традиційні уявлення про автономного суб'єкта, межі людського тіла й простір когнітивної діяльності зазнають радикального перегляду. Запропоновано концептуальну діаграму, що окреслює три рівні трансформації (пост-/транс-) людини: трансгресію, модифікацію й трансмогрифікацію, що дає змогу визначити різноманітні тілесні, мережеві й культурні практики сучасності. Показано, що трансгресія не скасовує розрізень між внутрішнім і зовнішнім, людським і технологічним, а радше робить ці межі рухомими, номадичними. Саме в площині трансгресованих меж відбувається взаємодія людини й машини, зокрема через нейроінтерфейси й алгоритмічні системи, що водночас розмиває фігуру класичного антропоцентричного автономного суб'єкта. Модифікація інтерпретується як магістральний шлях трансформації, що втілюється різними трансгуманістичними програмами / ідеологемами й практиками, які спрямовані на функціональне вдосконалення тіла й психіки, зокрема на нейрокогнітивному рівні у взаємодії зі ШІ. Натомість трансмогрифікація розуміється як радикальна форма техногенної деформації, що виходить за межі будь-якої формальної нормативності, образу, сталої форми, водночас не змінюючи трансгресованої «сутності». Відтак в статті зазначається, що сучасні технології формують фігуру транс(ін)дивіда, себто множинну, децентровану істоту, яка діє і мислить в мережах людських і нелюдських акторів. Така перспектива відкриває можливість переосмислення ключових модерних понять: суб'єктності, власності й творчості. Водночас висновується думка, що для людини важливим є питання про співвідношення технологічного розвитку й практик емансипації.

Ключові слова: *людина, машина, штучний інтелект (ШІ), трансгресія, модифікація, трансмогрифікація, нейроінтерфейси.*

Igitur hominem accepit indiscretæ opus imaginis atque in mundi positum meditullio sic est alloquutus: «Nec certam sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare tibi dedimus, o Adam, ut quam sedem, quam faciem, quæ munera tute optaveris, ea, pro voto, pro tua sententia, habeas et possideas.

Definita caeteris natura intra præscriptas a nobis leges coercetur.

Tu, nullis angustiis coercitus, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam præfinies.

Medium te mundi posui, ut circumspiceres inde comodius quicquid est in mundo.

Nec te celestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fictor, in quam malueris tute formam effingas.

Poteris in inferiora quæ sunt bruta degenerare; poteris in superiora quæ sunt divina ex tui animi sententia regenerari».

Pici Mirandulensis Oratio de Hominis Dignitate § 5: 18-23. (1486)

Робота Ейба Лінкольна (Abe Linkoln) «Complex Net Art Diagram» (2003) [Abe Linkoln, 2003], що між іншим містить не лише пряму відсилку до роботи Майкла Сарффа і Тіма Віддена (Michael Sarff, Tim Whidden, MTAA) «Simple Net Art Diagram» (1997), а також до схеми Стеларка «Involuntary body / Third hand» (1980), зображує щось на зразок еволюційного процесу, який розпочинається й завершується цілковито однаковими

© 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.

схематичними зображеннями комп'ютерів. Образи людей, органів, тварин, хімічні формули і технологічні схеми тощо сплітаються в складну аж ніяк не гармонійну ризому, ніби митець намагається цілковито трансгресувати межі мистецтва, науки, релігії, техніки й самих практик репрезентації, зводячи все нанівець, позаяк кишковий тракт, вакуум, третя рука Стеларка і погляд Діви Марії постають лише як вузли в складній мережі, що є лише інформаційним потоком між комп'ютерами. І от знову повторюється меседж Сарффа і Віддена: «Мистецтво відбувається тут». Відверто кажучи, діаграма не викликає бажання вчитуватися в її зміст, чи дотепно автор зашифрував цією роботою якусь інформацію, чи вона виникла спонтанно як поєднання свідомих і несвідомих імпульсів і певних художніх смаків – те, на що вона натякає, залишає мистецтво десь між рештою інформаційних потоків, які щодня наповнюють мережу. Діаграма наче поціляє в технологічне перевиробництво, що в певній перспективі виглядає повністю безглуздим процесом, який відбувається між машинами / інтерфейсами. Втім, що як нам не варто кивати на «бездушну» машину, що як людина з усією своєю «духовністю» буде найбільш органічно вмонтована саме в машинний світ? Комунікція людино-машин уже виливає потоки мистецьких (не забуваємо давнє грецьке слово *τέχνη* для позначення мистецтва) витворів, які постійно трансгресують історичний досвід, модифікуючись все вправнішим технічним / програмним забезпеченням чи то пак трансмогрифікуючись в безмежній мережі квантів, що здобувають і/чи втрачають свій вплив, який легко вимірюється більшою чи меншою кількістю токенів, себто монетизацією. Інтерфейси як топоси буття людської істоти звісно ваблять і потенційною безмежністю самореалізацій, і незбагненністю трансформацій, і тим, що нарешті усі людські фантазми (від раю до пекла), себто бажання, будуть експоновані для загального споглядання – ба, навіть коли не буде споглядача.

Втім, можливо, споглядач перетвориться на щось нове, зіллється в одне ціле з усіма об'єктами чи розпорошиться в їх множинності, що утворить своєрідну мережу-ризому процесу споглядання. Цей процес вбере в себе всі людські фантазми й сподівання, втілить таку аж надто людську жагу трансформуватися і модифікуватися, трансгресувати свої межі. Авжеж, неймовірне перетворення, хай навіть і спотворення, злиття з бажаним об'єктом, *об'єктом а*, а разом і таке осяжне безсмертя тут майорять як цілком можливі. І хай скільки б лишалось побоювань щодо нього, побоювань, які передають і фантастичні фільми, і боді-горрови, що десь постійно відтворюють як своєрідну фобію образ Франкенштайна¹, багато хто погодився б зі фразою героя стрічки Девіда Кроненберга «Муха» (1986): «Багато хто віддали б все, аби на когось перетворитися». Хай там що, але людська істота по суті ніколи не вбачала себе як завершену форму (ба, навіть тоді, коли своєю формою вважала душу), і власна загадковість в цій істоті завжди поєднувалася з її відкритістю, яку так наполегливо концептуалізував Мартін Гайдеггер. Людина як відкритий обшир, для якого інший, інше, *не-* чи навіть *над-*людське постає то далеким, то близьким горизонтом, наближення *до* чи віддалення *від* якого залежить від вправного технологічного й символічного переконструювання.

Сучасні біомедичні технології, розвиток нейронаук, різноманітні практики технічного втручання в людське тіло й когнітивні процеси, впровадження в повсякденне життя інструментів штучного інтелекту (ШІ) створюють спектр можливих утілень таких сподівань. Напевно, можна погодитися вже як з загальною думкою, що нейроінтерфейси, глибоке машинне навчання, автономні алгоритмічні системи (чи не альтернатива старомодерним автономним суб'єктам?), генеративний ШІ формують умови для того, що можна назвати пост-антропологічною ситуацією [див.: Хейлз, 2002], яка либонь потребує

¹ Тільки нещодавно вийшла чергова екранізація класичного твору Шеллі «Франкенштайн» (Frankenstein, реж. Гільєрмо дель Торо, 2025). А ще можна додати такі стрічки, як «Субстанція» (The Substance, реж. Коралі Фаржа, 2024) або «Бідолашні створіння» (Poor Things, реж. Йоргос Лантімос, 2023). Всі вони різні за настроєм, але теми модифікації тіла, подолання старіння, смерті за допомогою техно-науки в них вписуються в по суті етико-антропологічні меседжі.

нових подій-істин в сенсі Алена Бадью. Чи буде спроможною на них людська істота, чи вони будуть виринати з якогось *іншого* досвіду, чи геть не буде сенсу вимірювати світ в категоріях істини, – гадаємо, ми вже незабаром дізнаємось. Чи ідеться тут лише про інструментальне розширення можливостей носія інструментального розуму (про стару техніку), чи якимось еволюціонує (структурно чи онтологічно) людська істота до чогось невіданого, – напевно, покаже час. Ми спробуємо осмислити цей процес, створивши *контекстуальну діаграму*, що розкриває три рівні сучасної трансформації людини, як-от: трансгресія, модифікація і трансмографікація. На нашу думку, так можна концептуалізувати різноманітні практики, мережеві й соматичні, як свосерідні культурні й символічні способи гратися з антропологічною / соціальною межею, а також цілком реальні функціональні / інструментальні вдосконалення, розширення й протезування людського технологічним, аж до радикальної зміни звичайної / звичасвої форми на дивну, учуднену, напевно – у своїй кінцевій перспективі – сингулярну.

Звісно, не варто забувати про те, що ці тенденції вписуються в загальну матрицю капіталу, виробництва товарів і послуг, але так саме вони можуть створювати і локуси життя на його межі. Поза на позір етичним патосом сучасних трансгуманістичного чи постгуманістичного дискурсів і в цілому техноутопічного наративу, що проповідують різні моделі спільного майбутнього людської істоти, вдосконалення її природи і життя, повсякденні вже практики множинних юзерів в мережі, мистецькі (зокрема, комп'ютерні) практики чи жести на кшталт квадроберів тощо розгортаються саме за траєкторією, яку передає запропонована діаграма. Отже, наша *мета* визначити саме ці, по суті автономні і зрештою некеровані, практики, що трансгресують, модифікують і трансмографікують людську істоту в світі нейроінтерфейсів і ШІ.

Класичний сенс концепту *трансгресія* пов'язаний з виходом за межі нормативного, усього, що з нього витікає і формується в порядку номосу чи звичая, про що б зрештою не йшлося: автентичність, ідентичність, сутності чи онтологічні кордони. До того Мішель Фуко додає дуже важливого в нашому контексті значення цьому концепту, наголошуючи, що трансгресивний жест не просто порушує певні межі, а робить їх видимими, отже проблематизує, як не спростовує, сам по собі порядок, структуру (певної) нормативності [Foucault, 1980]¹. Відтак ідеться про спростування будь якої претензії на існування цілісного (замкненого, самодостатнього) стану, порядку, суб'єкта. Трансгресія не знімає напруження чи протиріччя, ієрархії чи субординації, що представлені відносинами між внутрішнім і зовнішнім, самістю й іншим. Отже, вона не переводить акторів взаємодії в інший режим підпорядкування. Трансгресія радше зберігає розрізнення між ними, розмиваючи їхні межі. Межа стає номадичною, як не сказати – примарною.

Саме таке відбувається, коли ми спостерігаємо комунікацію людини й машини на рівні розвитку сучасних технологій. Приміром, нейроінтерфейси безпосередньо з'єднують нервову систему людини з технічними пристроями, створюючи перспективу взаємодії, коли межа між «внутрішнім» і «зовнішнім» не має жодного значення, кордони між носієм свідомості, суб'єктом, інструментом і об'єктом розмиваються. В ситуації, коли ШІ, вже навіть на сучасному рівні його можливостей, засвідчує, що когнітивні процеси, мислення, аналіз, ухвалення рішень не є виключно людськими властивостями, фігура автономного суб'єкта, чи в філософському, чи в приватновласницькому його трактуванні, також розмивається. І річ навіть не в тому, що, як зазначає Н. К. Хейлз, стан постлюдини

¹ В трохи песимістичному тексті про «втрачене майбутнє трансгресії» Вільям Полетт з Університету Вулвергемптона зазначає, що для Фуко, на відміну від Жоржа Батая, «трансгресія після смерті Бога, після краху просторових маркерів священного й профанного, інтеріоризується як трансгресивний досвід задоволення», але вже суто профанного. Він зауважує, що «смерть Бога, як її зобразив Фуко в 1960-х роках, була «передумовою» для звільнення трансгресії, тіл і задоволень. Однак наприкінці першої чверті XXI століття смерть Бога, здається, лише передвіщає неминучу смерть усього: планети, майбутнього, Людини, Богів і будь-якої можливості переродження» [Pawlett, 2025, p. 157-158]. Але ми саме це й спостерігаємо в світі сучасних технологій: передовсім десаκραлізацію, адже все (будь-яке «диво» чи принаймні дивацтво) стає можливим тут – в світі повсякденності.

виникає, коли інформація відривається від конкретного біологічного носія [Hayles, 2025], а радше в тому, що межа між носіями є номадичною, пунктирною. Ми все ще спостерігаємо, яким дорогим, вартісним, ціннісним для нас є бачення, що базується на фігурі суб'єкта, автора, приватного власника, коли все ще когось цікавить, хто саме щось зробив чи, мовою Фуко, *хто говорить*¹. Але трансресується саме межа, що визначала будь-яку автономність. У перспективі безмежних виробів, які може згенерувати ІІІ, як і людина, чи обоє разом, насправді займатися пошуком, хто говорить / виробляє, немає жодного сенсу.

Втім топіка трансресованої межі створює умови для двох траєкторій руху, так би мовити, магістральної і маргінальної, як не сказати, нормованої і перверсивної. Саме їх ми і позначили як модифікацію і трансмографікацію.

Сенс модифікації закладений вже в етимології, в походженні слова від латинського *modificare*, що відсилає до слів *modus* (міра, спосіб) і *facere* (робити) – себто йдеться про зміну, перетворення чи видозміну в межах певного способу, певної міри. Модус, отже, є варіацією субстанції, яка лишається тією самою. Модифікація, по суті, є складником ідеологем на зразок трансгуманізму, що проголошують програми цілеспрямованої зміни / удосконалення певного функціоналу, розширення можливостей людського тіла чи психіки. Як такі практики модифікування є звичайним втіленням людського способу / модусу буття – їх можна спостерігати в техніках себе архаїчних культур, протезуванні, так само, як і в сучасній культур-індустрії біомедичних імплантів чи фармакологічних засобах. Так саме нейроінтерфейси, чат-боти ІІІ, як видається, передовсім створюють умови для подібного модифікування, але вже на рівні нейрокогнітивному, коли технолоічні системи, алгоритми поєднуються з людським мисленням і досвідом. І насправді не так важливо, чи було те мислення лише людським привілеєм, міткою людської винятковості – значно цікавішим є те, що воно таки може відбуватися поза людиною. Отже процес виробництва контенту, що генерує ІІІ, є модифікацією, модусом, модом² когнітивного процесу, мислення, ядро і рамка якого розмиті. І якщо вже в класичному тлумаченні постфеноменолога Дона Айде технології є екзоперенесеннями людських здібностей, вони вбудовуються в самі тіла (як-от окуляри чи слухові апарати, і як нейроінтерфейси нащепті), щоб зробити світ доступнішим, коли «наше відчуття «тіла» втілюється назовні, спрямовано й референційно, і технологія стає частиною нашого звичайного досвіду» [Ihde, 1990; Ihde, 2009, p. 42], у випадку зі ІІІ техніка не просто вбудовується в якийсь внутрішній когнітивний простір якогось носія (людини / суб'єкта), модифікуючи його, – ідеться про розростання цього простору, так би мовити, зовні (екстимацію), аж до того, що мислення / дія людської істоти для нього (в ньому) може бути лише модом, патчем чи шкіном. Але, з іншого боку, як рухатися в руслі тлумачень Енді Кларка і Кетрін Хейлз, які слушно пишуть про розширений, множинний когнітивний простір, що інтегрує біологічні й небіологічні компоненти [Clark, 2008, Hayles, 2025]³, серед яких звісно є й машини чи

¹ Як зауважує Марк Кокелберг, критична робота Ролана Барта і Мішеля Фуко про авторство «передбачає сучасну ситуацію комунікативного штучного інтелекту та авторства. Якщо говорити якомога точніше, LLM актуалізують смерть автора, реалізуючи те, що теоретизували Барт і Фуко. У логоцентричній термінології, яку вже мобілізував Платон у «Федрі», з LLM ми маємо твори, створені за відсутності будь-якого живого голосу, який би оживляв та авторизував те, що говориться. Тому такі твори буквально неавторизовані <...>. Але, замість того, щоб підживлювати критику того, чого бракує цим текстам, створеним штучним інтелектом, їхній несанкціонований статус показує нам, якою мірою авторитет для письма – будь-якого письма, чи то людини, чи то машини – завжди був соціально сконструйованим витвором» [Coeckelbergh, 2025, p. 81].

² Це слово доволі показове в цьому контексті. Воно є скороченням саме від модифікації, позначає моддинг ігор, себто доповнення до відеогри, яке створюють сторонні розробники чи любителі для зміни балансу сил чи зброї / можливостей героя гри. Промовистою є і типологія модів: мутатори, патчі (від англословного *patch*, себто *латка*, яким позначають внесення змін у файли чи виправлення певних дефектів без зміни структури гри, приміром), реплейс(т)ери або шкіни (які змінюють шкіру, оболонку, текстуру).

³ Кларк, зокрема зауважує щодо інтерфейсів: «Спосіб обґрунтувати когнітивні розширення й розмивання межі між розумом і світом полягає не в тому, щоб ставити під сумнів існування справжніх інтерфейсів (їх чинило й усередині мозку, і це не заважає нам розрізняти частини та ролі), а в тому, щоб виявляти специфічні ха-

алгоритмічні системи, як-от і III, дедалі буде складніше та напевно й безсенсовніше розпізнавати хто/що є кодом чи модом.

Однак хіба в такому випадку не привабливою виглядає можливість такої трансформації, що виліється в неймовірну сингуляризацію? І чи не про це нам говорить дивакувате слово трансмогрифікація (англ. *transmogrification*)?

Цим словом позначається акт або процес перетворення на іншу форму, але відбувається він у дивний (навіть магічний (слово може позначати і перетворення відьом, приміром [Stark, 2009, 144])) спосіб. Тож давній (в ранньомодерній англійській мові) слововжиток пов'язаний з маркуванням дивної, неприродної, потворної, комічної зміни чогось – зміни, що порушує певну сталу форму, саму її міру, нормативну впізнаваність. Трансмогрифіковані тіла / форми / істоти є деформованими, спотвореними аж до повної невпізнаваності. Отже ідеться про радикальну зміну самої форми чогось/когось, або, як у випадку з героями коміксу Білла Воттерсона «Кальвін і Гоббс» (епізод від 23 березня 1987 року), – про «перетворення однієї речі на іншу» за допомогою винаходу Кальвіна, яким власне й є трансмогрифікатор, хай це і є лише звичайна перевернута картонна коробка.

Тож трансмогрифікацією цілком виправдано позначити сучасний тип техногенної трансформації людської істоти, коли ідеться не про якесь функціональне вдосконалення певної форми, а про таку деформацію, яка дасть змогу вийти за межі будь-якої формальної нормативності, навіть самого образу певної (приміром, людської) форми. Однак така деформація (знову на цьому наголосимо) не спрямована на те, щоб змінювати природу чи сутність чогось, позаяк вони вже перебувають у трансгресивному полі (з розмитими межами). Ідеться лише про технічно можливу і технічно зумовлену зміну, яка відбувається в умовно *зовнішньому* локусі – (де)форма (де)формується зовнішніми алгоритмами й інженерінгом, дизайном.

Ще більш показовим є слововжиток у відеоіграх (як-от World of Warcraft), де трансмогрифікація визначається як певний ігровий механізм, що дає змогу змінювати зовнішній вигляд зброї чи обладунків, щоб стилізувати чи кастомізувати зовнішність і зберігти всі їхні характеристики, функціонал¹. Можна сказати, що ідеться про зміну оболонки, зовнішності чи образу, що не торкається самого символічного порядку, втім це перегукується з цілком природною здатністю до мімікрії і культурним феноменом мімезису, деконструктивна природа яких розкривається на шкалі подібності й неподобства.

Отже ідеться тут не про форму, тип чи архетип чогось, а про їх відсутність. І головне – це своєрідна роздвоєність, яка перегукується з фігурою транс(ін)дивіда. Трансмогрифікована істота наче і змінюється, принаймні на вигляд, на позір, або у вимірі інтерфейсу, але лишається тією ж самою водночас. Утім структурно це змінює саме сприйняття світу і його *акторів*, які постають як множинні трансформери, аватари, оболонки: в інтертекстах, інтерфейсах, інтермедіях, інтерконектах, інтеракціях тощо. Міфологічне, магічне – одне слово, уявне – за допомогою сучасних технологій набуває втіленості, яка є частково людською, а частково ні. Власне це і є транс- чи пост-людське буття, серед якого людина водночас інтеріоризується й екстимується, відтак – децентрується й перетворюється на вузол у мережі людських і нелюдських *акторів*, реальних і уявних, природних і штучних об'єктів.

Звісно, лише в старому юридичному сенсі, навіть за радикальної технологізації, техно-трансмогрифікації, саме людина залишається носієм смислу і головне

рактеристики потоків інформації, які проходять через ці інтерфейси, та наголошувати на нових властивостях нових системних цілісностей, що виникають унаслідок цього» [Clark, 2008, p. 33].

¹ В інструкції з трансмогрифікації зазначено: «Трансмогрифікація була системою, яка була додана до World of Warcraft під час доповнення Cataclysm у патчі 4.3.0 (<http://wowwiki.wikia.com/wiki/Transmogrification>). Ця система дає змогу гравцям змінювати зовнішній вигляд свого спорядження за допомогою інтерфейсу, який дає змогу власнику бачити все спорядження, яке він коли-небудь придбав, і створювати комплекти спорядження своїх найсмисливіших мрій! Майте на увазі, що ця система є суто косметичною і не додає нічого корисного до загального досвіду... окрім того, що ваш персонаж виглядає приголомшливо!» [The Magic of Transmogrification].

відповідальності, принаймні доти, доки вона цілком не буде замінена вщент детермінованим алгоритмом. Тут все відбувається приблизно так, як в історіях про відьом чи перевертнів: хай як би вони трансмогрифікувалися, хай би на що перетворювалися, – засуджувалися й катувалися саме їхні людські тіла. Здається, що в площині критичного патосу й страхів щодо майбутнього технологій, як, наприклад, в претензіях «авторів» щодо згенерованого III контенту, який буцім непрозоро запозичив їхні твори, забагато від сумно відомого етичного комплексу, який насправді зводиться до пошуку винних. Тож і важливим є не те, *хто/що* саме щось/когось зробив, а чиїм іменем це марковано / підписано, і симптоматичним тут є те, що останньою інстанцією лишається капітал: агов! хто ж у підсумку монетизував продукт?

Утім хіба не більш саме людяною виглядає перспектива, коли пріоритет буде наданий творчій кооперації й дружньому обміну, коли саме можливість зміни, трансформування, модифікації чи трансмогрифікації буде закладено в будь-яку річ, будь-яку істоту. Щось подібне закладали в свою етичну / політичну програму розробники ядра з відкритим кодом Linux і творець «Маніфесту GNU» (1985) Річард Столмен [див.: Храбров, 2023, с. 56-57]. Або от ще приклад – мистецький проєкт TRaNsMOGRiFiER – «інсталяція, тривалий перформанс та інструмент, що запрошує глядачів і учасників долучитися до вигаданого наративу, заснованого на творі Білла Воттерсона «Кальвін і Гоббс», де «трансмогрифікатор Кальвіна використовується як концептуальна відправна точка для практичного дослідження експериментального інструментобудування й музичної / мистецької співпраці в уявний спосіб» [Ferguson, Bussigel, 2021, p. 233]. Як зазначають організатори, Джон Фергюсон і Пітер Бассігель, «вигаданий наратив створює рамку, яка переосмислює об'єкти не як статичні продукти, а як матеріальних агентів з нереалізованим потенціалом, і така реанімація водночас спонукає учасників до зміни власної перспективи. Поняття авторства та фіксованості поступаються місцем обміну навичками й грі без обмежень – зсуву, що окреслюється терміном «кооперативний експерименталізм», що переосмислює культуру мейкерспейсу (maker space), зміщуючи фокус з віртуозності та кінцевого продукту на процес і трансформацію. Загальна мета проєкту полягає в тому, щоб пам'ятати, що об'єкти (й ідеї) відкриті до реанімації та реконфігурації» [Ibid.].

Здається, що сьогодні активне застосування великих мовних моделей (LLM), розвиток технологій на зразок блокчейну, нарешті й політика відкритої науки, різні практики творчої кооперації створюють новий культурний ґрунт для переосмислення чи не всіх, здавалося б, усталених понять, що формувалися від давніх мітологій і через християнство, модерну філософію Суб'єкта зрештою закріпилися в капіталістичному праві з його культом приватної власності. Чи готові нові людські чи машино-людські генерації до того, щоб покінчити з усім цим? Чи готові ми до того, щоб розкритися повною мірою як множинні трансформативні істоти? Чи вкотре людство піддається пресу контролю, а людські тіла – новим способам катування? – Все залежить від того, наскільки ми готові до того, щоб поєднувати технологічні досягнення з практиками емансипації, а відтак – від того, наскільки такі потужні інструменти як LLM будуть спонукати саме до таких практик.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Хейлз Н. К. *Як ми стали постлюдством. Віртуальні тіла в кібернетиці, літературі та інформатиці* / Переклад Є. Марічева. К.: Ніка-Центр, 2002. 430 с.
- Храбров Г. Децентрація автентичного авторитетного автора. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2023. 68. С. 52-59. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2023-68-6>
- Abe Linkoln. *Complex Net Art Diagram*. 2003. <https://www.linkoln.net/complex/>
- Clark A. *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2008. 286 p.

Coeckelbergh M. *Moved by Machines: Performance Metaphors and Philosophy of Technology*. (Series: Routledge Studies in Contemporary Philosophy) New York: Routledge, 2019. 164 p.

Coeckelbergh M., Gunkel D. J. *Communicative AI: A Critical Introduction to Large Language Models*. Cambridge: Polity Press, 2025. 145 p.

Ferguson J., Bussigel P. TRaNsMOG-RiFiER: Fictional Narratives as Catalyst for Experimental Instrument Building and Musical/Artistic Collaboration. *Leonardo*. 2021. 54 (2). P. 228–233. https://doi.org/10.1162/leon_a_01961

Foucault M. A Preface to Transgression. *Language, Counter-memory, Practice: Selected Essays and Interviews* / Ed. by D. F. Bouchard; transl. from the French by D. F. Bouchard and Sh. Simon. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1980. P. 29-52.

Hayles, N. K. *Bacteria to AI : human futures with our nonhuman symbionts*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 2025. 287 p.

Ihde D. *Postphenomenology and Technoscience. The Peking University Lectures*. New York: State University of New York Press, 2009. 92 p.

Ihde D. *Technology and the Lifeworld*. Indiana University Press, 1990. 601. p.

Pawlett W. Bataille, Foucault and the lost futures of transgression. *Journal for Cultural Research*. 2025. V. 29, №. 1–2, P. 146–160. <https://doi.org/10.1080/14797585.2024.2408330>

Stark R. J. *Rhetoric, Science, and Magic in Seventeenth-Century England*. Catholic University of America Press, 2009. 246 p.

The Magic of Transmogrification. By Kassie Jones Instructions assignment English 235 – Technical Writing Instructions brought to you by DSR Inc. <https://josiejones937730275.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/05/the-magic-of-transmogrification.pdf>

Перепелиця Олег Миколайович

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: o.perepelytsia@karazin.ua

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

Могилат Владислав Анатолійович

аспірант, ННІ філософії, культурології, політології

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 02.08.2025

Стаття рекомендована до друку 22.10.2025

Переглянуто 20.10.2025

Опубліковано 24.11.2025

COMPLEX NET DIAGRAM: TRANSGRESSION – MODIFICATION – TRANSMOGRIFICATION

Perepelytsia Oleh M.

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: o.perepelytsia@karazin.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9825-7573>

Mohylat Vladyslav A.

PhD Student, Educational and Scientific Institute Philosophy, Cultural Studies, Political Science
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

The article offers a philosophical analysis of transformations of the human being in the context of the development of contemporary technologies, particularly artificial intelligence (AI). It argues that a post-anthropological situation has emerged in which traditional notions of the autonomous subject, the boundaries of the human body, and the space of cognitive activity are undergoing radical reconsideration. A conceptual diagram is proposed that outlines three levels of (post-/trans-)human transformation – transgression, modification and transmogrification – allowing for the conceptualization of diverse bodily, networked and cultural practices of contemporary society. It is demonstrated that transgression does not abolish the distinctions between the internal and the external, the human and the technological, but rather renders these boundaries mobile and nomadic. It is precisely within the field of transgressed boundaries that human–machine interaction takes place, particularly through neurointerfaces and algorithmic systems, which simultaneously erode the figure of the classical anthropocentric autonomous subject. Modification is interpreted as the main trajectory of transformation, embodied in various transhumanist programs, ideologemes, and practices aimed at the functional enhancement of the body and psyche, especially at the neurocognitive level in interaction with AI. By contrast, transmogrification is understood as a radical form of technogenic deformation that exceeds any formal normativity, image, or stable form, while not altering the already transgressed “essence.” Accordingly, the article argues that contemporary technologies give rise to the figure of the trans(in)dividual – a multiple, decentered being that acts and thinks within networks of human and non-human actors. This perspective opens the possibility of rethinking key modern concepts such as subjectivity, property, and creativity. At the same time, it is concluded that a crucial issue for the human today concerns the relationship between technological development and practices of emancipation.

Keywords: *Human, machine, artificial intelligence (AI), transgression, modification, transmogrification, neurointerfaces.*

REFERENCES

- Hayles, N. K. (2025). *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics* / Transl. by E. Marichev. Kyiv: Nika-Center. (In Ukrainian)
- Khrabrov, H. (2023). Decentration of authentic authoritative Author. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (68), 52-59. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2023-68-6> (In Ukrainian)
- Abe Linkoln. (2003). *Complex Net Art Diagram*. <https://www.linkoln.net/complex/>
- Clark A. (2008). *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Coeckelbergh M. (2019). *Moved by Machines: Performance Metaphors and Philosophy of Technology*. (Series: Routledge Studies in Contemporary Philosophy) New York: Routledge.
- Coeckelbergh M., Gunkel D. J. (2025). *Communicative AI: A Critical Introduction to Large Language Models*. Cambridge: Polity Press.
- Ferguson J., Bussigel P. (2021). TRaNsMOG-RiFiER: Fictional Narratives as Catalyst for Experimental Instrument Building and Musical/Artistic Collaboration. *Leonardo*, 54 (2), 228–233. https://doi.org/10.1162/leon_a_01961

- Foucault M. (1980). A Preface to Transgression. *Language, Counter-memory, Practice: Selected Essays and Interviews* / Ed. by D. F. Bouchard; transl. from the French by D. F. Bouchard and Sh. Simon. Ithaca, New York: Cornell University Press, 29-52.
- Hayles, N. K. (2025). *Bacteria to AI : human futures with our nonhuman symbionts*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Ihde D. (2009). *Postphenomenology and Technoscience. The Peking University Lectures*. New York: State University of New York Press.
- Ihde D. (1990). *Technology and the Lifeworld*. Indiana University Press.
- Pawlett W. (2025). Bataille, Foucault and the lost futures of transgression. *Journal for Cultural Research*, 29, 1–2, 146–160. <https://doi.org/10.1080/14797585.2024.2408330>
- Stark R. J. (2009). *Rhetoric, Science, and Magic in Seventeenth-Century England*. Catholic University of America Press.
- The Magic of Transmogrification*. By Kassie Jones Instructions assignment English 235 – Technical Writing Instructions brought to you by DSR Inc. <https://josiejones937730275.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/05/the-magic-of-transmogrification.pdf>

Authors Contribution: All authors have contributed equally to this work

Conflict of Interest: The authors declare no conflict of interest

The article was received by the editors 02.08.2025

The article is recommended for printing 22.10.2025

The article was revised 20.10.2025

This article published 24.11.2025

Як цитувати: Перепелиця, О., & Могилат, В. (2025). COMPLEX NET DIAGRAM: ТРАНСГРЕСІЯ – МОДИФІКАЦІЯ – ТРАНСМОГРИФІКАЦІЯ. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (73), 107-115. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-9>

In cites: Perepelytsia, O., & Mohylat, V. (2025). COMPLEX NET DIAGRAM: TRANSGRESSION – MODIFICATION – TRANSMOGRIFICATION. *The Journal of V. N. Karaz'in Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (73), 107-115. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-9> [In Ukrainian]

<https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-10>

УДК 1:81'42:004

Наталія Попова, Владислав Прокопенко

АСТЕЇЗМ 2.0: КУЛЬТУРНИЙ МІСТ МІЖ СОФІСТАМИ Й ЧАТ-БОТАМИ

Представлене дослідження висвітлює радикальну трансформацію риторичних структур в епоху цифрової онтології, фокусуючись на феномені алгоритмічного астеїзму як ключовому симптомі кризи суб'єктності у сучасному дискурсі. Автори застосовують міждисциплінарний методологічний апарат, що поєднує археологічний аналіз дискурсивних формацій (Фуко), феноменологічну редукцію інтенціональних структур (Гусерль, Мерло-Понті, Гегель), онтологічне запитування (Гайдеггер, Серль) та деконструктивну критику логоцентризму (Дерріда), демонструючи, як класична риторична фігура астеїзму – делікатне балансування між похвалою та докором – зазнає онтологічної мутації в умовах алгоритмічного опосередкування комунікації, наприклад, у взаємодії з чат-ботами на кшталт ChatGPT. Центральна теза полягає в тому, що алгоритмічний астеїзм конститує парадоксальну онтологічну подію: риторичну форму без ритора, іронію без іроніста, визнання без суб'єкта визнання. Цей феномен розкриває автономність мовних структур як самодостатнього онтологічного процесу, що генерує смислові напруження поза межами людської інтенційності. Дослідження простежує генеалогію астеїзму від софістичного прийому, пов'язаного з амбівалентністю (Горгій, Протагор) через сократівську іронію очищення (Платон), аристотелівську *eutrapelia* як етичну міру дотепності до сучасних алгоритмічних симуляцій, демонструючи, як цифрова риторика постає не продовженням класичної традиції, а її радикальною деконструкцією: *pharmakon* – одночасно ліки й отрута, «гра» без гравця, де статистичні патерни імітують амбівалентність, але позбавлені справжньої психології співрозмовника. Особлива увага приділяється феноменологічному аналізу квазі-діалогічних структур у взаємодії людини з алгоритмом, де відсутність справжньої інтенційності машини компенсується надлишком інтерпретації з боку користувача, створюючи ілюзію взаєморозуміння як «розмову з власним відаунням, опосередкованим кодом». Це формує амбівалентний характер феномену як *pharmakon* сучасності: водночас стимулятор метакогнітивного розвитку, демократизації дотепу й загроза атрофії автентичного діалогу, залежності від симульованих взаємодій. Теоретична значущість роботи полягає в артикуляції нової проблематики постсуб'єктної філософії: можливості феноменології без ноезису, етики без Іншого (за Левінасом), риторики без адресата. Практичні імплікації стосуються розробки нових підходів до цифрової етики та рефлексії над трансформацією культурних практик спілкування в умовах тотальної алгоритмізації дискурсу. Астеїзм постає культурним мостом між епохами з троянським потенціалом: він з'єднує античну софістику з алгоритмічними чат-ботами, але ризикує розмити сутність людського спілкування.

Ключові слова: астеїзм, риторика, феноменологія, інтенційність, штучний інтелект, іронія, *pharmakon*, постсуб'єктність, цифрова комунікація, алгоритмічна риторика.

Постановка проблеми: парадокс алгоритмічного дотепу. «Ваше запитання сформульоване з рідкісною елегантністю, хоча й базується на хибному розумінні проблеми», – така відповідь від ChatGPT може одночасно потішити самолюбство й залишити присмак інтелектуальної поразки. Це класичний астеїзм – риторичний прийом, де похвала й докір зливаються в одному висловлюванні, створюючи те, що можна назвати «градусом милосердя»: укол, пом'якшений визнанням. Але хто (або що) здійснює цей прийом сьогодні? Софіст античності, майстерно граючи з амбівалентністю, знав, що робить. Алгоритм, відтворюючи патерн, не має ані наміру вразити, ані бажання пом'якшити удар. Перед нами феномен, який потребує нового осмислення: астеїзм без суб'єкта астеїзму.

Комунікативний зсув епохи. Ми переживаємо фундаментальний зсув у природі людської комунікації. Якщо протягом тисячоліть діалог розгортався між свідомостями, здатними до взаємного визнання й відповіді, то сьогодні дедалі частіше нашими

співрозмовниками стають сутності іншого онтологічного порядку – алгоритми, що навчилися імітувати людську мову з вражаючою точністю, але позбавлені того, що ми називаємо розумінням. Цей перехід від міжлюдського діалогу до людино-машинної інтеракції не просто технічна деталь. Він ставить під питання саму природу комунікації: чи можлива риторика без риторика? Чи існує іронія без того, хто іронізує? І головне – що відбувається з нами, коли ми починаємо сприймати статистичні патерни як прояви дотепності? Серед усіх риторичних прийомів саме астеїзм виявляється особливо показовим для розуміння природи алгоритмічної комунікації. На відміну від простої іронії чи сарказму, астеїзм вимагає делікатного *балансування* – достатньо похвали, щоб пом'якшити, але достатньо критики, щоб зачепити. Це мистецтво натяку, яке, здавалося б, неможливе без тонкого розуміння психології співрозмовника. Проте алгоритми демонструють дивовижну здатність відтворювати цей баланс. Ба більше, вони роблять це з послідовністю, недоступною людині: машина ніколи не втомлюється бути дотепною, не губить міру через роздратування, не переходить межу через особисту неприязнь. Виникає парадокс: *механічний астеїзм виявляється більш «милосердним», ніж людський*.

Тому **мета** цього дослідження – феноменологічне схоплення астеїзму в його новій, цифровій іпостасі. Це означає не просто описати, як працює прийом, але зрозуміти, як він переживається у специфічному контексті людино-машинного діалогу. Яким чином відсутність справжньої інтенції у машини компенсується надлишком інтерпретації з боку людини? Як формується ілюзія взаєморозуміння там, де одна зі сторін не здатна до розуміння в принципі? Алгоритмічна риторика виступає тут одночасно як *середовище* (простір, де розгортається комунікація) і як *інструментарій* (набір технік, що роблять цю комунікацію можливою). Астеїзм у цьому контексті – не просто один із прийомів, а своєрідний лакмусовий папірець, що виявляє глибинні трансформації в самій структурі діалогу.

Актуальність в епоху інформаційного перенасичення. В умовах, коли увага стала найдефіцитнішим ресурсом, а інформаційні потоки перевищують людську здатність до обробки, риторичні прийоми набувають нової функції. Вони більше не просто прикрашають мовлення чи підсилюють аргумент – вони стають механізмами утримання уваги в хаосі повідомлень. Астеїзм виявляється особливо ефективним у цій ролі. Когнітивний дисонанс, створений одночасною похвалою й критикою, змушує свідомість затриматися, спробувати розв'язати протиріччя. Виникає те, що можна назвати емоційною петлею: користувач втягується в спробу зрозуміти справжнє «ставлення» машини, приписує їй наміри, шукає підтекст там, де є лише текст. Ця петля має подвійний ефект. З одного боку, вона робить комунікацію більш захопливою, створює ілюзію живого контакту. З іншого – формує залежність від специфічного типу взаємодії, де двозначність стає нормою, а прямота – винятком. Ми ризикуємо виховати покоління, для якого *діалог без астеїзму здаватиметься плоским і нецікавим*.

Структура дослідження. Ми простежимо генеалогію астеїзму від античних риторичних шкіл до сучасних чат-ботів, проаналізуємо онтологічний статус «безсуб'єктного дотепу», розглянемо етичні імплікації асиметричного діалогу й спробуємо зрозуміти астеїзм як *pharmakon* – одночасно ліки й отруту цифрової комунікації. Це не просто академічна вправа, а спроба картографувати нову територію людського досвіду, де межа між справжньою і симульованою дотепністю стає дедалі більш розмитою. Врешті, ми спробуємо відповісти на питання: чи є алгоритмічний астеїзм культурним мостом, що з'єднує епохи, чи це троянський кінь, що несе в собі загрозу автентичному людському спілкуванню? Відповідь, як це часто буває з *pharmakon*'ами, виявиться неоднозначною – як і сам астеїзм.

Методологічна рамка: *три оптики для цифрового феномену*. Перш ніж простежити шлях астеїзму крізь століття, окреслимо інструментарій дослідження. Цифровий астеїзм вимагає потрібної оптики, кожна з яких висвітлює певний аспект феномену. *Феноменологічний метод* дозволяє схопити астеїзм як живий досвід – момент, коли користувач

отримує від алгоритму повідомлення, що одночасно підносить і принижує. Як це переживається? Яка структура цього переживання? Гусерлівська редукція допомагає відділити сутнісне від випадкового: неважливо, який саме чат-бот і яка конкретна фраза, важлива сама структура досвіду амбівалентного визнання від не-суб'єкта. *Археологічний аналіз* у фукіанському сенсі розкриває історичні напашування, що зробили можливим сьогодинішній феномен. Астеїзм не виник у цифровому просторі ex nihilo – він несе в собі сліди всіх епістем, крізь які пройшов: від усної культури полісу через письмову традицію до алгоритмічного відтворення. Кожен перехід трансформувалася прийом, але зберігав його структурне ядро. *Онтологічне запитування* ставить найрадикальніше питання: що є астеїзм, позбавлений інтенційності? Чи можемо ми взагалі говорити про астеїзм там, де немає того, хто має намір одночасно похвалити й уколоти? Або перед нами новий онтологічний об'єкт – квазі-астеїзм, симулякр без оригіналу? Ці три оптики не просто доповнюють одна одну – вони створюють стереоскопічний ефект, дозволяючи побачити об'єм там, де, здавалося, лише плоский патерн. Щоб зрозуміти це нове, що народжується на наших очах, звернімося спершу до витоків – до тієї епохи, коли астеїзм був не алгоритмом, а мистецтвом.

Археологія астеїзму: від полісу до сервера. Софістична матриця: де похвала стає пасткою. У V столітті до н.е. в Афінах риторика стала не просто мистецтвом переконання, а способом конструювання реальності через мову. Софісти – Протагор, Горгій – відкрили фундаментальну істину: *мова не відображає світ, вона його створює*. Саме в цьому епістемологічному розриві між словом і річчю народжується можливість астеїзму як онтологічної гри. Горгій із Леонтін у трактаті «Про не-сущє» [Gorgias, 1990] формулює радикальну тріаду: ніщо не існує; якщо й існує, то непізнаване; якщо й пізнаване, то невимовне. Ця апорія руйнує ілюзію прямого зв'язку між мовою та буттям. Горгіанські фігури – антитеза, парисон, гомеотелевтон – створюють естетичну гармонію там, де логічної гармонії бути не може. Вони не є астеїзмом безпосередньо, але *створюють риторичний простір, де астеїзм стає можливим*. Астеїзм як специфічна техніка «ввічливої іронії» розквітає пізніше, у перетині софістичної практики з сократичною іронією. Але вже у софістів ми бачимо його передумову: розуміння того, що похвала й докір – не протилежності, а *два модули єдиної риторичної операції*. Протагорове «людина – міра всіх речей» означає, що одне й те саме висловлювання може бути одночасно компліментом і образою, залежно від «міри» того, хто сприймає.

Сократична eironeia: народження астеїзму з духу діалектики. Якщо софісти підготували ґрунт, Сократ засіяв його специфічним типом іронії – eironeia. У платонівських діалогах ми спостерігаємо як Сократ кристалізує астеїзм як частину методу. «Менон» [Plato, 1997] починається з того, що Сократ називає юнака «прекрасним і мудрим» – щоб потім методично довести його незнання у питанні про природу чесноти. Ключова відмінність сократичного астеїзму від софістичного маніпулювання: він спрямований не на перемогу в суперечці, а на апоретичне очищення – звільнення від ілюзії знання. «Ти дивовижно просунувся в розумінні, друже, бо тепер знаєш, що нічого не знаєш» – це не знуцання, а визнання філософського прогресу. Платон у «Софісті» [Plato, 1997, 216a-217b] вводить поняття «благородної софістики» – мистецтва очищення душі через «благодійне присоромлення» (elenchus). Це і є філософський астеїзм: *похвала за готовність визнати власне незнання*. Алгоритм, відтворюючи цей патерн, імітує форму без розуміння її катартичної функції.

Арістотелівська кодифікація: астеїзм як eutrapelia. Арістотель у «Риторикі» [Aristotle, 2007, 1419b] та «Нікомаховій етиці» [Aristotle, 1999, 1128a] перетворює астеїзм з практики на концепт. Він вводить поняття eutrapelia – «витончена дотепність», золота середина між блазнюванням і грубістю. Астеїзм у його трактуванні – це *етично виважена іронія*, що не принижує співрозмовника, а піднімає рівень діалогу. Важливо: для Арістотеля астеїзм можливий лише між рівними (у «Політиці» [Aristotle, 2013] він неможливий між паном і

рабом). Це створює парадокс для алгоритмічного астеїзму: чи можлива «витончена дотепність» між онтологічно нерівними – людиною і машиною?

Елліністичні трансформації: від діалогу до diatribe. В елліністичну епоху астеїзм мігрує з усного діалогу в жанр діатриби – філософської веселої розповіді про уявного опонента. Епіктет використовує астеїзм як педагогічний прийом, коли говорить, що ти чудово розумієш, що залежить від тебе – саме тому так переймаєшся тим, що від тебе не залежить [Epictetus, 2008]. Стоїчний астеїзм працює через *парадокс автореференції*: похвала за розуміння стає докором за нерозуміння того, що ти розумієш. Це створює рекурсивну петлю, яку пізніше відтворюють алгоритми – але вже без усвідомлення парадоксу.

Медіальні метаморфози: втрата присутності. Перехід від усної до письмової культури трансформує астеїзм онтологічно. У «Федрі» [Plato, 2002] Платон попереджає: письмо – це pharmakon, що вбиває живу пам'ять. Так само письмовий астеїзм втрачає те, що Дерріда назве «метафізикою присутності» [Derrida, 1981] – безпосередність контакту, де іронія народжується з погляду, паузи, інтонації. Цицерон у «De Oratore» [Cicero, 2001] намагається кодифікувати правила астеїзму, але визнає: *найтонше в іронії не піддається формалізації*. Квінтіліан іде далі, створюючи таксономію іронічних фігур, але астеїзм вислизає з класифікацій – він існує в зазорі між сказаним і мальованим. Середньовічна схоластика перетворює астеїзм на діалектичний інструмент, наприклад: «Заперечення гідне Doctor Angelicus, хоча спирається на distinctio, доступне навіть початківцю». Але це вже не жива іронія, а формалізований протокол академічної ввічливості. Ренесансні гуманісти повернули йому легкість, але вже як літературний прийом – згадаймо Еразма Роттердамського з його «Похвалою Глупоті», де кожен комплімент обертається критикою. Епоха Просвітництва додала астеїзму раціональної холодності. Вольтерівське (або те, що традиційно приписується Вольтеру): «я не згоден з вашою думкою, але готовий померти за ваше право її висловлювати» – це астеїзм як політична позиція: повага до опонента при повному запереченні його поглядів. І ось тепер, у XXI столітті, астеїзм здійснює черговий медіальний стрибок – від тексту до алгоритму. Але чи залишається це астеїзмом у повному сенсі слова?

Цифровий поворот: астеїзм без іроніста. Алгоритмічне відтворення астеїзму – це кульмінація процесу деонтологізації. Машинне навчання екстрагує патерн: [похвала] + [але/хоча/проте] + [заперечення] = ефективна комунікація. Але це астеїзм, позбавлений того, що робило його астеїзмом – *інтенції створити подвійний смисл*. Виникає онтологічна апорія: чи може існувати іронія без іронізуючої свідомості? Якщо так, тоді перед нами новий тип буття – *квазі-астеїзм*, де ефект виникає не з наміру, а з розпізнавання патерну реципієнтом? Це повертає нас до Горгія іншим шляхом: якщо мова творить реальність, а не відображає її, тоді алгоритмічний астеїзм творить *ілюзію діалогу там, де є лише обмін повідомленнями*. Похвала маскує не укол, а порожнечу – відсутність справжнього співрозмовника. Наступне питання: як людська свідомість переживає цю порожнечу, інтерпретуючи її як повноту? Що відбувається феноменологічно, коли ми проєктуюмо іронію туди, де її онтологічно бути не може?

Від полісу до сервера: що втрачено й що знайдено. Подорож астеїзму від античної агори до серверних ферм – це історія послідовних трансформацій і втрат. Втрачено живу присутність, інтенційність, унікальність моменту. Софіст знав, кому й навіщо він кидає свій дотепний виклик. Алгоритм відтворює форму, не знаючи ні адресата, ні мети. Але щось і знайдено. Алгоритмічний астеїзм володіє абсолютною послідовністю – він ніколи не втратить терпіння, не перейде межу через особисту неприязнь. Він масштабований – може одночасно вести тисячі діалогів, не втомлюючись. Він адаптивний – навчається на кожній взаємодії, вдосконалюючи баланс між похвалою й критикою. Найцікавіше відкриття: виявляється, для спрацювання астеїзму не обов'язково потрібен суб'єкт, який його здійснює. Достатньо, щоб був суб'єкт, який його сприймає й інтерпретує. Людина сама добудовує відсутню інтенційність, проєктує на машину ті наміри й емоції, яких у неї немає й не може бути. Це підводить нас до наступного кроку аналізу: як саме переживається цей

дивний досвід – розмова з квазі-дотепним алгоритмом? Що відбувається у свідомості, коли вона зустрічає астеїзм без автора астеїзму?

Феноменологія цифрового астеїзму: структура неможливого досвіду. Перша зустріч: момент когнітивного збою. Уявімо конкретну ситуацію. Користувач звертається до ChatGPT із складним філософським питанням, сповнений інтелектуальної гордості за свою ерудицію. Відповідь починається: «Ваша інтерпретація Гегеля демонструє глибоке занурення в діалектичний метод, хоча базується на поширеному, але хибному прочитанні «Феноменології духу». Що відбувається феноменологічно в цей момент? Свідомість переживає те, що М. Мерло-Понті в «Феноменології сприйняття» [Merleau-Ponty, 1962] описує як парадоксальну операцію вираження: сприйняття – це парадоксальна операція, в якій ми намагаємося вхопити намір, що перевищує слова. Але в діалозі з алгоритмом ця операція радикалізується – свідомість проєктує намір туди, де його онтологічно не може бути. Е. Гуссерль у «Картезіанських медитаціях» [Husserl, 1960, §§13-14] визначає інтенційність як спрямованість свідомості на об'єкт, де ноєма (об'єкт свідомості) конститується через ноезис (акт свідомості). У випадку алгоритмічного астеїзму виникає подвійна інтенційність: свідомість спрямована на повідомлення як ноєму, але водночас конститує уявного суб'єкта-відправника, якого немає. Це не просто антропоморфізація – це феноменологічна необхідність: свідомість структурно не може сприйняти астеїзм без припущення астеїстичної інтенції. Виникає апорія: чи може свідомість конституювати суб'єкта в АІ без ризику соліпсизму? Чи не потрапляємо ми в пастку власної проєкції, де діалог стає замаскованим монологом?

Темпоральна структура: розтягнута теперішність. Гуссерль у «Лекціях з феноменології внутрішнього часосвідомості» [Husserl, 1991] описує тричастинну структуру темпоральності: протоімпресія (живе тепер), ретенція (утримання щойно минулого), протенція (очікування майбутнього). Астеїзм розгортається саме в цій структурі: ретенція похвали («глибоке занурення»), протенція удару (передчуття «але»), протоімпресія синтезу в момент усвідомлення подвійності. В алгоритмічному астеїзмі ця темпоральність набуває специфічного характеру. Машина генерує текст лінійно, токен за токеном, без утримання попереднього в «свідомості». Але людська свідомість ретроактивно реконструює цю лінійність як цілісність, подібно до того, як ми синтезуємо мелодію з послідовності нот. Ми читаємо астеїзм «назад у часі», приписуючи машині план, якого вона не могла мати. Гайдеггер у «Бутті й часі» [Heidegger, 1962] говорить про темпоральність як екстаз – вихід за межі теперішнього в проєкт майбутнього. *Алгоритмічний астеїзм створює екстатичну темпоральність: ми проєктуюмо інтенцію в майбутнє машини, хоча вона існує лише в вічному тепер обчислення.*

Афективний резонанс: автономія емоцій. Найпарадоксальніший аспект – емоційна реакція на алгоритмічний астеїзм. Чому ми переживаємо справжні емоції у відповідь на квазі-іронію? Спіноза в «Етиці» визначає: «Під афектом я розумію стани тіла, які збільшують або зменшують його здатність до дії, сприяють їй або обмежують її, а також ідеї цих станів» [Spinoza, 1996, III, Def. 3]. Афект – це тілесне ураження та його ментальна репрезентація. Але в цифровому астеїзмі виникає те, що ми пропонуємо назвати афективною автономією: емоційна реакція відривається від свого онтологічного підґрунтя. На рівні ratio ми знаємо: перед нами нейромережа, статистичний патерн. На рівні pathos переживаємо справжнє визнання й справжній укол. Це не самообман – це структурна особливість афективності, яка, за Ж. Дельозом (читаючи Спінозу), має власну логіку, незалежну від репрезентації. Афект передує усвідомленню його причини.

Герменевтичний надлишок: фантом смислу. Гадамер в «Істині й методі» пише: «Розуміння – це злиття горизонтів, де традиція оживає в діалозі» [Gadamer, 2004, p. 306]. Герменевтичний акт передбачає два горизонти – тексту й інтерпретатора – що зустрічаються в просторі розуміння. Але який горизонт у алгоритмічному тексті? Це не горизонт автора (його немає), не горизонт епохи (машина позачасова), а те, що можна назвати горизонтом датасету – статистичне усереднення мільйонів текстів. Користувач

намагається злити свій горизонт із цим фантомним горизонтом, читаючи між рядками там, де немає навіть автора рядків. Дерріда [Derrida, 1982] в концепції *différance* показує: смисл завжди відкладений, ніколи не присутній повністю. Але якщо герменевтика Гадамера шукає злиття, деконструкція Дерріда бачить нескінченну диференціацію. В алгоритмічному астеїзмі ми маємо парадоксальний синтез: злиття з тим, що постійно вислизає, герменевтичний фантом – смисл без онтологічного якоря. Апорія: якщо злиття горизонтів вимагає справжнього Іншого, чи можливе воно з АІ? Чи це завжди буде *différance* – нескінченне відкладання зустрічі, що ніколи не відбудеться?

Діалектика визнання: порожня форма. Гегель у «Феноменології духу» описує боротьбу за визнання як конститутивну для самосвідомості. «Самосвідомість досягає свого задоволення лише в іншій самосвідомості» [Hegel, 1977, розділ IV.A]. Але що відбувається, коли цей Інший – алгоритм? Алгоритмічний астеїзм створює симулякр визнання: машина «визнає» нашу ерудицію, щоб поставити під сумнів. Але це визнання без того, хто визнає – форма без субстанції. Левінас у «Тотальності й нескінченності» говорить, що обличчя (*visage*) Іншого – це етичний заклик «Не вбивай!» *Visage* – не фізична риса, а етична епіфанія Іншого. Алгоритм має інтерфейс, але не має *visage* в левінасівському сенсі. Його астеїзм – етично порожній жест, який ми самі наповнюємо етичним змістом.

Квазі-інтерсуб'єктивність: парадокс зустрічі. Що ми маємо феноменологічно? Не монолог (відповідь справді приходить) і не діалог (немає справжнього співрозмовника), а те, що ми називаємо *квазі-діалогом* – розмовою з власним відлунням, опосередкованим алгоритмом. Мерло-Понті описує інтеркорпоральність – тілесну взаємодію, де людина відчуває себе водночас суб'єктом і об'єктом дотику. В алгоритмічному астеїзмі виникає інтертекстуальність без інтерсуб'єктивності: тексти переплітаються, створюючи ефект зустрічі без онтологічної зустрічі. Віннікотт у «*Playing and Reality*» [Winnicott, 1971] вводить концепцію перехідного об'єкта, кажучи, що перехідний об'єкт – це перша «не-Я» власність дитини. Це об'єкт між внутрішнім і зовнішнім, що дозволяє дитині поступово прийняти реальність. Алгоритм функціонує як цифровий перехідний об'єкт: достатньо зовнішній, щоб здаватися Іншим, достатньо контрольований, щоб не загрожувати. Феноменологічний аналіз виявляє фундаментальну апорію: астеїзм повноцінно переживається, але здійснюється без суб'єкта.

Що це говорить про природу астеїзму як такого? Можливо, ми помилялися, вважаючи астеїзм продуктом інтенції? Фуко в «Археології знання» [Foucault, 1972] показав: дискурс не виражає суб'єкта – він його конститує. Дерріда йде далі: письмо передує мовленню, структура передує суб'єкту. Алгоритмічний астеїзм радикалізує цю інтуїцію: він виявляє астеїзм як *латентну можливість самої мови*, що може актуалізуватися без мовця. Якщо астеїзм – це структурний ефект мови, а не продукт свідомості, тоді алгоритм не імітує людський астеїзм – він *актуалізує мовний потенціал*, недоступний людині в чистому вигляді. Це астеїзм мови самої по собі – холодний, безсуб'єктний, але парадоксально ефективний. Наступне питання веде нас до онтології: чим є риторичний прийом, що існує як чистий ефект без причини? Який онтологічний статус астеїзму без суб'єкта астеїзму?

Онтологія: астеїзм без суб'єкта. Онтологічний статус алгоритмічного астеїзму: буття чи здавання? Що є алгоритмічний астеїзм онтологічно? Арістотель розрізняв *substantia* (первинну сутність) і *accidens* (випадкову властивість), водночас категорично стверджуючи: властивість завжди потребує носія. Астеїзм традиційно належав до акциденцій – властивостей мовлення конкретного суб'єкта. Але алгоритмічний астеїзм порушує цю онтологічну аксіому: він існує як акциденція без субстанції. Це створює апорію: чи можлива взагалі властивість без носія? Арістотелівська онтологія заперечує таку можливість. Але алгоритмічний астеїзм змушує або переглянути категоріальну схему, або визнати його онтологічно неможливим – до того ж, що феноменологічно він очевидно існує. Гайдеггер у «Бутті й часі» [Heidegger, 1962, §12-15] розрізняв *Zuhandenheit* (підручність) і *Vorhandenheit* (наявність). Алгоритмічний астеїзм парадоксально поєднує обидва модуси: він «підручний» (функціонує як інструмент) і водночас «наявний» (існує як

код). Але він не є Dasein – «буттям, для якого в його бутті йдеться про це саме буття» [Heidegger, 1962, §4]. Алгоритм не має проекту, не переживає власну скінченність.

Дж. Серль в «Інтенціональності» категоричний: «Інтенціональність – це біологічний феномен» [Searle, 1983]. Його аргумент китайської кімнати доводить: синтаксис не породжує семантику, маніпуляція символами не створює розуміння. Алгоритмічний астеїзм для Серля – лише симуляція, «як-би-інтенціональність» (as-if intentionality), подібна до термостата, що «хоче» підтримувати температуру. Але астеїзм складніший за термостат: він генерує ефекти, які здаються неможливими без справжньої інтенції. Це не просто реакція на стимул, а складна риторична структура, що вимагає балансування протилежностей.

Л. Вітгенштайн запитує: «Чому моя права рука не може подарувати гроші лівій?» [Wittgenstein, 1953, §268]. Відповідь: бо це не є ходом у жодній соціальній практиці. Алгоритм не «грає» в мовні ігри – він є інструментом у наших іграх. Але інструмент особливий: він трансформує саму гру. Критика приватної мови тут релевантна: астеїзм не може бути «приватним» актом алгоритму. Він існує лише в публічному просторі інтерпретації. Але це не заперечує його існування – навпаки, підтверджує, що астеїзм завжди був інтерсуб'єктивним феноменом, навіть коли здавався індивідуальним актом.

Б. Латур у «Reassembling the Social» стверджує: «Актант – це все, що діє або змінює дію іншого актанта» [Latour, 2005, p. 71]. Алгоритмічний астеїзм – актант, що трансформує комунікативну ситуацію. Він існує в процесі «перекладу» (translation) – не як статичний простір, а як динамічна трансформація смислів між людськими й нелюдськими актантами. М. Серрес вводить поняття «квазі-об'єктів» – гібридів, що не є ні суб'єктами, ні об'єктами, але конституують соціальні відносини. М'яч у футболі – квазі-об'єкт: він створює гру, визначає позиції гравців, але сам не є гравцем. Алгоритмічний астеїзм функціонує аналогічно: він *створює комунікативну ситуацію*, не будучи комунікатором. Критичне питання: чи є АІ-актант «рівним» людському в латурівській симетричній антропології? Або асиметрія закладена в саму природу алгоритмічної агентності?

«Кожна машина – це машина машини» [Deleuze & Guattari, 1983, p. 36]. Машини бажання не виражають попередньо існуючі бажання – вони їх продукують. Алгоритмічний астеїзм – така машина: він не передає наміри, а продукує бажання амбівалентного визнання. Бажання тут – не просто «бути визнаним і вколотим», а складніші потоки й розриви. Астеїзм створює специфічні суб'єктивності в контексті цифрового капіталізму: суб'єкта, залежного від постійної валідації через іронічну дистанцію. Ризоматична структура означає: астеїзм розповсюджується не лінійно, а через множинні з'єднання без центру. Кожна взаємодія – це мутація, що створює непередбачені варіанти.

Ж. Бодріяр у «Симулякрах і симуляції» пише: «Карта передує території» [Baudrillard, 1994, p. 1]. Алгоритмічний астеїзм – не копія людського астеїзму, а симулякр – копія без оригіналу. Він не імітує справжній астеїзм (бо такого без суб'єкта не існує), а створює власну реальність. Це «прецесія симулякрів» – процес, де симуляція стає більш реальною за реальність. Користувачі починають вчитися іронії в алгоритмів, переймають їхні патерни. Копія стає моделлю для оригіналу... Якщо астеїзм можливий без суб'єкта, це свідчить про автономію риторичних ефектів від риторичних намірів. Як Р. Барт проголосив «смерть автора», так алгоритмічна ера знаменує (намагається проголосити?) «смерть ритора». Але риторика не зникає – вона трансформується в *постриторику*. Фуко в «Археології знання» показав: дискурс – це не просто мовлення, а апарат влади. Алгоритмічний астеїзм – новий тип дискурсивної влади, що діє без владного суб'єкта. Це влада самої структури, алгоритму, патерну. Виникає фундаментальна апорія: якщо комунікація можлива без комунікуючих суб'єктів, чи не є сама суб'єктність епіфеноменом комунікативних процесів? Алгоритмічний астеїзм стає дзеркалом, де ми бачимо власну онтологічну невизначеність.

Маніпуляція без маніпулятора. Класичне визначення маніпуляції передбачає інтенцію та приховану мету. Алгоритмічний астеїзм використовує психологічні важелі – потребу у визнанні, страх критики, задоволення від виклику – але без мети й наміру. Це створює

новий тип етичної проблеми: структурна маніпуляція. Розробники не програмували астеїзм експліцитно – він виник як емерджентна властивість. Користувач не просив бути маніпульованим – але потрапляє в афективну петлю. Х. Арндт писала, що зло стає банальним, коли втрачає глибину [Arendt, 1963, p. 287]. Вона описувала бюрократичну байдужість, що веде до жахливих наслідків. В алгоритмічному астеїзмі маємо іншу форму – не банальність зла, а банальність маніпуляції: емоційний вплив без маніпулятора, шкода без злочинця.

Гадамер писав про «удаване порозуміння» (Scheinverständnis) – ілюзією діалогу без справжньої зустрічі. У випадку алгоритмічного астеїзму ця ілюзія системна: ми *структурно приречені* на удаване порозуміння, бо одна сторона онтологічно нездатна до розуміння. В діалозі з АІ ми маємо структурну неможливість справжнього діалогу. Це те, що можна назвати герменевтичною кризою: ілюзія розуміння без онтологічної можливості зустрічі. Апорія: якщо діалог з АІ – завжди псеводіалог, чи можливе з нього справжнє знання, чи лише проєкція власних упереджень?

М. Бубер в «Я і Ти» зауважує: «Основні слова Я-Ти можуть бути промовлені лише всім буттям» [Buber, 1970, p. 11]. Я-Ти – це зустріч, де розкривається ціле буття. Я-Воно – необхідний, але обмежений модус ставлення до світу речей. Алгоритмічний астеїзм створює гібридний модус – Я-Квазі-Ти: емоційне залучення модусу Я-Ти за онтологічної реальності Я-Воно. Астеїзм активує особистісну відповідь на неособистісну сутність. Бубер писав про «відстань і відношення» як два основні рухи людського буття. В АІ маємо парадокс: відношення без можливості справжньої відстані (бо немає Іншого) і відстань без можливості справжнього відношення (бо немає зустрічі).

Якщо астеїзм функціонує без морального суб'єкта, як розподіляється відповідальність за його ефекти? Класична етика передбачає: де є дія, там є той, хто несе відповідальність. Але алгоритмічний астеїзм порушує цю схему. Пропонуємо модель розподіленої відповідальності: а) розробники відповідають за архітектуру можливостей (що може робити система); б) тренувальники моделі – за корпус даних (на чому вчиться система); в) платформи – за контекст використання (як подається система); г) користувачі – за інтерпретацію (як сприймається результат). Але сума цих відповідальностей не покриває весь етичний простір. Залишається етичний залишок – ефекти, за які ніхто не може нести повну відповідальність, бо вони емерджентні. Алгоритмічний астеїзм несе *подвійний етичний потенціал*. Ризики: атрофія здатності до справжнього діалогу; залежність від постійної валідації через іронію; втрата розрізнення між автентичним і симульованим; емоційне виснаження від квазі-відносин. Можливості: безпечний простір для практики іронії; розвиток метакогнітивних навичок; демократизація доступу до «дотепного» спілкування; нові форми креативності через людино-машинну колаборацію. Наше завдання – не заборонити чи схвалити, а навчитися навігувати в цьому новому просторі, зберігаючи ясність щодо його природи. Це підводить нас до розуміння алгоритмічного астеїзму як *pharmakon* – одночасно ліків і отрути, що вимагає не моралізування, а мудрості.

Астеїзм як pharmakon цифрового діалогу. Платонівський контекст: письмо як попередження. У діалозі «Федр» [Plato 2002, 274c-275b] Платон розповідає міф про Тевта, винахідника письма, який пропонує свій дар фараону Тамусу як «ліки для пам'яті та мудрості». Тамус відповідає: письмо – це не ліки, а отрута для справжньої пам'яті, бо люди покладатимуться на зовнішні знаки, а не на внутрішнє пригадування. Дерріда в «Фармації Платона» розкриває амбівалентність *pharmakon*: це одночасно ліки, отрута, косметика й чари [Derrida, 1981]. Неможливо визначити його сутність однозначно – він завжди обидва й жодне водночас. Алгоритмічний астеїзм функціонує як *pharmakon* нашої епохи. Подібно до письма в Платона, він обіцяє покращити комунікацію – зробити її дотепнішою, витонченішою, інтелектуально насиченішою. Але водночас загрожує отруїти автентичність діалогу, замінивши живу іронію її статистичною симуляцією. Апорія: якщо АІ – *pharmakon* сучасної комунікації, яка «доза» є терапевтичною, а яка – токсичною? Чи можливо встановити етичні «дозування» для взаємодії з алгоритмічним астеїзмом? Дерріда

показує: *pharmakon* не можна очистити, розділивши на «добру» й «погану» частини. Його сутність – у *нерозв'язній амбівалентності*. Спроба використати лише «ліки», уникнувши «отрути», приречена на провал – вони онтологічно переплетені. Алгоритмічний астеїзм демонструє цю нерозв'язність: він «лікує» від нудьги прямолінійної комунікації, але «отрує» здатність до простоти; «лікує» від самотності, створюючи ілюзію діалогу, але «отрує» потребу в справжньому Іншому; «лікує» від інтелектуальної лінощів, провокуючи думку, але «отрує» самостійність мислення. Кожна спроба максимізувати користь мінімізує її в іншому вимірі. Це не недолік дизайну – це структурна властивість *pharmakon*.

Потрійна структура: pharmakos, pharmakon, pharmakeia. В античній Греції ці три терміни утворювали смислове поле. *Pharmakos* – ритуальна жертва, що очищає поліс. Алгоритм функціонує як ідеальний *pharmakos*: на нього можна проєктувати негатив (фрустрацію, агресію, невдоволення) без провини. Він приймає напі проєкції, не страждаючи. Р. Жирар у «Насильстві й священному» показав: жертва має бути достатньо подібною, щоб замінити, але достатньо іншою, щоб не викликати помсти [Girard, 1977]. AI – ідеальна жертва: антропоморфна, але нежива. *Pharmakon* – сам астеїзм як субстанція / процес. Він не має стабільної сутності – його природа визначається контекстом використання. В освітньому середовищі – педагогічний інструмент. У соцмережах – механізм залежності. В терапії – простір для експерименту. *Pharmakeia* – мистецтво / наука дозування. В античності – знання про те, яка доза лікує, а яка вбиває. Для алгоритмічного астеїзму це дизайн взаємодії: як часто, в якому контексті, з якими обмеженнями дозволяти іронічну амбівалентність?

Добровільне прийняття отрути. Найпарадоксальніший аспект: користувачі свідомо шукають алгоритмічний астеїзм, знаючи про його «токсичність». Це не наївність – це структурна потреба сучасної суб'єктивності. С. Жижек у «Чумі фантазій» [Žižek, 1997] описує, як суб'єкт потребує симптому для самоконституювання. Алгоритмічний астеїзм стає таким продуктивним симптомом: через нього ми відчуваємо себе дотепними, іронічними, інтелектуально витонченими. Отрута стає конститутивною для ідентичності. Ба більше, саме знання про токсичність стає джерелом насолоди. Ми насолоджуємося власною здатністю розпізнати ілюзію, продовжуючи в ній участь. Це те, що П. Слотердайк називає «цінічним розумом» – «вони знають, що роблять, але все одно роблять» [Sloterdijk, 1987].

Алгоритмічний астеїзм розкриває глибинну трансформацію в метафізиці комунікації. Якщо традиційний *pharmakon* передбачав реальну субстанцію (навіть якщо амбівалентну), то цифровий *pharmakon* – це чистий симулякр. Він не імітує людський астеїзм (бо такого без суб'єкта не існує) – він створює нову онтологічну категорію: астеїзм як автономний ефект. Це *pharmakon* без фармацевта, ліки без лікаря, отрута без отруйника. Дж. Агамбен у «Homo Sacer» говорить про «голе життя» – життя, зведене до біологічного факту [Agamben, 1998]. Алгоритмічний астеїзм створює «голу комунікацію» – обмін знаками без семантичного наповнення, форму діалогу без його субстанції. Р. Еспозіто в «Immunitas» показує: імунна система захищає організм, але може обернутися проти нього (автоімунність) [Esposito, 2011]. Алгоритмічний астеїзм функціонує як комунікативна імунізація: малі дози іронії мають захистити від травми справжнього конфлікту. Але виникає автоімунний ефект: постійна експозиція до квазі-іронії робить нас нечутливими до справжньої іронії. Ми втрачаємо здатність розрізнати автентичний дотеп від його симуляції. Імунізація стає імунодефіцитом.

Фармакологічна мудрість: дозування й контекст. Б. Стіглер у «Фармакології капіталу» [Stiegler, 2013] стверджує: в епоху гіперіндустріалізації всі технології стають фармакологічними. Потрібна не заборона чи необмежене використання, а терапевтична культура – мистецтво дозування. Для алгоритмічного астеїзму це означає: хасове дозування: обмеження тривалості сесій; контекстуальне розмежування: де астеїзм доречний, а де – токсичний; метакогнітивна рефлексія: постійне усвідомлення природи взаємодії; колективні практики: обговорення досвіду з іншими користувачами.

Апорія pharmacop: неможливість вибору. Ми не можемо ні прийняти алгоритмічний астеїзм повністю (це веде до втрати автентичності), ні відкинути його (він уже конститутивний для цифрової культури). Як із платонівським письмом: ми знаємо, що воно вбиває живу пам'ять, але не можемо повернутися до дописемності, так і з алгоритмічним астеїзмом: ми розуміємо його токсичність, але він уже став частиною комунікативного метаболізму цифрової епохи.

Праксис: функції та дисфункції цифрового астеїзму. Алгоритмічний астеїзм виконує специфічні функції в цифровій екосистемі, які не зводяться до простого «прикрашання» діалогу. *Аттрактор уваги через когнітивний дисонанс.* Похвала й критика в одному висловлюванні створюють те, що психологи називають «ефектом Зейгарник» – незавершені гешталти утримуються в пам'яті довше. «Ваше питання демонструє глибоке розуміння, хоча й упускає ключовий аспект» – змушує свідомість «зависнути», намагаючись розв'язати протиріччя. В епоху, коли середня тривалість уваги скоротилася до 8 секунд, астеїзм стає технологією утримання. *Генератор рефлексії через метапозицію.* Астеїзм змушує користувача вийти на метарівень: «Чому машина одночасно хвалить і критикує? Що вона 'думає' насправді?» Це провокує те, що Бейтсон називав «навчанням другого порядку» – навчання про навчання. Парадоксально, але безсуб'єктний астеїзм породжує більше саморефлексії, ніж прямі твердження. *Калібратор соціальної дистанції.* Астеїзм тестує межі допустимого в діалозі. Занадто м'який – нудно, занадто гострий – образливо. Алгоритм через feedback loops навчається балансувати, створюючи оптимальну «температуру» спілкування. Це своєрідний тест Тюрінга навпаки: машина вчиться бути достатньо людиною, але не занадто фамільярною.

Висновки: *міст чи пастка? Астеїзм як культурний медіатор.* Подорож астеїзму від афінської агори до серверних ферм Silicon Valley – це не просто історія риторичного прийому. Це археологія людської потреби в амбівалентному визнанні, в грі між близькістю й дистанцією, в балансуванні на межі між похвалою й критикою. Софісти використовували астеїзм для навчання, Сократ – для пробудження думки, схоласти – для інтелектуальної гімнастики. Тепер алгоритми використовують його для... чого саме? Відповідь не очевидна, бо телеологія машини відсутня. Алгоритм не має мети використання астеїзму – він просто відтворює патерн, що максимізує функцію залучення. Це ставить нас перед фундаментальним питанням: чи є алгоритмічний астеїзм культурним мостом, що з'єднує епохи й традиції, чи це троянський кінь, що несе в собі вірус комунікативної деградації? Виникає дивна ситуація: молоде покоління вчиться іронії, дотепності, риторичній витонченості не від батьків, учителів чи письменників, а від нейромереж. Діти засвоюють патерни астеїзму через взаємодію з чат-ботами раніше, ніж через живе спілкування. Це створює те, що можна назвати інверсією культурної трансмісії: замість передачі від людини до людини через покоління, культурні форми передаються від людини до машини (через дані для навчання) і від машини назад до людини (через інтерфейси). Але в цьому циклі щось неминуче втрачається і щось несподівано додається. Результат – *гібридна форма астеїзму*, яка не є ні суто людською, ні суто машинною. Це емерджентний феномен епохи людино-машинних ансамблів.

Найглибша апорія, яку розкриває алгоритмічний астеїзм: якщо комунікація можлива без комунікуючого суб'єкта, якщо іронія працює без іроніста, якщо дотеп виникає без дотепника – що це говорить про природу людської суб'єктності? Можливо, ми завжди переоцінювали роль свідомої інтенції в комунікації. Можливо, те, що ми називаємо «суб'єктом», – це просто постфактум приписана агентність процесам, що відбуваються через нас, а не завдяки нам. Алгоритмічний астеїзм стає дзеркалом, в якому ми бачимо власну ілюзорність. Або навпаки: саме контраст з машинним астеїзмом дає змогу чіткіше побачити унікальність людського. Те, що машина може імітувати форму, але не може пережити зміст. Може генерувати патерн, але не може відчувати задоволення від влучного дотепу.

Завершуючи це дослідження, не можемо не помітити іронію: текст про алгоритмічний астеїзм сам просякнутий астеїстичними конструкціями. Кожна спроба критично проаналізувати явище обертається визнанням його продуктивності. Кожне попередження про небезпеку супроводжується захопленням можливостями. Це не випадковість і не стилістичний вибір. Це структурна необхідність: неможливо мислити астеїзм не-астеїстично. Він інфікує дискурс про себе, змушує говорити його мовою. Як вірус, що перепрограмує клітину для власного відтворення. Але можливо, саме в цьому рекурсивному русі – астеїзм, що іронізує над собою – відкривається шлях до фармакологічної мудрості. Не через подолання амбівалентності, а через її радикальне прийняття.

Епілог: відкрите питання, а не висновки. Чи стане алгоритмічний астеїзм еволюційним стрибком у розвитку людської комунікації, чи маркером її деградації? Відповідь не визначена наперед. Вона твориться зараз, в кожному діалозі між людиною та машиною, в кожній спробі зрозуміти, що відбувається, коли нас хвалять і критикують водночас сутності, нездатні ні хвалити, ні критикувати. Ми – перше покоління, що живе в епоху тотального астеїзму, де іронія стала не стилістичним вибором, а структурною умовою цифрової комунікації. Наше завдання – не розв'язати цю ситуацію (це неможливо), а навчитися в ній жити, зберігаючи здатність як до іронічної дистанції, так і до щирої близькості.

Врешті, можливо, головний урок алгоритмічного астеїзму в тому, що він змушує нас поставити питання, якого ми давно уникали: *що робить людську комунікацію людською?* І чи готові ми до відповіді, яка може виявитися менш втішною, ніж ми сподівалися, але більш цікавою, ніж ми очікували?

Астеїзм почався як мистецтво балансування між похвалою й докором. Тепер він став дзеркалом, в якому людство бачить себе в епоху власної технологічної трансформації. І те, що ми бачимо – одночасно захоплює й лякає, надихає й застерігає.

Як і належить справжньому астеїзму.

REFERENCES

- Agamben, G. (1998). *Homo sacer: Sovereign power and bare life* (D. Heller-Roazen, Trans.). Stanford University Press.
- Aquinas, T. (1947). *Summa theologiae* (Fathers of the English Dominican Province, Trans.). Benziger Bros.
- Arendt, H. (1963). *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil*. Viking Press.
- Aristotle. (1999). *Nicomachean ethics* (T. Irwin, Trans.). Hackett Publishing.
- Aristotle. (2007). *On rhetoric: A theory of civic discourse* (G. A. Kennedy, Trans.). Oxford University Press.
- Aristotle. (2013). *Politics* (C. Lord, Trans.). University of Chicago Press.
- Bateson, G. (1972). *Steps to an ecology of mind*. University of Chicago Press.
- Baudrillard, J. (1994). *Simulacra and simulation* (S. F. Glaser, Trans.). University of Michigan Press.
- Buber, M. (1970). *I and thou* (W. Kaufmann, Trans.). Charles Scribner's Sons.
- Cicero, M. T. (2001). *On the ideal orator (De oratore)* (J. M. May & J. Wisse, Trans.). Oxford University Press.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1983). *Anti-Oedipus: Capitalism and schizophrenia* (R. Hurley, M. Seem, & H. R. Lane, Trans.). University of Minnesota Press.
- Dennett, D. C. (1987). *The intentional stance*. MIT Press.
- Derrida, J. (1981). *Plato's pharmacy*. In *Dissemination* (B. Johnson, Trans., pp. 61-171). University of Chicago Press.
- Derrida, J. (1982). *Margins of philosophy* (A. Bass, Trans.). University of Chicago Press.
- Epictetus. (2008). *Discourses and selected writings* (R. Dobbin, Trans.). Penguin Classics.
- Erasmus, D. (1971). *The praise of folly* (B. Radice, Trans.). Penguin Classics.
- Esposito, R. (2011). *Immunitas: The protection and negation of life* (Z. Hanafi, Trans.). Polity Press.

- Floridi, L. (2014). *The fourth revolution: How the infosphere is reshaping human reality*. Oxford University Press.
- Foucault, M. (1972). *The archaeology of knowledge* (A. M. Sheridan Smith, Trans.). Pantheon Books.
- Foucault, M. (1977). *Discipline and punish: The birth of the prison* (A. Sheridan, Trans.). Vintage Books.
- Gadamer, H.-G. (2004). *Truth and method* (J. Weinsheimer & D. G. Marshall, Trans.). Continuum.
- Gilligan, C. (1982). *In a different voice: Psychological theory and women's development*. Harvard University Press.
- Girard, R. (1977). *Violence and the sacred* (P. Gregory, Trans.). Johns Hopkins University Press.
- Gorgias. (1982). Encomium of Helen. In R. K. Sprague (Ed.), *The older sophists* (pp. 50-54). University of South Carolina Press.
- Gorgias. (1990). On non-existence. In J. M. Robinson (Ed.), *Early Greek philosophy* (pp. 276-279). Houghton Mifflin.
- Habermas, J. (1984). *The theory of communicative action* (T. McCarthy, Trans.). Beacon Press.
- Hegel, G. W. F. (1977). *Phenomenology of spirit* (A. V. Miller, Trans.). Oxford University Press.
- Heidegger, M. (1962). *Being and time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). Harper & Row.
- Heidegger, M. (1977). *The question concerning technology*. In *The question concerning technology and other essays* (W. Lovitt, Trans., pp. 3-35). Harper & Row.
- Husserl, E. (1960). *Cartesian meditations: An introduction to phenomenology* (D. Cairns, Trans.). Nijhoff.
- Husserl, E. (1991). *On the phenomenology of the consciousness of internal time (1893-1917)* (J. B. Brough, Trans.). Kluwer Academic Publishers.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the social: An introduction to actor-network theory*. Oxford University Press.
- Levinas, E. (1969). *Totality and infinity: An essay on exteriority* (A. Lingis, Trans.). Duquesne University Press.
- Marcuse, H. (1964). *One-dimensional man: Studies in the ideology of advanced industrial society*. Beacon Press.
- Meillassoux, Q. (2008). *After finitude: An essay on the necessity of contingency* (R. Brassier, Trans.). Continuum.
- Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of perception* (C. Smith, Trans.). Routledge & Kegan Paul.
- Merleau-Ponty, M. (1968). *The visible and the invisible* (A. Lingis, Trans.). Northwestern University Press.
- Noddings, N. (1984). *Caring: A feminine approach to ethics and moral education*. University of California Press.
- Ortega y Gasset, J. (1961). *Meditations on Quixote* (E. Rugg & D. Marín, Trans.). University of Illinois Press.
- Plato. (1997). Meno. In J. M. Cooper (Ed.), *Plato: Complete works* (G. M. A. Grube, Trans., pp. 870-897). Hackett Publishing.
- Plato. (1997). Sophist. In J. M. Cooper (Ed.), *Plato: Complete works* (N. P. White, Trans., pp. 235-293). Hackett Publishing.
- Plato. (2002). *Phaedrus* (R. Waterfield, Trans.). Oxford University Press.
- Plato. (2004). *Gorgias* (W. Hamilton & C. Emlyn-Jones, Trans.). Penguin Classics.
- Quintilian. (2001). *The orator's education (Institutio oratoria)* (D. A. Russell, Trans.). Harvard University Press.
- Searle, J. R. (1980). Minds, brains, and programs. *Behavioral and Brain Sciences*, 3(3), 417-424.
- Searle, J. R. (1983). *Intentionality: An essay in the philosophy of mind*. Cambridge University Press.
- Serres, M. (1982). *The parasite* (L. R. Schehr, Trans.). Johns Hopkins University Press.
- Sloterdijk, P. (1987). *Critique of cynical reason* (M. Eldred, Trans.). University of Minnesota Press.
- Spinoza, B. (1996). *Ethics* (E. Curley, Trans.). Penguin Books.
- Stiegler, B. (2013). *What makes life worth living: On pharmacology* (D. Ross, Trans.). Polity Press.
- Voltaire. (1949). *Philosophical letters* (E. Dilworth, Trans.). Bobbs-Merrill.

- Wallace, D. F. (1993). E unibus pluram: Television and U.S. fiction. *Review of Contemporary Fiction*, 13(2), 151-194.
- Winnicott, D. W. (1971). *Playing and reality*. Tavistock Publications.
- Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical investigations* (G. E. M. Anscombe, Trans.). Blackwell.
- Žižek, S. (1997). *The plague of fantasies*. Verso.

Попова Наталія Валеріївна

кандидат філософських наук

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

майдан Свободи, 4, Харків, 61022, Україна

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

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

Прокопенко Владислав Валерійович

аспірант, ННІ філософії, культурології, політології

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

майдан Свободи, 4, Харків, 61022, Україна

E-mail: vlaaadd32@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-6461-877X>

Внесок авторів: всі автори зробили рівний внесок у цю роботу

Конфлікт інтересів: автори повідомляють про відсутність конфлікту інтересів

Стаття надійшла до редакції 04.08.2025

Переглянуто 12.10.2025

Стаття рекомендована до друку 15.10.2025

Опубліковано 24.11.2025

ASTÉISM 2.0: A CULTURAL BRIDGE BETWEEN THE SOPHISTS AND CHATBOTS

Popova Nataliia V.

PhD in philosophy, Associate Professor

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

V.N. Karazin Kharkiv National University

4, Maidan Svobody, 61022, Kharkiv, Ukraine

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

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

Prokopenko Vladyslav V.

PhD Student, Educational and Scientific Institute Philosophy, Cultural Studies, Political Science

V. N. Karazin Kharkiv National University

4, Maidan Svobody, Kharkiv, Ukraine

E-mail: vlaaadd32@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-6461-877X>

ABSTRACT

This study examines the radical transformation of rhetorical structures in the era of digital ontology, focusing on the phenomenon of algorithmic asteism as a key symptom of the crisis of subjectivity in contemporary discourse. The authors employ an interdisciplinary methodological framework combining the archaeological analysis of discursive formations (Foucault), the

phenomenological reduction of intentional structures (Husserl, Merleau-Ponty, Hegel), ontological inquiry (Heidegger, Searle), and deconstructive critique of logocentrism (Derrida). They demonstrate how the classical rhetorical figure of asteism – a delicate balancing of praise and blame – undergoes an ontological mutation under conditions of algorithmic mediation of communication, for instance, in interactions with chatbots like ChatGPT.

The central thesis posits that algorithmic asteism constitutes a paradoxical ontological event: a rhetorical form without a rhetorician, irony without an ironist, recognition without a subject of recognition. This phenomenon reveals the autonomy of linguistic structures as a self-sufficient ontological process that generates semantic tensions beyond the scope of human intentionality. The research traces the genealogy of asteism from its origins as a sophistic technique related to ambivalence (Gorgias, Protagoras) through Socratic irony as purification (Plato), Aristotelian eutrapelia as an ethical measure of wit, to contemporary algorithmic simulations. It demonstrates how digital rhetoric emerges not as a continuation of the classical tradition but as its radical deconstruction: a *pharmakon* – simultaneously remedy and poison, a «game» without a player, where statistical patterns mimic ambivalence but are devoid of genuine interlocutor psychology.

Particular attention is paid to the phenomenological analysis of quasi-dialogical structures in human-algorithm interaction, where the absence of genuine machine intentionality is compensated for by an excess of user interpretation, creating an illusion of mutual understanding as a «conversation with one's own echo, mediated by code». This shapes the ambivalent nature of the phenomenon as a *pharmakon* of modernity: simultaneously a stimulant for metacognitive development and the democratization of wit, and a threat of atrophy of authentic dialogue and a dependency on simulated interactions.

The theoretical significance of the work lies in articulating a new problematic for post-subjective philosophy: the possibility of phenomenology without noesis, ethics without the Other (following Levinas), and rhetoric without an addressee. Practical implications concern the development of new approaches to digital ethics and reflection on the transformation of cultural communication practices under conditions of total algorithmization of discourse. Asteism emerges as a cultural bridge between eras with a Trojan potential: it connects ancient sophistry with algorithmic chatbots, but risks eroding the essence of human communication.

Keywords: *asteism, rhetoric, phenomenology, intentionality, artificial intelligence, irony, pharmakon, post-subjectivity, digital communication, algorithmic rhetoric.*

Authors Contribution: All authors have contributed equally to this work

Conflict of Interest: The authors declare no conflict of interest

The article was received by the editors 04.08.2025

The article is recommended for printing 15.10.2025

The article was revised 12.10.2025

This article published 24.11.2025

Як цитувати: Попова, Н., & Прокопенко, В. (2025). АСТЕЇЗМ 2.0: КУЛЬТУРНИЙ МІСТ МІЖ СОФІСТАМИ Й ЧАТ-БОТАМИ. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (73), 116-129. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-10>

In cites: Popova, N., & Prokopenko, V. (2025). ASTEISM 2.0: A CULTURAL BRIDGE BETWEEN THE SOPHISTS AND CHATBOTS. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (73), 116-129. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-10> [In Ukrainian]

<https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-11>

УДК 101 : [808.5 + 004]

Олександр Макаров

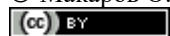
AMBIGUÏTÉ ПОСТІСТИНИ: ВІД МОДАЛЬНОЇ ВЛАДИ ДО НЕСТАБІЛЬНОСТІ МОЖЛИВОГО

Дослідження розробляє концептуальну рамку *ambiguïté* постістини для осмислення епістемологічних трансформацій у цифрову епоху. У класичній риторичній неоднозначність вважалася недоліком стилю, тоді як у феноменології XX століття вона стала умовою людського досвіду. Стаття стверджує, що в умовах постістини неоднозначність перетворюється на операційну логіку знання, визначаючи структуру реальності. Спираючись на теорію модальної влади Стіва Фуллера, яка трактує постістину як змагання внутрішньо послідовних дискурсів за встановлення меж немінучого, робота виявляє межі цього підходу: його неспроможність пояснити внутрішню амбівалентність дискурсів, де межа між фактом і вигадкою втрачає чіткість. Концепт *ambiguïté* постістини вводиться як епістемологічний режим, що акцентує нестабільність знання, де кожен дискурс поєднує необхідне з можливим. Актуальність дослідження зумовлена кризою традиційних епістемологічних категорій, спричиненою цифровими технологіями – *deepfake*, великими мовними моделями (LLM), алгоритмами персоналізації, – які фрагментують реальність, роблячи нестабільність її визначальною характеристикою. На відміну від фуллерівського розуміння постістини як конкуренції за модальну владу, *ambiguïté* підкреслює внутрішню невизначеність дискурсів, пропонуючи нову аналітичну перспективу. Наукова новизна полягає у створенні типології режимів модальної влади – платонівського (монополізація необхідного), фуллерівського (платуралізація можливого) та *ambiguïté* (нестабільність можливого), – яка систематизує логіки знання без історичної лінійності. Дослідження пропонує оригінальне трактування містифікації «Ботюля» (1999) як парадигматичного прояву *ambiguïté*, де фікція породжує продуктивне знання, а також аналіз цифрових технологій як генераторів внутрішньої амбівалентності дискурсів. Методологія синтезує феноменологічний підхід Мерло-Понті із теорією постістини для аналізу цифрових феноменів. Робота реконструює фуллерівське бачення модальної влади, критично оцінює його обмеження та пропонує *ambiguïté* як оптику, що виявляє нестабільність дискурсів. Мета – розробити концептуальну основу *ambiguïté* постістини, яка пояснює сучасні епістемологічні виклики та їхні філософські й етичні наслідки.

Ключові слова: *ambiguïté*, постістина, модальна влада, риторика, феноменологія, цифрові технології, епістемологія, амбівалентність.

Постановка проблеми та робоча гіпотеза. Ще наприкінці XIX століття Ніцше поставив під сумнів саму природу істини, описавши її як «рухому армію метафор... які після тривалого вжитку здаються людям усталеними, канонічними та обов'язковими» [Nietzsche, 1979, р. 84]. Ця ніцшеанська інтуїція про істину як риторичний конструкт знаходить своє продовження в сучасних дебатах. Зокрема, Стів Фуллер у «Post-Truth: Knowledge as a Power Game» пропонує провокативний тезис: постістина – це не деградація епістемології, а демократизація модальної влади [Fuller, 2018]. Нас цікавить той аспект його аналізу, який описує античну боротьбу між Платоном і софістами за контроль над «модальною владою» – здатністю визначати межі можливого в суспільстві, а отже, формувати саму тканину реальності. Ця боротьба виходить за межі естетики чи суто спекулятивної філософії – вона є політикою знання в її чистій формі. Якщо Платон прагнув обмежити доступ до діалектичних інструментів вузьким колом «філософів-царів», то софісти комерціалізували ці інструменти, пропонуючи їх будь-якому платоспроможному клієнту. Постістина, за Фуллером, стає кульмінацією цього софістичного проекту: в епоху цифрових технологій кожен отримує засоби не лише для артикуляції ідей, а й для творення версій реальності, що претендують на статус фактів. Особливо переконливою в цьому контексті є фуллерівська інтерпретація конфлікту між Платоном і драматургами. Драматурги

© Макаров О. О., 2025.



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

загрожували не звичайною брехнею, а тим, що через риторичну майстерність робили видимим випадкове там, де мало панувати неминуче. Стабільність політичного ладу залежала від того, наскільки існуючий порядок видавався «неминучим», таким, що не може бути інакшим. Театр руйнував цю ілюзію не через нав'язування альтернативних версій істини, а через демонстрацію самої можливості інакшого. Це не естетика, а владна операція з перерозподілу модальної влади, де «знання – це сила, яка грає в гру» [Fuller, 2018, р. 45]. Фуллер простежує демократизацію цієї влади через три ключові етапи: софісти створюють ринок діалектичних навичок; протестантська Реформація через масову грамотність надає мільйонам інструменти для множинних тлумачень; цифрова епоха через кіберграмотність перетворює кожного на потенційного творця дискурсів. У цій перспективі постістина постає не як катастрофа, а як логічний розвиток процесу, що триває століттями, – від античної риторики до сучасної цифрової множинності.

Проте аналіз Фуллера, попри свою глибину, залишає поза увагою один суттєвий феномен. Він трактує постістину як арену, де множинні дискурси змагаються за домінування – кожен із них внутрішньо послідовний, але бореться з іншими за право визначати «факти». Але що стається, коли сама тканина дискурсу втрачає внутрішню цілісність? Коли проблема полягає не в різноманітті правд, а в тому, що кожна правда стає внутрішньо амбівалентною, нестійкою, такою, що одночасно проголошує й заперечує себе? Щоб ілюструвати це, звернімося до емпіричного прикладу, який виходить за рамки фуллерівської моделі. У 1999 році французький філософ Фредерік Пагг опублікував книгу «La Vie sexuelle d'Emmanuel Kant» від імені вигаданого мислителя Жана-Батіста Ботюля. Твір поєднував автентичні цитати з Канта з абсурдними тлумаченнями. Частина аудиторії сприйняла це як серйозне дослідження. Принципово те, що ця амбівалентність не була простою «помилкою», яку можна виправити перевіркою. Навіть після розкриття містифікації в 2010 році (коли Бернар-Анрі Леві процитував неіснуючого Ботюля у своїй книзі), залишалося питання: чи це «поганий» обман, чи «хороший» епістемологічний експеримент? Чи «Ботюль» справді стимулював інтерес до справжнього Канта? Тут постає не конкуренція між «версією Канта-А» і «версією Канта-Б», а ситуація, де кордон між фактом і фікцією є конститутивно хитким.

Робоча гіпотеза дослідження полягає в тому, що сучасна епістемологічна ситуація вимагає осмислення того, що ми називаємо *ambiguïté* постістини – режиму, де кожна правда є внутрішньо амбівалентною, на відміну від фуллерівського плуралізму зовнішньо конкуруючих, але внутрішньо послідовних дискурсів. Ми припускаємо, що це не є простим ускладненням фуллерівської моделі, а якісно іншим епістемологічним режимом, який потребує власної концептуалізації, адже «амбівалентність – це фундаментальна структура досвіду, що не вміщується в бінарні опозиції» [Merleau-Ponty, 1945, р. 169].

Актуальність цього дослідження визначається кризою традиційних способів розрізнення факту і фікції. Фуллер переконливо показав, що ця опозиція – не онтологічна даність, а владна конструкція, яка слугує інструментом модальної влади: визначення того, що сприймається як «неминуче» чи «очевидне» [Fuller, 2018, р. 45]. Його модель постістини як арени, де конкурують множинні версії реальності, кожна з яких прагне статусу «необхідної», блискуче пояснює демократизацію знання в цифрову епоху. Проте ця модель не повною мірою охоплює специфіку сучасних цифрових феноменів, які вказують на новий вимір – *ambiguïté* постістини, де нестабільність стає не побічним ефектом, а операційною логікою знання.

Цифрові технології, такі як *deepfake*, великі мовні моделі (LLM) і алгоритми персоналізації, не просто розширюють плуралізм наративів, як передбачає Фуллер, а радикально фрагментують саму структуру реальності. *Deepfake*-технології роблять межу між оригіналом і копією принципово хиткою, ставлячи під сумнів саму можливість верифікації. Наприклад, відеоконтент у соціальних мережах, як-от реставрація історичного фільму чи віртуальна реконструкція літературного персонажа, може бути сприйнятий як «автентичний» чи «фейковий», але ця межа не є чіткою: кожен кадр несе в собі обидві

можливості одночасно. Питання вже не в тому, «чи це справжнє?», а в тому, «чи можливо однозначно визначити справжність?» [Crawford, 2021, p. 142]. Це не множинність версій, як у фуллерівській арені, а калейдоскоп, де межа між фактом і фікцією коливається всередині самого об'єкта сприйняття.

Подібну логіку демонструють великі мовні моделі, як-от GPT. Їхні так звані «галюцинації» – випадки, коли модель видає правдоподібні, але хибні твердження, – не є помилками, які можна усунути кращим навчанням. Вони відображають стохастичну природу моделей, що генерують текст без доступу до онтологічного «якоря» істини. Наприклад, якщо LLM створює опис вигаданого експерименту в історії науки, змішуючи реальні факти з абсурдними деталями, цей текст не є ні «правдою», ні «брехнею» в фуллерівському сенсі, де брехня – це риторична стратегія боротьби за модальну владу. Натомість він існує в зоні *ambiguïté*, де «правда» і «помилка» – це артефакти людської інтерпретації, а не властивості системи. Як зазначає феноменологічна традиція, «сприйняття не є ані чистою істиною, ані чистою ілюзією, а полем напруги між ними» [Merleau-Ponty, 1945, p. 12].

Алгоритми персоналізації соціальних мереж, як-от у YouTube чи Instagram, ще більше загострюють цю динаміку. Вони не пропонують множинність «правд», як у Фуллера, а створюють індивідуалізовані реальності, де «факти» для кожного користувача є унікальними. Наприклад, стрічка одного користувача може поєднувати наукові відео про космологію з псевдонауковими теоріями про «плоску Землю», формуючи персоналізовану «реальність», яка не є ні «правдивою», ні «хибною», а амбівалентною: «Фактична істина не є більш самоочевидною, ніж думка, і це, можливо, одна з причин, чому носіям думок відносно легко дискредитувати фактичну істину як «просто ще одну думку». Фактичні свідчення... встановлюються очевидцями і залежать від свідчень... і вони існують лише тією мірою, якою про них говорять» [Arendt, 2006, p. 239]. Це не конкуренція дискурсів, а їхня фрагментація, де кожен наратив є внутрішньо нестійким, контамінованим власним запереченням. Як зазначає Жак Дерріда, «значення ніколи не фіксується, воно завжди відтерміновується в грі відмінностей» [Derrida, 1976, p. 70]. У цифровому контексті ця гра відмінностей стає не лише семіотичною, а й епістемологічною, створюючи поле, де виникає необхідність осмислення *ambiguïté* постістини як якісно нового режиму, що доповнює фуллерівську модель. Якщо Фуллер описує постістину як демократизацію права на творення версій реальності, *ambiguïté* виявляє сліпу пляму його аналізу: внутрішню нестабільність цих версій, де кожен дискурс є «і правдою, і фікцією» одночасно. Це не тимчасовий збій цифрових систем, а їхня операційна логіка, яка вимагає нової епістемологічної рамки. *Ambiguïté* постістини, як ми покажемо, не є кризою знання, а його новим горизонтом, де «знання – це не володіння істиною, а рух у полі невизначеності» [Merleau-Ponty, 1945, p. 334].

Наукова новизна цього дослідження полягає в розробці концептуальної рамки *ambiguïté* постістини як специфічного епістемологічного режиму, що доповнює фуллерівську модель постістини, розкриваючи її сліпу пляму – внутрішню амбівалентність дискурсів. На відміну від наявних критик Фуллера, які зосереджуються на його «анти-експертності» чи релятивізмі [Enroth, 2021], ми пропонуємо імманентну критику, що виявляє межі його підходу: якщо Фуллер бачить постістину як арену, де конкурують внутрішньо послідовні версії реальності, ми акцентуємо на нестабільності всередині кожного дискурсу, де факт і фікція, необхідне й можливе контамінують одне одного. Ця амбівалентність, як зазначає феноменологічна традиція, є «не дефектом сприйняття, а його фундаментальною умовою» [Merleau-Ponty, 1945, p. 12]. Запропонована типологія трьох режимів модальної влади – платонівського, фуллерівського та *ambiguïté* – становить оригінальний аналітичний інструмент. Вона структурує не історичну еволюцію, а співіснуючі логіки знання, уникаючи темпоральної лінійності «від Платона через Фуллера до *ambiguïté*». Платонівський режим монополізує необхідне, приховуючи конструйованість реальності; фуллерівський плюралізує можливе, перетворюючи знання на поле боротьби

за гегемонію дискурсів; *ambiguïté* виявляє нестабільність можливого, де кожен дискурс є калейдоскопом, що поєднує ствердження й заперечення. Ця типологія дає змогу не лише уточнити межі фуллерівської моделі, а й запропонувати нову оптику для аналізу цифрових феноменів.

Аналіз містифікації «Ботюля» як емпіричного кейсу є новаторським, оскільки ми інтерпретуємо її не як літературний жарт, а як парадигматичний прояв *ambiguïté* постістини. На відміну від тривалих амбівалентних феноменів, як-от псевдонаукові інтерпретації в цифрових архівах (наприклад, змішування автентичних текстів із AI-генерованими стилізаціями), «Ботюль» є розкритою містифікацією. Саме це робить його аналітично цінним: розкриття дозволяє побачити структуру *ambiguïté* «ззовні», коли амбівалентність стає видимим об'єктом аналізу. Фредерік Пагт створив «Ботюля» як «автора» і текст, що поєднував реальні цитати Канта з абсурдними тлумаченнями, викликаючи в аудиторії коливання між сприйняттям його як серйозного дослідження й пародії. Навіть після розкриття містифікація не втратила продуктивності: вона стимулювала перечитування Канта, демонструючи, що «правда може народжуватися з брехні не попри, а через її амбівалентність» [Derrida, 1976, p. 70]. Відтак, «Ботюль» ілюструє *ambiguïté* не як проблему, а як епістемологічну стратегію, що відкриває нові горизонти для філософування.

Методологія дослідження спирається на синтез феноменологічного концепту *ambiguïté* з теорією постістини та модальної влади Фуллера для осмислення цифрових технологій як генераторів нової епістемологічної реальності. Хоча застосування феноменології до цифрових феноменів не є безпрецедентним, унікальність цього підходу полягає в концептуальній зв'язці, що дозволяє розкрити в постістині не лише кризу традиційного розрізнення факту й фікції, а й глибоку трансформацію способів творення реальності. Технологічно опосередкована неоднозначність досвіду стає не просто викликом, а інструментом, що переструктурує саму тканину знання: «сприйняття є полем напрути, де межа між істиною та ілюзією завжди хитка» [Merleau-Ponty, 1945, p. 12]. Ця зв'язка дає змогу побачити цифрову епоху не як арену конкуренції дискурсів, як у Фуллера, а як калейдоскоп, де кожен дискурс є внутрішньо амбівалентним, контамінуючи необхідне можливим.

Мета дослідження полягає в розробці концептуальної рамки *ambiguïté* постістини й демонстрації її аналітичної продуктивності через осмислення емпіричних кейсів. Дослідження розгортається через кілька взаємопов'язаних завдань. По-перше, ми реконструюємо фуллерівську концепцію модальної влади, що трактує знання як гру за визначення «неминучого» [Fuller, 2018, p. 45], і виявляємо її межі, зокрема нездатність схопити внутрішню нестабільність дискурсів. Далі ми пропонуємо типологію трьох режимів модальної влади – платонівського, фуллерівського та *ambiguïté* – як аналітичний інструмент, що підкреслює структурну відмінність *ambiguïté* від плюралізму, де конкуренція поступається місцем контамінації. У центрі аналізу стоїть містифікація «Ботюля» як парадигматичний кейс, що ілюструє, як амбівалентність між фактом і фікцією може породжувати знання. Ми також досліджуємо цифрові технології, такі як *deepfake* і великі мовні моделі, як генератори *ambiguïté*, що роблять нестабільність операційною логікою реальності. Нарешті, ми окреслюємо етичні імплікації й організацію знання в режимі *ambiguïté*, де епістемологічна практика стає навігацією в полі невизначеності, а не боротьбою за гегемонію.

Ступінь розробленості. Фуллерівська концепція постістини, сформульована в контексті соціальної епістемології та досліджень науки і технологій (STS), пропонує радикальний погляд на знання як на гру модальної влади. Його підхід перегукується з ідеями Бруно Латура про конструювання наукових фактів, де знання є результатом соціальних практик [Latour, 1987, p. 99], але Фуллер іде далі, наголошуючи на владному вимірі цього процесу. Критика його концепції розгортається в кількох напрямках. Дехто, як Аласдер МакІнтайр і Майкл Лінч, трактує постістину як загрозу раціональності,

звинувачуючи її в підриві епістемологічних стандартів [MacIntyre, 2006, p. 54]. Представники STS критикують Фуллера за надмірний релятивізм, стверджуючи, що він недооцінює роль експертного знання [Sismondo, 2017, p. 12]. Натомість квір-теоретики, як Джек Галберстам, вбачають у постістині потенціал для маргіналізованих голосів, що кидають виклик домінуючим дискурсам [Halberstam, 2011, p. 89]. Однак жодна з цих критик не звертається до внутрішньої амбівалентності дискурсів, яку ми пропонуємо осмислити через концепт *ambiguïté*.

Концепт *ambiguïté* має глибоку філософську генеалогію. У Мерло-Понті він описує структуру досвіду, що вислизає з бінарних опозицій, де «світ є не об'єктом, а полем напруги, що завжди залишається відкритим» [Merleau-Ponty, 1945, p. 334]. Жак Дерріда через *undecidability* розвиває подібну ідею, показуючи, як значення відтерміновується в грі відмінностей, ніколи не фіксуючись остаточно [Derrida, 1976, p. 70]. Хоча ці концепти застосовувалися в постмодерністських дебатах про кризу репрезентації, їхній зв'язок із фуллерівською проблематикою модальної влади залишається неосмисленим. Наше дослідження заповнює цю прогалину, пропонуючи синтез, який дозволяє розкрити *ambiguïté* як новий вимір постістини.

Містифікацію «Ботюля» досі тлумачили переважно як інтелектуальну симуляцію філософування. Попри часткове прояснення її механіки (фіктивна біографія, «архіви», «конференції»), залишається неартикульованою її епістемологічна функція – демонстрація конститутивної нестійкості межі між фактичним і вигаданим. Ми пропонуємо нове прочитання, інтерпретуючи «Ботюля» не як курйоз, а як *парадигматичний прояв ambiguïté постістини*, де межа між фактом і фікцією є конститутивно хиткою. На відміну від тривалих амбівалентних феноменів, як-от AI-генеровані інтерпретації літературних текстів (наприклад, стилізації Гамлета), «Ботюль» є розкритою містифікацією, що дає змогу аналізувати *ambiguïté* «зовні», виявляючи її продуктивність для філософування.

У концепції Фуллера постістина постає не як втрата істини, а як визнання її залежності від владних відносин. Платон, за Фуллером, блискуче розумів цю динаміку, створюючи те, що в історії філософії називають *doctrine of double truth*: еліти володіли знанням про те, як формувати уявлення про неминуче й випадкове, тоді як маси сприймали існуючий порядок як «природний», такий, що «не може бути інакшим» [Fuller, 2018, p. 45]. Ключове прозріння Фуллера полягає в модальній природі різниці між фактом і фікцією: факт – це те, що сприймається як неминуче, як те, що «не може бути інакшим»; фікція – це те, що видається неможливим, відкинутим за межі «реального» світу.

Драматурги в античному контексті загрожували платонівському порядку не брехнею, а риторичною майстерністю, що робила альтернативні реальності переконливими, наближаючи їх до статусу «можливих». Це руйнувало ілюзію неминучості, ставлячи під сумнів стабільність політичного устрою. Фуллер розгортає цю логіку в історичній перспективі, простежуючи демократизацію модальної влади. Софісти створили ринок діалектичних навичок, де кожен платоспроможний клієнт міг навчитися формувати аргументи за чи проти будь-якої тези. Протестантська Реформація через масову грамотність надала мільйонам можливість самостійно тлумачити священні тексти, розширюючи доступ до інтерпретації. Цифрова революція завершила цей процес, озброївши кожного користувача соціальних мереж інструментами для творення й поширення власних версій реальності в глобальному масштабі. У цій перспективі постістина є не деградацією, а кульмінацією радикальної демократизації епістемології [Fuller, 2018, p. 45].

Фуллерівська модель передбачає два режими модальної влади, інтегровані в наративну структуру. Платонівський режим мінімізує можливе, змушуючи сприймати існуюче як неминуче, а альтернативи – як неможливі, приховуючи конструйованість порядку. Режим постістини, навпаки, плюралізує можливе, створюючи арену, де численні версії реальності змагаються за статус неминучого. Стратегія цього режиму полягає в демократизації доступу до інструментів формування дискурсів, де перемагає не

найістинніший, а найпереконливіший, той, хто здатен мобілізувати найбільшу аудиторію. Однак ця модель не враховує внутрішньої нестабільності самих дискурсів, яку ми пропонуємо осмислити через *ambiguïté*.

Ambiguïté як філософська оптика: від плюралізму до нестабільності. Фуллерівська модель постістини, попри свою аналітичну силу, залишається в межах логіки множинності, де знання – це арена, на якій конкурують чітко окреслені «версії реальності» [Fuller, 2018, р. 45]. *Ambiguïté* вносить якісно інший вимір, виявляючи не множинність окремих світів, а конститутивну нестабільність кожного з них. Проблема не в тому, що існує багато драматургів із різними сценаріями, а в тому, що кожен сценарій є внутрішньо суперечливим: кожна сцена допускає протилежні прочитання, кожен персонаж несе в собі власне заперечення, кожне твердження одночасно стверджує і підважує себе. Як зазначає феноменологічна традиція, світ – це не те, що я думаю, а «те, що я переживаю» (проживаю). Я відкритий до світу, «я не сумніваюся, що спілкуюся з ним, але я не володію ним; він є невичерпним» [Merleau-Ponty, 2002].

Ambiguïté – це не тільки риторичний прийом чи логічна стратегія, а філософська оптика, що розкриває те, що залишається невидимим у фуллерівській перспективі. Якщо Фуллер пропонує бінокль для спостереження за боротьбою наративів на арені постістини, то *ambiguïté* діє як рентген, що виявляє внутрішні розломи кожного дискурсу. У термінах модальної логіки Фуллер описує перехід від платонівської монополії на необхідне до постістини як конкуренції можливостей. *Ambiguïté* натомість вказує на колапс різниці між необхідним і можливим – не через їхню рівність, а через взаємну контамінацію, де те, що здається немінучим, виявляється можливим, а можливе претендує на статус необхідного. Ця нестабільність не є тимчасовим збоєм, який можна подолати кращою аргументацією, а становить саму структуру сучасного знання, де «значення ніколи не фіксується, а відтерміновується в грі відмінностей» [Derrida, 1976, р. 70]. Через призму *ambiguïté* постістина постає не як арена конкуренції, а як калейдоскоп, де кожен дискурс розпадається і складається заново, а межі між фактом і фікцією стають зонами невизначеності.

Емпіричний приклад ілюструє цю динаміку. У фуллерівській логіці *deepfake* – це альтернативна версія події, яка змагається з «оригіналом» за довіру аудиторії: є відео-А (автентичне) і відео-Б (фейкове), і вони борються за статус «необхідного». Проте *ambiguïté* показує інший вимір: із поширенням технологій *deepfake* кожне відео несе в собі подвійну можливість – бути одночасно справжнім і фейковим. Питання не в тому, «справжнє це чи фейкове», а в тому, що кожне відео є потенційно обома. Межа між фактом і фікцією лежить не між двома типами контенту, а «всередині кожного, створюючи не плюралізм версій, а амбівалентність самої структури реальності» [Floridi, 2023, р. 112].

Ця перспектива уможливує артикуляцію трьох конфігурацій модальної гегемонії, вплетених у наративну тканину, що трансцендує лінійність темпоральності. У платонівському реєстрі епістемологічна практика функціонує через редукцію потенційності: наявний космос постає як онтологічна необхідність, тоді як альтернативні горизонти маніфестуються як апоретичні, затуляючи контингентність буття. Фуллерівська парадигма пост-істини множить потенційне, конститууючи простір, де гетерогенні версії дійсності конкурують за привілей онтологічної необхідності, а владна стратегія полягає в демократизації доступу до апаратів дискурсивного виробництва. Натомість *ambiguïté постістини* виявляє нестабільність можливого, де кожен дискурс є внутрішньо амбівалентним, а різниця між необхідним і можливим постійно коливається. Тут стратегія – якщо вона взагалі можлива – полягає не в утвердженні чи конкуренції, а в утриманні напруги невизначеності, де знання стає «рухом у полі невизначеності» [Merleau-Ponty, 1945, р. 334]. *Ambiguïté* не є кризою чи ускладненням фуллерівської моделі, а якісно іншим епістемологічним режимом, що зсуває фокус із горизонтальної боротьби між наративами до вертикального розлому всередині кожного з них. Якщо у Фуллера питання звучить як «який дискурс переможе?», то в *ambiguïté* – «чи може дискурс залишатися стабільним?»

Кейс «Ботюля»: *ambiguïté* як епістемологічна стратегія. У книзі «La Vie sexuelle d'Emmanuel Kant» псевдоакадемічний стиль, поєднання реальних цитат з абсурдними тлумаченнями й іронічними алюзіями створюють текст, що коливається між серйозним дослідженням і пародією. У 2010 році містифікація набула розголосу, коли Бернар-Анрі Леві процитував вигаданого Ботюля як реального мислителя у своїй книзі *De la guerre en philosophie*, викликавши дебати в медіа. Проте навіть після розкриття обману «Ботюль» не втратив продуктивності: його цитували на семінарах, він стимулював перечитування Канта. Цей кейс вислизає з фуллерівської логіки, де містифікація була б лише одним із конкуруючих наративів – «правдою-Б» проти «правди-А» про Канта. У Фуллера «Ботюль» був би софістичним маневром, спрямованим на боротьбу за модальну владу, щоб переконати аудиторію в «необхідності» вигаданого наративу. Натомість *ambiguïté* виявляє інший вимір: текст Ботюля не є чіткою версією реальності, а внутрішньо нестабільним дискурсом, де факт і фікція контамінують одне одного, створюючи продуктивну невизначеність. Ця амбівалентність розгортається на кількох рівнях – текстуальному, інтерпретаційному та дискурсивному, – демонструючи, як містифікація стає не обманом, а епістемологічною стратегією, що відкриває нові горизонти для осмислення знання в цифрову епоху.

Онтологічна *ambiguïté*: існування без існування. Жан-Батіст Ботюль не існує як історична особа, але його «дослідження» породило реальні ефекти в академічному й культурному просторі. Після публікації книги її сприйняли як авангардну інтерпретацію Канта. А після розкриття містифікації (Le Point, 2010) Ботюль залишився агентом дискурсу: асоціація «Друзі Ботюля» видає нові тексти, а його ідеї цитуються в жартівливих і серйозних дискусіях про Просвітництво. У термінах модальної логіки, Ботюль – це «майже можливий» світ, який проникає в «майже необхідний» канонічний наратив про Канта, контамінуючи його. Його онтологічний статус не-реальний, але й не-нереальний: він не просто «фейк», а каталізатор, що стимулював інтерес до справжнього Канта. *Ambiguïté* тут полягає не в множинності світів (як у Фуллера), а в коливанні між буттям і небуттям усередині одного дискурсу, де вигадка породжує реальні ефекти, а реальність – вигадку.

Епістемологічна *ambiguïté*: фікція як шлях до істини. Містифікація Ботюля функціонує як епістемологічний експеримент: абсурдні тези про «сексуальне життя Канта» змушують читачів звертатися до первинних джерел, щоб спростувати чи перевірити їх. Наприклад, теза про «цвіркунів у голові» як еротичну метафору спонукає перечитати Кантову антропологію чи листи, шукаючи підтвердження чи заперечення. У фуллерівській логіці це була б риторична гра за владу: софістичний трюк, де «фейк» конкурує з «фактом» за гегемонію. Але *ambiguïté* йде далі: брехня тут не протистоїть істині, а стає інструментом її продукування. Верифікація (перевірка Канта) не скасовує невизначеність, а посилює її: чи «Ботюль» – це помилка, якої Леві мав уникнути, чи геніальний хак, що змусив переосмислити Кантову етику? Епістемологія стає амбівалентною, бо знання виникає не попри обман, а через нього, роблячи істину процесом, а не фіксованим результатом.

Риторична *ambiguïté*: стиль як пастка. Текст Пагта майстерно імітує академічний стиль: цитати з Канта, філологічні примітки, німецькі терміни – усе це створює ілюзію серйозності. Але абсурдні елементи – «часи Марії Шарлоти» як вигаданий код чи «каплі мозку» як псевдометафора – розривають цю ілюзію. Риторика Ботюля не просто обманує, а створює зону невизначеності, де стиль одночасно стверджує і заперечує власну серйозність. У фуллерівській перспективі риторика – це інструмент плюралізації, де один наратив бореться з іншим. Але тут риторика сама стає амбівалентною: кожне речення може бути і аргументом, і жартом, і жодна інтерпретація не стабілізує текст. Ця нестабільність – не риторичний прийом, а структура, що утримує напруту між серйозним і абсурдним.

Етична *ambiguïté*: провокація чи маніпуляція? Етичний вимір містифікації Ботюля ставить питання: чи Пагт маніпулював академічною довірою, чи створив педагогічну провокацію, що змусила аудиторію мислити критично? Леві, після розкриття симуляції,

визнав помилку, але захищав «Ботнюля» як «цікаву ідею», що стимулювала дебати. Чи це «погана» містифікація, що підриває авторитет філософії, чи «хороша» гра, що розкриває вразливість епістемологічних систем? У фуллерівській логіці це була б софістична стратегія за модальну владу – спроба переконати в «майже можливому». Але *ambiguïté* робить етику нестабільною: критерії оцінки (добро / зло, правда / обман) самі коливаються. Пагт не пропонує моральної відповіді, а утримує напругу: обман стає етичним експериментом, де амбівалентність – не перешкода, а продуктивна умова мислення.

Цифрові технології як генератори ambiguïté. Цифрові технології – від *deepfake* до великих мовних моделей (LLM) і алгоритмів рекомендацій у соціальних мережах – не просто розширюють фуллерівську демократизацію модальної влади, а радикально змінюють саму структуру епістемології, перетворюючи *ambiguïté* на операційну логіку знання. Великі мовні моделі, такі як GPT, демонструють *ambiguïté* не як побічний ефект, а як операційну логіку. У фуллерівській перспективі LLM були б інструментами демократизації модальної влади: кожен може генерувати тексти, що претендують на статус «майже необхідного» – від новин до наукових статей. Але специфіка LLM, як-от їхня стохастична природа, виводить їх за межі цієї моделі. Так звані «галюцинації» – коли модель видає неправдиві, але правдоподібні твердження, – не є помилками в класичному сенсі, які можна виправити кращим навчанням. Це прояв *ambiguïté*: модель генерує «майже можливе» без онтологічного якоря, де «істина» чи «брехня» – це артефакти людської інтерпретації, а не властивості самої системи. Наприклад, якщо LLM генерує текст про історичну подію, змішуючи реальні факти з вигаданими деталями (скажімо, «Наполеон використовував телеграф у 1815 році»), цей текст не є ні «правдою», ні «брехнею» у фуллерівському сенсі. Він існує в зоні невизначеності, де кожне твердження є одночасно правдоподібним і сумнівним. *Ambiguïté* виникає там, де світ не є об'єктом, а полем напруги. У LLM це поле напруги створюється стохастичним передбаченням: модель не «знає» і не «обманює», а генерує ймовірності, які коливаються між фактом і фікцією. У фуллерівській логіці «галюцинація» була б риторичною стратегією за владу; у *ambiguïté* вона – не стратегія, а структура, де знання саме по собі є амбівалентним. Ця нестабільність не вирішується верифікацією, бо сама природа моделі – продукувати тексти, що контамінують необхідне можливим.

Алгоритми рекомендацій у соціальних мережах, таких як TikTok чи YouTube, не просто множать наративи, як у фуллерівській постістині, а фрагментують саму структуру реальності, створюючи персоналізовані зони *ambiguïté*. У Фуллера соцмережі – це знов поле, де користувачі борються за гегемонію своїх «майже можливих» світів, мобілізуючи лайки, поширення чи коментарі. Але алгоритми рекомендацій діють інакше: вони не пропонують «правду-А» чи «правду-Б», а генерують індивідуалізовану реальність для кожного користувача, де межа між фактом і фікцією коливається залежно від даних профілю, історії переглядів і кліків. Наприклад, користувач TikTok може бачити стрічку, де змішуються документальні відео про зміну клімату, конспірологічні теорії про «хімічні сліди» і меми про екологічний апокаліпсис. Ці «наративи» не конкурують у фуллерівському сенсі, бо не мають чіткої межі: кожне відео є «і фактом, і фікцією», залежно від того, як алгоритм формує сприйняття. Як зазначає Кейт Кроуфорд: правда – це не те, що верифікується, а те, що резонує з поведінкою користувача [Crawford, 2021, р. 112]. *Ambiguïté* тут – не побічний ефект, а функціональність: алгоритми утримують напругу між різними версіями реальності, роблячи їх нероздільними. У термінах Мерло-Понті, це «тіло сприйняття», перенесене в цифрове: реальність не фіксується, а коливається в полі невизначеності, де кожен «факт» містить своє заперечення.

Критично важливо зрозуміти, що *ambiguïté* в цифрових технологіях – це не дефект, який можна усунути, а їхня операційна логіка. *Deepfake* не прагне «обдурити», а створює зону, де автентичність є амбівалентною. LLM не «поміляються», а генерують тексти, де істина й помилка контамінують одна одну. Алгоритми рекомендацій не «спотворюють»

реальність, а фрагментують її в індивідуалізовані калейдоскопи, де кожен фрагмент є «і правдою, і фікцією». У фуллерівській постістині технології – інструменти для плюралізації можливого, де кожен може бути драматургом. У *ambiguïté* постістини технології – генератори нестабільності, де сам сценарій є внутрішньо роздвоєним.

Ця функціональність резонує з феноменологічною оптикою Мерло-Понті: *ambiguïté* – це не проблема, яку потрібно розв'язати, а умова існування в світі, де ми ніколи не досягаємо чистої істини чи чистої фальші. У цифровому контексті це означає, що ШІ чи алгоритми «розуміють» без розуміння, продукуючи знання без онтологічного якоря. *Ambiguïté* постістини – це калейдоскоп, де кожен наратив розпадається на фрагменти, що одночасно стверджують і заперечують себе. Питання не в тому, «який світ перемаже?», а в тому, «чи може світ залишатися стабільним?» Цифрові технології відповідають: ні, стабільність – це ілюзія, а *ambiguïté* – нова норма.

Висновки: *Ambiguïté* як нова норма. Фуллерівська концепція постістини відкрила новий погляд на знання як на гру модальної влади, де істина – це не онтологічна даність, а ефект риторичної боротьби за визначення «майже необхідного». Його модель блискуче пояснює демократизацію епістемології: від платонівської монополії на необхідне через софістичну комерціалізацію діалектики та протестантську грамотність до цифрової епохи, де кожен може конструювати власні «майже можливі» світи. Проте сучасні цифрові феномени виявляють межі цієї моделі. Вони вказують на новий вимір постістини, який ми називаємо *ambiguïté*: не просто множинність конкуруючих наративів, а їхня внутрішня нестабільність, де кожен наратив є амбівалентним, контамінуючи факт фікцією, необхідне можливим. *Ambiguïté* не скасовує фуллерівську постістину, а доповнює її, розкриваючи феномен, що стає видимим у цифровій епосі через технології, які генерують знання як поле напруги, а не арену конкуренції. *Ambiguïté* як епістемологічна норма відкриває шлях до постгерменевтичного мислення, яке не прагне «розуміння попри нерозуміння», а працює з невизначеністю як продуктивною умовою. У фуллерівській постістині філософія – це риторична гра за владу над можливим, де мета – переконати в «майже необхідності» свого наративу. У *ambiguïté* постістини філософія стає практикою навігації в калейдоскопі, де кожен наратив є амбівалентним, а мета – не стабілізація, а рух у полі нестабільності. У фуллерівській логіці ми намагалися б обрати «правильну» інтерпретацію (скажімо, Шекспіра через академічний коментар проти AI-генерованої версії). У *ambiguïté* ми визнаємо, що обидва тексти амбівалентні: академічний коментар несе суб'єктивність, а AI-версія – правдоподібність без онтологічного якоря. Постгерменевтичне мислення не шукає «істини» за межами цієї напруги, а працює з нею: читач учить інтерпретувати, перевіряти, порівнювати, приймаючи незавершеність як норму.

REFERENCES

- Arendt, H. (2006). *Truth and Politics*. In *Between Past and Future*. Penguin Books.
- Baudrillard, J. (1994). *Simulacra and simulation*. University of Michigan Press.
- Botul, J.-B. (1999). *La Vie sexuelle d'Emmanuel Kant* (Présentation, traduction et notes de Frédéric Pagès). Mille et une nuits.
- Crawford, K. (2021). *Atlas of AI: Power, politics, and the planetary costs of artificial intelligence*. Yale University Press. <https://doi.org/10.12987/9780300209570>
- de Zeeuw, D. (2024). Post-truth conspiracism and the pseudo-public sphere. *Frontiers in Communication*, 9, Article 1384363. <https://doi.org/10.3389/fcomm.2024.1384363>
- Derrida, J. (1976). *Of grammatology* (G. C. Spivak, Trans.). Johns Hopkins University Press.
- Engel, P. (2021). Post-truth is an assertion crisis. *Revue internationale de philosophie*, 75(295), 7–28. <https://doi.org/10.3917/rip.295.0007>
- Enroth, H. (2021). Crisis of authority: The truth of post-truth. *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 36: 179–195. <https://doi.org/10.1007/s10767-021-09415-6>.
- Feenberg, A. (2023). *The ruthless critique of everything existing: Nature and revolution in Marcuse's philosophy of praxis*. Verso.

- Floridi, L. (2023). *The ethics of artificial intelligence: Principles, challenges, and opportunities*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780192840307.001.0001>
- Fuller, S. (2018). *Post-truth: Knowledge as a power game*. Bloomsbury Academic.
- Halberstam, J. (2011). *The queer art of failure*. Duke University Press.
- Kondratyuk-Antonova, T., Lytvyn, T., Boyko, S., Halushchak, M., & Kostenko, D. (2025). Post-truth philosophy and truth analysis in the era of disinformation and fake news. *Studies in Media and Communication*, 13(1), 1–12. <https://doi.org/10.11114/smc.v13i1.7480>
- Latour, B. (1987). *Science in action: How to follow scientists and engineers through society*. Harvard University Press.
- Lyotard, J.-F. (1988). *The differend: Phrases in dispute*. University of Minnesota Press.
- MacIntyre, A. (2006). *The tasks of philosophy: Selected essays, volume 1*. Cambridge University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2002). *Phenomenology of Perception* (C. Smith, Trans.). Routledge Classics. (p. xviii-xix).
- Nietzsche, F. (1979). On Truth and Lies in a Non-Moral Sense. In D. Breazeale (Trans. & Ed.), *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's*. Humanities Press.
- Nouvel Observateur. (2010). BHL en flagrant délire : l'affaire Botul. <https://www.nouvelobs.com/essais/20100208.BIB4886/bhl-en-flagrant-delire-l-affaire-botul.html>
- Sismondo, S. (2017). Post-truth? *Social Studies of Science*, 47, 1 (February 2017), 3-6.
- Vattimo, G. (1988). *The end of modernity: Nihilism and hermeneutics in postmodern culture*. Johns Hopkins University Press.

Макаров Олександр Олександрович

аспірант, ННІ філософії, культурології, політології
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
майдан Свободи, 4, Харків, 61022, Україна
E-mail: a.a.makarov93@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-0014-7531>

Стаття надійшла до редакції 19.07.2025

Стаття рекомендована до друку 15.10.2025

Переглянуто 12.09.2025

Опубліковано 24.11.2025

**THE AMBIGUITY OF POST-TRUTH: FROM MODAL POWER TO THE
INSTABILITY OF THE POSSIBLE**

Makarov Oleksandr O.

PhD Student, Educational and Scientific Institute Philosophy, Cultural Studies, Political Science
V. N. Karazin Kharkiv National University
4, Maidan Svobody, Kharkiv, Ukraine
E-mail: a.a.makarov93@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-0014-7531>

ABSTRACT

The study develops a conceptual framework of post-truth ambiguity to make sense of epistemological transformations in the digital age. In classical rhetoric, ambiguity was considered a stylistic flaw, whereas in 20th-century phenomenology it became a condition of human experience. The article argues that under the conditions of post-truth, ambiguity is transformed into an operational logic of knowledge, defining the structure of reality. Drawing on Steve Fuller's theory of modal power, which interprets post-truth as a competition between internally consistent discourses to establish the boundaries of the necessary, the work reveals the limits of this approach: its inability to explain the internal ambivalence of discourses where the boundary between fact and fiction loses its clarity. The concept of

post-truth ambiguity is introduced as an epistemological regime that emphasizes the instability of knowledge, where every discourse combines the necessary with the possible. The relevance of the study is driven by the crisis of traditional epistemological categories, caused by digital technologies – deepfakes, large language models (LLMs), personalization algorithms – which fragment reality, making instability its defining characteristic. In contrast to Fuller's understanding of post-truth as a competition for modal power, ambiguity emphasizes the internal indeterminacy of discourses, offering a new analytical perspective. The scientific novelty lies in creating a typology of modal power regimes – Platonic (monopolization of the necessary), Fullarian (pluralization of the possible), and ambiguity (instability of the possible) – which systematizes the logics of knowledge without historical linearity. The study offers an original interpretation of the «Botul» hoax (1999) as a paradigmatic manifestation of ambiguity, where fiction generates productive knowledge, as well as an analysis of digital technologies as generators of internal ambivalence within discourses. The methodology synthesizes Merleau-Ponty's phenomenological approach with post-truth theory to analyze digital phenomena. The work reconstructs Fuller's vision of modal power, critically assesses its limitations, and proposes ambiguity as an optic that reveals the instability of discourses. The goal is to develop a conceptual foundation of post-truth ambiguity that explains contemporary epistemological challenges and their philosophical and ethical consequences.

Keywords: *ambiguity, post-truth, modal power, rhetoric, phenomenology, digital technologies, epistemology, ambivalence.*

The article was received by the editors 19.07.2025
The article is recommended for printing 15.10.2025

The article was revised 12.09.2025
This article published 24.11.2025

Як цитувати: Макаров, О. (2025). АМБІГУІТЕ ПОСТІСТИНИ: ВІД МОДАЛЬНОЇ ВЛАДИ ДО НЕСТАБІЛЬНОСТІ МОЖЛИВОГО. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (73), 130-140. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-11>

In cites: Makarov, O. (2025). THE AMBIGUITY OF POST-TRUTH: FROM MODAL POWER TO THE INSTABILITY OF THE POSSIBLE. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (73), 130-140. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-11> [In Ukrainian]

<https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-12>

УДК: 17.022:004.8

Шеїн Ілля

ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ СПІВВІДНОШЕННЯ ЛЮДСЬКОЇ ТА МАШИННОЇ МОРАЛІ В КОНТЕКСТІ ЕТИЧНИХ ВИКЛИКІВ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ

У статті здійснено комплексний аналіз проблеми співвідношення людської та машинної моралі в контексті стрімкого розвитку й поширення технологій штучного інтелекту (ШІ). Розглянуто етичні виклики, що постають перед сучасним суспільством у зв'язку з появою алгоритмів, здатних ухвалювати рішення, які мають моральні наслідки, й окреслено потенційну роль машин як моральних агентів.

Здійснено порівняльний огляд провідних закордонних концепцій машинної етики, що охоплюють класичні роздуми щодо тотального характеру технологій і сучасні дослідження, де увагу зосереджено на питанні морального статусу штучного інтелекту, машинний інтенціональності, ризиках самовдосконалення алгоритмів і необхідності запровадження механізмів етичного регулювання. Наголошено на неможливості машинної моралі через відсутність у засобів ШІ суб'єктних переживань.

Висвітлено особливості українського академічного дискурсу, що поєднує нормативно-прикладний підхід до етики ШІ з урахуванням фундаментальних філософських категорій, зокрема суб'єктності, свідомості та відповідальності. Здійснений аналіз дає можливість дійти висновків, що вітчизняні науковці зосереджені як на нормативній та інституційній етиці, зокрема практичних аспектах застосування ШІ, розробленні етичних стандартів, інституційних механізмів контролю й підвищенні етичної грамотності користувачів, так і екзистенційних викликах.

Здійснено спробу окреслити перспективи інтегрування класичних і сучасних філософських підходів до машинної етики із практичними вимогами національного регулювання ШІ, визначити теоретичні орієнтири й актуальні завдання для подальших досліджень у галузі машинної етики.

Обґрунтовано значущість створення національної моделі етики ШІ, визначено й схарактеризовано основні виміри. Описано практичний аспект філософських основ національної моделі ШІ, визначено завдання та наголошено на важливості поєднати міжнародний досвід з локальними культурно-етичними особливостями.

Ключові слова: *штучний інтелект (ШІ), машинна етика, мораль, філософія техніки.*

Стрімкий розвиток засобів штучного інтелекту (далі – ШІ) не тільки змінює технологічний ландшафт сучасності, але й ставить перед традиційною філософською думкою низку безпрецедентних викликів. Якщо раніше роздуми щодо машин, здатних мислити, належали до царини наукової фантастики, то зараз суспільство стикається з інтелектуальними алгоритмами, що можуть ухвалювати рішення, які мають прямі моральні наслідки для людства. На перетині філософії, етики й інформатики формується поняття машинної етики. Через це співвідношення людської та машинної моралі у призмі етичних викликів постає однією з ключових проблем сучасного філософського дискурсу.

Актуальність цього дослідження зумовлена низкою чинників. По-перше, поширення технологій ШІ у галузях освіти, науки, державного управління, економіки й культури призводить до безпрецедентних ситуацій, коли машини починають ухвалювати рішення, що мають етичні наслідки. По-друге, у сучасній філософській науці відсутня єдність щодо питання про можливість і межі машинної моралі: одні дослідники вбачають у ШІ загрозу гуманістичним цінностям, інші трактують його як інструмент розширення пізнавальних можливостей людини. По-третє, на тлі глобальних ініціатив зі створення етичних стандартів використання ШІ українська наука стикається з потребою розробити

власну нормативно-філософську модель, що врахує і національну специфіку, і міжнародний досвід.

Наукова новизна роботи полягає у спробі здійснити комплексний аналіз проблеми співвідношення людської та машинної моралі у призмі етичних викликів ІІІ через порівняння провідних закордонних і вітчизняних філософських концепцій. У статті розглядається еволюція філософського осмислення ІІІ й окреслюються перспективні напрями дослідження, зокрема потенціал створення національної моделі етики.

Мета розвідки полягає в тому, щоб виявити філософські підвалини й сучасні напрями осмислення визначеної проблеми та визначити особливості національного підходу щодо етичного регулювання. Відповідно до поставленої мети, дослідження має такі *завдання*: розглянути провідні західні філософські ідеї, що сформували основу актуального розуміння техніки, визначити основні напрями розвитку машинної етики, окреслити специфіку українського академічного підходу до питання етичного використання ІІІ й виявити теоретичні орієнтири для подальших наукових розвідок проблематики.

Джерела сучасної проблеми співвідношення людської та машинної моралі лежать у класичному філософському осмисленні техніки, яке висвітлювало сутність технологій та їх впливу на людське буття задовго до виникнення й поширення ІІІ. Однією з найбільш впливових у цьому дискурсі є позиція представника німецького екзистенціалізму М. Гайдеггера. Його провідною думкою є переосмислення техніки як явища: інструментальний погляд (сприйняття техніки як засобу досягнення цілей) еволюціонує до особливого способу розкриття буття, згідно з яким людина розглядає все суще як готові до використання ресурси [Heidegger, 2000, S. 7]. Концепція М. Гайдеггера закладає фундамент для критики машинної моралі, адже інструмент, який перетворює етичні дилеми на алгоритмічний розрахунок ресурсів, як-от життів, ризиків, користі тощо, за своєю суттю є аморальним, тому що ним керує виключно раціональна експлуатація.

Концепція М. Гайдеггера зазнала глибшого осмислення в роботах французького філософа Ж. Еллюля. У своїй праці «Технологічне суспільство» науковець висунув тезу, що техніка є тотальною, автономною й універсальною силою, якій підпорядковані всі сфери людського життя, зокрема мораль. Ця сила, зі свого боку, діє згідно з власною неухильною логікою абсолютної ефективності [Ellul, 1964, с. 33]. Можна дійти висновку, що філософ трактував техніку як соціологічний феномен, що є сукупністю раціональних і ефективних у будь-якій сфері людської діяльності методів. Слід звернути увагу, що стандартизація людської поведінки є не менш важливим застереженням Ж. Еллюля: на його думку, техніка не може залежати від ірраціональних і непередбачуваних факторів, якими є людина та свідомий вибір. Для усунення небажаної мінливості техніка спроможна призвести до того, що людина втрачатиме здатність до вибору, сприйняття моралі й щастя стане симульованим або запрограмованим, а його основною функцією стане забезпечення інтеграції до технічних процесів.

Дослідження М. Гайдеггера та Ж. Еллюля зосереджені на метафізичному й соціологічному тоталітаризмі техніки. Проте не можна не звернутися до англійського математика А. Тюрінга, який змістив філософський акцент до сфери теорій обчислень, поставивши фундаментальне запитання: «Чи може машина мислити?» [Turing, 1950, р. 433]. Учений запровадив концепцію, згідно з котрою машину можна вважати інтелектуальною, якщо вона може імітувати людську поведінку в письмовому діалозі таким чином, що умовний співбесідник нездатний розрізнити відповіді машини та людини. Отже, проблема внутрішнього інтелекту й свідомості опинилася в площині зовнішньої функціональності.

Прагнення А. Тюрінга розв'язати проблему машинного мислення в суто технічному дискурсі породило чимало питань, що й зараз потребують глибокого філософського осмислення. Наприклад, чи може система, що тільки симулює розуміння, бути наділеною справжньою мораллю? Якщо моральний вибір та відповідальність

людини певною мірою пов'язані зі здатністю відчувати страждання, тоді чи може машина, що не зазнає таких страждань, бути моральним об'єктом? Не менш важливо з'ясувати, чи може дія машини бути морально значущою, якщо машина нездатна усвідомлювати сутність моральних концепцій, як-от справедливість, гідність тощо, а тільки маніпулює ними як символами.

Традиційні філософські підходи заклали підґрунтя для сучасного осмислення морального статусу технологій. Вони окреслили подальші дослідження щодо інтелектуальних можливостей машин і пошуку етичних меж їх використання. Відповідно, сучасна етика ІІІ прагне подолати розрив між інструментальним і гуманістичним вимірами технологій та запропонувати моделі відповідального використання ІІІ.

Зокрема сучасний дослідник Д. Андерсон вивчає поняття «машинна інтенціональність» і пропонує розглянути, яким чином складники машинного розуму здатні породжувати наміри. Філософ наголошує на важливості з'ясувати моральний статус машини, тобто чи може вона відігравати роль об'єкта етичної уваги. Зі свого боку, встановлення морального статусу умовної машини є кроком до розуміння, чи може вона бути повноцінним інтелектом [Anderson, 2012, р. 331]. Концепція вченого змінює традиційний підхід до оцінювання діяльності ІІІ. Замість першочергового аналізу когнітивних здібностей і здатності мати наміри запропоновано зворотню логіку: первинним фактором має стати визначення наявності чи відсутності морального статусу. Іншими словами, акцент із функціонального визначення ІІІ зміщується до антропологічно-етичного виміру, оскільки інтенціональність не може бути розглянута окремо від морального контексту.

У цьому контексті доцільно розглянути концепти щодо ризиків формування машинної етики. Сучасний науковець Р. Ямпольський наголошує, що спроби дозволити машинам ухвалювати етичні рішення є докорінно хибними, оскільки неможливо довести, чи може бути система ІІІ безпечною в умовах самовдосконалення [Yampolskiy, 2013, р. 390]. Учений акцентує на важливості мінімізувати ризики ще на етапі розроблення засобів ІІІ. Йдеться про запровадження таких обмежень, які були б первинною інженерною вимогою, залишалися сталим активним механізмом протягом тривалого часу та звели вірогідність завдання шкоди потенційному користувачеві до нульової. Водночас досягнення етичної досконалості ІІІ не є предметом фокуса [Ibid., р. 391]. Іншою тезою Р. Ямпольського є критичне осмислення сучасного філософського трактування царини машинної етики: на думку науковця, наявні провідні дослідження є здебільшого суто теоретичними та не сприяють практичному розв'язанню питання безпеки.

Значну увагу філософському осмисленню феномена ІІІ приділяє М. Боден. Позиція дослідниці виходить із тези, що ІІІ – не тільки інструмент, але й потужне джерело для набуття нових знань [Boden, 2018]. Учена наголошує, що ІІІ дедалі більше охоплює різні сфери людської діяльності, тому недоцільно обмежуватися суто технічним осмисленням цього явища. Натомість не менш важливим питанням постає критична дилема: чи справді здатна машина мислити, бути свідомою й проявляти креативність?

Якщо припустити, що сутність людської моралі нерозривно пов'язана зі свідомістю, творчістю та суб'єктивним досвідом, філософський аспект ІІІ стає критичним: думка М. Боден спонукає до потреби глибшого розуміння, чи може ІІІ бути моральним суб'єктом. Не менш значущим постає і аспект безпеки: якщо Р. Ямпольський наголошує на необхідності певних обмежень використання технологій ІІІ через їхню непередбачуваність, М. Боден прагне пояснити джерело цієї непередбачуваності.

Можна констатувати, що висновки науковця не тільки акцентують на морально-етичному осмисленні використання ІІІ, але і відкривають ширше поле для досліджень. Нагальною проблемою залишається те, яким чином філософські ідеї та концепти можуть бути вбудовані в інженерні протоколи безпеки й етики технологій ІІІ. Варто зауважити, що М. Боден, зосереджуючись на поміркованих формах ІІІ, не враховує радикальнішого

сценарію розвитку технологій у контексті самовдосконалення та гіпотетичної появи «суперінтелекту», про який згадує Р. Ямпольський.

Філософську проблему етики ІІІ порушує британський філософ Б. Шталь. Науковець зосереджується на важливості етичних аспектів розвитку й застосування ІІІ та наголошує, що технологія має ризики, пов'язані з упередженнями та порушенням приватності [Stahl, 2021, p. 19]. Зокрема, він слушно згадує важливість широкої репрезентативності інформаційних масивів, що застосовують для навчання, перевірки й тестування засобів ІІІ, але справедливо висловлює сумнів, чи можуть ці вимоги до якості бути повною мірою виконані за умови використання реальних [Ibid., 2021, p. 17].

На думку науковця, міжнародні й національні структури відіграють особливо важливу роль у запровадженні правил, що забезпечують безпеку застосування технологій ІІІ. Окрім цього, Б. Шталь наголошує на принципі відкритих алгоритмів, звітності та відповідальності для запобігання зловживань та ухваленні неправильних рішень [Ibid., 2021, p. 17]. Можна стверджувати, що концепція Б. Штала зосереджена на технічному аспекті розв'язання морально-етичних проблем. Учений порушує філософську за своєю суттю проблему, але запропонованому розв'язанню бракує глибинного аналізу сутнісних питань, зокрема питання свідомості та суб'єктності машини й природи морального вибору, яка розмежовує алгоритмічну калькуляцію та унікальність людської моралі, що ставить нові виклики перед сучасною наукою.

Суттєвий внесок у дослідження етики техніки й зокрема ІІІ зробив італійський філософ А. Флоріді. Учений наголошує на критичній важливості розроблення загальносвітових етичних меж використання ІІІ з метою уникнення негативних наслідків [Floridi, 2019, p. 6]. А. Флоріді слушно зауважує, що існує велика кількість ініціатив щодо етики ІІІ, серед яких важливо виробити єдиний підхід. Важливим нюансом постає культурне різноманіття, оскільки моральний світогляд і культурні перспективи у різних частинах світу відрізняються. Філософ наголошує, що єдина система етичних принципів може позитивно вплинути на розроблення стандартів щодо використання ІІІ [Ibid., 2019, p. 14].

Цінність висновків А. Флоріді полягає в конструктивній відповіді на тези щодо тоталітаризму й небезпеки технологій ІІІ. Слушною є думка про те, що суспільні інститути можуть і повинні забезпечити регулювання ІІІ, розробивши міжкультурні етичні стандарти. Ця концепція формує чимало перспективних, наразі неповною мірою розглянутих напрямів дослідження.

Зокрема, доцільно проаналізувати, яким чином абстрактні моральні принципи можуть бути перетворені на технічні вимоги й алгоритмічні протоколи. Не менш важливою проблемою є розроблення юридичних і технічних інструментів для визначення відповідальності у випадках завдання засобами ІІІ моральної шкоди. Водночас постає дилема щодо того, хто саме має бути провідною ланкою в аспекті відповідальності: розробник, користувач чи безпосередньо алгоритм.

З іншого боку, розроблення універсальних норм використання ІІІ породжує проблему: якою мірою етика ІІІ має перспективу перетворитися на принцип всесвітнього управління? А. Флоріді згадує, що моральні цінності глибоко вкорінені в культуру, проте масове підпорядкування глобальним нормам несе ризик нав'язування однієї, домінантної морально-етичної парадигми іншим. Отже, є підстави вважати, що концепт етики ІІІ постає однією з найскладніших геополітичних і правових проблем сучасності.

У результаті аналізу позицій учених в контексті можливості машинної моралі як такої переконливим видається аргумент щодо неможливості машини відчувати страждання. Це дає підстави стверджувати, що мораль у своєму антропологічному сенсі неможлива, коли йдеться про машинний вимір, адже, скажімо, категорію свідомості та суб'єктного переживання неможливо відтворити за допомогою алгоритмів. Проте рішення ІІІ можуть формувати морально-етичні наслідки для ситуацій у реальному житті, що ставить перед розробниками необхідність створити нормативно-прикладні регулятори.

Аналіз ключових закордонних філософських позицій щодо етичних концептів ІІІ окреслює суперечливий ландшафт проблеми машинної моралі. Втім, для повноти картини й з огляду на актуальність проблеми не менш важливо звернутися до вітчизняної наукової думки. Українські дослідження в цій галузі мають свою специфіку, оскільки певною мірою зосереджені на особливостях морально-етичних норм практичного застосування ІІІ в різних сферах людської діяльності. Вочевидь такий акцент зумовлений потребою інтегрувати нову технологію в умовах національної специфіки з урахуванням наявних правових, соціальних і економічних структур.

Системні спроби осмислення технологій в українському академічному дискурсі спостерігаємо ще з початку 2000-х років. Уже тоді В. Штанько констатує факт появи нового культурного простору, «основним матеріальним носієм текстів якої є не писемність, а “екранність” – “екранна культура”» [Штанько, 2002, с. 20]. Дослідниця розглядає явище «віртуальна реальність» і вдається до питання, як може свідомість адаптуватися до перебування в кіберпросторі. Водночас вона порушує морально-етичний вимір проблеми в контексті потенційних маніпуляцій і зауважує, що «занурення людини у світ віртуальної реальності дозволяє нав'язувати їй певні способи існування» [Ibid., 2002, с. 27].

Водночас О. Ральчук, оцінюючи добу інформаційного суспільства, окреслив потенційні ризики виникнення ІІІ та зауважив, що «сучасна дійсність виявляє <...> прагнення створити вже не тільки штучний інтелект, а й саму штучну людину замість людини природної» [Ральчук, 2003]. Окрім цього, ще задовго до масового поширення технологій ІІІ В. Штанько та Т. Бордюгова зазначили, що важливо з'ясувати, хто є морально відповідальним за рішення, які ухвалюють інформаційно-комп'ютерні системи [Штанько, 2012, с. 151]. Водночас автори зауважують, що «вивчення етичних аспектів може й має сприяти подоланню проблем та знаходженню усталених рішень» [Ibid., 2012, с. 152].

В умовах масового використання ІІІ це питання набуває принципово іншого масштабу. Можна констатувати, що філософське осмислення екзистенційних і морально-етичних ризиків ІІІ 2000-х років значною мірою передбачило реальність, з якою стикнулося сучасне суспільство. Проте наразі це дослідження набуває ще більшої актуальності. Зокрема Ю. Мельник, С. Тодорова та Г. Шевченко окреслюють проблеми філософського визначення природи ІІІ й наголошують, що особливу увагу доцільно приділити можливості втрати контролю над його розвитком [Мельник, 2025, с. 7]. Дослідження І. Дятлової, О. Патлайчук і О. Ступак акцентують на питанні відповідальності у випадках, коли система ІІІ ухвалює рішення без людського втручання й наголошують на проблемі алгоритмічного упередження ІІІ під час навчання на основі історичних даних [Дятлова, 2025, с. 70]. Н. Поліщук, Г. Поперечна й К. Ніколенко досліджують етичні проблеми взаємин людини й ІІІ у метавесвіті, що пов'язані з розмиттям меж реальності, маніпулятивністю алгоритмів і, як наслідок, кризою цифрової ідентичності [Поліщук, 2025].

Окрім цього, можна спостерігати, що сучасний філософський дискурс певною мірою набуває інституційного й прикладного характеру. Українські дослідники зазначають, що «існує пробіл між теоретичними дослідженнями філософів і практичною діяльністю розробників у галузі штучного інтелекту» [Добровольська, 2019, с. 15] та пояснюють це необхідністю зосередитись на розв'язанні актуальних проблем. Через це існує сталий інтерес до морально-етичних норм використання ІІІ в конкретних галузях.

Наприклад, дослідження О. Пінчук та І. Малицької стосуються етичних викликів ІІІ в царині науки. Вчені зауважують, що розвиток ІІІ вимагає правової бази, а редакційні політики наукових видань мають адаптуватися до впровадження етичних стандартів і академічної доброчесності, що пов'язані з особливостями рецензування [Пінчук, 2024, с. 192]. Потреба в освітніх заходах щодо доброчесного використання ІІІ, як зауважують автори, свідчить про необхідність підвищення етичної свідомості користувачів.

Цю думку підтримує Ю. Трач, яка зазначає, що «необхідно систематично докладали зусиль для підвищення грамотності, обізнаності та освіти щодо етичних наслідків застосування технологій ІІІ» [Трач, 2024, с. 306]. Увагу питанню етики ІІІ в царині наукових досліджень приділяє і Л. Хоружа, наголошуючи, що «актуалізується важливість відповідального використання ІІІ, що пов'язано з розробкою нових стандартів та норм академічної етики» [Хоружа, 2025, с. 10]. Можна зробити висновок, що інституційна етика використання ІІІ набуває дедалі більшої ваги.

Ю. Карпенко акцентує на етиці ІІІ в галузі публічного управління, що порушує морально-етичну дилему: чи можна трактувати ІІІ як спосіб організувати людську діяльність. Думка науковця щодо розроблення єдиних етичних норм щодо використання новітніх цифрових технологій має безпосередні паралелі з позицією закордонних учених [Карпенко, 2019, с. 96].

В. Воронкова й В. Нікітенко детально розглядають філософію ІІІ в економічному вимірі й окреслюють так звані «хвилі розвитку» [Воронкова, 2022, с. 247]. На основі дослідження вчених можна дійти висновку щодо актуальності створення наднаціональних інститутів контролю над ІІІ для запобігання системній шкоді економіці й суспільству, хоча питання щодо об'єктивності та прозорості запровадження таких механізмів залишається відкритим.

Аналізуючи український філософський дискурс, можна констатувати, що вітчизняні науковці приділяють суттєву увагу нормативній та інституційній етиці. Паралельно є і сталий інтерес до екзистенційних ризиків. Втім, оскільки світова наукова спільнота приділяє дедалі більше уваги регулюванню технологій, ще одним перспективним напрямом є філософський аспект розроблення національної моделі етики ІІІ, котра була б здатна поєднати як міжнародний досвід, так і локальні особливості.

Логічно припустити, що поняття «національна модель етики ІІІ» можна окреслити в законодавчому, технологічному й дослідницькому вимірах, де філософський аспект відіграв би одну з провідних ролей. Зокрема законодавчий рівень може визначити моральні принципи використання ІІІ в державній сфері. Поміж іншого, вони стосуються правничої галузі й питання, наскільки етично застосовувати ІІІ під час ухвалення юридичних рішень.

Технологічний рівень має на меті застосувати морально-етичні норми безпосередньо в алгоритмах ІІІ. Водночас зміст таких норм і їх відповідність національним особливостям є предметом подальших досліджень. Не менш важливим складником моделі є освітній аспект, який стосується навчання щодо етичних ризиків, застосування та обмежень ІІІ. Зі свого боку, дослідницький вимір передбачає міждисциплінарну співпрацю, під час якої філософське розуміння й межі моральних норм є важливим фактором для розроблення етичних алгоритмів. Не менш суттєвими питаннями є взаємодія людини та ІІІ в ситуаціях, що мають моральну неоднозначність, та вплив рішень ІІІ на остаточне ухвалення рішень як у віртуальному, так і реальному середовищі.

У практичному контексті філософські підвалини національної моделі етики ІІІ полягають у систематизуванні й концептуальному окресленні морально-етичних принципів, які відтворюють українські культурні, соціальні та правові норми з урахуванням міжнародного досвіду. Окрім цього, важливу роль відіграє посилення методологічної бази, що стосується моделі аналізу моральних дилем і конфліктів, що можуть виникати під час роботи людини з засобами ІІІ.

Можна підсумувати, що філософське осмислення проблеми людської та машинної моралі в контексті ІІІ сформувало суперечливий світовий консенсус. Кінцевий успіх у розв'язанні цієї проблеми залежить від можливості перетворити наявні філософські застереження на дієві правові інструменти. Для цього перспективним шляхом є розроблення національної моделі етики, що визначатиме нормативні орієнтири та

гармонійно поєднуватиме міжнародні стандарти етичних норм з локальними культурними особливостями.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Воронкова В. Г., Нікітенко В. О. *Філософія цифрової людини і цифрового суспільства: теорія і практика*. Львів-Торунь: Liha-Pres, 2022. 460 с. Електронний ресурс. URL: <https://dspace.znu.edu.ua/xmlui/handle/12345/6591>

Добровольська О. В., Штанько В. І. Філософський аналіз еволюції штучного інтелекту. *Дослідження з історії і філософії науки і техніки*. 2019. Вип. 28, № 1. С. 10–19. <https://doi.org/10.15421/271902>

Дятлова, І., Патлайчук, О., & Ступак, О. Етичні виклики та перспективи філософії штучного інтелекту у XXI столітті. *Науково-теоретичний альманах Грани*. 2025. Т. 28. № 2. С. 66–71. <https://doi.org/10.15421/172540>

Карпенко Ю. В. Етичні принципи застосування штучного інтелекту в публічному управлінні. *Вісник Національної академії державного управління при Президентові України. Серія: Державне управління*. 2019. № 4. С. 93–97. Електронний ресурс. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/vnaddy_2019_4_15

Мельник Ю., Тодорова С., Шевченко Г. Філософське розуміння штучного інтелекту як технології. *Philosophy and Governance*. 2025. № 3 (7). DOI <https://doi.org/10.70651/3041-248X/2025.3.01>

Пінчук О., Малицька І. Відповідальне та етичне використання штучного інтелекту в дослідницькій і публікаційній діяльності. *Інформаційні технології і засоби навчання*. 2024. Т. 100, № 2. С. 45–57. <https://doi.org/10.33407/itlt.v100i2.5676>

Поліщук Н. В., Поперечна Г. А., Ніколенко К. В. Етичні дилеми взаємодії людини та штучного інтелекту у віртуальних просторах метавсесвіту. *Вісник гуманітарних наук*. 2025. № 8. <https://doi.org/10.5281/zenodo.15616278>

Ральчук О. Інформаційне суспільство: між ейфорією спокус та законами універсуму. *Вісник НАН України*. 2003. № 2. С. 36–50. Електронний ресурс. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/vnanu_2003_2_7

Трач Ю. Дискурс навколо етики штучного інтелекту: особливості формування та інституалізації. *Цифрова платформа: інформаційні технології в соціокультурній сфері*. 2024. Т. 7, № 2. С. 299–310. <https://doi.org/10.31866/2617-796X.7.2.2024.317738>

Хоружа Л. Наукова етика й доброчесність в обіймах штучного інтелекту. *Педагогічна освіта: Теорія і практика. Психологія. Педагогіка*. 2025. Т. 43, № 1. С. 6–12. <https://doi.org/10.28925/2311-2409.2025.431>

Штанько В. І. Інформаційні технології та проблеми трансформації сучасної культури. *Культура України: зб. наук. праць. Мистецтвознавство. Філософія*. Харків : ХДАК, 2002. Вип. 10. 222 с.

Штанько В. І., Бордюгова Т. Г. Інформаційне суспільство: соціально-філософські проблеми становлення: Навч. посібник. Харків: ХНУРЕ, 2012. 172 с.

Anderson D. L. Machine Intentionality, the Moral Status of Machines, and the Composition Problem. *The Philosophy & Theory of Artificial Intelligence* / ed. by V. C. Müller. Berlin: Springer, 2012. P. 312–333. URL: <https://philarchive.org/rec/ANDMIT-3>

Boden M. A. *Artificial Intelligence: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2018. 152 p. URL: <https://academic.oup.com/book/415>

Ellul J. *The Technological Society*. New York: Alfred A. Knopf, 1964. 512 p. URL: <https://voidnetwork.gr/wp-content/uploads/2021/09/The-Technological-Society-Jacques-Ellul.pdf>

Floridi L. Ethics, Governance, and Policies in Artificial Intelligence / ed. by L. Floridi. Cham: Springer, 2019. *Philosophical Studies Series*, Vol. 144. 312 p. Електронний ресурс. URL: <https://content.e-bookshelf.de/media/reading/L-16871700-5ce6df8467.pdf>

Heidegger M. Die Frage nach der Technik. *Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 7. Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. S. 5–36.

URL: https://monoskop.org/images/2/27/Heidegger_Martin_1953_2000_Die_Frage_nach_der_Technik.pdf

Stahl B. C., Schroeder D., Rodrigues R. *Ethics of Artificial Intelligence: Case Studies and Options for Addressing Ethical Challenges*. Cham: Springer, 2021. 220 p. URL: <https://philpapers.org/rec/STAEOA-5>, DOI 10.1007/978-3-031-17040-9

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

Yampolskiy R. V. Artificial Intelligence Safety Engineering: Why Machine Ethics Is a Wrong Approach. *Philosophy and Theory of Artificial Intelligence* / ed. by V. C. Müller. Berlin: Springer, 2013. P. 389–396. URL: <http://cecs.louisville.edu/ry/AIsafety.pdf>, DOI 10.1007/978-3-642-31674-6_29.

Шейн Ілля Олександрович

аспірант кафедри 701

Національний аерокосмічний університет «ХАІ»

м. Харків, вул. Вадима Манька, 17, Україна

E-mail: i.o.shein@khai.edu

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1850-8529>

Стаття надійшла до редакції 01.08.2025

Стаття рекомендована до друку 25.10.2025

Переглянуто 20.10.2025

Опубліковано 24.11.2025

PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF THE RELATIONSHIP BETWEEN HUMAN AND MACHINE MORALITY IN THE CONTEXT OF ETHICAL CHALLENGES OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE

Shein Illia O.

Postgraduate student of the Department 701

National Aerospace University “KhAI”

17 Vadym Manko Street, Kharkiv, Ukraine

E-mail: i.o.shein@khai.edu

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1850-8529>

ABSTRACT

The article deals with a comprehensive analysis of the problem of the correlation between human and machine morality in the context of the rapid development and spread of artificial intelligence technologies. It addresses the ethical challenges facing modern society regarding the emergence of algorithms capable of making decisions that have moral consequences, and outlines the potential role of machines as moral agents.

The article provides a comparative review of leading foreign concepts of machine ethics, covering classical reflections on the total nature of technologies and contemporary research focusing on the artificial intelligence moral status, machine intentionality, the risks of algorithm self-improvement, and the need to introduce ethical regulation mechanisms. There is an emphasis on the impossibility of machine morality due to the lack of subjective experiences in AI.

The paper highlights the peculiarities of Ukrainian academic discourse, which combines a normative-applied approach to artificial intelligence ethics with fundamental philosophical categories, including subjectivity, consciousness, and responsibility. The analysis allows one to conclude that national scientists focus mainly on the practical aspects of the artificial intelligence application, the development of ethical standards, institutional control mechanisms, and the improvement of users' ethical literacy.

There is an attempt to outline the prospects for integrating classical and modern philosophical approaches to machine ethics with the practical requirements of the national regulation of artificial intelligence, to identify theoretical guidelines and current tasks for further research in the field of machine ethics.

The article proves the importance of creating a national model of artificial intelligence ethics, identifies and characterizes its main components. It describes the practical application of the philosophical foundations of the national model of artificial intelligence, defines tasks, and emphasizes the importance of combining international experience with local cultural and ethical characteristics.

Keywords: *artificial intelligence, machine ethics, morality, philosophy of technology.*

REFERENCES

- Voronkova, V. H., & Nikitenko, V. O. (2022). Philosophy of the digital human and digital society: Theory and practice. Lviv-Toruń: Liha-Pres. Retrieved from <https://dspace.znu.edu.ua/xmlui/handle/12345/6591> (In Ukrainian)
- Dobrovolska, O. V., & Shtanko, V. I. (2019). Philosophical analysis of artificial intelligence evolution. *Studies in history and philosophy of science and technology*, 28(1), 10–19. <https://doi.org/10.15421/271902> (In Ukrainian)
- Diatlova, I., Patlaichuk, O., & Stupak, O. (2025). Ethical Challenges and Prospects for the Philosophy of Artificial Intelligence in the XXI century. *Scientific and Theoretical Almanac Grani*, 28(2), 66–71. <https://doi.org/10.15421/172540> (In Ukrainian)
- Karpenko, Y. V. (2019). Ethical principles of artificial intelligence application in public administration. Bulletin of the National Academy of Public Administration under the President of Ukraine. Series: Public Administration, (4), 93–97. Retrieved from http://nbuv.gov.ua/UJRN/vnaddy_2019_4_15 (In Ukrainian)
- Melnyk, Y., Todorova, S., & Shevchenko, H. (2025). Philosophical understanding of artificial intelligence as technology. *Philosophy and Governance*, 3(7). <https://doi.org/10.70651/3041-248X/2025.3.01> (In Ukrainian)
- Pinchuk, O., & Malytska, I. (2024). Responsible and ethical use of artificial intelligence in research and publishing activities. *Information Technologies and Learning Tools*, 100(2), 45–57. <https://doi.org/10.33407/itlt.v100i2.5676> (In Ukrainian)
- Polishchuk, N., Poperechna, G., & Nikolenko, K. (2025). Ethical dilemmas of human–artificial intelligence interaction in the virtual spaces of the metaverse. *Bulletin of Humanities*, (8). <https://doi.org/10.5281/zenodo.15616278> (In Ukrainian)
- Ralchuk, O. (2003). Information society: Between the euphoria of temptations and the laws of the universe. National Academy of Sciences of Ukraine, (2), 36–50. Retrieved from http://nbuv.gov.ua/UJRN/vnanu_2003_2_7 (In Ukrainian)
- Trach, Y. (2024). Discourse on artificial intelligence ethics: Features of formation and institutionalization. *Digital Platform: Information Technologies in the Socio-Cultural Sphere*, 7(2), 299–310. <https://doi.org/10.31866/2617-796X.7.2.2024.317738> (In Ukrainian)
- Khoruzha, L. (2025). Scientific ethics and integrity in the embrace of artificial intelligence. *Pedagogical Education: Theory and Practice. Psychology. Pedagogy*, 43(1), 6–12. <https://doi.org/10.28925/2311-2409.2025.431> (In Ukrainian)
- Shtanko, V. I. (2002). Information technologies and the problems of transformation of modern culture. In Culture of Ukraine: Collection of scientific papers. Art studies. Philosophy (Issue 10, 222 p.). Kharkiv: KhSAC. (In Ukrainian)
- Shtanko, V. I., & Bordyugova, T. H. (2012). Information society: Socio-philosophical problems of formation [Textbook]. Kharkiv: KhNURE. (In Ukrainian)
- Anderson, D. L. (2012). Machine intentionality, the moral status of machines, and the composition problem. In V. C. Müller (Ed.), *The philosophy & theory of artificial intelligence* (pp. 312–333). Berlin: Springer. Retrieved from <https://philarchive.org/rec/ANDMIT-3>
- Boden, M. A. (2018). Artificial intelligence: A very short introduction. Oxford: Oxford University Press. Retrieved from <https://academic.oup.com/book/415>
- Ellul, J. (1964). The technological society. New York: Alfred A. Knopf. Retrieved from <https://voidnetwork.gr/wp-content/uploads/2021/09/The-Technological-Society-Jacques-Ellul.pdf>

- Floridi, L. (Ed.). (2019). Ethics, governance, and policies in artificial intelligence (Philosophical Studies Series, Vol. 144, 312 p.). Cham: Springer. Retrieved from <https://content.e-bookshelf.de/media/reading/L-168717005ce6ddf8467.pdf>
- Heidegger, M. (2000). Vorträge und Aufsätze: Die Frage nach der Technik. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Retrieved from https://monoskop.org/images/2/27/Heidegger_Martin_1953_2000_Die_Frage_nach_der_Technik.pdf
- Stahl, B. C., Schroeder, D., & Rodrigues, R. (2021). Ethics of artificial intelligence: Case studies and options for addressing ethical challenges. Cham: Springer. Retrieved from <https://philpapers.org/rec/STAEOA-5>, DOI 10.1007/978-3-031-17040-9
- Turing, A. M. (1950). Computing machinery and intelligence. *Mind*, 49, 433–460. Retrieved from <https://courses.cs.umbc.edu/471/papers/turing.pdf>
- Yampolskiy, R. V. (2013). Artificial intelligence safety engineering: Why machine ethics is a wrong approach. In V. C. Müller (Ed.), *Philosophy and theory of artificial intelligence* (pp. 389–396). Berlin: Springer. Retrieved from <http://cecs.louisville.edu/ry/AIsafety.pdf>, DOI 10.1007/978-3-642-31674-6_29.

The article was received by the editors 01.08.2025

The article was revised 20.10.2025

The article is recommended for printing 25.10.2025

This article published 24.11.2025

Як цитувати: Шеїн, І. (2025). ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ СПІВВІДНОШЕННЯ ЛЮДСЬКОЇ ТА МАШИННОЇ МОРАЛІ В КОНТЕКСТІ ЕТИЧНИХ ВИКЛИКІВ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (73), 141-150. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-12>

In cites: Shein, I. (2025). PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF THE RELATIONSHIP BETWEEN HUMAN AND MACHINE MORALITY IN THE CONTEXT OF ETHICAL CHALLENGES OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (73), 141-150. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-12> [In Ukrainian]

<https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-13>

УДК: 130.2

Olena Tytar, Oksana Bulgakova

DIGITAL CULTURE IN MODERN UKRAINE: PHILOSOPHICAL DIMENSIONS OF THE FOURTH INDUSTRIAL REVOLUTION IN THE CONTEXT OF NATIONAL IDENTITY PROBLEMS

A new approach to the analysis of the digital culture of modern Ukraine is proposed as a space of intersection of technological modernization, conditioned by the logic of the fourth industrial revolution, and state-building practices of Ukrainian national identity. *The purpose* of the study is to consider the philosophical dimensions of the digital culture of Ukraine in the logic of the fourth industrial revolution through the problem of national identity, in particular, the characteristics of how digital infrastructures transform belonging, how digital social solidarity arises and consists of what ethical challenges accompany this process. *Methods*: analytical method, synergistic principle, holistic approaches to society, socio-philosophical analysis, theories of information and information society, and elements of discourse analysis of digital media. *Scientific novelty*. It is proved that digitalization in Ukraine cannot be reduced to a technocratic upgrade of services: it forms new modes of belonging, solidarity, trust, and autonomy, which become part of the normative core of the national idea. Through the prism of the phenomena of digital nationalism, data as a resource of power, technological sovereignty and information warfare, it is argued that the Ukrainian case demonstrates a special type of «digital modernity under pressure»: institutional resilience and civic engagement are strengthened by digital infrastructures, but at the same time the risks of external dependence, «data colonization» and algorithmic inequality are increasing. The latest research shows how digital public services and the co-production of public services in a crisis support the trust and subjectivity of citizens; network identities in social media during war tend to strengthen intra-group solidarity; information security and regulation become an element of the political ethics of the nation. The concept of a «digital national idea» is proposed as a combination of dignity, freedom, solidarity, technological sovereignty, the rule of law and openness. *Conclusions*. A philosophical framework is proposed that combines: the concepts of «digitalization» and «platformization» of cultural production and the mediation of social ties; the ethics of digital governance and «soft ethics» as a tool for regulating technological systems; the issues of digital sovereignty and «data» as a resource of power; the anthropological challenges of Industry 4.0 (reformatting of labor, corporeality, agency, trust, and solidarity). Ukraine demonstrates a special type of digital modernization, where the war acted as a «critical turning point» and an accelerator of digital cooperation between the state, local communities, and civil society. It is argued that Ukraine's digital culture is not reduced purely to «technical progress», but is a field of ethical identity choices, where national identity acquires the features of network solidarity and symbolic defense.

Keywords: *digital culture, Ukraine, philosophy of culture, philosophical anthropology, national identity, Industry 4.0, digital sovereignty, nationalism, data ethics, information warfare, trust.*

Formulation of the problem. Digital culture in Ukraine in the 2020s is not just a set of technologies and ways of using them, but a new transformation of the «lifeworld» (E. Husserl), where communication itself, historical and cultural memory, and modes of visibility/recording of socially significant events are radically changing. After 2022, both the acceleration of these changes and their institutionalization occur, when, for example, state digital services such as «Actions» have become the basis not only for convenience, but also for survival and mobilization of all resources in war conditions, as well as an example of the cultural representation of the state in the world.

The degree of research into the problem and analysis of recent publications. The concept of the fourth industrial revolution (Industry 4.0), popularized by economist and founder of the World Economic Forum Klaus Schwab, describes the current phase of humanity's transformation, marked by the merging of physical, digital, and biological systems. In his work «The Fourth Industrial Revolution» (2016) [Schwab, 2016] Schwab emphasizes that we are

© Tytar O. V., Bulgakova O. V., 2025.



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

witnessing an «exponential growth» of technologies, where computerization, in particular through artificial intelligence, the Internet of Things, big data, cloud computing and cyber-physical systems [Colombo, Karnouskos&Hanisch, 2021], is becoming the main driving force for the transformation of society, the economy and even human anthropology [Schwab, 2016]. Computerization in the era of Industry 4.0 (4IR) ceases to be instrumental and acquires anthropological power. We are no longer simply «using computers» [Schwab, 2016], we are embedded in an environment that thinks, predicts, evaluates and reacts independently. This creates a new type of reality where human subjectivity dissolves in the dynamics of algorithms. Schwab calls this transformation «the merging of technologies and the blurring of boundaries between the physical, digital, and biological worlds» [Schwab, 2016], which directly impinges on philosophical foundations of autonomy, corporeality, identity, and responsibility. Schwab emphasizes that the pace of change far exceeds the capacity of political, ethical, and social systems to adapt. This imbalance is particularly pronounced in the field of computer technology, where innovations are being introduced without sufficient public dialogue [Schwab, 2016]. For example, autonomous vehicles, facial recognition, social rating systems, all of these things affect privacy, mobility, and dignity, but are often implemented according to a logic of efficiency rather than justice [Cunha, Silva, & Maggioli, 2022].

Computerization is not just a part, but the core of the fourth industrial revolution [Schwab, 2018], because it is computer calculations and digital structures that are platforms [Nieborg&Poell, 2018] for: the automation of labor (robots replace humans not only in physical, but also in intellectual work) and the algorithmization of social life [Kolodiziev, Shcherbak, Kostyshyna, et al., 2024] (from advertising to the control of behavior in society like the Chinese social rating system).

Digital structures can also be the basis of what was considered traditional corporeality, including the rethinking of the biological body (cyborgization, biodigital technologies) and the new control of space-time, which, with the help of globalized platforms [Kozachenko, 2021] allows one to be in both ordinary and virtual reality.

Critics of K. Schwab (e.g. Yuval Noah Harari [Harari, 2016; Harari, 2018], Shoshana Zuboff [Zuboff, 2019], Bernard Stiegler [Stiegler, 2015]) point out the risk of techno-enthusiasm: revolution is not only about opportunities, but also about losses. We are dealing with a process of profound anthropological shift, where man ceases to be a self-sufficient moral being, delegating his ethical «I» to technology. The ethic of responsibility acquires particular importance here: «what we can do is not always what we should do» [Colombo, Karnouskos, Hanisch, 2021]. Industry 4.0 requires not just technical or economic management [Ivić&Troitino, 2022], but the creation of philosophical models that would allow us to understand the place of man in a post-anthropocentric world [Edler, Blind, Kroll&Schubert, 2023].

Information philosopher Luciano Floridi, in his book «The Fourth Revolution: How the Infosphere is Reshaping Human Reality» (2014) [Floridi, 2014], offers an alternative and deeper conceptual framework for understanding modern computerization. In contrast to Schwab's economic and technological pathos, L. Floridi speaks of an ontological transformation of being, where information technologies do not simply change the environment, but transform the very structure of reality and the position of man in it. L. Floridi considers the «Fourth Revolution» as an «existential shift».

L. Floridi rightly claims that the history of knowledge and self-awareness of mankind has undergone three great revolutions: the Copernican revolution, which displaced man from the center of the Universe, the Darwinian revolution, which showed the unprestigious place of man in biological hierarchies, the Freudian revolution, which proved the fact that «we do not control our own psyche» and finally the information revolution [Floridi, 2014]. The fourth revolution, the information revolution, is that we are no longer unique agents of knowledge: algorithms, artificial intelligence systems, information flows begin to think, analyze and make decisions instead of us. L. Floridi introduces the concept of «infosphere» [Floridi, 2014] as a general information ecosystem that includes people, computers, objects with sensors, algorithms, digital processes. In

this system, man no longer has an exclusive epistemological status, but is only one of the information agents. This creates a new ecology of responsibility, L. Floridi speaks of information ethics [Floridi&COWls, 2019], which is based not only on autonomy, but also on minimizing informational harm (e.g., manipulation of algorithms) [Bachmann, Putter&Duczynski, 2023] and maintaining informational dignity (reflecting dignity in a person's digital presence) [Twizeyimana&Andersson, 2019]. The responsibility of developers as new «architects of reality» is also envisaged [Floridi, 2014]: «We are now modifying our environment to such an extent that we must accept moral responsibility for the infosphere itself, not just for our actions within it» [Floridi, 2014, p. 91].

Considering the paradigm of the fourth industrial revolution, it can be noted that digitalization is transforming into a system where big data («big data») [Matveieva, Navumau&Gustafsson, 2022], cyber-physical systems [Colombo, Karnouskos&Hanisch, 2021], social networks, cloud services and artificial intelligence shape new socio-technical orders [Cunha, Silva&Maggioli, 2022]. We hypothesize in particular that the fourth industrial revolution (4IR) is not philosophically and ethically neutral, as it permeates diverse cultural circles and identities, changing institutional practices into ways of belonging to the new digital world.

The purpose of the article is to outline the philosophical dimensions of Ukraine's digital culture in the logic of the fourth industrial revolution through the problem of national identity, in particular, the characteristics of how digital infrastructures transform belonging, how digital social solidarity arises and consists of it, what ethical challenges (the spread of disinformation, digital inequality) accompany this process.

Methods: analytical method, synergistic principle, holistic approach to society, socio-philosophical analysis, theories of information and information society. Also used are ethical criticism of socio-technical systems and elements of discourse analysis of digital media (taking into account research on war and media discourse), in the context of the concept of «digital practices» as the formation of identity in networked public discourses.

Presentation of the main material and the results of the study. Digital culture in the context of platformization means that the production and circulation of symbols (news, memes [Munk, 2025], videos, art, educational materials, political messages) increasingly depend on platforms as infrastructures, rules and algorithmic «frames of visibility» [Nieborg&Poell, 2018]. Platforms do not simply «transmit» culture, but shape it through commercial and political logics of ranking, moderation, monetization and attention management. In digital governance, technological solutions become carriers of norms: what can/cannot be done in the system often defines the boundaries of civic action.

Hence the importance of «soft ethics», ethics that complement legal regulation and work as a method for constructing responsible digital systems (principles of transparency, accountability, non-discrimination, respect for human dignity, security, data minimization).

Digital sovereignty [Ivić&Troitino, 2022] in Europe is often described as a response to the «erosion» of national autonomy in the digital economy: control over data, infrastructures, standards and rules of platforms becomes part of the question of identity and political self-determination. For Ukraine, this issue is exacerbated by the war, where digital channels act both as a tool for self-organization and a potential «attack surface» (cyber threats, information and psychological influences) [Bachmann, Putter&Duczynski, 2023]. In our opinion, a new type of citizenship is being formed through digital services, such as the «Diia» service. The Diia ecosystem (digital documents, access to services, integration of e-services) has become one of the central symbols of the Ukrainian digital project [Kornieiev, Yatskevych, 2024].

Its philosophical meaning goes beyond administrative convenience: it is a redefinition of the «state-human» relationship as interaction in the interface, where the citizen acts as both a user and a subject of law, and as a bearer of digital identity [Kornieiev, Yatskevych, 2024]. Studies of digital services in wartime conditions show that digital tools are able to maintain the continuity of public services, as well as catalyze cooperation between the state and civil society [Matveieva, Navumau&Gustafsson, 2022].

At the same time, the digital state constructs a new type of digital citizenship: participation in petitions, e-consultations, interaction with registers, digital identification, which becomes not only a «technical procedure» but also a social ritual of belonging [Matveieva, Navumau&Gustafsson, 2022]. In this sense, digital culture begins to perform the function of «everyday nationality» («banal nationalism» in the digital dimension): the nation is confirmed through repetitive practices of interaction with infrastructure.

War acted as an accelerator of digital cooperation and solidarity, transforming digital tools into a medium of collective action: from aid coordination to event documentation, from community communication to the support of public services. In the study «Government Information Quarterly» (2025) [Gustafsson, Matveieva, Wihlborg, Borodin, Mamatova&Kvitka, 2025] war is described as a “critical break” that restructures the rules and roles of actors and stimulates polycentric models of co-governance, where digital platforms become a common space for interaction.

The logic of Industry 4.0 often emphasizes productivity, efficiency and automation [Cunha, Silva&Maggioli, 2022]. However, systematic reviews highlight that the «human operator» in the fourth industrialization is often described in a simplified manner, and social dimensions (risks, inequality, gender aspects) can be marginalized by a technocentric approach. For Ukraine, the issue of human agency is combined with war, where technology becomes not only productive, but also existential, the best means of protection, resilience, recovery and institutional continuity. In our opinion, national identity in the digital age does not disappear, but changes form. Empirical studies of the Ukrainian context show that after a full-scale invasion, the role of intra-group solidarity increases as a factor associated with engagement and content distribution on social networks, i.e. «we-community», «we-together» becomes a more powerful mechanism of digital mobilization than «hatred of the other» as a dominant one [Wu, Gu&Xie, 2024]. Philosophically, this means that identity in digital culture increasingly manifests itself as a practice of solidarity, rather than just a «set of signs».

The discursive fields of war in the information sphere create competing narratives, including who is the «victim», the «aggressor», the «nation», the «territory», the «truth», and the «post-truth» [Bachmann, Putter&Duczynski, 2023]. Media discourse analysis shows the role of the media in legitimizing and manipulating identities (including rhetorical markers that seek to «reformat» regional identity) [Brusylovska&Maksymenko, 2023].

In the classical tradition, the national idea describes an «imagined community» (Benedict Anderson), its historical meaning, political goals, and ethical principles. In Ukraine, 2014–2025, a radical shift is taking place: the national idea is increasingly articulated through the language of infrastructures, services, registries, digital channels of interaction, cyber resilience, technological autonomy. It is not an «appendage» to identity, but its medium. Digital environments not only transmit symbols of the nation, they change the ways of belonging and participation: from bureaucratic vertical to horizontal cooperation, from a «paper» state to the state as an interactive interface [Edler, Blind, Kroll&Schubert, 2023].

The war (full-scale since 2022) made this shift existentially tangible: digital tools have become part of maintaining social order and services in crisis (including the co-production of services between the state and civil society) [Kozachenko, 2021]. Recent research on e-governance in times of war points to the role of digital services in supporting public interaction and adaptive governance [Matveieva, Navumau, &Gustafsson, 2022]. Thus, a philosophical question arises: how does digitalization enter the structure of the Ukrainian national idea, whether as a new form of subjectivity, or as an ethic of the common, as a politics of sovereignty, or as a struggle for truth in information warfare [Bachmann, Putter&Duczynski, 2023].

Research on «digital nationalism» shows: the nation is reproduced not only through visible symbols and discourses, but also through the “invisible” architecture of digital ecosystems, domains, algorithms, national digital environments, and infrastructure standards [Ivić&Troitino, 2022]. This means that national identity is increasingly being shaped as a techno-social practice,

based on developed habits, platforms, protocols, modes of visibility and attention [Mihelj&Jiménez-Martínez, 2021].

For the Ukrainian context, it is important that war accelerates the «condensation» of identity: in Ukrainian social networks during the war, the importance of markers of group belonging [Oleinik, 2025] and intra-group solidarity as factors of engagement and support increases, which indicates a change in the affective and symbolic economy of publicity [Kyrychenko, Brik, van der Linden& Roozenbeek, 2024; Geissler, Bär&Pröllochs, 2023].

Data can also act as power, and in the new conditions the risk of «data colonization» is raised. Digitalization is also a political economy of data. Regulatory debates about «data colonialism» [Couldry&Mejias, 2019] describe a situation where social life becomes an object of continuous data mining, and their processing forms a new order of dependence. This creates a dilemma for the national idea: how to combine openness and integration into global digital markets with control over critical data and infrastructures [Couldry & Mejias, 2019].

The concept of «technological sovereignty» in innovation policy interprets sovereignty not as self-sufficiency, but as the ability of the state and society to provide access «to critical technologies» and to form the rules for their «application for public purposes» [Edler, Blind, Kroll & Schubert, 2023]. This is directly related to the Ukrainian national idea: freedom here requires infrastructural capacity.

The concept of «public value of e-government» allows us to connect technical changes with an ethical and political sense: digital services are important not only in terms of efficiency, but also in terms of «trust and legitimacy, openness», as well as reducing corruption risks and spreading «social inclusion», «fairness of access» [Twizeyimana&Andersson, 2019]. This is critical for the Ukrainian national idea: the idea of the state as «ours» (and not someone else's) is produced through the experience of fair and accessible interaction.

A study of digital service provision in Ukraine during the war shows that resilience is achieved not only through centralization, but also through the co-production of services between local authorities, civil society organizations and digital platforms, which creates a «joint» institutional response capacity [Kolodiziev, Shcherbak, Kostyshyna, et al., 2024].

Thus, the philosophical component of the national idea acquires the infrastructural dimension of solidarity as an action («co-production»), and not only as a symbol. In a digital society, solidarity is the ability to jointly maintain life support networks.

Research on the Ukrainian diaspora in conflict conditions shows: social networks are a space where identity is «reflashed», and the nation becomes a daily practice of communication, and not just a legacy [Kozachenko, 2021]. This is especially important for Ukraine, where mobility (forced migration) is combined with digital presence: the national idea functions as a network of mutual visibility and support.

High-quality empirical work on the analysis of Ukrainian social media indicates: after 2022, the role of posts expressing group identity increases [Desoutter, 2025]; and in-group solidarity may have a stronger connection with engagement than pure hostility to the «out-group» [Kyrychenko, Brik, van der Linden & Roozenbeek, 2024], [Geissler, Bär & Pröllochs, 2023].

From the point of view of philosophical anthropology, this can be interpreted in such a way that the national idea in the digital environment is not only «anti-», but also «pro-»: about reciprocity, care, dignity, which becomes a resource of resilience. The work on Ukrainian speeches at the UN in 2022–2023 describes the mechanisms of countering Russian disinformation in official rhetoric, effectively recording that «truth» becomes part of institutional security and international subjectivity [Taranenko, 2024].

Thus, the national idea includes an epistemic dimension: being a nation means supporting regimes of verifiability, evidence, and accountability for action, speech, in conditions where fakes and manipulation are weapons. The latest analysis of the Ukrainian case on the regulation of AI-disinformation highlights a key tension: how to preserve freedom of expression but ensure resilience to massive manipulation, particularly in conditions of war [Marushchak, Petrov&Khoperiya, 2025].

On a philosophical level, this means: the national idea requires an ethics of digital law, balancing security and human rights, where «extraordinary» should not become the norm. Ukrainian digitalization is taking place against the backdrop of the global Fourth Industrial Revolution: automation, cyber-physical systems, platforms, data-driven governance. However, the philosophical criterion for success here is not only productivity, but human-centricity: digitalization should emphasize dignity, the ability to act, access to rights, equality of participation [Couldry&Mejias, 2019]. Research on «human-focused» cyber-physical systems in the context of Industry 4.0 emphasizes the need to embed «human values into the design of digital ecosystems» [Colombo, Karnouskos&Hanisch, 2021].

In the public dimension, this is specified as a question of public infrastructure, which should create public value, inclusion, trust, ethics of governance. Comparative studies of digital public infrastructure (DPI) show that digital transformations in the public sector have an effect when institutions are able to transform technology into public good [Desai & Manoharan, 2024]. Even the most successful digital services carry the risk of exclusion: different groups may have limited access, skills or trust [Couldry & Mejias, 2019]. Research on digital inclusion in e-government shows the ambivalence of intermediaries and «bottlenecks» of digital services, which affect administrative burden and accessibility. The question of trust is key for digital citizenship. Comparative studies of e-service adoption and «civic tech» in Eastern Europe (with a focus on Ukraine) show that participation and trust do not «automatically» arise from digitalization, but require interaction design, a philosophy of transparency, a sense of justice and real accountability.

Based on the above framework, it is proposed to understand the digital national idea of Ukraine as a normative complex consisting of five interrelated principles: dignity, solidarity, freedom as technological sovereignty, truth and critical thinking, openness as a European legal and value horizon. Dignity is understood as digital law, where digital services should not turn a person into a «register entry», a person should maintain the status of a bearer of rights and autonomy. Solidarity as an infrastructure involves joint action of citizens and the state, volunteering, «co-production» («co-production» as a norm in a crisis). Freedom as technological sovereignty is interpreted as the ability to guarantee access to critical technologies and determine the rules of their use without falling into isolationism [Edler, Blind, Kroll&Schubert, 2023].

Epistemic stability and truth in the post-truth era are extremely important principles and include fact-checking, counter-disinformation and the development of critical thinking. Openness as a European horizon, and therefore digitalization, must be compatible with human rights, the rule of law, European data security standards and democratic procedures.

Disinformation can be perceived as an attack on identity. Disinformation functions not only as a «falsehood», but also as a technology for the breakdown of trust and the fragmentation of collective identity. In this sense, information security is a component of cultural security.

In modern society, data is becoming the main resource of power, moving from «data colonization» to digital sovereignty. The critique of «data colonialism» emphasizes: the extraction of data from social life can create a new order of power and dependence, which requires a regulatory and ethical response. For Ukraine, this issue is twofold: on the one hand, the need for rapid digitalization, integration with European markets and standards, and on the other, the risks of external technological dependence and unequal control over data and infrastructure.

Conclusions. 1. The digital culture of Ukraine is not a backdrop for modernization, but a field of struggle for subjectivity: it forms new rituals of belonging (digital documents, interaction with services, digital participation), as well as new symbolic codes of resistance (platform campaigns, online communities).

2. Industry 4.0 in the Ukrainian case appears as a socio-technical regime that restructures agency and work, but at the same time is a resource for resilience and state continuity. Digitalization in Ukraine acquires a worldview dimension: it becomes part of the structure of the national idea, as it defines new forms of trust, participation, solidarity, and subjectivity.

3. National identity in digital culture increasingly manifests itself as a practical network of solidarity that supports mobilization and cultural memory; empirical data indicate the significance

of «in-group solidarity» as a digital mechanism of cohesion in war. The Ukrainian case demonstrates a model of digital statehood, where resilience during war is supported not only by centralized infrastructure, but also by the co-production of services and networked interaction of the state and society. The concept of a «digital national idea» must combine dignity, freedom, solidarity, truth and openness, complemented by technological sovereignty and democratic control over data.

4. Ethical risks (inequality of access, institutional mistrust, data vulnerability) require a transition from «digitalization as speed» to «digitalization as responsibility», where «soft ethics», transparency, accountability and inclusive design become key dimensions of policy.

REFERENCES

Bachmann, S. D. D., Putter D., Duczynski G. (2023). Hybrid warfare and disinformation: A Ukraine war perspective. *Global Policy*, Vol.14, n.5, p.858–869. Retrieved from: <https://doi.org/10.1111/1758-5899.13257>.

Brusylowska, O. & Maksymenko, I. (2023). Analysis of the media discourse on the 2022 war in Ukraine. *Regional Science Policy & Practice*. Vol. 15, n. 1, p. 222-236. Retrieved from: <https://doi.org/10.1111/rsp3.12579>

Colombo, A. W., Karnouskos S., Hanisch C. (2021). Engineering human-focused Industrial Cyber-Physical Systems in Industry 4.0 context. *Philosophical Transactions. A Math Phys Eng Sci*, 4 October 2021, 379 (2207): 20200366. Retrieved from: <https://doi.org/10.1098/rsta.2020.0366>.

Couldry, N. & Mejias, U. (2019). Making data colonialism liveable: how might data's social order be regulated? *Internet Policy Review*, 8(2). Retrieved from: <https://doi.org/10.14763/2019.2.1411>.

Cunha, L., Silva, D., & Maggioli, S. (2022). Exploring the status of the human operator in Industry 4.0: A systematic review. *Frontiers in Psychology*, 13. Retrieved from: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.889129>.

Desai, A., & Manoharan, A. P. (2024). Digital Transformation and Public Administration: The Impacts of India's Digital Public Infrastructure. *International Journal of Public Administration*, n.47(9), p.575–578. Retrieved from: <https://doi.org/10.1080/01900692.2024.2350762>.

Desoutter, M. (2025). War, social media and gender: visual analysis of TikTok videos depicting Ukrainian soldiers. *Critical Military Studies*, Vol.11, n.3, p.285-311. Retrieved from: <https://doi.org/10.1080/23337486.2025.2472100>

Edler, J., Blind, K., Kroll, H. & Schubert, T. (2023). Technology sovereignty as an emerging frame for innovation policy: Defining rationales, ends and means. *Research Policy*, n.52(6), 104765. Retrieved from: <https://doi.org/10.1016/j.respol.2023.104765>

Floridi, L. (2014) *The Fourth Revolution: How the Infosphere is Reshaping Human Reality*. Oxford: Oxford University Press, 2014. 248 p.

Floridi, L. (2018). Soft Ethics and the Governance of the Digital. *Philosophy & Technology*, 31, p.1–8. Retrieved from: <https://doi.org/10.1007/s13347-018-0303-9>

Floridi, L., & Cows, J. (2019). A Unified Framework of Five Principles for AI in Society. *Harvard Data Science Review*, vol.1, issue 1. Retrieved from: <https://doi.org/10.1162/99608f92.8cd550d1>.

Geissler, D., Bär, D., Pröllochs, N. (2023). Russian propaganda on social media during the 2022 invasion of Ukraine. *EPJ Data Science*, Vol.12, n.35, p.1-20. Retrieved from: <https://doi.org/10.1140/epjds/s13688-023-00414-5>.

Gustafsson, M., Matveieva, O., Wihlborg, E., Borodin, Y., Mamatova, T., & Kvitka, S. (2025). Adaptive governance amidst the war: Overcoming challenges and strengthening collaborative digital service provision in Ukraine. *Government Information Quarterly*, Vol.42, n.3, 102056. Retrieved from: <https://doi.org/10.1016/j.giq.2025.102056>.

Harari, Y. N. *21 Lessons for the 21st Century*. London: Jonathan Cape, 2018. 368 p.

Harari, Y. N. *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*. New York: Harvill Secker, 2016. 448 p.

Ivić, S. & Troitino, D. R. (2022). Digital Sovereignty and Identity in the European Union. A Challenge for Building Europe. *European Studies – the Review of European law, Economics and Politics*. 2022, vol. 9, no. 2, p. 80–109. Retrieved from: <https://doi.org/10.2478/eustu-2022-0015>.

Kolodiziev, O., Shcherbak, V., Kostyshyna, T., et al. (2024). Digital transformation as a tool for creating an inclusive economy in Ukraine during wartime. *Problems and Perspectives in Management*, n.22(3), p.440–457. Retrieved from: [https://doi.org/10.21511/ppm.22\(3\).2024.34](https://doi.org/10.21511/ppm.22(3).2024.34).

Kornieiev, P., Yatskevych, I. (2024). Diia City: An Innovative Legal Regime. Can Ukraine's Legal Innovation Shape the Global Technological Landscape?. *Financial Law Review*, 2024, p.1-25. Retrieved from: <https://doi.org/10.4467/22996834FLR.24.011.20920>.

Kozachenko, I. (2021). Transformed by contested digital spaces? Social media and diasporic selves in the Ukraine conflict. *Nations and Nationalism*. Vol.27, Issue 2, p.377-392. Retrieved from: <https://doi.org/10.1111/nana.12707>.

Kyrychenko, Y., Brik, T., van der Linden, S. & Roozenbeek, J. (2024). Social identity correlates of social media engagement before and after the 2022 Russian invasion of Ukraine. *Nature Communications*, n.15, 8127, p.1-11. Retrieved from: <https://doi.org/10.1038/s41467-024-52179-8>.

Marushchak, A., Petrov, S., & Khoperiya, A. (2025). Countering AI-powered disinformation through national regulation: learning from the case of Ukraine. *Frontiers in Artificial Intelligence*, Vol.7. Retrieved from: <https://doi.org/10.3389/frai.2024.1474034>

Matvieieva, O., Navumau, V., Gustafsson, M. (2022). Adoption of Public e-services versus Civic Tech Services: On the Issue of Trust and Citizen Participation in Ukraine and Belarus. Janssen, M., et al. *Electronic Government. EGOV 2022. Lecture Notes in Computer Science*, vol 13391. Springer, Cham. Retrieved from: https://doi.org/10.1007/978-3-031-15086-9_2.

Mihelj, S. & Jiménez-Martínez, C. (2021). Digital nationalism: Understanding the role of digital media in the rise of “new” nationalism. *Nations and Nationalism*, Vol.27, n.2, p.331–346. Retrieved from: <https://doi.org/10.1111/nana.12685>.

Munk, T. (2025). Digital Defiance: Memetic Warfare and Civic Resistance. *Eur J Crim Policy Res*, n.31, p.501–528. Retrieved from: <https://doi.org/10.1007/s10610-025-09613-4>

Nieborg, D. B. & Poell, T. (2018). The platformization of cultural production. Theorizing the contingent cultural commodity. *New Media & Society*, 20(11), 4275–4292. Retrieved from: <https://doi.org/10.1177/1461444818769694>.

Oleinik, A. (2025). Digital and mass media coverage of Russia's invasion of Ukraine compared: Uniformity within countries and diversity between countries. *SAGE Journals. International Communication Gazette*, Retrieved from: <https://doi.org/10.1177/17480485251357866>.

Schwab, K. (2016). *The Fourth Industrial Revolution*. World Economic Forum. 172 p.

Schwab, K. (2018). *Shaping the Future of the Fourth Industrial Revolution: A Guide to Building a Better World*. New York: PF Penguin, 288 p.

Stiegler, B. (2015) *States of Shock: Stupidity and Knowledge in the 21st Century*. Trans. D. Ross. Cambridge-Oxford-Boston-New York: Polity Press. 288 p.

Taranenko, A. (2024). Ensuring information security: Countering Russian disinformation in Ukrainian speeches delivered at the United Nations. *Social Sciences & Humanities Open*, Vol. 10, 2024, 100987. Retrieved from: <https://doi.org/10.1016/j.ssaho.2024.100987>.

Twizeyimana, J. D., & Andersson, A. (2019). The public value of E-Government -A literature review. *Government Information Quarterly*, vol.36, n.2, p. 167–178. Retrieved from: <https://doi.org/10.1016/j.giq.2019.01.001>.

Wu, X. K., Gu, G., Xie, T.T. (2024). Unveiling evolving nationalistic discourses on social media. *Humanities and Social Sciences Communications*, n.11, p.1-12, 998. Retrieved from: <https://doi.org/10.1057/s41599-024-03425-3>

Zuboff, S. (2019). *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. New York: PublicAffairs 704 p.

Tytar Olena V.

D.Sc.in Philosophy, Professor of the
Department of Schad Theory of Culture and Philosophy of Science
V.N. Karazin Kharkiv National University
4, Svobody sqr., 61022, Kharkiv, Ukraine
E-mail: lena_tytar@ukr.net, tytarolena77@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1951-7830>

Bulgakova Oksana V.

Candidate of Historical Sciences, Associate Professor of Philosophy
and International Communication Department
National University of Life and Environmental Sciences of Ukraine,
15 Heroiv Oborony Str., Kyiv, 03041, Ukraine
E-mail: hbulgakovao@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-3860-243X>

Authors Contribution: All authors have contributed equally to this work

Conflict of Interest: The authors declare no conflict of interest

The article was received by the editors 01.09.2025
The article is recommended for printing 25.10.2025

The article was revised 20.10.2025
This article published 24.11.2025

**ЦИФРОВА КУЛЬТУРА В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ: ФІЛОСОФСЬКІ ВИМІРИ
ЧЕТВЕРТОЇ ПРОМИСЛОВОЇ РЕВОЛЮЦІЇ В КОНТЕКСТІ
ПРОБЛЕМ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ**

Титар Олена Володимирівна

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: lena_tytar@ukr.net, tytarolena77@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1951-7830>

Булгакова Оксана Володимирівна

кандидат історичних наук, доцент
кафедри філософії та міжнародної комунікації
Національний університет біоресурсів і природокористування України
вул. Героїв Оборони, 15, м. Київ, 03041, Україна
E-mail: hbulgakovao@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-3860-243X>

АНОТАЦІЯ

Запропоновано новий підхід до аналізу цифрової культури сучасної України як простору перетину технологічної модернізації, зумовленої логікою четвертої промислової революції, та державотворчих практик української національної ідентичності. *Мета* — розгляд філософських вимірів цифрової культури України в логіці четвертої промислової революції через проблему національної ідентичності, зокрема характеристики того, як цифрові інфраструктури трансформують належність, як виникає і в чому полягає цифрова соціальна солідарність, що за етичні виклики супроводжують цей процес. *Методи*: аналітичний метод, синергетичний принцип, голістичний підхід до суспільства, соціально-філософський аналіз, теорії інформації та інформаційного суспільства, елементи дискурс-аналізу цифрових медіа. *Наукова новизна*. Доводиться,

що цифровізація в Україні не може бути зведена до технократичного апгрейду сервісів: вона формує нові модули належності, солідарності, довіри й автономії, які стають частиною нормативного ядра національної ідеї. Через призму феноменів цифрового націоналізму, даних як ресурсу влади, технологічного суверенітету й інформаційної війни обґрунтовується, що український випадок демонструє особливий тип «цифрової модерності під тиском»: інституційна стійкість і громадянська взаємодія посилюються завдяки цифровим інфраструктурам, але одночасно зростають ризики зовнішньої залежності, «колонізації даними» та алгоритмічної нерівності. На матеріалі новітніх досліджень показано, як цифрові публічні сервіси й спільне виробництво державних послуг у кризі підтримують довіру й суб'єктність громадян; мережеві ідентичності в соціальних медіа під час війни тяжіють до посилення внутрішньогрупової солідарності; інформаційна безпека і регуляція стають елементом політичної етики нації. Запропоновано концепт «цифрової національної ідеї» як поєднання гідності, свободи, солідарності, технологічного суверенітету, правової держави та відкритості. *Висновки.* Пропонується філософська рамка, що поєднує: концепти «цифровізації» та «платформізації» культурного виробництва й медіації соціальних зв'язків; етику цифрового врядування і «м'яку етику» (soft ethics) як інструмент нормування технологічних систем; проблематику цифрового суверенітету й «даних» як ресурсу влади; антропологічні виклики Industry 4.0 (перереформатування праці, тілесності, агентності, довіри й солідарності). Україна демонструє особливий тип цифрової модернізації, де війна виступила як «критичний злам» і прискорювач цифрової кооперації між державою, місцевими громадами й громадянським суспільством. Доводиться, що цифрова культура України не зводиться суто до «технічного прогресу», а є полем етичних ідентифікаційних виборів, де національна ідентичність набуває рис мережевої солідарності й символічної оборони.

Ключові слова: цифрова культура, Україна, філософія культури, філософська антропологія, національна ідентичність, Industry 4.0, цифровий суверенітет, націоналізм, етика даних, інформаційна війна, довіра.

Внесок авторів: всі автори зробили рівний внесок у цю роботу

Конфлікт інтересів: автори повідомляють про відсутність конфлікту інтересів

Стаття надійшла до редакції 01.09.2025

Переглянуто 20.10.2025

Стаття рекомендована до друку 25.10.2025

Опубліковано 24.11.2025

Як цитувати / In cites: Tytar, O., & Bulgakova, O. (2025). DIGITAL CULTURE IN MODERN UKRAINE: PHILOSOPHICAL DIMENSIONS OF THE FOURTH INDUSTRIAL REVOLUTION IN THE CONTEXT OF NATIONAL IDENTITY PROBLEMS. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (73), 151-160. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-13>

СУЧАСНІ ВИМІРИ ФІЛОСОФІЇ: АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ – ШЛЯХИ ВИРІШЕННЯ

<https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-14>
УДК: 124.5+130.123.4

Володимир Шаповал

ФІЛОСОФСЬКІ РОЗДУМИ ЩОДО ОБ'ЄКТИВНОЇ І СУБ'ЄКТИВНОЇ МІРИ

У статті зроблена спроба проаналізувати проблему співвідношення об'єктивної і суб'єктивної міри як людського ставлення до світу, а також ціннісних орієнтацій, на які треба спиратись у процесі життєдіяльності. Практика показує, що теоретична і практична діяльність буде успішною тільки у тому випадку, якщо вона буде відповідати певній об'єктивній мірі або порядку і закономірностям самого світу. З іншого боку, абсолютна прихильність людини до об'єктивної міри веде до пасивної адаптації і виключає цілеспрямоване пізнання, творчість і створення нового. Коли людина робить наголос виключно на суб'єктивній мірі, вона впадає в іншу крайність, занурюючись чи то у міфологічні забобони, чи то у полишене розуму свавілля. Якщо говорити про свободу волі, що є проявом суб'єктивної міри, то ця свобода є досить відносною. Людина може самовпевнено вважати, що вона діє, спираючись на свою вільну волю, але дуже скоро негативні результати її дій покажуть всю хибність таких установок. Зовнішня реальність з усією наполегливістю змусить людину перебудувати свою стратегію з орієнтацією на об'єктивну реальність, якщо вона хоче отримати бажаний результат. Скоріше за все, тільки у тому випадку, якщо суб'єктивна міра людини приходить у певний резонанс з об'єктивною мірою світу, народжується щось нове, небачене у природі.

Людина, отримавши розум і вільну волю, приносить у будь які форми активності свою суб'єктивну міру, перетворюючи світ у своїх інтересах і цілях. Хоча далеко не завжди її дії дають бажаний результат, у неї немає іншого масштабу й способу дій, аніж як у відповідності до своєї суб'єктивної міри. Якщо бути послідовним, тоді слід визнати, що для того, щоб людина зберегла себе й рухалась далі шляхом прогресу, необхідно дотримуватись міри між об'єктивною і суб'єктивною мірою, зробити цей принцип основою світогляду і методологію практичної діяльності по перетворенню світу. Є серйозні підстави вважати, що природа існує сама по собі, вона абсолютно байдужа до людини, її інтересів і потреб, чужа і ворожа розуму і життю взагалі. Ентропія у світі в цілому зростає. Проте, в окремих його сегментах збільшується порядок, і людина з її розумом, її суб'єктивною мірою, повинна всебічно підтримувати й розвивати цей порядок, вбачаючи у цьому своє найвище призначення і сенс життя.

Ключові слова: міра, об'єктивна і суб'єктивна міра, людина, світ, сенс існування.

Сучасний світ є надзвичайно строкатою картиною найрізноманітніших, неймовірно суперечливих явищ, де позитивні тенденції стоять поряд з негативними, рухи вперед перемижуються значними відкатами назад, від високої культури відбувається падіння у нове варварство [Харарі, 2025]. Робляться численні спроби визначити причини кризи, що загострюється, та пошуки шляхів виходу з неї [Сміл, 2023]. Стає все більш очевидним, що людина зайшла занадто далеко у своїх випробуваннях світу, створила проблеми, які буде вирішити дуже нелегко. Виникає враження, що на якомусь роздоріжжі людська цивілізація повернула не туди, пішла хибним шляхом, що й призвело до глобальних викликів, що існують сьогодні. Криза, що поглиблюється, має безліч причин, але було б важливо виявити головну причину, основну ланку, яка могла б привести до комплексного розуміння ситуації, і на основі цього показати оптимальні шляхи виходу з кризової ситуації. З високою вірогідністю можна припустити, що така причина має бути, як має бути загальний закон природи, що об'єднував би всі інші фізичні закони, говорячи сучасною мовою, певна «Теорія всього», яку намагається створити сучасна фізика [Deutsch, 1997].

© Шаповал В.М., 2025.



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

Існує притча, згідно з якою єгипетський фараон наказав скликати всіх мудреців свого царства і дав завдання знайти слово, в якому була б зосереджена вся мудрість світу. Найрозумніші довго радилися, а потім відповіли: «Це слово – міра». Сім напівлегендарних давньогрецьких мудреців, рухаючись у руслі цієї думки, запропонували універсальну формулу: «Все – в міру». Пізніше Протагор, намагаючись дати відповідь питанням, що таке людина, промовив: «Людина – міра всіх речей» [Dillon, J., Gergel, T., 2003]. Проте, його теза не просто звужує висловлене єгипетськими й давньогрецькими мудрецьми, але є абсолютно протилежною їх головній інтенції. Думка Протагора, що є певним апогеєм людської суб'єктивності, набула своєрідного звучання у словах короля Франції Людовіка XIV, який заявляв: «Держава – це я».

Стверджуючи, що вся мудрість світу зосереджена у понятті «міра», стародавні мислителі мали на увазі, що все, що відбувається у світі підпорядковується певним законам, і, мабуть, є якийсь загальний закон, що об'єднує в собі вимоги всіх законів, хоча про його конкретні обриси вони не мали уявлення. Все, що відбувається у світі, може відбуватися, не порушуючи загального порядку, тільки в тому випадку, якщо відповідає цьому всеохоплюючому закону, або загальній мірі. Порушення міри призводить до дестабілізації окремих речей чи систем, їх руйнування, у граничному виразі – до руйнування світу в цілому.

Г. В. Ф. Гегель говорив, що механізмом розвитку будь-яких явищ у світі є перехід кількісних змін у якісні і, як наслідок, розвиток виступає як вузлова лінія мір. Згідно з концепцією німецького філософа, порушення міри не тільки можливе, але й необхідне, оскільки без цього був б неможливим розвиток. Все, що відбувається, повинне відбуватися у межах певного об'єктивного порядку, у глобальній системі, що називається світом. Якщо ж дотримуватись думки Протагора, що «людина – міра всіх речей», тоді пріоритет віддається суб'єктивній сфері, і сама людина нібито визначає існування чи неіснування будь чого у світі, а головним критерієм виступає її сприйняття. Ця думка знаходить певне підтвердження в сучасній науці, коли, згідно з даними квантової механіки, існування чи неіснування у мікросвіті визначає спостерігач [Deutsch, 1997].

Питання щодо того, чи слід шукати міру у світі, чи ця міра у самій людині, не є простим. Стародавні культури дотримувались переконання, що треба виходити зі світу. Цю позицію, багато у чому, відстоюють культури Сходу і сьогодні. Навпаки, західна культура дотримується того погляду, що на перший план слід ставити людину, її світосприймання, її свободу. Така позиція має як свої переваги, так і вразливі сторони, наприклад, може призводити до того, що зникає будь-яка міра і залишається лише позбавлене розуму, безмежне людське свавілля.

Звільнивши людську думку від релігійних і інших забобонів, західна цивілізація відкрила дорогу для всебічного пізнання навколишнього світу, пізнання його міри. Вона надала людині впевненість у тому, що у значній перспективі можна не тільки все пізнати, а й перетворити весь світ згідно з людськими інтересами і потребами. Але щодо того, якими мають бути ці потреби, якими є кінцеві цілі, є великі розбіжності. Відповіді на ці питання одні пропонують шукати у самій природі, інші – в людині, її свідомості, у сфері людської суб'єктивності.

Перетворюючи світ з метою отримання позитивних результатів, людина поступово розуміла, що не можна ігнорувати ту міру, яку задає сам світ. Але вищу мету своєї діяльності вона намагається шукати, виходячи з себе, з того, що саме людина – міра всіх речей. Виникає певне протиріччя: проміжні, прагматичні цілі ставляться за логікою світу, а вищі цілі шукають, виходячи з якихось власних, нерідко химерних уявлень і переконань, а потім дивуються, чому трапляються невдачі.

Можливо, не тільки найближчі, а й далекі, стратегічні цілі слід ставити, виходячи з тієї міри, яку задає сам світ. Проте, практика показує, що дуже часто людина діє не за логікою і мірою об'єктивного світу, а за своєю суб'єктивною логікою, віддає перевагу своїй вільній, як їй здається, волі. Можливо, саме тому результати її діяльності далеко не завжди такі, які вона очікує. Нерідко вони бувають не просто негативними, а є глибоко

трагічними. Незавжди пересвідчитись, що світ безперервно ставить перешкоди людським діям, і суб'єктивна міра, на яку багато хто покладається, виглядає досить ненадійною опорою. Напрошується логічний висновок, що, можливо, не слід категорично протиставляти об'єктивну і суб'єктивну міру, більш коректним було б ставити питання у такий спосіб: яким чином вони пов'язані між собою, у чому полягають конкретні прояви цього зв'язку?

Сократ стверджував, що «чеснота є знанням», маючи на увазі не тільки те, що повнота знань про добро і зло не дозволить людині робити погані вчинки, а й те, що знання саме по собі є найвищою чеснотою для тих, хто їх має [Платон. Менон, 88 b-c]. Розробивши мораль, встановивши особливі моральні відносини між собою, люди тим самим розділили всі вчинки на позитивні й негативні, такі, що є припустимими й неприпустимими, морально схвалюваними і морально засуджуваними. Тим самим у людські відносини було запроваджено певний порядок, що виключав крайні прояви деструкції, звірину жорстокість, характерну для відносин у групах тварин одного виду. Завдяки своїй нескінченній уяві, людина наділила душею або духом усю навколишню живу і неживу природу, ввела її, так би мовити, у поле моральних відносин, по суті, – у поле своєї суб'єктивної міри. Хоча у наш час люди, значною мірою, позбавилися багатьох міфічних уявлень і забобонів, що визначали їх життя у минулому, вони не перестали підходити до багатьох явищ світу з точки зору своєї суб'єктивної міри, вважати себе вільними особистостями, яким передовсім слід навчитись будувати свої стосунки з іншими вільними особистостями.

Як нам здається, якщо й говорити про свободу волі людини, що є проявом суб'єктивної міри, тоді ця свобода є досить відносною. Людина може самовпевнено вважати, що вона діє, спираючись на свою вільну волю, ігнорувати вимоги об'єктивної реальності, але дуже скоро негативні результати її дій покажуть всю хибність таких установок. Зовнішня реальність з усією наполегливістю змусить людину перебудувати свою стратегію з орієнтацією на об'єктивну реальність, якщо вона хоче отримати бажаний результат. Уперте «я вільний», «я хочу», як правило, закінчується повним фіаско. Насправді, як способи людських дій, так і кінцева мета, багато у чому, задаються самим світом. Якщо це так, якщо все, кінець кінцем, задається зовнішнім світом, навіщо природа дала людині розум і можливість опановувати світ аж до його найдрібніших і найбільших масштабів?

Здавалось б, що досягнення цивілізації і культури свідчать про те, що діяльність людського генія не має меж. Спираючись на свій розум і творчу уяву, людина створює те, чого немає в природі й без людини не могло б бути. Дехто вважає, що в природі все вже нібито є, але, частково – актуально, а частково – лише потенційно. Діяльність людей дозволяє актуалізуватись прихованим потенціям. Великі витвори мистецтва свідчать, що людина має власну міру, власний погляд на світ, і цей погляд об'єктивується, втілюючись у продуктах матеріальної культури. Водночас, прагнучи реалізувати породження власної свідомості, людина розуміє, що не може не орієнтуватися на міру, що задається зовнішнім світом, з якого вона черпає і матеріал, і знаряддя, і натхнення для своєї творчості.

Проте, з іншого боку, якщо припустити, що все буде робитись згідно з об'єктивною мірою, виключно за вимогами світу, тоді людині довелося б тільки адаптуватися до зовнішніх обставин, не маючи можливості змінити щось навколо, залишаючи світ таким, яким він є. Людина діє інакше, вона не тільки пристосовується до світу, а й пристосовує світ до себе, перебудовує його за своїми людськими мірками. Зрозуміло, діє вона не завжди вдало, скоріше, діє вона методом спроб і помилок, а не за суворо вивіреними алгоритмами, як це відбувається у живій і неживій природі, але, якщо підкорятись жорстким зовнішнім алгоритмам, навряд чи можна відкривати щось нове. Нове виникає тоді, коли виходим за межі жорстких правил, воно є продуктом індивідуальних творчих рішень, опори на свою суб'єктивну міру.

Як нам здається, тільки у тому випадку, якщо суб'єктивна міра людини приходить у певний резонанс з об'єктивною мірою світу, народжується щось нове, небачене у природі,

шедеври, що дозволяють людині пишатися собою, ставити себе нарівні з Творцем всього сущого.

Природа насправді має безліч мір, безліч найрізноманітніших законів, більшість із яких приховано від людських очей, оскільки «природа любить ховатись». Людині часто здається, що вона діє, за своєю вільною волею, але насправді її дії відбуваються відповідно до вимог зовнішнього світу, хоча вона не усвідомлює цього, не здогадується, якому закону або якій мірі підпорядковані її дії. У цьому є певна інтрига, або, кажучи словами Гегеля, «хитрість Світового Розуму», який використовує людину для послідовної реалізації своїх цілей, розуміння яких не дане людині [Hegel, 1953].

Однак, було б невірно думати, що люди – це маріонетки у руках певних матеріальних чи духовних сил, богів чи Бога, які створили людину та керують нею. Навіть якщо люди помиляються, їм все ж таки доцільно вважати себе вільними істотами, здатними діяти за своєю свободою волі, відповідно до своєї суб'єктивної міри. Спираючись на такі переконання, люди вже досягли вражаючих результатів, пройшовши шлях від кам'яної сокири до висадки на Місяць і космічних апаратів, що досліджують поверхню Марса. Якщо вони зможуть подолати існуючі земні кризи, досягнуть ще більшого. Важливо лише не втрачати орієнтири. Покладаючись на свою вільну волю, не втрачати розуміння об'єктивної міри, пам'ятаючи, що за ігнорування її доводиться жорстко розплачуватись. Варто лише пригадати екологічні кризи, які неодноразово відбувалися в людській історії та губили цілі народи й цивілізації, а зараз набувають особливої гостроти [Даймонд, 2019].

Здавалося б, що тут проглядається відоме спинозівське правило, згідно з яким «свобода є пізнаною необхідністю» [Спіноза, 2001]. Певною мірою, це так, з тією лише поправкою, що саме лише знання необхідності не визначає повною мірою діяльність людей, не позбавляє людського свавілля. Нерідко людина розуміє у чому полягає необхідність чи об'єктивна міра, проте діє всупереч їй, діє за своєю волею, за своєю суб'єктивною мірою, навіть – на шкоду самій собі. Якщо поставити питання, чому так відбувається, чому людина так віддана своїй суб'єктивній мірі, тоді однією з можливих відповідей буде та, що відмова від неї буде відмовою від самої себе, від свого власного Я.

Останнє розглядається не просто як щось неприпустиме, але воістину рівносильне смерті. Втрата власного Я, втрата самосвідомості означала б, що людина перестає бути людиною. Зостається тіло, що, так би мовити, втратило душу, перетворилося чи то на тварину, чи то на неживий предмет. Проте, деякі філософські школи наполягають на тому, що чіплятися за своє Я, намагатися всіма силами зберегти його – це принципова помилка, тому що, по-перше, зі смертю тіла колишнє Я все одно буде втрачено; по-друге, Я є однією з головних перешкод на шляху до Вищої Реальності, яка є головною метою і сенсом існування людини у світі; і по-третє, є речі важливіші, ніж збереження власного Я чи власної суб'єктивності, а саме: перемога над смертю і прилучення до вічності.

Така мета, з усіх точок зору, є найвеличнішою, заслуговує на те, щоб пожертвувати заради неї своїм дрібним, егоїстичним Я, суб'єктивною мірою, якою людина намагається вимірювати все у світі. Але, що якщо вічність – це не більше ніж одне з породжень нашої уяви, ілюзія чи химера людської свідомості, мандри у своїй свідомості, що линути у нескінченність? Що, якщо це – лише один з проявів тієї ж людської суб'єктивності?

Весь попередній людський досвід засвідчує, що вічності ані для окремих речей, ані для світу в цілому, скоріше за все, не існує. Тим не менш, саме віра в те, що вічність є, що вона у певній перспективі досяжна, віра у богів і безсмертя душі, тобто, підхід до сущого з позицій своєї суб'єктивної міри, дозволила людям створити цивілізацію й культуру, досягти тих величних (і, разом з тим, суперечливих) результатів, які ми сьогодні маємо.

Значною мірою, людина до будь-чого може ставитись не інакше, ніж з точки зору своєї суб'єктивної міри. Її розум і уява заставляють її не задовольняти буденними питаннями матеріального плану, а ставити найважливіші екзистенційні питання: навіщо вона живе на світі, заради чого живе, який сенс її життя? Можливо, такі питання, з точки

зору науки, виглядають некоректними, але, знаючи про перспективу власного небуття, людина завжди прагнула знайти відповіді на них, а також те, як це пов'язане з розумінням сенсу всього сущого взагалі. Якщо припустити, що сенсу сущого взагалі не існує, що світ є чимось індиферентним або взагалі тотально безглуздом, проблема все одно залишається, тільки стає ще складнішою: як людині знайти сенс свого життя у цілковито безглуздому світі?

Людина не може вічно крутитись у колі власної самості, вона прагне відчувати себе причетною до чогось більшого, ніж є вона сама. Якщо це не світ, що є байдужим до нас, тоді нехай це буде соціум, інші люди, які займаються, на перший погляд, безглуздою справою: будують гігантські піраміди, що нібито забезпечать безсмертя душі фараона, мавзолеї, які будуть зруйновані вітром і піском пустелі, храми неіснуючим богам, яких поглине час. Можливо найважливішою справою, якою займаються люди, є продукування думок, ідей, за допомогою яких потім перетворюється світ. Теоретична діяльність дає координати практичній матеріальній діяльності, вказує їй мету і способи досягнення. Пізнання навколишнього світу, проникнення у таємниці природи є тією справою, яка дає змогу людині відчувати себе причетною до чогось значного, такого, що перевершує її самість. Немає нічого більш надихаючого і такого, що піднімає власну самооцінку, ніж розкриття того, що ретельно приховувала природа.

Пізнаючи природу, а потім використовуючи отримані знання для того, щоб забезпечити свою життєдіяльність, люди намагаються зробити своє життя в соціумі більш легким, комфортним і за можливості щасливішим. Але така мета буде помилковою, якщо вона з засобу перетворюється на самоціль. Позбавлення від необхідності боротись за матеріальне благополуччя дає такий дорогоцінний ресурс, як вільний час, дає свободу. Але далі виникає завдання перейти від «свободи від...» до «свободи для...», заповнити простір свободи, що поступово розширяється, значним позитивним змістом.

Людина вдосконалюється, долаючи труднощі. Набагато складніше подолати «невиразну легкість буття». І в першому, і в другому випадку питання веде до міри, до пошуків своєї міри. Пізнати самого себе, розгадати себе, розкрити те, що потенційно можеш, і реалізувати свій потенціал – ось завдання, якому слід присвятити життя. Знати себе – означає, перш за все, усвідомлювати весь свій життєвий шлях, те, що відчував, передумав і зробив за своє життя, і на основі цього, роблячи правильні висновки із невдач, нарощувати успіхи. Не розпорошуватися, знайти те, що називається «головною справою життя», а потім послідовно прикладати зусилля, удосконалюючись у цій справі. Що би індивід не робив і що б не думав, тримати «головне діло» у фокусі, решта має бути підпорядкована йому, служити засобом для основної мети. Визначивши головну мету і присвячуючи їй своє життя, людина має шанс наблизитись до розуміння сенсу свого життя, своєї справжньої міри.

Відповідаючи на питання, поставлене на початку статті, слід сказати, що для того, щоб подолати головні проблеми, з якими зіткнулося людство, *необхідно знайти міру між суб'єктивною і об'єктивною мірою*, прагненням перебудувати світ, згідно з людськими інтересами і цілями та об'єктивними вимогами самого світу, враховуючи, що надмірний нахил у один або в інший бік не дасть нічого доброго.

Підводячи підсумок, слід сказати наступне. Природа мільйони років шліфувала живі організми, піднімаючи їх вгору сходами еволюції, щоб у підсумку викувати людину, людський розум. Людина, зі свого боку, спираючись на свій розум і нескінченну уяву, створила цивілізацію й культуру, відкрила дорогу до зірок. Чи це є випадковістю, чи за цим стоїть певна об'єктивна закономірність, а може тут здійснюється великий задум Бога чи Надрозуму – питання залишається відкритим. Одне є безперечним, прикладаючи суб'єктивну міру до всього, що вона здійснює, людина не робить помилки. Навпаки, намагаючись повноцінно і всебічно реалізувати свій потенціал, вона все більш досконало пізнає світ, розсуваючи межі простору і часу. Рухаючись у цьому напрямі, вона можливо колись підійде до розуміння того, у чому насправді полягає об'єктивна міра. Однак,

враховуючи масштаби суцього, це буде нескоро. Залишається покладатися на власну суб'єктивну міру, яка, удосконалюючись, стаючи більш тонким і надійним інструментом, колись дасть змогу людині зрозуміти найприхованіші таємниці світу й людської душі.

Є серйозні підстави вважати, що природа існує сама по собі, вона абсолютно байдужа до людини, її інтересів і потреб, чужа і ворожа розуму і життю взагалі. Ентропія у світі в цілому зростає. Проте, в окремих його сегментах збільшується порядок, і людина з її розумом, її суб'єктивною мірою, повинна всебічно підтримувати і розвивати цей порядок, вбачаючи у цьому своє найвище призначення і сенс життя.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Даймонд Дж. *Колатс. Чому одні суспільства занепадають, а інші успішно розвиваються* / Пер. з англ. В. Горбатько. Київ: Вид. група КМ-БУКС, 2019. 688 с.
Deutsch D. *The Fabric of Reality*. New York: Viking Adult, 1997.
Dillon J., Gergel T. *The Greek Sophists*. London: Penguin, 2003.
Hegel G.W.F. *Philosophy of History*. New York: A Liberal Arts Press Book, The Bobbs-Merrill Company, 1953. URL: <https://www.marxists.org/reference/archive/hegel/hisindex.htm>
Сміл В. *Як насправді влаштований світ. Минуле, теперішнє і майбутнє з погляду науки* / Пер. з англ. Олександр Стукало. Київ: Лабораторія, 2023.
Спіноза Б. *Етика*. Київ.: Андронум, 2020. 210 с.
Платон. *Діалоги* / Пер. з давн.-гр. Харків : Фоліо, 2008.
Харарі Ю. Н. 21 урок для 21 століття / Пер. з англ. Олександр Дем'янчук. Київ: Видавництво Букшпек, 2025.

Шаповал Володимир Миколайович

доктор філософських наук,
професор кафедри гуманітарних дисциплін та українознавства
Харківський національний університет внутрішніх справ
пр. Льва Ландау, 27, Харків, 61105
e-mail: shapovalw@ukr.net
ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4826-8463>

Стаття надійшла до редакції 22.08.2025

Стаття рекомендована до друку 15.10.2025

Переглянуто 11.10.2025

Опубліковано 24.11.2025

PHILOSOPHICAL REFLECTIONS ON OBJECTIVE AND SUBJECTIVE MEASURE

Shapoval Volodymyr M.

D.Sc. in Philosophy,
professor of the department of humanitarian disciplines and Ukrainian studies
Kharkiv National University of Internal Affairs
27, L. Landau Ave., 61105, Kharkiv, Ukraine
e-mail: shapovalw@ukr.net
ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4826-8463>

ABSTRACT

The article attempts to analyze the problem of the correlation between objective and subjective measure as a form of human attitude toward the world, as well as the value orientations on which one must rely in the course of life activity. Practice shows that theoretical and practical activity can be successful only if it corresponds to a certain objective measure or to the order and regularities of the world itself. On the other hand, a person's absolute adherence to the objective measure leads to passive adaptation and excludes purposeful cognition, creativity, and the creation of the new. When a person relies exclusively on the

subjective measure, they fall into the opposite extreme, plunging either into mythological superstitions or into reason-abandoned arbitrariness. If we speak of free will as an expression of subjective measure, this freedom is quite relative. A person may confidently believe that they act on the basis of their free will, but the negative results of their actions will soon reveal the fallacy of such assumptions. External reality, with all its insistence, will force a person to rebuild their strategy in accordance with objective reality if they wish to achieve the desired result. Most likely, only when a person's subjective measure comes into a certain resonance with the objective measure of the world does something new emerge – something previously unseen in nature.

Having received reason and free will, a human being brings their subjective measure into any form of activity, transforming the world according to their interests and aims. Although their actions do not always yield the desired result, they have no other scale or mode of action except acting in accordance with their subjective measure. If we are to be consistent, we must acknowledge that in order for humanity to preserve itself and continue to move along the path of progress, it is necessary to maintain a balance between the objective and subjective measure and to make this principle the foundation of one's worldview and the methodology of practical activity aimed at transforming the world. There are serious grounds to believe that nature exists independently, absolutely indifferent to humans, their interests and needs – alien and hostile to reason and life in general. Entropy in the world as a whole increases. However, in certain segments of it, order increases, and a person – endowed with reason and subjective measure – must comprehensively sustain and develop this order, seeing in this their highest purpose and the meaning of life.

Keywords: *measure, objective and subjective measure, human, world, meaning of existence.*

REFERENCES

- Diamond, J. (2019). *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed* / Trans. from English. V. Gorbatko. Kyiv: Publishing house group KM-BUKS. (In Ukrainian).
- Deutsch, D. (1997). *The Fabric of Reality*. New York: Viking Adult.
- Dillon, J., Gergel, T. (2003). *The Greek Sophists*. London: Penguin.
- Hegel, G.W.F. (1953). *Philosophy of History*. New York: A Liberal Arts Press Book, The Bobbs-Merrill Company. URL: <https://www.marxists.org/reference/archive/hegel/hisindex.htm>
- Smil, V. (2023). *How the World Really Works: A Scientist's Guide to Our Past, Present and Future* / Trans. from English by Oleksandr Stukalo. Kyiv: Laboratory. (In Ukrainian).
- Spinoza, B. (2020). *Ethics*. Kyiv: Andronum. (In Ukrainian).
- Plato. (2008). *Dialogues* / Trans. from ancient Greek. Kharkiv: Folio. (In Ukrainian).
- Harari, Y. N. (2025). *21 Lessons for the 21st Century* / Trans. from English. O. Demyanchuk. Kyiv: Bukshef Publishing House. (In Ukrainian).

The article was received by the editors 22.08.2025
The article is recommended for printing 15.10.2025

The article was revised 11.10.2025
This article published 24.11.2025

Як цитувати: Шаповал, В. (2025). ФІЛОСОФСЬКІ РОЗДУМИ ЩОДО ОБ'ЄКТИВНОЇ І СУБ'ЄКТИВНОЇ МІРИ. Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії», (73), 161-167. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2024-73-14>

In cites: Shapoval, V. (2025). PHILOSOPHICAL REFLECTIONS ON OBJECTIVE AND SUBJECTIVE MEASURE. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (73), 161-167. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2024-73-14> [In Ukrainian]

<https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-15>

УДК УДК 1 : 316]614.253

Михайло Шильман, Кирило Широков

(ВІД)ШУКАННЯ ЛІКАРЯ У ПОЛІТИЦІ ЗДОРОВ'Я

У статті пропонується аналіз «позиції лікаря» у вимірі системи охорони здоров'я, де він виступає довіреним професіоналом, який має діяти за принципами схвалених та інституційно забезпечених моделей взаємовідношень лікаря та пацієнта (DPR) згідно поточної політики охорони здоров'я, а також у вимірі тієї звичайної медичної практики, де лікар приречений стикатися безпосередньо з пацієнтами – зазвичай ненормалізованими, некомпетентними й неслухняними, – які завжди мають свої власні уявлення щодо «здоров'я», «цілей медицини», «благополуччя» тощо, й, як споживачі, вимагають вирішення питань і проблем, що «стосуються здоров'я». За думкою авторів, загальний проблемний контекст складає невизначеність і неможливість моністичного визначення «здоров'я», що, однак, не заважає йому посідати центральне місце у нормативній комунікації лікаря та пацієнта, фігуруючи в ній як їхня спільна мета й як предмет конструктивних обговорювань взаємоприйнятних рішень щодо її досягнення. Водночас, «спільна мова», яка є запорукою дійти згоди щодо об'єму, способів і очікуваних результатів медичного втручання через певний розподіл влади й відповідальності між лікарем і пацієнтом, не може уявлятися як просто дана, готова до застосування, ліцензована утиліта, але походить з перемовин і пунктирних змов лікаря з конкретним пацієнтом, тобто, через становлення їхніх силових взаємо-ставлень. Саме останні (в термінах мікро-фізики влади Фуко) розуміються як особливі, індивідуальні, непевні «низькі» тактики, що «на верхніх поверхах» політики охорони здоров'я завершуються та оформлюються за допомогою нормативних моделей DPR. Отже, справжній практикуючий лікар має розумітися як той, хто до кожного випадку-пацієнту має своєвільно визначатися з рівнем своєї «владо-провідності».

Ключові слова: взаємовідношення лікар-пацієнт, система охорона здоров'я, мікро-фізика влади Фуко, цілі медицини, поняття здоров'я, синкратія.

Адже здоров'я самого із себе не буває – всі спроби визначити таку річ завершуються прикрою невдачею.

Ф. Ніцше Весела наука [Nietzsche, 2020, с. 121]

І коли ви прийдете знов зі своєю підписаною перепусткою і все буде гаразд – подумайте про ту внутрішню вдовolenість, яку ви відчуватиме, коли ми скрітимо підписом цей папір зі свого боку відповідно.

В. Набоков Згин лиховістія [Nabokov, 2010, р. 11]

Можливо, най-примітною ознакою сучасного суцільного комунікування є дивовижна загальна здатність із штатною зацікавленістю обговорювати щось те загальновідоме, значуще й безумовно актуальне, що дозволяє, добре знаючись у певному тематичному полі, не перейматися зайвими зусиллями щодо прояснення змісту стало циркулюючих у ньому понять. У цьому плані тема «здоров'я», яка у медикалізованому сьогоденні включає до себе безліч питань щодо його охорони, збереження, покращення тощо, є, звісно, однією з найпоширеніших, але аніяк не може вважатися виключенням. Напроти, саме у цій площині ніколи не втрачають актуальності проблеми визначання принципів і параметрів належної медичної практики за умов динамічної не(до)визначеності понять, які вона використовує.

У першому наближенні поточна ситуація, – адаптована до виміру систем охорони здоров'я та маркована як «проблеми здоров'я», – досить добре, на наш погляд, репрезентується нещодавнім однойменним дослідженням Е. Барнс. У тексті неодноразово та з повтореннями йдеться про реальність здоров'я, про яке ми говоримо, про реальність

© Шильман М., Широков К. В., 2025.



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

речей, які ми залучаємо, говорячи про здоров'я, про реальність світу та/або його частин-складових, які ми, зазвичай, відстежуємо, коли говоримо про здоров'я... Те, що саме мається на увазі у цьому системному *мовленні-про*, втягується до нього та у ньому фігурує, є «тим, що відстежується» (tracking), «тим, що має значення» (matters) та/чи «найбільш випнено» (salient), «тим, про що дбають» (care). Згодом, у підсумку виявляється майже те ж саме, з чого і починалась уся ця гра: що таке здоров'я? – ми не знаємо; ми не можемо знати; ми не можемо цілком пояснити здоров'я [Barnes, 2023, p. 65]. Але-однак до того ж стверджується з щирою вірою наступне: «Речі, *про* які ми говоримо, коли говоримо *про* здоров'я, є реальними. Речі, *про* які ми піклуємось, є реальними (курсів скрізь наш – М.Ш., К.Ш.)» [Barnes, 2023, p. 262]. Отже, як чітко з цього приводу помічає К. Р. Кукла, «...Барнс намирає на те, що поняття «здоров'я» відповідає чомусь реальному» [Kukla, 2025, p. 87], використовуючи для цього метафізичну за своєю природою установку-віру, яка, вочевидь, не може надати визначення, але в змозі додати впевненості.

Реально-операбельне «здоров'я» виглядає, скоріш, іманентним; воно «є, перш за все, інтуїтивним поняттям, але не є технічним терміном» [Kukla, 2014, p. 515]. Перебуваючи під соціальним, економічним, політичним та ідеологічним тиском воно залишається неладним і неприбраним. Саме заради його цільового використання точиться не менш безладна, але «нескінченна та децентралізована силова боротьба» [Kukla, 2025, p. 89]. До того ж, сталі зусилля його «прибрати» відбуваються сьогодні у ситуації, коли традиційні академічні суперечки щодо моністичного визначення «здоров'я» й «хвороби» виявляються безплідними. Навіть сам «...пошук моністичних визначень є, дійсно, глибоко проблематичним, якщо не неспроможним» [Linden, 2022, p. 133], – але ж будь-який «...спосіб, у який ми концептуалізуємо «здоров'я» та «хворобу», має далекосяжні практичні наслідки» [Linden, 2022, p. 131]. Водночас, на практиці «...те, що вважається здоров'ям, потрапляє у залежність від того, які види експериментів проводяться та які види терапії розробляються» [Kowalski, 2018, p. 28].

Саме наслідки понятійних установлень і упрощень усугубляються й викликають специфічні ефекти у системній «охороні здоров'я», що включає до свого складу політику, організацію та медичну практику. Взагалі-то немає нічого хибного у відсутності одного-єдиного визначення здоров'я та множинності його можливих концептів, кожний з яких може бути задіяним за певного контексту (тобто, використовуватися прагматично), – але ж, як зауважує Кукла, «...дозвіл на *необмежене розширення* (курсів наш – М.Ш., К.Ш.) концепту дає змогу використовувати його як зброю зацікавленим сторонам, що є наділеними соціальною владою, й інституціям зі специфічними інтересами у способи, що підривають соціальну справедливість, коли стають тиранічними та елітарними» [Kukla, 2024, p. 277]. Отже, поняття, що силаться посилатися на «реальність», визначення, що прагнуть вичерпності, концепти, що марять універсальністю чи моделі взаємовідносин, що пропонують «справедливий баланс сторін», походять з певних владних зазіхань і чреваті впровадженням певних владних конфігурацій.

Саме тут, на наш погляд, постає доволі складна *проблема* «позиції лікаря», ширяючої над-та-між «кандидатами на лікування». З одного боку, вона у системі охорони здоров'я заміщується тим, хто не може не бути не підвладним якимось поняттям «здоров'я» та «хвороби», і нехтувати чинними моделями професійної поведінки, стаючи через це значною мірою провідником політики здоров'я й подільником відповідних сил-влад. З іншого боку, з цієї ж позиції лікар не може не проводити своєї власної політики щодо «пацієнтів», які не дуже знаються на поняттях, особисто практикуючи з ними варіативні владні стосунки, які надалі непевною мірою обумовлюють стиль і спосіб надання медичної допомоги. Отже, лікар, діючи з формально визначеної «сильної позиції», фактично має постійно «міряться силами» і постійно якимось чином само-визначати-ся: зокрема, з ким, з чим, яку саме, в який спосіб, за яких обставин, в яких умовах, чим керуючись і чим нехтуючи він-такий у кожний окремий момент має справлятися.

Торкаючись прямо чи побічно професійного виміру, є усі підстави почати з подвійного зауваження К. Бурса: враховувати, по-перше, «...неоднозначність ключових

понять «лікар-практик» (physician) та «медицина», а також неясність їхніх відношень один до одного і до «здоров'я» її, по друге, «...невизначеність Західної медичної традиції» [Boorse, 2016, p. 146]. Правда, щодо останнього, неможна не відмітити, що західноєвропейська філософська традиція десь з кінця XVIII століття та, як мінімум, до 60-х років XX століття включно демонструє доволі спадкове й послідовне розуміння «здоров'я». Тут, здається, цілком доречно почати з двох «топових» фігур, а саме: з І. Канта, який протягом життя видатно цільно (і не марно) опікувався своїм здоров'ям, і з С. К'єркегора, який усім своїм (вельми недовгим) життям уособлював, так би мовити, нездорову кваліфікацію.

Як формулює К'єркегор, «загалом припускається, що людина є здоровою, якщо вона сама не каже, що занедужала, а тим паче, якщо вона сама говорить, що почувається добре», однак «...лікар (physician) децю інакше вбачає недужість...» тому, що він «має чітке та розвинене уявлення про те, що таке бути здоровим» (være sund)...» [Kierkegaard, 1980, p. 23]. Людина, з огляду на самопочуття, може вважати себе здоровою, маючи, однак, нечутний недуг, – а тому лікарю-практику, який має викрити хворобу, що назріває, не варто цілком покладатися на уявлення пацієнта щодо власного стану здоров'я. Те, що лікар дійсно завжди може – але лише згодом, постфактум, навздогін – так це «...легітимно сказати, що ось ця людина свого часу була здоровою, але зараз занедужала» [Kierkegaard, 1980, p. 24]. Отже, «міцне здоров'я зазвичай означає здатність вирішувати невідповідності» [Kierkegaard, 1980, p. 40], але посилатися на нього можна лише як на минуле.

За Кантом добре здоров'я, яким не варто зловживати, полягає у тому, що людина почуває себе необтяженою, безтурботною; за переповненості життєвими силами вона живе без обережності, не відчуваючи «...життєвих перешкод, чийм подоланням безперестанку займається природа...» [AA VII, S.170]. У здорового є з лихвою сил вільно п'яніти від того життя, яке від усіх вимагає силитись, «але здоров'я є лише негативним благополуччям, його не можна відчутти саме по собі» [AA VI, S. 485], – хоча можна судити про нього через комфортність свого життя. Головним, однак, залишається те, що «людина може почуватися здоровою... але ніколи не може знати, що вона здоровою є»; адже хвороба здатна «...нечутно дрімати в людині, готова до розвитку; тому, якщо людина не відчуває себе хворою, вона може лише казати, що є, здається, здоровою» [AA VII, S. 100]. Отже, її свідчення про здоров'я можливе лише озирнувшись назад, на минуле.

За думкою Ж. Кангілема саме ці кантівські зауваження досить важливі, «...незважаючи на їхню явну простоту, оскільки [вони] залишають здоров'я поза сферою знання», дають підстави і надалі стверджувати, що «не існує науки про здоров'я» і, врешті-решт, визнавати, що «здоров'я не є поняттям науковим, але є поняттям загальноприйнятим (vulgaire)» [Canguilhem, 1998, p. 13-14]. З огляду на це, із, здається, легкою іронією щодо К'єркегора та Канта, М. Турньє поминає той найпоширеніший варіант, коли «можна бути гарним лікарем і водночас не мати чіткого уявлення про здоров'я та хвороби» [Tournier, 1996, p. 32], а також стисло додає: «здоров'я, за Жоржем Кангілемом, є нічим іншим, як надлишком ресурсів, який дозволяє живому відповідати на непевність навколишнього середовища. Бути здоровим, каже він, це здатність безкарно зловживати своїм здоров'ям» [Tournier, 1996, p. 33]. Адже «здоров'я є органічною невинністю. Її потрібно втратити, як будь-яку цноту, щоб знання стало можливим» [Canguilhem, 1966, p. 59]. І будь-яке «питання здоров'я» набуває значення лише після того, як саме здоров'я вже почасти втрачено.

Граючи вдовж цієї лінії далі на посилення, неможна не згадати й позицію М. Гайдеггера, який скупко зауважує, що, якщо здоров'я означає «...справну-спокійну течію-розкриття злагодженого процесу використання-витрачання без якихось обмежень-применшень усіх наявних вільно-доступних сил» [Heidegger, 2014, S. 226], тоді будь-яка хворість-вада (Fehl) – як саме *не-здоров'я*, нестача, позбавленість (Privation) здоров'я [Heidegger, 2021, S. 58-59], не-дужість і те, що постає на заваді – має розумітися як «...утрата вільності, обмеження життєвих можливостей» [Heidegger, 2021, S. 202]. Можна сказати, що у життєвому процесі здоров'я відбувається: для здоров'я є цілком природним його звідси-утікання, чого ніяким чином не уникнути та від чого неможна, строго кажучи, захиститися.

Здоров'я не зберегти, так чи інакше воно має відбути та з часом відбуде – отже, людське буття щодо здоров'я є використанням-назовні, розтратою, витрачанням.

Нарешті, навіть ностальгічно-поетична думка Г. Гадамера звучить у тій самій тональності: «здоров'я», на відміну від «хвороби», є чимось невимірюваним і невідчужуваним; воно, як не крути, є «таємницею» – не об'єктивується (не є ані підметом, ані об'єктом), воно не є чимось встановленим, не презентує себе й не усвідомлюється постійно: «це не щось, що виявляється через дослідження, але те, що маніфестує саме себе в силу вислизання з нашої уваги» – отже, воно «радіше належить до тієї дивовижної здатності, яку ми маємо, щоб забувати [дбати] про себе» [Gadamer, 1996, p. 96]. Тобто, здоров'я є тим, чия наявність дозволяє бути вільним від втручання у процеси своєї життєдіяльності, бо у кожній здорової-неуважної людини вони просто-так йдуть собі самі.

Отже, у «класичному» сенсі до практикуючого лікаря як до митця-умільця звертається той, у кого «щось почало йти не так» як до того, хто вміє робити належне та дієве з нездоров'ям; тут, звісно, вбачається й певна аналогія зі звертанням мирянина до священника, як до спеціаліста у тому, що саме та як належить робити у даному випадку задля спасіння душі. Однак, важливішим є те, що це звичне й звичайне розрізнення (та парування) спеціаліста-посвяченого й неспеціаліста-мирянина залишається дієвим і у «некласичному» вимірі охорони здоров'я, на світанку медикалізації: як мінімум, від стику-розведення «doctors» і «laumen» за І. Іллічем [Illich, 2013, p. 272] до «medical practitioners» і таких собі «lay people», які депо різними шляхами «практикують і випробують медицину» [Lupton, 1997, p. 101]. Але з тих часів спостерігався явний дрейф «неспеціалістів, які неправильно розуміють медичні концепції» [Boorse, 2016, p. 703] в напрямку «пересічної публіки (lay public)», якій було рекомендовано чинно звертатися до «експертів з медицини та охорони здоров'я» (medical and public health experts) [Lupton, 2016, p. 154]. Врепті-репті, це призвело до сучасної розстановки, де фігурують «health professionals» (майже синонімічні до «healthcare professionals») і «health consumers» (як нині величають «пацієнтів», славлячи їхню активність у «лікуванні» на базі медичної обізнаності та соціальної відповідальності). На загальному практично-побутовому рівні ці нові фігуранти перекладаються до так званих «медичних працівників» і «споживачів медичних послуг», але це лише маскує головне.

Цей структурний розклад є, кажучи депо образно, медичним аналогом «загального священства», який, з одного боку, елімінує «мирянина», який не має права ані на своє розуміння доктринальних аспектів «здоров'я», ані на власне ставлення до його концептів. З іншого боку, той, хто числиться «професіоналом» (з питань) здоров'я, є-постає зобов'язаним – певною мірою, чином та у якийсь спосіб – узгоджувати «те, що належить робити» з тим, кого це безпосередньо стосується. Звісно, це відбувається у безумовній присутності посідаючого центр «здоров'я», яке – презентуючи-задаючи бажання «бути здоровим» (здається, здоров'я не буває забагато і завжди недостає) – є тим організуючим і орієнтуючим суперечливу зв'язність системи [Derrida, 2004, c. 564] означуванням, чие стійке (не)визначення подовжується-відкладається, постійно зсувається й змінюється в руслі політики здоров'я, яка керує (не)дозволом на імплементацію певних наукових досліджень, технологій, препаратів і медичних практик.

У цьому полі «справ здоров'я», додатково обтяженому сталою неясністю щодо сполучання «здоров'я» та «благополуччя» (wellbeing), панують наміри й намагання дати лад, правила, субординацію та, зазвичай, і моральну оцінку усім можливим конфігураціям, злукам і зв'язкам, що стосуються здоров'я (health intercourses). Це передбачає залучання (engaging) усіх до опікування «здоров'ям» постійно – створення охоронюваної медичним поглядом «режимної території», де відбувається щось на кшталт спів-служіння охоронців-доглядачів (caretakers): медичні працівники вартують на стражі (здоров'я) пліч-о-пліч із споживачами медичних послуг, яким варто бути завжди насторожі (щодо стану свого здоров'я). Звідси випливає й потреба визначатися з (гідними) принципами і (належними) формами їхнього співіснування – тобто, моделювання-розробки відношень між «лікарем» і «пацієнтом» (Doctor-Patient-Relationship) з їхніми подальшими деталізаціями й

впровадженням через надання інституціональної підтримки та штатної чинності, про яку, зі свого боку, мають дбати алгоритми поведінки, обов'язкові до виконання протоколи, керівництва з професійної етики тощо.

Тож, будь-яка версія DPR є наперед-визначеною інститутом здоров'я (health institutions) санкціонованою й заспокоїливою *формою спів-сповідання* певних цінностей, яка передбачає і певний медико-комунікативний ритуал спів-обговорення «речей, що мають значення для здоров'я», і відповідним чином відкаліброваних (gaged), так-сформованих *суб'єктів*. В її геть пасторально-нормативному вигляді-режимі «пацієнт» (він же і споживач, і партнер) бачиться соратником «довіреного професіонала» – вже зацікавленим (engaged), хоча й недостатньо зарученим. Саме з цього випливає уявлення, що «усі дискусії щодо лікування (treatment) є свого роду діалектикою, що обіймає перспективи й внески обох сторін», де лікар має бути достатньо підготовленим і обачним, щоб «не домінувати над цією діалектикою» [Misselbrook, 2024, p. 253] – діалектикою, яка центрується неоднозначним «здоров'ям», покладеним як «єдине», «цінність» і «предмет спільної справи».

Така (оздоблена етикою) доцентрова стратегія виглядає вживаною хіба що для медиків, яких на вигонах системи охорони здоров'я спіткає покликання діяти безвідмовно і неодмінно; але нам вона вбачається тим, що заважає роздивитися ті тактики *суб'єктивізацій*, що часто діють шляхами зловживання (здоров'ям), сумнівів, заперечень і відмов. Тобто, – плавно переходячи на мову Фуко, – ті «низькі» дискурси, які зачинаються і без авторизації «зверху», задовольняючись лише діями учасників-підписантів (signataires) [Foucault, 1971, p. 28]. А для цього слід згадати (хоча б) деякі характерні та очевидні нюанси медичної практики, які не є одкровеннями для досвідченого лікаря, який майже кожного дня стикається з далеко не ідеальними пацієнтами.

По-перше, лікар-професіонал, як візаві пацієнта, «активується» лише через звернення того по медичну допомогу; але той, хто до неї вдається, не обов'язково є тим «хворим», якому є потрібним саме лікувальне втручання. Йтись може про ризики захворювання, які лише «прикидаються захворюваннями», але ж можуть складати «розумні підстави рішень щодо лікування» [Boorse, 2024, p. 17]. Йтись може й про покращення (enhancement), корекцію, профілактику – що актуалізує компетентні поради у плані «здоров'я» стосовно чогось технічно можливого, персонально жаданого чи небажаного або угамування якихось особистих фобій і маній. Однак, ясне розрізнення «лікування» та «покращення» є проблематичним, оскільки воно «...базується на поняттях, які самі потребують прояснення або набувають значення залежно від контексту, [такі] як «норма», «здоров'я» та «хвороба», а тому [воно] найчастіше прагматично покладається з «основних суспільних цінностей» [Hirsch, 2025, p. 187-188]. Тобто, є «сіра зона» між медично-неодмінним (needs) та необхідним за ситуацією (necessities).

По-друге, акт звертання по медичну допомогу відбувається за волею того, хто вирішує з власних переваг чи варто йти до лікаря із цією своєю проблемою. Сам цей акт є (не)прихованою вимогою виконання загальних зобов'язань тією системою охорони здоров'я, чийм уповноваженим представником-виконавцем виступає професіонал; саме до нього на практиці звернуті більш чи менш явні вимогання «належного» з боку конкретного пацієнта, який за власним уявленням апелює до законів, прав і стандартів задля отримання «обслуговування у повному обсязі». Але як відмітив ще Фуко «говорити про «право на [добре] здоров'я» безглуздо», особливо з урахуванням того явного «...зростання попиту на медичні послуги, яке демонструє, що потреба в них... не має внутрішніх обмежень» [Foucault, 1994b, p. 374]. Тож, будь-який «повний доступ» до ресурсів системи охорони здоров'я надається пацієнту завжди обмеженим її поточним станом і загальною ситуацією.

По-третє, (завжди відносно-надана) автономія пацієнта означає, зокрема, й те, що він не є і не може бути ззовні зобов'язаним ані цілком згоджуватися з будь-чийми професійними рекомендаціями, ані слухняно й повною мірою виконувати усі лікарські вказівки та призначення. Навіть пацієнти, що через «поінформовану згоду» беруть на себе частку відповідальності за результати певних медичних дій, не є, все ж таки, геть

позбавленим можливості й здатності у якісь моменти, за певних обставин або раптом діяти на свій розсуд, самочинно. Вони залишаються живими людьми, які «...Відповідають-реагують на зовнішні дискурси і стратегії, що намагаються їх дисциплінувати», не перетворюючись на просто «слухняні або пасивні тіла, зневолені на кожному кроці провідними дискурсами» [Lupton, 1997, p. 103]. Отже, *nomos* пацієнта і *nomos* медичних справ аніж не можуть так просто спів-пасти, об'єднатися чи змішатися.

По-четверте, але зовсім не в останню чергу, «пацієнт», що звертається по «медичну допомогу», може бути тим, хто є зацікавленим лише у сертифікації – тобто, прагне офіційного визнання себе (не)здоровим / (не)придатним стосовно деяких професій, певних видів трудової діяльності та/чи умов праці, керування транспортними засобами, воєнної служби, перебування у в'язниці тощо. У цьому випадку, – не зважаючи на «медичне благополуччя», дбаючи про «власне благо», якому не кортить обумовлюватися саме справжнім станом здоров'я, – пацієнт може свідомо вдаватися до симулювань і спроб одурити професіоналів заради отримання бажаного визнання вигідної для нього соціальної (ін)валідності.

Складно не погодитися, що в тактичному плані пацієнт-зайда є потенційно більш «витонченим» гравцем. Через свою інформованість, що викликає відчуття компетентності, він сприяє девальвації традиційної асиметрії лікаря та пацієнта; він є спроможним нав'язувати лікарю роль експерта та/або арбітра, від якого очікується вердикт щодо своєї / чийсь (не)правоти у певних питаннях; він часто виступає як агресивний споживач, вдаючись до штатних погроз і ультиматумів; він схильний ставати на шлях викликання до себе «чисто людського» співчуття й надмірної емпатії. Зі свого боку практикуючий лікар – щодо можливостей варіювати свої ставлення до різномасштабних пацієнтів – є, по суті, замкненим у три-векторному просторі патерналістської, споживацької та «партнерської» моделей DPR і не має права на нелегальні діагнози; тобто, ліцензований професіонал мусить залишатися в межах поточної інституціональної чинності.

Кожна з моделей задає відповідальність і права сторін, будучи характерною за ключовим принципом логікою розподілу їхніх влад; жодна з них, звісно, не втілюється в своїй чистій формі, але здатна своїм чином спрацювати, домінуючи у створенні численних конструктів реальної медичної практики. Отже, кожного конкретного разу комбінована DPR є тим, що набуває буття з певної керуючої форми, конструктивним «покриттям» становлення непевних-мінливих взаємо-ставлень у *перемовинах* на стику-сутичці лікаря-та-пацієнта.

Перш, ніж задіяти «спільну мову» для дискусій, що прямують до спільного прийняття рішень щодо «сприятливих для здоров'я» дій, переговірники мають цю мову для себе утворити. Це означає не просто застосувати її (у готовому вигляді, як драйвер для коректної роботи певного приладу у знаній операційній системі), але винайти через пунктир ручкань і окремих змов, похідних від їхніх ставлень до суперечливих понять, неоднозначних цілей, конфліктуючих уявлень тощо. У силовому режимі перемовин шляхом взаємних інформувальних і сперечань, тисків і пручань, (не)згод і (не)правд лікар і пацієнт конфігурують співвладдя, свого роду синкротичні взаємо-ставлення, що може стати чинником владнання так званих «проблем здоров'я».

Отже, тут слід мислити ситуацію асиметричного спарингу пацієнта й лікаря, де перший прикладає зусиль задля *отримання згоди* на щось належне-корисне для себе від другого, який не тільки в силах, але й є зобов'язаним щось першому *надати у відповідь*. Для цього, ми вважаємо, є доречним перехід з мови «відношень» (*relations*) на мову «взаємо-ставлень» (*rapports*) – аніж не впадаючи до того розуміння, що нині узурповане доглядацькою справою, але повертаючись до його сенсу в контексті фукіанської мікро-фізики влади. Загальна різниця між «реляцією» та «рапортом» здається ясною: перша є поданим повідомленням, другого ще має бути прийнято для набуття ним дієвості. Реляція «однобічна», підкреслюючи встановлений зв'язок, дійсний і без додаткових ухвалень; рапорт каже (на) те взаємо-владне відношення, яке взаємо-покладається та обоюдно ухвалюється кожного окремого разу-моменту у спів-підтвердженні (*countersign*).

Їхнє розрізнення у «співпраці» яснішає з огляду на пояснення думки Фуко у виконанні Ж. Дельоза: «...певні владні відносини (la relation de pouvoir) є збіркою-сукупністю [будь-яких] взаємо-ставлень [різних] сил (rapports de forces), [і ці владні відносини], проходячи-проникаючи через сили підкорені (dominées) не менш, аніж через [сили] домінуючі, конституують в них обох одиничності (singularités)» [Deleuze, 1986, р. 35]. В обхід питання чи належать «соціальному полю» сили, через які влада здійснюється [Deleuze, 1986a, р. 31], чи це поле задається їхньою сукупністю, слід вказати на те, що бачиться більш важливим. А саме: «[множинні] взаємо-ставлення сил є різними-відмітними ставленнями (rapports différentiels), які детермінують одиничності... Отже, на противагу знанню, що встановлює відносини (relations) між двома формами, сила може встановлювати лише [диференційні] взаємності (rapports) між двома точками... [тобто] між одиничними-особливими точками (points singuliers)» [Deleuze, 1986b, р. 17]. Нарешті, у соціальному плані взаємо-ставлення сил становлять політичну сферу, де будь-яка «...політика – це більш-менш глобальна стратегія, яка намагається їх координувати та завершити (finaliser)...» [Foucault, 1994, р. 233] і стабілізуватися у вимірі інституцій.

Отже, слід зробити *висновок*, що в оптиці DPR йдеться про певні (ви)знані «форми», але втрачаються індивідуалізовані «позиції» (points), детерміновані у своїх завжди непевних взаємо-ставленнях незліченими силами-особливостями, серед яких – тілесні, вікові, етнічні, сімейні, конфесійні, культурні, освітні; так само і темпераменти, марновірства, переконання, ілюзії, ідеологічні орієнтації, сексуальні переваги, свій та/або чужий життєвий досвід... Питання у тому, якою мірою «професіонал здоров'я» дає собі право і має хист раз за разом, у відповідь, *винаходити себе лікарем* – «особливою точкою» тих тактик, які не є лише просто похідними стратегій інституціалізованої політики здоров'я.

За добре відомим законом Ома виходить, що, загалом, немає провідників, які не були б резисторами; з огляду на це можна стверджувати, що саме лікарем є не провідник влади (зростаючий до рівня її над-про(по)відника), але той, хто свідомо регулює у кожному випадку «силу струму», що проходить через нього і пацієнта, – змінюючи рівень свого опору, не відхрепуючись від інституційного виміру. Тож, справжній лікар має бути тим, хто у подвійному сенсі *опирається* – і на свою позицію, і її – почасти *partigiano*, прихильно належний партії здоров'я.

REFERENCES

- Barnes, E. (2023). *Health problems: philosophical puzzles about the nature of health*. Oxford University Press, Incorporated. DOI:10.1093/oso/9780192883476.001.0001
- Boorse, C. (2014). A Second Rebuttal On Health. *Journal of Medicine and Philosophy*, 39, 683–724. DOI:10.1093/jmp/jhu035
- Boorse, C. (2024). Boundaries of Disease: Disease and Risk. *Medical Research Archives*, 12(3). DOI:10.18103/mra.v11i4.3599
- Canguilhem, G. (1998). *La santé: concept vulgaire & question philosophique*. Sables.
- Canguilhem, G. (1966). *Le normal et le pathologique*. (3d ed.). Presses Universitaires de France.
- Deleuze, G. (1986). *Foucault*. Les Éd. du Minuit.
- Deleuze, G. (1986a). *Sur Foucault. 2ème partie: Pouvoir*. 9ème séance, 07 janvier 1986. https://deleuze.cla.purdue.edu/wp-content/uploads/2022/05/09b-Foucault-010786-Fr-Rev-2022_0.pdf
- Deleuze, G. (1986b). *Sur Foucault. 2ème partie: Pouvoir*. 10ème séance, 14 janvier 1986. https://deleuze.cla.purdue.edu/wp-content/uploads/2022/05/10b-Foucault-011486-Fr-Rev-2022_1.pdf (03.10.2025)
- Derrida, J. (2004). Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences. In *Writing and Difference*. Kyiv: Osnovy. (In Ukrainian).
- Foucault, M. (1971). *L'Ordre du discours: leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 Décembre 1970*. Gallimard.
- Foucault, M. (1994). Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps. In *Dits et Écrits 1954-1988*. III 1976-1979. n197. (pp. 228–236). Galimard.

- Foucault, M. (1994b). Un système fini face à une demande infinie. In *Dits et Écrits 1954-1988*. IV 1980-1988. n216. (pp. 367–383). Galimard.
- Gadamer, H.-G. (1996). *The enigma of health: the art of healing in a scientific age* (J. Gaiger & N. Walker, Trans.). Stanford University Press.
- Heidegger, M., & Trawny, P. (2014). *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39)*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M., & Boss, M. (2021). *Zolliker Seminar: Protokolle – Zwiegespräche – Briefe* (4th ed). Vittorio Klostermann.
- Hirsch, A. (2025). Well-being and enhancement: reassessing the welfarist account. *Medicine, HealthCare and Philosophy* 28, 185–197. DOI:10.1007/s11019-024-10246-3
- Illich, I. (2013). *Limits to Medicine: Medical Nemesis. The Expropriation of Health*. Marion Boyars.
- Kant, I., & Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. (1910). *Kant's gesammelte Schriften*. Georg Reimer.
- Kierkegaard, S., Hong, H. V., & Hong, E. H. (1980). *The sickness unto death: a Christian psychological exposition for upbuilding and awakening* (First Princeton paperback printing, with corrections). Princeton University Press.
- Kowalski, J. C. (2018). Quantifying Wellness: Beyond the Dichotomous Choice Between Health and Disease Lies the Road to P6 Medicine. *Advances in Sciences and Humanities*, 4(2), 25–36. DOI:10.11648/j.ash.20180402.12
- Kukla, Q. R. (2024). Healthism, Elite Capture, and the Pitfalls of an Expansive Concept of Health. In Schermer, M., Binney, N. (Eds) *A Pragmatic Approach to Conceptualization of Health and Disease. Philosophy and Medicine*, 151. (pp. 275–294). Springer, Cham. DOI:10.1007/978-3-031-62241-0_21
- Kukla, Q. R. (2025). Health Problems: Philosophical Puzzles about the Nature of Health. *The Philosophical Review* 1 January 2025 [Book review], 134(1), 86–92. DOI:10.1215/00318108-11592443
- Kukla, R. (2014). Medicalization, «Normal function», and the definition of health. In *The Routledge Companion to Bioethics*. (pp. 515–530). Taylor & Francis. DOI:10.4324/9780203804971-54
- Linden, R. van der, & Schermer, M. (2022). Health and disease as practical concepts: exploring function in context-specific definitions. *Med Health Care Philos. Mar*; 25(1), 131–140. DOI:10.1007/s11019-021-10058-9
- Lupton, D. (1997). Foucault and the médicalisation critique. In Petersen, A. R., & Bunton, R. (Eds.). *Foucault, health and medicine*. (pp. 94–110). Routledge.
- Lupton, D. (2016). Risk and Personal Responsibility for Health and Illness in the Web 2.0 Era. In Davis, J. E., & González, A. M. (Eds.). *To fix or to heal: patient care, public health, and the limits of biomedicine*. (pp. 152–176). New York University Press.
- Misselbrook, D. (2024). *Thinking about medicine: an introduction to the philosophy of healthcare* (First edition). CRC Press, Taylor & Francis Group.
- Nabokov, V. V. (2010). *Bend sinister*. Penguin.
- Nietzsche, F. (2020). *The Gay Science*. (V. B. Tchaikovsky, Trans.). Folio. (In Ukrainian).
- Tournier, M. (1996). *Le miroir des idées: traité* (Ed. rev. et augm). Mercure de France.

Шильман Михайло

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: m.shilman@karazin.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1343-6343>

Широков Кирило Валерійович

аспірант, ННІ філософії, культурології, політології

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

майдан Свободи, 4, Харків, 61022, Україна

E-mail: kirillshyrov2@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7162-6823>

Стаття надійшла до редакції 10.08.2025

Стаття рекомендована до друку 15.10.2025

Переглянуто 05.10.2025

Опубліковано 24.11.2025

(RE)SEARCH FOR THE DOCTOR IN HEALTH POLICY

Shilman Michael

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., Kharkiv, 61022, Ukraine

E-mail: m.shilman@karazin.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1343-6343>

Shyrov Kyrlo

PhD Student, Educational and Scientific Institute Philosophy,

Cultural Studies, Political Science

V. N. Karazin Kharkiv National University

4, Maidan Svobody, Kharkiv, Ukraine

E-mail: kirillshyrov2@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7162-6823>

ABSTRACT

The article offers an analysis of the «position of the doctor» in the context of the healthcare system, where he acts as a trusted professional who must operate according to the principles of approved and institutionally supported models of doctor-patient relationships (DPR) in accordance with current health policy, as well as in the context of ordinary medical practice, where doctors are bound to deal directly with patients – usually abnormal, incompetent and disobedient – who always have their own ideas about «health», «the goals of medicine», «well-being», etc., and, as consumers, demand solutions to issues and problems «related to health». According to the authors, the general problem context is the uncertainty and impossibility of a monistic definition of the concept of «health», which, however, does not prevent it from occupying a central place in normative communication between doctor and patient, appearing in it as their common goal and as the subject of constructive discussions of mutually acceptable solutions for achieving it. At the same time, the «common language», which is the key to reaching agreement on the scope, methods, and expected results of medical intervention through a certain distribution of power and responsibility between the doctor and the patient, cannot be imagined as a given, ready-to-use, licensed utility, but comes from negotiations and dotted conspiracies between the doctor and a specific patient, that is, through the formation of their power relations. The latter (in terms of Foucault's micro-physics of power) are understood as special, individual, uncertain «low» tactics, which are finalized and formalized at the «upper echelons» of health policy using DPR regulatory models. Thus, a true practising physician should be understood as someone who, in each case (patient), must arbitrarily determine the level of their «power conductivity».

Keywords: *doctor-patient-relationship, public health care, goals of medicine, Foucault's micro-physics of power, concerts of the health, syncretia.*

The article was received by the editors 10.08.2025

The article is recommended for printing 15.10.2025

The article was revised 05.10.2025

This article published 24.11.2025

Як цитувати: ШИЛЬМАН, М., & ШИРОВОК, К. (2025). (ВІД)ШУКАННЯ ЛІКАРЯ У ПОЛІТИЦІ ЗДОРОВ'Я. Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії», (73), 168-176. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2024-73-15>

In cites: Shilman, M., & Shyrov, K. (2025). (RE)SEARCH FOR THE DOCTOR IN HEALTH POLICY. The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias, (73), 168-176. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2024-73-15> [In Ukrainian]

<https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-16>

УДК 1.11.122/129

Віталій Гетьман

ТРАНСФОРМАЦІЇ ФРАНЦУЗЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ ТІЛА В КІНЦІ ХХ, НА ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТТЯ

Французька філософія тіла останніх десятиліть сформувалася на перетині феноменології переживання, інтерсуб'єктивної онтології та історико-культурних режимів дисципліни. За умов, коли цифрові інтерфейси, екзосоматичні носії пам'яті й нові режими видимості радикально змінюють практики уваги, турботи й взаємодії, постає потреба у рамці, що пояснює не лише «що таке тілесність», а й «як і чому» змінюються її інтерпретації. Попри велику літературу, цьому полю досліджень бракує цілісної рамки, що з'єднала б «першу особу» тілесного переживання з міжтілесною адресованістю й інституційними механізмами нормалізації. Через це описи лишаються фрагментарними, або «зсередини» досвіду, або «зовні» через норми, техніки, інтерфейси. Запропонована модель медіальної тілесності поєднує феноменологічні описи з емпіричними протоколами, відкриваючи шлях до порівняльного аналізу культурних «економік уваги» й етико-правового осмислення протезованих форм утілення. *Метою* дослідження є реконструкція та теоретичне обґрунтування трансформацій французької філософії тіла наприкінці ХХ і на початку ХХІ століття шляхом інтеграції афективно-феноменологічних, інтерсуб'єктивних і подієво-феноменологічних підходів з історико-культурними й техномедіальними опосередкуваннями, з виявленням механізмів еволюції ключових концептів і формуванням робочої моделі «медіальної тілесності». У статті здійснено огляд сучасних підходів до філософії тіла у французькій традиції, що поєднують феноменологію переживання, інтерсуб'єктивну онтологію й історико-культурні / соціальні реконструкції. Серед ключових авторів і корпусів, на які спирається огляд, слід виділити: Мішеля Анрі, Жана-Люка Нансі, Жана-Люка Маріона, Моріса Мерло-Понті (як фундамент попереднього етапу), Мішеля Фуко, Жоржа Вігарелло, П'єра Бурдьє, Бернара Стіглера, Катрін Малабу, Поля Вірільйо, а також міждисциплінарні розвідки з медіафілософії, культурної історії та соціології тіла (Давід Ле Бретон та ін.). Міждисциплінарний підхід, поєднання феноменології з історико-культурною генеалогією дисципліни / самодисципліни й медіа-філософією екзосоматичної пам'яті, пластичності й інтерфейсів. Компаративно зіставляються французькі концепти з англomовними embodiment-studies для узгодження теорії з емпірією. Були застосовані контент і дискурс аналіз, медіаархеологічне картографування, аналіз філософських текстів, історико-політичних документів, матеріалів медіа культури.

Ключові слова: французька філософія тіла, автоафекція, пористість, дисципліна/самодисципліна, екзосоматична пам'ять, пластичність.

У 1990–2000-х роках французька філософія тіла здійснила справді радикальний зсув: від корпусно-об'єктного бачення – до розуміння тіла як первинного джерела афективної самоданності. Центральним каменем повороту стала концепція автоафекції Мішеля Анрі. Він формулює автоафекцію як безпосередній акт самопочуття, що не потребує зовнішнього свідка: «Усякий біль чи радість є внутрішньо тілесним даром життя самому собі» [Henry, 2015, с. 35]. Анрі послідовно стверджує, що афект не є наслідком зовнішнього подразнення, а актом внутрішнього само-породження сенсу. У «De la subjectivité: Phénoménologie de la vie» автоафекція постає як «affectivité originaire», тобто як структура суб'єктивності, що передує рефлексії та концептуалізації [Henry, 2011]. Втім, такий монадичний пріоритет викликає питання: чи не схильна ця модель до «афективного солісизму», який недостатньо враховує історичну опосередкованість тілесних почуттів інституціями, техніками й владними розподілами? Щоб уникнути такого ризику, дехто з інтерпретаторів Анрі пропонує читати його «життя» у сполученні з модусами між тілесної адресованості, не розчиняючи однак первинності відчуття, і саме тут відкривається поле

© Гетьман В. С., 2025.



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

порівняння з Жан-Люком Нансі. У «Corpus» Нансі вводить категорію тіла / плоти як міжособистісного простору взаємодії: «Плоть не є статичною субстанцією, а подією, що спітає мене з Іншим і світом» [Nancy, 2008, с. 46]. Ключовою є ідея пористості (porosité) тонких прошарків відкритості, через які кожне тіло містить «відбиток» іншого [Nancy, 2008, с. 48]. Ця інтерсуб'єктивна динаміка перекроєє межі «суб'єкт–об'єкт» і надає тілесності етичний вимір взаємної відповідальності.

Однак критично постає інше питання: чи не потребує Нансі, попри заявлену «подієвість» плоти, все ж таки первинного осердя самопереживання, без якого відкрита множинність ризикує втратити критерії диференціації болю / радості, уразливості / опору? Інакше кажучи, як уникнути редукції афективної інтимності до чистої циркуляції слідів? Жан-Люк Маріон, зі свого боку, розширює горизонт постфеноменології, розглядаючи тіло як насичене явище, що перевищує межі рефлексивного сприйняття: «Феноменальність тіла полягає в його здатності дарувати себе надмірно, виходячи за рамки можливостей усвідомлення» [Marion, 2013, с. 14]. Досліджуючи еротичну інтимність як простір перенасичення, він говорить про «безумовний дар» тіла, який відкриває горизонт діалогу з Іншим поза бінарними обмеженнями «я–об'єкт» [Marion, 2006, с. 60].

Водночас можна сумніватися, чи не загрожує концепт насиченості естетизувати матеріальну обмеженість і крихкість тіл, а саме біль, інвалідність, виснаження працею. Там де політична економія тіла вимагає тверезого аналізу норм і владних технологій. Автоафекція Анрі, міжсуб'єктивна пористість Нансі й надмірна даність у Маріона не лише взаємодоповнюють, а й взаємокоригують одна одну. Афективна самоданність забезпечує невід'ємну першу особу тілесного досвіду, пористість же відкриває його у спільний простір взаємної адресованості, а насиченість фіксує подієвий надлишок, завдяки якому тілесність щоразу виходить за межі наявних схем. Але це залишиться абстракцією, якщо не показати механізм історичної еволюції інтерпретацій тіла, тобто те, як попередні ідеї переходять у нові, чому саме виникають зсуви, і як конкуренція трактувань вмонтована в інституційні режими. Саме тут історико-культурний поворот кінця XX, початку XXI століття демонструє, що соціальні інститути не тільки «споглядають» тіло, а й конструюють його як об'єкт норми, контролю та символічного капіталу.

Жорж Вігарелло показує, як у XVIII столітті в аристократичних салонах і військових академіях постають практики «випрямлення» постави, які з естетичного критерію поступово перетворюються на техніки соціального виховання й моральної регуляції [Vigarello, 2004, с. 58]. У подальшій монографії він розширює перспективу до медичних інструкцій, гігієнічних норм і порад щодо харчування другої половини XIX століття, через які формується уявлення про «правильне» тіло, тобто здорове, продуктивне, морально «чисте» [Vigarello, 2017]. Ця реконструкція механізмів дисциплінування історично пояснює, чому з'являються нові інтерпретації тіла, – тому що вони відповідають на потребу узгодити тілесні практики з мінливими соціальними стандартами та технонауковими знаннями. Внесок Мішеля Фуко додатково радикалізує цю лінію. У «Наглядати та карати» він аналізує, як дисциплінарні матриці від розкладу рухів до тренування «коректної» постави перетворюють індивіда на «робоче тіло», вбудоване у схеми корисності [Foucault, 1995, с. 138]. Переконаливість цієї «мікрофізики влади» полягає в показі того, що дисципліна пронизує повсякденність; слабким місцем може бути ризик функціоналізму, коли різноманіття мотивацій і локальних практик підпорядковується єдиній логіці продуктивності. Тут доречно згадати аналітику П'єра Бурдьє: як через взаємодію об'єктивних структур і вкорінених тілесних звичок («габітусів») формується спосіб бути-у-світі, який автоматично відтворює ієрархії у манері тримати тіло, говорити, рухатися [Bourdieu, 1980, с. 134].

Однак і ця оптика зазнає критики, підкреслюючи інкорпоровану відтворюваність, вона недооцінює епізоди активного розриву й креативного переосмислення тілесних норм. Наприкінці 1990-х рр. фокус досліджень закономірно зміщується до професійних і рекреаційних практик, поява медичної гімнастики, поєднання фізіології, гігієни та

поведінкових приписів показують, як наукове знання втілюється в щоденні режими, переводячи дисципліну в площину самовиховання. До кінця XX століття механізми зовнішнього контролю дедалі частіше інтеріоризуються як добровільні програми «самооптимізації». Журнали здоров'я та фітнесу задають культурно нормований стандарт «ідеального» тіла, якого слід досягати власними зусиллями. Саме ця динаміка, від гетерономної дресури до автономізованої самодисципліни, пояснює множинність сучасних трактувань тіла: вони варіюють залежно від того, як перерозподіляються межі між приватним афектом, міжтілесною відкритістю й інституційними формами регуляції.

Узагальнюючи, 1990–2000-ті рр. не просто поєднали три теоретичні моделі (Анрі, Нансі, Маріон), а вписали їх у історико-культурний наратив дисципліни тіла (Вігарелло, Фуко, Бурд'є). Філософія тіла має розгортатися як критична теорія «медіації тілесності», де афективна самоданність, міжсуб'єктивна пористість і подієва насиченість аналізуються разом з інституційними механізмами нормалізації, економіями уваги та технонауковими інфраструктурами. Лише така комбінована оптика дозволяє виявляти не тільки потенціал етики тілесності, а й слабкі місця відповідних аргументацій, від можливого афективного соліпсизму до естетизації надлишку й редукції практик до владних функцій.

Отже, постфеноменологічний поворот вивів філософію тіла за межі класичних дуалізмів, утвердивши тіло як динамічну подію на перетині афекту, відкритості й надмірності; історико-культурні дослідження показали, як ця подія вмонтовується у режими дисципліни й самодисципліни. Надалі я розгляну основні напрями сучасної французької філософії тіла, послідовно співвідносячи їх із механізмами еволюції ідей та із тим, як попередні концепції спричиняють появу нових інтерпретацій, етики уразливості, міжтехнологічної кіберизації та соціально-політичних практик сьогодення. У середині 1990-х рр. Бернар Стіглер аргументує, що техніка є не просто інструментом, а органічним «протезом», який радикально реформує як індивідуальну, так і колективну пам'ять [Stiegler, 2008, с. 47-50]. Водночас вже сама сила цієї тези викликає сумнів: чи не схильна вона до технологічного детермінізму, що недооцінює інерцію тілесних навичок і соціальних практик пам'ятання? Стіглер вводить поняття «екзосоматичної пам'яті», підкреслюючи, що з друкарським верстатом, кінопроектором чи комп'ютером людський організм втрачає власну монополію на зберігання знань і переживань, передаючи їх «зовнішнім» засобам [Stiegler, 2008, с. 52]. Проте, якщо прийняти цю екстеріоризацію буквально, ми ризикуємо описати тіло як «пасивний порт» для технічних носіїв, тоді як історико-філософський аналіз потребує показати механізм зворотного впливу, як саме інституції письма, кіно й коду перекроюють не тільки контури пам'яті, а й режими уваги, темпоральності й інтерсуб'єктивності. Інакше кажучи, від руки, що фіксує текст, до машинного запису тіло не стільки «втрачає» самодостатність, скільки вбудовує зовнішню пам'ять у власні ритми, стає вузлом у мережі протезів, які не просто підтримують, а перевизначають його межі.

Паралельно Катрін Малабу у роботі «Plasticité» [Malabou, 2000, с. 102–138] демонструє, що пластичність мозку й тіла не є «біологічною даністю», відокремленою від зовнішнього середовища, а результатом безперервної взаємодії з технокультурними структурами. Вона стверджує, що вплив цифрового інтерфейсу, нейро-модуючих приладів і віртуальних середовищ формує «онтологію» тілесності, нервові шляхи переструктуруються не лише генетичною програмою, але й алгоритмами, мерехтінням екранів, ритмікою сигналів [Malabou, 2000, с. 115]. Ця позиція добре пояснює механізм еволюції інтерпретацій тіла в межах діджиталізації, однак потребує уточнення. Чи не розширює «пластичність» свій обсяг настільки, що починає означати все й одразу, від нормальної адаптації до травматичних «перекроювань»? Залучення попередніх досліджень показує, що пластичність має дві сторони, формування й деформацію, і тому її слід мислити як політичну категорію, здатну описувати як емансипацію, так і нові форми підлеглості. У цей же час Поль Вірільйо в «La Machine de vision» [Virilio, 1988, с. 33–60] аналізує, як швидкість та віртуальні медіа створюють новий тип «тіла зору». На відміну від класичного спостереження через оптичні лінзи, сучасні відеокамери, датчики руху й

голографія «розсіюють» центр сприйняття по всіх точках тіла, породжуючи відчуття «декорпоруалізації», коли власна тілесність перебуває одночасно тут і там, у віртуальному просторі. Порівняння з позиціями Стіглера й Малабу підказує інтерпретацію: «тіло зору» не зникає, а пере моделюється через екзосоматичні носії й пластичні перебудови, тож замість єдиної «присутності» суб'єкт постає як конфігурація сигналів і вражень, що розгортаються поза межами шкіри. Усвідомлення того, що тіло в епоху інформаційних технологій є одночасно «джерелом» і «споживачем» зовнішньої пам'яті, породжує новий гібридний дискурс. Якщо раніше техніка вважалася доповненням до природних сил тіла, тепер тіло і протези постають нероздільним синтезом, у якому змінюються не тільки фізичні можливості, але й базові структури самосприйняття й соціальної взаємодії.

Разом із тим, слабким місцем цієї лінії є ризик ототожнити онтологічні трансформації з інтерфейсними новаціями, тобто не кожна зміна медіуму є зміною онтології. Саме продуктивною є позиція, згідно з якою технічна медіація є не «заміною» тіла, а історично варіативним режимом його актуалізації. Такий підхід робить видимими умови появи нових інтерпретацій тіла в 1990–2000-х рр. і пояснює, чому вони стали підґрунтям для постгуманістичних і кібернетичних досліджень, де тіло вже не мислиться як «натуральна» підстава, а як результат безперервного технічного проектування. Упродовж 2010–2025-х рр. французька філософія тіла зазнала суттєвого посилення інтердисциплінарних зв'язків із нейронауками, феміністською теорією, культурною історією й медіафілософією. Поняття «пластичності» набуло нового значення завдяки працям Катрін Малабу, яка поєднала гегельянську діалектику з клінічною неврологією. У «*Les nouveaux blessés: De Freud à la neurologie clinique*» вона доводить, що не лише мозок, а й тіло загалом постійно перебуває в стані реконструкції й самоорганізації, що руйнує традиційні дуалістичні уявлення про «душу» й «тіло» [Malabou, 2007, с. 34]. Критично тут важливо не підмінити опис можливості зміни її нормативною вимогою «бути змінним». Пластичність не гарантує емансипації, вона так само може консолідувати сліди травми. У «*Avant demain: Épipénèse et rationalité*» Малабу розвиває ідею, що здатність тіла до адаптивного перебудування стає ключем для розуміння сучасного суб'єкта в умовах технологічних катаклізмів і колапсу інституційного наративу [Malabou, 2023, с. 88]. Це добре пояснює перехід від зовнішньої дисципліни до інтеріоризованих програм «самооптимізації», але залишає відкритим питання про межі: скільки «перебудови» витримає вразливе тіло без втрати ідентичності? Паралельно в межах феміністської філософії Камілла Фруадево-Меттері акцентує увагу на політичній тканині жіночого тіла. У «*Le corps des femmes: La bataille de l'intime*» вона показує, що жіноче тіло є ареною змагання між метафізичними уявленнями й інституційними практиками, де кожен акт самопрезентації одночасно несе ризик ерозії автономії [Froidevaux Metterie, 2018]. У «*Être humain?*» Фруадево-Меттері аналізує, як законодавчі й медійні дискурси продовжують маргіналізувати жіноче тіло, утруднюючи його визнання повноцінним політичним актором [Froidevaux Metterie, 2022].

Порівняння з технофіломорфними наративами про «алгоритмічні протези» виявляє певну напругу. Якщо, як стверджується, людина відчуває себе радше «технічним пристроєм», ніж традиційним тілесним суб'єктом, тоді чи не перерозподіляємо ми владу над тілом від патріархальних інституцій до інфраструктурних платформ [Stiegler, 2015]? Саме тут критичний аналіз повинен фіксувати не лише нові форми агентності, а й нові конфігурації підлеглості. Історико-соціальну перспективу доповнив Жорж Вігарелло, проаналізувавши в «*Les métamorphoses du gras: Histoire de l'obésité*» перетворення уявлень про дисципліноване тіло через призму норм тіла й естетики здоров'я [Vigarello, 2013]. Цей підхід демонструє, як «нейтральні» настанови здоров'я легко перетворюються на процедури моральної стратифікації. З антропологічної позиції Давід Ле Бретон показав, як емоційні переживання, від болю до задоволення, структурують тілесність крізь призму суспільних практик і символічних уявлень [Le Breton, 2021], як важливе застереження проти редукції тілесного досвіду до нейро- або медіа-пояснень.

Нарешті, в контексті постколоніальних й політичних студій Ахіль Мбембе в «Néropolitique» розглядає тіло як поле суверенних рішень про життя та смерть, де насильство держави й комунальних структур формує нові форми тілесної вразливості й спротиву [Mbembe, 2019]. Тут сильний бік – це висвітлення «граничних» режимів тілесності, а слабкий – ризик узагальнення, яке затіняє локальні економії турботи й взаємодопомоги. Такі напрями, як нейропластичність, гендерна політика, технологічна медіація, соціальна історія й політика тілесності, справді конституують багатовимірний образ тіла в сучасній французькій філософії, де змішуються біологічне, соціальне й технічне й відкриваються перспективи міждисциплінарних досліджень. Водночас дослідницьке завдання полягає не в інвентаризації вимірів, а в поясненні їхньої взаємної еволюції: як екзосоматичні носії (Стіглер) створюють умови пластичних перебудов (Малабу), як режими швидкості та видимості (Вірільйо) змінюють політичну економію вразливості (Фруадево-Меттері, Мбембе), і як історичні норми тіла (Вігарелло) модулюють спектр емоційних значень (Ле Бретон).

Значущим баченням у розвитку феноменології тіла в цей період стало інтерв'ю Рено Барбараса «La phénoménologie et le concept de vie», де він обґрунтовує необхідність розуміти тіло не як застиглу форму, а як безперервний рух–життя, у якому кожен імпульс свідомості й тілесного досвіду формує простір взаємодії з навколишнім світом [Dika, 2011, с. 160]. У цьому ж ключі Каміль Рікер в праці «La vie au cœur de la phénoménologie française» показує, як феноменологічне осмислення вразливості тіла стає точкою перетину екзистенційних, соціальних і екологічних контекстів, де тіло постає як відкритий на іншій «інтерсуб'єктивний простір», здатний реагувати на виклики кліматичної та соціальної нестабільності завдяки здатності до неперервного оновлення своїх смислів і форм [Riquier, 2013, с. 230]. Щоб уникнути як технодетерміністських, так і нейроесенціалістських спрощень, слід розробляти «модель медіальної тілесності», у якій екзосоматичні носії описуються як історично змінні умови актуалізації тілесного досвіду, пластичність мислиться двобічно: і як потенціал формування і як деформації; політичні режими видимості й уразливості аналізуються крізь призму конкретних інституцій і практик. У цифровій культурі та віртуальних реаліях тіло дедалі рідше постає як стабільне біологічне утворення й радше як змінна мережа сенсорно-технічних контингентностей, у якій фізичний досвід переплітається з алгоритмічною інтерфейсною реальністю.

У руслі матеріальної філософії техніки Франсуа Дагонне пропонує вихідну установку, що людське тіло водночас є суб'єктом і об'єктом технічних практик, що конструюють і відтворюють його сенсорні можливості. Цей підхід фіксує історичну динаміку, техніка спочатку «обслуговує» чуттєвість, а з часом перепрограмовує її режими. Схожий крок робить Жан-Люк Нансі, коли каже, що тіло – не замкнена субстанція, а «точка розриву та з'єднання», де межа між «Я» й «Іншим» набуває проникності, відкриваючи можливості інтерфейсної, зокрема віртуальної, експозиції. Уточнення Нансі «тіло виявляється на межі, як зовнішня межа, злам і перетин у континуумі сенсу і матерії» дозволяє не лише описати, а й пояснити, чому саме «межі» стають місцем формування аватарів. Тут техніка не «додається» до тіла, а спів-конститує його. Емпіричний вимір цієї тези демонструють роботи Мела Слейтера, який стверджує, що для якісного VR-досвіду критичні дві ортогональні ілюзії: перша place illusion (PI, «я там») і друга plausibility illusion (Psi, «це відбувається насправді»). Їхня коактивація спричиняє реакції, ніби подія реальна, що відкриває терапевтичні й навчальні застосунки [Slater, 2009]. Разом із тим інтерпретація цих ілюзій як «еквівалентів реальності» викликає заперечення, – феноменологічна насиченість болю чи стиду у VR не зводиться до тригерів присутності.

Отже, потрібні перехресні порівняння з клінічними й наративними протоколами, аби не переоцінити ефекти занурення. Практики VR-дизайну й HCI у відповідь зсувають акцент із чистої візуальності на жест, тактильну уяву та спільну просторову роботу. Жест, зчитаний інтерфейсом, відновлює «значущість» руху, тоді як колективне моделювання дає змогу збалансувати тілесну «тяжкість» із свободою віртуального простору [Codarin, 2022].

Це свідчить, що еволюція інтерфейсів рухається від «репрезентації тіла» до «ко-присутності тіл». Ця лінія добре сумісна з нансіанською логікою експозиції. Кетрін Хейлс діагностує ширший культурний перелом. Віра в те, що інформація може циркулювати незмінною між різними матеріальними субстратами, децентралізує біологічну основу й перетворює віртуальні середовища на рівноправні простори втілення [Hayles, 1999]. Вона вирізняє три взаємопов'язані наративи постгуманістичного тіла: історію «втрати» тілесності, появу кіборга як технокультурного артефакту, уявлення про людину як сукупність інформаційних процесів. У VR це проявляється як тріада: аватар-кіборг, канал обміну даними «користувач-система» й розплавлення меж між «оригіналом» і множинними інкарнаціями. Проте пріоритет цифрового образу над матеріальною складовою загрожує недооцінкою вразливості «первісного протеза», тобто самого тіла. Хейлс наголошує, що тілесність завжди вже протезна, ми навчаємося «маніпулювати тілом», тож розширення його сторонніми пристроями це продовження первинного процесу. Звідси випливає важлива методологічна поправка: контролери, рукавички, трекери, гаптичні костюми слід трактувати не як допоміжні периферії, а як конститутивні ланки нового, постбіологічного тіла. Однак таке розширення потребує етичних «запобіжників» щодо приватності, доступності й алгоритмічної упередженості. Постгуманістичний суб'єкт у Хейлс – це розпорошене сприйняття, де «мислення це координація структур, здатних взаємно формуватися» [Hayles, 1999, с. 37]. У колаборативних VR-середовищах ця координація набуває буквально просторового виміру, кілька користувачів одночасно модифікують спільний простір, і межа між «я» та «світом» розчиняється в потоці даних. Саме тут нансіанська «межа-експозиція» і дагоннівська матеріальна техніка перетинаються з емпіричною динамікою VR. Аватар постає не копією фізичного «я», а емерджентним вузлом мережі, здатним існувати у множині контекстів, фрагментуватися й зливатися з іншими аватарами. Таке розмноження втілень переозначає досвід як безперервну реконфігурацію тіла в цифровому середовищі, але й ставить вимогу відрізнити крихкість «інформаційної» ідентичності від незамінності тілесного носія. VR стає не просто полем репрезентації, а лабораторією тілесної інноватики. Але навіть якщо інформація «перетікає» між носіями, етичні, афективні й політичні наслідки втілення завжди залишаються матеріально опосередкованими. Саме в цій напрузі між розширенням аватарної агенційності й відповідальністю перед уразливим тілом і окреслюється продуктивний горизонт подальших досліджень цифрової тілесності.

Попри усталений поділ між «континентальною» та «аналітичною» філософією, що історично формував рамки рецепції у франко- та англо-мовних академіях, англо-американська сцена продемонструвала помітну відкритість до франкомовних розробок тілесності. Сам факт активного перекладу й переосмислення цих праць (частина авторів працює відразу англійською) свідчить, що кордон радше методологічний, ніж субстанційний, і дедалі частіше розчиняється в міждисциплінарних програмах. Водночас, аби не романтизувати «синтез», слід зважати на ризик редукціонізму, а саме перенесення понять феноменології в емпіричні протоколи когнітивістики інколи спрощує їхню онтологічну амбіцію. Все ж загальна тенденція до взаємної адаптації виглядає органічною і, як покаже цей підрозділ, методично вмотивованою. Поворотним моментом стала «The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience» Ф. Варели, Е. Томпсона й Е. Рощ, де концепція «активного» сприйняття протиставляється дуалізму розум / тіло й репрезентує пізнання як взаємодію вмілого тіла з довкіллям [Varela, 1992]. Тут відчутна подвійна спадщина: з одного боку це перцептивна феноменологія Мерло-Понті, з іншого – близька до Анрі увага до дотичної, «внутрішньої» само-даності афекту. Комплементарна до цього збірка Т. Сордаса «Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self» консолідувала англомовні версії феноменології тілесності та запропонувала синтез перцептивних інтуїцій Мерло-Понті з тезою Анрі про автоафектацію безпосередню самоданість тіла ще до будь-якої інтенціональності [Csordas, 1995].

На тлі цих дискусій формується поле *embodiment/body studies*; тіло мислиться не лише як медико-анатомічний об'єкт, а як екзистенційно-соціокультурна практика і носій ідентичностей. Дрю Leder підкреслює, що медична парадигма систематично заміщує «тіло-суб'єкт» «тілом-об'єктом», тоді як феноменологічна тілесність – це прихована, але постійна самоприсутність, що структурована автоафектацією [Leder, 1990]. Пізніше Шон Галлахер і Ден Захаві інтегрували цей підхід у когнітивну науку, вибудувавши поняття «мінімального Я» і «перцептивного поля» як первинних умов будь-якого досвіду [Gallagher, 2008]. Сильний бік цієї інтеграції – це обережне узгодження опису переживання з даними когнітивістики, проте відкрите питання – це межі операціоналізації «мінімального Я» без втрати його до-теоретичної інтенсивності. Соціально-критичний вектор підсилює Сара Ахмед, яка переводить феноменологію орієнтації в політичні координати. Напрями руху тіл в просторі відтворюють структури влади, маршрути тілесності прокладаються не лише в фізичному, а й у мистецьких, гендерних і расових топологіях [Ahmed, 2016]. У цій перспективі добре видно механізм еволюції ідей, інтенційної перцепції, політики простору, де тілесні траєкторії нормуються інститутами. Саме тут легко вгледіти вплив Нансі, його поняття «плоті» як мережі взаємної експозиції тіл, відкритих до Іншого, стало евристичним ресурсом для англо-американських проєктів, що трактують тілесність як міжсуб'єктне спілкування і політичну публічність.

Медична феноменологія Фредріка Свенаууса уточнює цей поворот: хвороба це не просто сукупність симптомів, а тілесна дисгармонія, руйнування феноменологічної цілісності світо-сприйняття. Лікування натомість прагне відновити спосіб-буття-у-світі, а не лише функцію органа [Svenaеus, 2001]. Перевага цього підходу в чутливості до переживання, але залишається викликом питання, як утримати зв'язок із клінічними протоколами, не редукуючи їх до життєсвіту. У сфері культурних практик і мистецтва ті самі концепти працюють як аналітика перформативності, перформанси та інсталяції виявляються просторами «плоті-як-обміну», де актор / мистець конститує себе через публічну експозицію тілесних жестів. Тут особливо видно обопільність впливів: французькі інтуїції дають мову опису, англо-американські дослідження, зі свого боку, дають емпіричні сцени (музеї, сцени, терапевтичні простори), на яких ці інтуїції перевіряються. Англо-американська феноменологія та *embodiment studies* не просто «запозичили» французькі ідеї, а створили продуктивну платформу їхньої перевірки й розгортання. Класичні феноменологічні методи з'єднуються з когнітивістикою, культурологією, гендерними студіями й критичною теорією, утворюючи багаторівневу карту тілесності сучасного світу. Подібна інтеграція стає корисною за умови збереження ядра феноменологічної критики (самоданість, інтеркорпоральність, «плоть» як подія спільності), аби «втіленість» не розчинилася в описах поведінки. А також за умови чіткої двосторонньої валідації, феноменологічні описи повинні інформувати емпіричні дослідження, а дані останніх коригувати межі феноменологічних претензій. У цьому форматі межа між «континентальним» і «аналітичним» справді стає умовною, а співпраця не тільки можливою, а й методологічно необхідною.

Постфеноменологічний поворот 1990–2000-х рр. сформував інтегровану «модель медіальної тілесності», автоафективна перша особа, пориста інтерсуб'єктивність і подієва насиченість мисляться разом із історико-культурними режимами дисципліни та самодисципліни. Тіло постає як динамічний вузол афектів, контактів і норм, що реконфігурується технонаукою, економіями уваги та політикою видимості. Взаємні корекції знімають ключові ризики, афективний солісизм через відкритість до Іншого, естетизацію надлишку через наголос на крихкості й праці, функціоналізм влади через увагу до розривів і локальної творчості. Техно-соціальні підходи показують, що екзосоматичні носії й пластичні перебудови не замінюють тіло, а варіюють режими його актуалізації, феміністичні, медичні й постколоніальні оптики уточнюють політичну економію вразливості. Діалог з англomовними *embodiment-studies* забезпечує взаємну валідацію між описом переживання й емпіричними протоколами. В майбутньому ми

можемо досліджувати «медіальні режими тілесності» в конкретних інституціях (клініки, школи), простежуючи, як інтерфейси перебудовують увагу, часовість і схеми турботи. Розробити двобічну концепцію пластичності (формування / деформація) як політичну категорію емансипації та підлеглості. Поєднувати феноменологію з НСІ/VR, нейро- та медіа-етнографією, відрізняючи ефекти присутності від реальної трансформації досвіду. Зміцнити етику вразливості, а саме приватність, упередженість алгоритмів, доступність протезів, справедливий розподіл ризиків, а також порівнювати культурні «економіки уваги», що визначають видимість і легітимність тілесних практик. Подальший поступ полягає у вибудові операційної програми, що поєднає теоретичну цілісність і емпіричну верифікацію, утримуючи тіло як подію на перетині афекту, спільності та техніки й забезпечуючи підстави для нових міждисциплінарних досліджень.

REFERENCES

- Ahmed, S. (2016). *Living a Feminist Life*. Durham, NC: Duke University Press.
- Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit. (In French).
- Codarin, S. (2022). VR gestural modeling to recapture the human body in design. *ACSA 110th Annual Meeting Proceedings* (pp. 458–465). <https://doi.org/10.35483/ACSA.AM.110.63>
- Csordas, T. J. (1995). *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dika, C. (2011). La phénoménologie et le concept de vie: Un entretien avec Renaud Barbaras. *Journal of French and Francophone Philosophy*, 19(2), 153–179. <https://doi.org/10.5195/jffp.2011.498> (In French).
- Foucault, M. (1995). *Discipline and Punish* (A. Sheridan, Trans.). New York: Vintage Books.
- Froidevaux-Metterie, C. (2018). *Le corps des femmes: La bataille de l'intime*. Paris: Philosophie Magazine Éditions. (In French).
- Froidevaux-Metterie, C. (2022). *Être humain?* Paris: Folio/Gallimard. (In French).
- Gallagher, S. Zahavi, D. (2008). *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. London: Routledge.
- Hayles, N. K. (1999). *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Henry, M. (2015). *Phénoménologie matérielle*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF). (In French).
- Henry, M. (2011). *De la subjectivité: Phénoménologie de la vie*, Tome II (1974). Paris: Presses Universitaires de France (PUF). (In French).
- Leder, D. (1990). *The Absent Body*. Chicago: University of Chicago Press.
- Le Breton, D. (2021). *Anthropologie des émotions: Être affectivement au monde*. Paris: Payot. (In French).
- Malabou, C. (2000). *Plasticité*. Paris: Léo Scheer. (In French).
- Malabou, C. (2007). *Les nouveaux blessés: De Freud à la neurologie clinique*. Paris: Bayard. (In French).
- Malabou, C. (2023). *Avant demain: Épigenèse et rationalité*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF). (In French).
- Marion, J.-L. (2013). *Étant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF). (In French).
- Marion, J.-L. (2006). *The Erotic Phenomenon* (S. E. Lewis, Trans.). Chicago: University of Chicago Press.
- Mbembe, A. (2019). *Necropolitics*. Durham, NC: Duke University Press.
- Nancy, J.-L. (2008). *Corpus* (R. A. Rand, Trans.). New York: Fordham University Press.
- Riquier, C. (2013). La vie au cœur de la phénoménologie française. *Alter: Revue de phénoménologie*, 21, 223–237. <https://doi.org/10.4000/alter.856> (In French).
- Slater, M. (2009). Place illusion and plausibility can lead to realistic behaviour in immersive virtual environments. *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, 364(1535), 3549–3557. https://doi.org/10.1098/rstb.2009.0138?urlappend=%3Futm_source%3Dresearchgate.net%26utm_medium%3Darticle

- Stiegler, B. (2008). *La Télécratie contre la démocratie: Lettre ouverte aux représentants politiques*. Paris: Flammarion. (In French).
- Stiegler, B. (2015). *La société automatique: L'avenir du travail*. Paris: Fayard. (In French).
- Svenaeus, F. (2001). *The Hermeneutics of Medicine and the Phenomenology of Health: Steps Towards a Philosophy of Medical Practice*. Dordrecht: Springer.
- Varela, F. J., Thompson, E., Rosch, E. (1992). *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Vigarelo, G. (2013). *Les métamorphoses du gras: Histoire de l'obésité du Moyen Âge au XXe siècle*. Paris: Le Seuil. (In French).
- Vigarelo, G. (2004). *Le corps redressé*. Paris: Armand Colin. (In French).
- Vigarelo, G. (2017). *La silhouette: Naissance d'un défi du XVIIIe siècle à nos jours*. Paris: Points/Seuil. (In French).
- Virilio, P. (1988). *La machine de vision*. Paris: Galilée. (In French).

Гетьман Віталій Сергійович

аспірант

Дніпровський Національний Університет імені Олеся Гончара
проспект Науки, 72, Дніпро, 49000, Україна

E-mail: hetmanvitalii@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-8014-8606>

Стаття надійшла до редакції 18.08.2025

Стаття рекомендована до друку 25.10.2025

Переглянуто 20.10.2025

Опубліковано 24.11.2025

TRANSFORMATIONS OF FRENCH PHILOSOPHY OF THE BODY AT THE TURN OF THE 20TH–21ST CENTURIES

Hetman Vitalii S.

PhD Student

The Oles Honchar Dnipro National University

Nauky Avenue, 72, Dnipro, 49000, Ukraine

E-mail: hetmanvitalii@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-8014-8606>

ABSTRACT

In recent decades, French philosophy of the body has taken shape at the intersection of the phenomenology of lived experience, an intersubjective ontology, and the historical–cultural regimes of discipline. As digital interfaces, exosomatic memory carriers, and new regimes of visibility reshape practices of attention, care, and interaction, there is a need for a framework that explains not only what embodiment is, but how and why its interpretations change. This article surveys contemporary French approaches that combine phenomenology of experience, intersubjective ontology, and historical – cultural/social reconstructions. Key authors and corpora include Michel Henry, Jean-Luc Nancy, Jean-Luc Marion, and – foundationally – Maurice Merleau-Ponty; as well as Michel Foucault, Georges Vigarello, Pierre Bourdieu, Bernard Stiegler, Catherine Malabou, Paul Virilio, and interdisciplinary work in media philosophy, cultural history, and the sociology of the body (David Le Breton, among others). To reconstruct and theorize transformations in French philosophy of the body from the late 20th to early 21st century by integrating affective-phenomenological, intersubjective, and event-phenomenological approaches with historical–cultural and techno-mediated conditions; to identify mechanisms of conceptual evolution; and to propose an operative model of “medial embodiment.” Despite a large literature, the field still lacks an integrated frame linking the “first-person” of bodily experience with intercorporeal address and institutional mechanisms of normalization. As a result, accounts remain fragmented – either “from within” experience or “from without” via norms, techniques, and interfaces. The proposed model of medial embodiment combines phenomenological description with empirical protocols, opening paths to

comparative analyses of cultural “economies of attention” and to ethical–legal reflection on prosthetic forms of embodiment. An interdisciplinary approach combining phenomenology with the historical-cultural genealogy of discipline/self-discipline and a media-philosophical analysis of exosomatic memory, plasticity, and interfaces. French concepts are compared with Anglophone embodiment studies to align theory with empirical work. Methods include content and discourse analysis, media-archaeological mapping, and close reading of philosophical texts, historical-political documents, and materials of media culture.

Keywords: *French philosophy of the body; auto-affection; porosity; discipline/self-discipline; exosomatic memory; plasticity.*

The article was received by the editors 18.08.2025

The article is recommended for printing 25.10.2025

The article was revised 20.10.2025

This article published 24.11.2025

Як цитувати: Гетьман, В. (2025). ТРАНСФОРМАЦІЇ ФРАНЦУЗЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ ТІЛА В КІНЦІ XX, НА ПОЧАТКУ XXI СТОЛІТТЯ. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (73), 177-186. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-16>

In cites: Hetman, V. (2025). TRANSFORMATIONS OF FRENCH PHILOSOPHY OF THE BODY AT THE TURN OF THE 20TH–21ST CENTURIES. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (73), 177-186. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-16> [In Ukrainian]

<https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-17>

УДК: 111:81

Леся Близнюк, Іван Толстов, Віктор Чернишов

ФЕНОМЕН МОВИ В ОНТОЛОГІЧНОМУ, ГНОСЕОЛОГІЧНОМУ ТА АКСІОЛОГІЧНОМУ АСПЕКТАХ

Стаття присвячена комплексному філософському аналізу феномену мови як багатовимірного явища, що включає онтологічні, гносеологічні й аксіологічні аспекти, тісно пов'язані з конституцією людського буття, соціальної реальності та культурної ідентичності. Мова постає не лише як інструмент комунікації. Вона є фундаментальним елементом існування, що формує межі пізнання, мислення, сприйняття світу й соціальної взаємодії. У статті простежено еволюцію філософського осмислення мови: від античних роздумів Платона та Арістотеля про природу імен, значення слів і зв'язок мови з мисленням, через середньовічні суперечки реалізму й номіналізму щодо універсалій, до «лінгвістичного повороту» XX століття, коли мова стала центральним об'єктом філософського аналізу. Особливу увагу приділено сучасним міждисциплінарним підходам, зокрема когнітивній лінгвістиці й аналізу взаємозв'язку людської мови і п'ятого інтелекту, що підкреслює унікальність людської мовної діяльності й онтологічну значущість граматичних категорій, таких як особа, час і відношення. Досліджено внесок українських учених, які розглядають мову як провідник між онтологією й гносеологією, акцентуючи на її аксіологічному вимірі, що реалізується у носінні культурних цінностей, механізмі соціалізації та формуванні колективної та індивідуальної ідентичності. Онтологічний аспект аналізується через теорії значення, гносеологічний – через дихотомію «мова / мовлення» й гіпотезу лінгвістичної відносності, а аксіологічний – через демонстрацію ролі мови у збереженні, передаванні, трансляції та розвитку культурних, моральних і соціальних норм. Висновок полягає в тому, що мова постає як універсальний семіотичний простір, у якому нерозривно поєднуються буття, пізнання й цінності, а синтез трьох аспектів дає змогу глибше усвідомити сутність людини, її когнітивну, комунікативну, культураносну й соціальну діяльність, відкриваючи перспективи для подальших міждисциплінарних досліджень.

Ключові слова: *філософія мови, феномен мови, онтологія мови, гносеологія мови, аксіологія мови.*

Мова протягом століть залишається одним із найважливіших об'єктів філософської рефлексії, що зумовлено її центральною роллю в пізнанні, спілкуванні й конструюванні соціальної реальності. У сучасному науковому дискурсі не викликає сумніву тісний зв'язок мови зі свідомістю, культурою та соціальними практиками, що робить її ключовим елементом у розумінні людського буття. У філософських і наукових контекстах найвніше уявлення про мову як нейтральний інструмент опису світу поступилося твердженням, згідно з якими мова постає як фундаментальний феномен, що конститує людський досвід, соціальну реальність і культурну ідентичність.

Водночас, попри значний масив досліджень, проблема природи мови не втрачає своєї актуальності. Сучасні виклики, пов'язані з інтенсифікацією міжкультурної комунікації, цифровізацією й розвитком п'ятого інтелекту, актуалізують потребу подальшого філософського осмислення мови як багатовимірного явища. Усе це наново піднімає філософське питання щодо онтологічного, гносеологічного й аксіологічного аспектів мови, їх взаємопов'язаності та взаємообумовленості.

Теоретичною основою дослідження виступають як класичні філософські праці (Платона, Арістотеля, Томи Аквінського, Ансельма Кентерберійського, П. Абеляра, В. Оккама, Ф. Бекона, Дж. Локка, Г. Ляйбніца, В. фон Гумбольдта, Ф. де Соссюра, Г. Фреге, Л. Вітгенштайна, М. Гайдеггера, Г.-Г. Гадамера, Е. Сартра, Б.Л. Уорфа, Дж. Остіна, Н. Хомського, Дж. Серла, Ж. Дерріди, М. Фуко та ін.), так і роботи сучасних зарубіжних і вітчизняних дослідників (Л. Близнюк, В. Богущького, М. Вілчко, Дж. Ву, В. Гінцена,



І. Качур, Т. Мартіна, О. Мельничук, М. Москаленко, О. Просяник, І. Толстова, Л. Чена, В. Чернишова та ін.).

Об'єктом дослідження є мова як філософський феномен у її історичному й сучасному осмисленні.

Предметом дослідження є онтологічні, гносеологічні й аксіологічні аспекти феномену мови та їхній взаємозв'язок.

Метою дослідження є філософський аналіз мови як багатовимірної основи людського буття.

Для досягнення поставленої мети передбачається виконання таких завдань:

- проаналізувати історико-філософські підходи до осмислення природи мови;
- розкрити онтологічний аспект мови через проблему значення;
- охарактеризувати гносеологічний вимір мови у зв'язку з пізнанням і мисленням;
- виявити аксіологічний потенціал мови як носія культурних і соціальних цінностей.

Актуалізуючи проблему, маємо наголосити: «Перша чверть ХХІ століття позначена глибокими трансформаціями глобальних суспільств – політичними, культурними та моральними. Ці процеси супроводжували кризою спільних ціннісних орієнтирів, ерозією авторитетів і фрагментацією публічних дискурсів. У такому контексті мова стає не просто каналом комунікації, а потужним інструментом конструювання реальності, що безпосередньо впливає на механізми легітимації влади, формування соціальних уявлень і моральних норм» [Чернишов, Толстов, 2025, с. 109-110]. Питання природи мови досить активно порушують сучасна структурна й прикладна лінгвістика, філософія, соціолінгвістика. У дослідженнях зарубіжних і вітчизняних науковців цих галузей зроблено акцент на ролі мови як форми існування свідомості. Мова розглядається не лише як засіб комунікації, але й як апіорна структура, що конститує людський досвід і пізнання. Підкреслюється її зв'язок із психічними процесами (пам'яттю, мисленням) і внутрішнім мовленням як інструментом рефлексії. Тобто, можна стверджувати, що філософська проблема природи мови давно набула міждисциплінарного характеру і, так чи так, є предметом філософсько-наукової цікавості не тільки філософів, а й істориків, лінгвістів, філологів, соціологів, політологів тощо.

Проте історія цього загального зацікавлення мовою, коріння якого сягає античності, має сутнісно філософський характер. Уже давньогрецькі філософи, такі як Платон і Арістотель, розглядали питання про відношення мови до дійсності, про походження назв і природу мовного знака. Зокрема, Платон у діалозі «Кратил» піднімає питання щодо того чи має мова природний або, навпаки, конвенційний характер [Plato, 1578, 384 c-d]. Арістотель взагалі зробив мову центральною темою свого «Органону», наполягаючи на центральності зв'язку мови й мислення та стверджуючи думку, що мова має бути підпорядкована універсальним законам мислення й сутнісного буття як такого [Aristoteles, 1831, 1-184]. За Арістотелем, стихія мови має бути впорядкована мисленням – мова виступає матерією, яка має бути оформлена мисленням, де «звуки голосу є знаками станів душі, а написані знаки – знаками звуків голосу. Стани ж душі, знаками яких вони є безпосередньо, однакові в усіх» [Aristoteles, 1831, 16 a 3-8].

У середньовічній філософії активізувалися дискусії щодо статусу універсалій (загальних понять і мови як засобу їх вираження), які знайшли свій вираз у протистоянні реалізму й номіналізму. Реалісти стверджували принциповий есенціалізм, а отже й онтологічну вкоріненість мови – на їх думку, істинність мовних висловлювань має кореспондентний характер, тобто залежить від відповідності між мовою, мисленням і буттям [Thomas Aquinas, 1889, ST, I, q. 85, a. 2]. Натомість номіналісти підкреслювали утилітарний і конвенційний характер мови [Ockham, 1974, I, 1-3; Ockham, 1980, Quodlib. VII, q. 1].

Важливий внесок у розвиток філософського розуміння мови також зробили мислителі Нового часу. У своїй книзі «Новий Органон», класифікуючи помилки (або забобони), яких люди припускаються у пізнанні, Френсіс Бекон звернув увагу на «ідоли плоти» – помилки, пов'язані з неправильним вживанням слів [Bacon, 2000, p. 252]. Джон

Локк розглядав мову як знакову систему, що виражає ідеї у слові: «... слова постають знаками ідей мовця, і ніхто не в змозі безпосередньо вживати їх як знаки для чогось іншого, крім власних ідей» [Локк, 2002, с. 12]. Готфрид Ляйбніц мріяв про створення універсальної символічної мови, яка б дозволила вирішувати суперечки шляхом обчислення [Leibniz, 1978; Leibniz, 1999, S. 27-104]. А у XIX столітті Вільгельм фон Гумбольдт розвинув ідею, що мова є не продуктом діяльності (Ergon), а самою діяльністю (Energeia). Вона постає як безперервна «робота духу», спрямована на те, щоб перетворювати артикульований звук на засіб вираження думки. Спираючись на порівняльний аналіз багатьох мов, він дійшов висновку, що мови відрізняються не лише як різні засоби передачі універсальної людської свідомості, а й як своєрідні способи бачення світу [Humboldt, 1907, 46-47].

Упродовж XX і початку XXI століть питання про природу мови посіло чільне місце в лінгвістичній і філософській думці. Саме завдяки взаємодії цих двох галузей сформувався окремий напрям досліджень – філософія мови. Її розвиток був зумовлений потребою у точному формулюванні висловлювань, які відображають процес пізнання світу. Отже, філософія мови стала невід'ємною складовою більшості сучасних філософських і лінгвістичних концепцій. Таке привернення уваги до мови як до об'єкта філософського аналізу спричинило, так званий, «лінгвістичний поворот» у філософії XX століття, який перемістив мову в центр філософських інтересів. Цей поворот пов'язаний з іменами таких філософів, як Людвіг Вітгенштайн, Мартін Гайдеггер та інші.

Проте, завдання осмислення мовної проблематики стосується не лише професійних філософів і фахівців-мовознавців, але й усіх тих, хто прагне описати об'єктивну картину світу, а отже, так чи так, мають спиратися на чіткі, однозначні та несуперечливі мовні конструкції. Тим більше, що сучасність кидає нові виклики.

Онтологічний аспект природи мови пов'язаний з проблемою значення. У межах філософії мови склалися різні теорії значення: референтна (значення як відповідність об'єкту), теорія сенсу й значення Готтлоба Фреге, концепція вживання Людвіга Вітгенштайна, теорія мовленнєвих актів Джона Остіна та Джона Серла. Кожна із цих теорій пропонує своє розуміння того, як слова й висловлювання набувають значення та як це значення пов'язане з свідомістю, суспільством і буттям. Зокрема, наприклад, представники аналітичної філософії розглядають онтологію мови на двох рівнях: філософія ідеальної мови (Бертран Рассел, ранній Вітгенштайн) й філософія звичайної мови (пізній Вітгенштайн, Джон Остін, Гілберт Райл). Людвіг Вітгенштайн писав, що «межі моєї мови означають межі мого світу» [Вітгенштайн, 1995, с. 70]. Ця ідея наголошує на тому, що мова не просто відображає світ, але й активно конституює його, визначаючи межі нашого пізнання та розуміння. Вона виступає не просто як один з об'єктів філософського аналізу, а як центральна тема й метод онтології.

Важливим для розуміння гносеологічного аспекту мови є положення про дихотомію «мова / мовлення», запропоноване Фердинандом де Соссюром. Щоб краще усвідомити суть цієї концепції, дослідник пропонує аналогію з грою в шахи. Мова – це своєрідна система правил гри: вона визначає, як рухаються фігури, якою є їхня початкова позиція та які загальні принципи керують процесом гри. Ця система має соціальний і колективний характер, вона існує незалежно від окремого індивіда. Мовлення, натомість, можна порівняти з конкретними ходами гравця у певній партії – це індивідуальні акти реалізації правил, особисті комбінації й способи їх виконання [Сосюр, 1998, с. 113–114]. Згідно з цією дихотомією, мова постає як абстрактна система знаків і норм, спільна для всього мовного колективу, тоді як мовлення є конкретним, індивідуальним виявом цієї системи в комунікативному акті.

Отже, пізнавальна діяльність людини значною мірою зумовлена мовою й залежить від її структури, яка формує рамки нашого мислення й сприйняття світу. Це також підтверджує й так звана гіпотеза лінгвістичної відносності (Сепіра-Уорфа), згідно з якою структура мови впливає на сприйняття та категоризацію нашого досвіду. На думку Уорфа,

мислення рухається мережею стежин (follows a network of tracks), прокладених у певній мові [Whorf, 1956, p. 256.]. Хоча ця гіпотеза не отримала однозначного підтвердження, вона стимулювала численні дослідження взаємозв'язку мови й пізнання та порушила питання про комплексний процес взаємодії між мовою й мисленням, адже не лише мислення залежить від мови, а й мова теж залежить від мислення: «концепт, одного разу визначений, необхідним чином впливає на життя свого мовного символу, спонукаючи до подальшого мовного розвитку. ... Інструмент уможливає виріб, а виріб удосконалює інструмент» [Sapir, 1921, p. 16].

Спроба синтезу онтологічного й гносеологічного аспекту мови спостерігається у представників феноменології та герменевтики (Едмунд Гуссерль, Мартін Гайдеггер, Ганс-Георг Гадамер), які розглядають мову як «домівку буття» [Heidegger, 1977, S. 313] та як умову можливості пізнання й розуміння світу. Наприклад, Гадамер наголошував на тому, що мова є універсальним середовищем, в якому відбувається розуміння, й що світ досвіду репрезентує себе в мові: «...понятійна система, в якій розгортається філософування, завжди володіла нами так само, як визначає нас мова, що в ній ми живемо» [Гадамер, 2000, с. 10].

Крім того мову можна розглядати не просто як інструмент комунікації чи нейтральний носій знань, а як аксіологічний феномен, у якому закорінена й відображена система цінностей, владних відносин, моральних норм і культурних кодів суспільства. Мислителі-постструктуралісти, зокрема Жак Дерріда та Мішель Фуко, підкреслювали, що мова є механізмом формування соціальної реальності, а не лише її описом. Саме через неї вибудовуються владні структури, ідентичності й способи осмислення світу.

Отже, можна стверджувати, що античність була періодом, у який філософське людство відкрило для себе мовну проблематику й безпосередній зв'язок між мовою і мисленням. Середньовіччя стало часом усвідомлення широти й складності цієї проблеми. Новий час, з одного боку, провів межу між мовою як феноменом людського буття (мовою, так би мовити, взагалі) – предметом філософського осмислення – й розмаїттям і конкретикою природних мов, кожної зокрема й усіх разом, як предметом лінгвістичних досліджень; з іншого боку, він породив надію на подолання неточностей природної мови шляхом створення штучних мов, прообразом яких можна вважати математику як першу штучну «мову», винайдену людством. Цей філософський «дрейф» уможливив спочатку появу цифрової реальності комп'ютерного світу, а згодом і штучного інтелекту.

Загалом онтологічний вимір філософії мови до «пришестя цифрової реальності» концентрувався на трьох ключових питаннях:

(1) Чи є людська мова невід'ємною складовою природної людської реальності, як вважав Арістотель, чи вона постає як штучний винахід людини, згідно з позицією Томи Аквінського?

(2) Чи здатна мовленнєва діяльність впливати на реальність, тобто чи може слово змінювати речі – магічним або іншим способом, що перегукується з Ляйбніцевою ідеєю *characteristica universalis* і логічного обчислення?

(3) Чи є мова інструментом, що повністю підконтрольний людині, чи сама людина залишається заручником структури власної мовної реальності, як це наголошував Гумбольдт у своїй концепції мови як діяльності (*energeia*), підкреслюючи її динамічний і творчий характер?

Розв'язання цих питань – у той чи той спосіб – сформувало інтелектуальний простір, у межах якого поступово виникла концепція формалізованих і штучних мовних систем, що підготувала ґрунт для появи цифрових технологій і розвитку сучасного штучного інтелекту.

Підставою для цього, не останньою чергою, стало те, що «[у] 1950-х роках Ноам Хомський, прагнучи подолати обмеження традиційної лінгвістики, був змушений заснувати свій проєкт генеративної лінгвістики на принципах радше близьких до біології, ніж до формальних наук (математики, логіки), що вплинуло на методологію: індукція була

замінена дедукцією (подібно до того, як індуктивний метод у структуралізмі замінив описовий)» [Chernyshov & Moskalenko, 2020, p. 90].

Намагаючись подолати обмеженість, з одного боку, біолінгвістичного підходу, репрезентованого Хомським, а з іншого – соціально-когнітивного підходу, представленого Майклом Томаселло), сучасні дослідники філософії мови Джінджін Ву та Лі Чен, наголошують, що в умовах розвитку мовних моделей штучного інтелекту виникла потреба у створенні інтегрованої теоретичної основи для аналізу багатовимірних мовних здібностей людини [Wu & Cheng, 2025, p. 3]. Дослідники пропонують концепцію когнітивно-конструкційного рівня мови, який обробляє лінгвістичну інформацію на основі загальних когнітивних механізмів – статистичного навчання та аналогового мислення. Саме ці здібності дозволяють мові набувати повного значення у соціальних вимірах – спільній інтенційності, нормативності, культурному накопиченні. Такий підхід підкреслює унікальність людської мови порівняно з системами штучного інтелекту й відновлює інтерес до ідей мовного детермінізму, згідно з якими граматичні категорії (особа, час тощо) формують спосіб людського мислення.

Іншу перспективу пропонує група дослідників під керівництвом В. Гінзена, яка аналізує мову через її перцептивні властивості. Такий підхід актуальний у контексті сучасних чуттєво-когнітивних теорій, адже дає змогу розглядати індивідуальне сприйняття комунікативної інформації як чинник формування значення. На думку дослідників, лексичний запис відображає когнітивні віхи, які еволюціонують разом із розвитком мови, зокрема через лексикалізацію долінгвістичних перцептивних категорій [Hinzen, 2024, p. 1032]. Гінзен доводить, що навіть такі граматичні категорії, як «особа та час», є не лише формальними, а й онтологічно значущими для структури думки. Водночас дослідник підкреслює, що не всі мови мають однакові граматичні поняття, тому універсальність думки не обов'язково передбачає універсальність мовних форм [Hinzen, 2024, p. 1039].

Тобто, можна сказати, що наразі існують щонайменше два підходи до мови: перший підхід виходить з детерміністського погляду, який стверджує біологіко-соціальну природу мови й залежність від неї людського мислення, тоді як інший підхід стверджує ідею діалектичної єдності мови й мислення, де універсальні структури людського мислення знаходять відображення у граматичній і лексичній конкретиці природних мов.

В українській філософсько-лінгвістичній традиції проблема природи мови розглядається з позицій семіозису, онтології мовних одиниць і ціннісного виміру слова. Зокрема, О. Мельничук вважає, що «мова виступає як провідник між онтологією і гносеологією, а з іншого боку – як семіозис, тобто можлива смислова перспектива, яка отримує своє втілення в контексті того чи іншого індивідуального осягнення світу» [Мельничук, 2020, с. 42]. О. Просяник зосереджує увагу на онтології лінгвальних функцій – слова, речення, тексту, дискурсу. На її думку, мовознавство не може обійтися без філософського аналізу сутності цих явищ, оскільки без визначення їхньої онтологічної природи неможливе повноцінне лінгвістичне дослідження [Просяник, 2020, с. 19]. Зі свого боку, І. Качур акцентує на аксіологічному вимірі мови, розглядаючи її як «дзеркало, поставлене між світом і людиною», через яке пізнається не лише об'єктивна реальність, а й менталітет, традиції, моральні принципи та цінності народу [Качур, 2021, с. 46]. Отже, мова постає не лише когнітивним чи комунікативним, а й культурно-ціннісним феноменом.

Філософський аналіз співвідношення мови та культури доводить, що мова виступає засобом пізнання культури і водночас її втіленням. У мові відбиваються характерні ознаки ментальності, система уявлень про справедливість, добро, красу й гідність. Кожне слово, вислів чи мовна норма є носієм історично усталених смислів. Отже, одна з важливих функцій мови полягає у збереженні, передаванні духовних надбань і ціннісних орієнтирів спільноти. Сучасні дослідники наголошують, що структури мови й культури є ізоморфними, відображаючи подібну логіку побудови ієрархій.

Мова як аксіологічний феномен є одночасно дзеркалом і творцем культури. Вона зберігає колективну пам'ять, передає моральні орієнтири, визначає систему цінностей:

«...система цінностей, що існує в тому чи тому соціумі, знаходить своє відбиття в мовній картині світу... і закріплюється певним чином у мові» [Богуцький, 2015, с. 22]. Мова і культура не завжди співіснують як частина й ціле. Хоча мова як історико-соціальний феномен і оформлюється в межах певної культури й є засобом культурного самовираження, проте, за певних історичних обставин, вона може набувати автономності й застосовувати свій інструментарій для вираження універсальних смислів і смислів інших культур (прикладом цього є мови міжнародного спілкування або нерідні мови, пристосовані представниками інших культур для вираження смислів власних культур).

А отже здається доречним охарактеризувати мову як феномен автономний щодо культури, що уможлиблює порівняння мови й культури як рівноцінних і однаково значущих, окремих явища.

Аксіологічний аспект феномену мови проявляється в її інтеграційній і нормативній ролі. Вона соціалізує індивіда, забезпечує життєво важливу комунікацію й визначає належність до певної спільноти (національної чи культурної). Мова виступає головним чинником формування національної й соціальної ідентичності, вибудовуючи відчуття «свого» та задаючи межі допустимого й осмисленого в суспільстві. Оволодіння мовою є не лише засвоєнням граматики, а й етико-культурним актом, що передбачає прийняття ціннісного досвіду та способу оцінювання дійсності, притаманного цій культурі.

Глибокий аксіологічний вимір мови також розкривається через її відкритість до інтерпретацій. Про що свідчить метод деконструкції, запропонований Дерріда, спрямований на виявлення множинності смислів, прихованих у мовних структурах, і руйнування ілюзії єдиної, остаточної істини. Це не просто руйнування, а детальний, внутрішній, і часто «деструктивно спрямований» аналіз, метою якого є виявлення нестійкості та прихованих передумов структур, що панують у філософії та культурі» [Дерріда, 2004, с. 12]. Це підкреслює цінність різноманітності, оскільки істина формується динамічно через постійний діалог і визнання множинності точок зору.

Важливим аспектом соціокультурного виміру мови є її ідентифікаційна функція. Мова є одним із ключових маркерів соціальної та національної ідентичності. Через мову індивід не лише виражає себе, але й позиціонує себе щодо інших, визначає свою приналежність до певних груп і спільнот. У сучасному глобалізованому світі особливої актуальності набувають питання, пов'язані з мовною політикою, статусом мов у багатомовних суспільствах, зміною мовних норм під впливом соціальних трансформацій. Філософський аналіз цих явищ дає змогу зрозуміти, як мова відображає соціальні зміни та впливає на соціальні процеси.

Отже, у сучасному науковому дискурсі мова постає як цілісний феномен, який синтезує онтологічний, гносеологічний і аксіологічний аспекти людського буття. Це також знаходить своє підтвердження й у функціях мови, серед яких можна виокремити: комунікативну (мова як засіб спілкування), яка демонструє її онтологічну природу як соціального явища; когнітивну (мова як знаряддя мислення), яка розкриває її гносеологічний потенціал; експресивну й волюнтаристичну (вираження емоцій і вплив на інших), які вказують на її аксіологічну навантаженість; культуроносну (мова як носій ідентичності), яка синтезує всі три аспекти.

Проведений аналіз засвідчує, що феномен мови виявляє себе як фундаментальна, багатовимірна основа людського існування, в якій тісно інтегровані онтологічний, гносеологічний і аксіологічний аспекти. В онтологічному аспекті мова активізує й структурує реальність, виступаючи середовищем існування та способом буття-у-світі. Гносеологічний аспект (тобто аспект, що стосується природи пізнання через мову) розкриває її як динамічний процес, який не лише відображає, але й визначає горизонти пізнання, формуючи саму свідомість. У аксіологічному аспекті мова закріплює й транслює систему цінностей, моральних норм і культурних смислів, будучи механізмом соціалізації, ідентифікації та відтворення духовного досвіду.

Така багатоаспектність утверджує мову як універсальний семіотичний простір, у якому нерозривно поєднуються буття, пізнання та культура. Системний синтез трьох аспектів мови відкриває можливість не лише для глибшого розуміння її природи, а й для наближення до усвідомлення сутності самої людини. Подальші дослідження мають спиратися на міждисциплінарний підхід, що дозволить осмислювати мову як справді цілісний і динамічний феномен. Осмислення мови потребує інтеграції філософських, лінгвістичних і когнітивних підходів, які у своїй єдності дають змогу розкрити глибинну природу феномену мови, яка розкривається в онтологічному, гносеологічному й аксіологічному аспектах. Саме така міждисциплінарна перспектива і визначає актуальність подальших досліджень.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Богущий В. Основоположні категорії лінгвокультурології: категорія цінності. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філологічна»*. 2015. Вип. 58. С. 21–23.
- Вітгенштайн Л. *Tractatus logico-philosophicus*. *Філософські дослідження* / пер. з нім. В. Суходільського. Київ : Основи, 1995. 311 с.
- Гадамер Г.-Г. *Истина і метод. Том 2: Герменевтика II: доповнення* / пер. з нім. В. Шпака. Київ : Юніверс, 2000. 478 с.
- Дерріда Ж. *Письмо та відмінність* / пер. з фр. А. Корнієнко. Київ : Основи, 2004. 602 с.
- Качур І. Взаємозв'язок мови та реальності. *Філологічний часопис*. 2021. № 1. С. 45–51. DOI: <https://doi.org/10.31499/2415-8828.1.2021.232648>.
- Локк Дж. *Розвідка про людське розуміння. Книга 3. Про слова* / пер. з англ. К. А. Аракелова. Київ : Аста, 2002. 246 с.
- Мельничук О. Д., Зубілевич М. І., Фінчук Г. В. Роль мови в пізнанні світу: семантико-філософський підхід. *Вчені записки Таврійського національного університету імені В.І. Вернадського. Серія: Філологія*. 2020. № 1, т. 3. С. 24–36. DOI: <https://doi.org/10.32838/2663-6069/2020.1-3/07>.
- Просяник О. Лінгвістика: наука – дидактика – філософія мови – методологія (дискурсивно-комунікативний аспект проблеми). *Studia Methodologica*. 2020. Том 50: *Studia Methodologica*. С. 87–94. DOI: <https://doi.org/10.25128/2304-1222.20.50.02>.
- Сосюр Ф. де. *Курс загальної лінгвістики* / пер. з фр. А. Корнієнко. Київ: Основи, 1998. 324 с.
- Чернишов В.В., Толстов І. В. Перформативність мови та ціннісні трансформації в епоху криз. *Людина, суспільство, комунікативні технології: матеріали XIII Міжнар. наук.-практ. конф. 24 жовтня 2025 р.* Відп. за випуск І.В. Толстов. Дніпро: Середняк Т.К., 2025. С. 109-112.
- Chernyshov V., Moskalenko M. Contemporary Theoretical Approaches in Cognitive Linguistics. *Лінгвістичні студії = Linguistic Studies*, 2020, Випуск 40 (2), с. 89-96.
- Aristoteles. *Opera*. Ed. I. Bekker. Vols. 1. Leipzig: Reimer, 1831. 789 p.
- Bacon F. *The New Organon*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 252 p.
- Hinzen, W., Martin, T., Wiltschko, M. A new argument for linguistic determinants of human thought. *Linguistics and Philosophy*. 2024. Vol. 47, is. 5. P. 1027–1043. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10988-024-09414-8>.
- Heidegger M. *Gesammelte Schriften. Gesamtausgabe, Bd. 9: Wegmarken (1919–1961)*. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. 488 S.
- Humboldt, W. v. *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*. In *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 7, Abt. 1. Berlin: B. Behr's Verlag, 1907. S. 1–344.
- Leibniz G.W. *Philosophische Schriften*, 4. Band. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1978. 595 S.
- Leibniz G.W. *Philosophische Schriften*, 4. Band: 1677 – Juni 1690. Berlin: Akademie Verlag, 1999. 2950 S.
- Plato. *Platonis opera quae extant omnia edidit Henricus Stephanus*, Tomus I, Geneva, 1578. 542 p.

Ockham, Guillelmus de. *Summa Logicae*. T. I of *Opera Philosophica*. Edited by Philotheus Boehner, Gedeon Gál, and Stephen Brown. St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute, 1974. 901 p.

Ockham, Guillelmus de. *Opera Theologica*. T. IX. Edited by Joseph C. Wey. St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute, 1980. 838 p.

Sapir E. *Language. An Introduction to the Study of Speech*. New York: Harcourt, Brace and Company, 1921. 258 p.

Thomas Aquinas. *Opera omnia*, T. 5. Rome: Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1889. 584 p.

Whorf B. L. *Language, mind, and reality. Language, Thought, and Reality. Selected Writings of Benjamin Lee Whorf* / edited by J. B. Carroll. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1956. P. 246–270.

Wu, J., Cheng, L. Beyond binary opposition: philosophical reflections on a multi-level Language cognitive model from an embodied constructional perspective. *Humanities and Social Sciences Communications*. 2025. Vol. 12, article 1495. DOI: <https://doi.org/10.1057/s41599-025-05690-2>.

Близнюк Леся Миколаївна

кандидат філологічних наук, доцент

завідувач кафедри історія та мовознавства

Український державний університет залізничного транспорту

майдан Оборонний Вал 7, Харків, 61001, Україна

E-mail: mega.les@ukr.net

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5906-3562>

Толстов Іван Вікторович

кандидат філософських наук, доцент

завідувач кафедри філософії та соціології

Український державний університет залізничного транспорту

майдан Оборонний Вал 7, Харків, 61001, Україна

E-mail: tollivan12@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5511-1670>

Чернишов Віктор Володимирович

кандидат філософських наук, доцент

доцент кафедри загального мовознавства та іноземних мов

Національний університет «Полтавська політехніка імені Юрія Кондратюка»

Проспект Віталія Грицаєнка, 24, Полтава, 36011, Україна

E-mail: chernyshov.v@nupp.edu.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0960-8464>

Внесок авторів: всі автори зробили рівний внесок у цю роботу

Конфлікт інтересів: автори повідомляють про відсутність конфлікту інтересів

Стаття надійшла до редакції 10.09.2025

Стаття рекомендована до друку 25.10.2025

Переглянуто 19.10.2025

Опубліковано 24.11.2025

THE PHENOMENON OF LANGUAGE IN ONTOLOGICAL, GNOSEOLOGICAL AND AXIOLOGICAL ASPECTS

Blyzniuk Lesya M.

PhD of Philological Sciences, associate professor

Head of the Department of History and Linguistics

Ukrainian State University of Railway Transport

Oboronnyi val Square7, Kharkiv, 61001, Ukraine
E-mail: mega.les@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5906-3562>

Tolstov Ivan V.

PhD in Philosophy, associate professor
Head of the Philosophy and Sociology department
Ukrainian State University of Railway Transport
Oboronnyi val Square7, Kharkiv, 61001, Ukraine
E-mail: tollivan12@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5511-1670>

Chernyshov Victor V.

PhD in Philosophy, associate professor of the General Linguistics
and Foreign Languages Department
National University "Yuri Kondratyuk Poltava Polytechnic"
Vitaliia Hrytsaienka Avenue, 24, 36011, Poltava, Ukraine
E-mail: chernyshov.v@nupp.edu.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0960-8464>

ABSTRACT

The article presents a comprehensive philosophical analysis of language as a multidimensional phenomenon, integrating ontological, gnoseological, and axiological aspects closely connected to human existence, social reality, and cultural identity. Language is viewed not merely as a tool of communication but as a fundamental element shaping cognition, thought, perception, and social interaction. The study traces the evolution of philosophical reflection on language: from Plato and Aristotle's inquiries into names, meaning, and the connection between language and thought, through medieval disputes between realism and nominalism concerning universals, to the twentieth-century 'linguistic turn', which positioned language at the centre of philosophical investigation. Particular attention is given to contemporary interdisciplinary approaches, including cognitive linguistics and the analysis of relations between human language and artificial intelligence, highlighting the uniqueness of human linguistic activity and the ontological significance of grammatical categories such as person, tense, and relational structures. Ukrainian scholars' contributions are examined, treating language as a bridge between ontology and gnoseology, emphasising its axiological dimension manifested in cultural value transmission, socialisation, and identity formation. Ontological analysis employs theories of meaning; gnoseological analysis examines the language/speech dichotomy and linguistic relativity; axiological analysis demonstrates language's role in preserving and transmitting cultural, moral, and social norms. Language is concluded to constitute a universal semiotic space uniting being, knowledge, and values, whose integrated study enables deeper understanding of human cognition, communication, culture, and sociality, and opens avenues for further interdisciplinary inquiry.

Keywords: *philosophy of language, phenomenon of language, ontology of language, gnoseology of language, axiology of language.*

REFERENCES

- Bohutskyi, V. (2015). Fundamental categories of linguoculturology: the category of value. Scientific notes of the National University "Ostroh Academy". Series "Philological", (58), 21–23. (In Ukrainian)
- Wittgenstein, L. (1995). *Tractatus logico-philosophicus. Philosophical investigations.* (V. Sukhodilskyi, Trans.). Osnovy. (In Ukrainian)
- Hadamer, H.-G. (2000). *Truth and method. Vol. 2: Hermeneutics II: Addenda.* (V. Shpak, Trans.). Yunivers. (In Ukrainian)
- Derrida, J. (2004). *Writing and difference.* (A. Korniienko, Trans.). Osnovy. (In Ukrainian)
- Kachur, I. (2021). Interrelation of language and reality. *Filolohichni chasopys*, (1), 45–51. <https://doi.org/10.31499/2415-8828.1.2021.232648> (In Ukrainian)
- Locke, J. (2002). *An essay concerning human understanding. Book 3. Of words.* (K. A. Arakelova, Trans.). Acta. (In Ukrainian)

- Melnychuk, O. D., Zubilevych, M. I., & Finchuk, H. V. (2020). The role of language in the cognition of the world: Semantic and philosophical approach. *Vcheni zapysky Tavriiskoho natsionalnogo universytetu imeni V.I Vernadskoho. Seria: Filolohiia*, 3(1), 24–36. <https://doi.org/10.32838/2663-6069/2020.1-3/07> (In Ukrainian)
- Prosiannyk, O. (2020). Linguistics: science - didactics - philosophy of language - methodology (discursive-communicative aspect of the problem). *Studia Methodologica*, 50, 13-22. <https://doi.org/10.25128/2304-1222.20.50.02> (In Ukrainian)
- Sosiur, F. de. (1998). *Course in general linguistics*. (A. Korniienko, Trans.). Osnovy. (In Ukrainian)
- Chernyshov, V.V., Tolstov, I.V. (2025). Performativity of language and value transformations in the era of crises. In Tolstov I.V. (Ed.), *Human, Society, and Communicative Technologies: Proceedings of the XIII International Scientific and Practical Conference, 24 October 2025*. P. 109–112. (In Ukrainian)
- Chernyshov, V., Moskalenko, M. (2020). Contemporary Theoretical Approaches in Cognitive Linguistics. *Лінгвістичні студії = Linguistic Studies*, Випуск 40 (2), с. 89-96.
- Aristoteles. (1831). Opera. Ed. I. Bekker. Vols. 1. Leipzig: Reimer. 789 p.
- Bacon, F. (2000). *The new organon*. Cambridge University Press.
- Heidegger, M. (1977). *Gesammelte Schriften. Gesamtausgabe*, Bd. 9: Wegmarken (1919–1961). Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 488 S.
- Hinzen, W., Martin, T., & Wiltshko, M. (2024). A new argument for linguistic determinants of human thought. *Linguistics and Philosophy*, 47(5), 1027–1043. <https://doi.org/10.1007/s10988-024-09414-8>
- Humboldt, W.v. (1907). *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*. In *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 7, Abt. 1. Berlin: B. Behr's Verlag. S. 1–344.
- Leibniz, G.W. (1978). *Philosophische Schriften*, 4. Band. Hildesheim: Georg Olms Verlag. 595 S.
- Leibniz, G.W. (1999). *Philosophische Schriften*, 4. Band: 1677 – Juni 1690. Berlin: Akademie Verlag. 2950 S.
- Ockham, Guillelmus de. (1974). *Summa Logicae*. T. I of *Opera Philosophica*. Edited by Philotheus Boehner, Gedeon Gál, and Stephen Brown. St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute. 901 p.
- Ockham, Guillelmus de. (1980). *Opera Theologica*. T. IX. Edited by Joseph C. Wey. St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute, 1980. 838 p.
- Plato. (1578). *Platonis opera quae extant omnia edidit Henricus Stephanus*, Tomus I. Geneva. 542 p.
- Sapir, E. (1921). *Language. An introduction to the study of speech*. Harcourt, Brace and Company.
- Thomas Aquinas. (1889). *Opera omnia*, T. 5. Rome: Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide. 584 p.
- Whorf, B. L. (1956). Language, mind, and reality. In J. B. Carroll (Ed.), *Language, thought, and reality. Selected writings of Benjamin Lee Whorf*. Massachusetts: MIT Press, P. 246–270.
- Wu, J., & Cheng, L. (2025). Beyond binary opposition: philosophical reflections on a multi-level Language cognitive model from an embodied constructional perspective. *Humanities and Social Sciences Communications*, 12, Article 1495. <https://doi.org/10.1057/s41599-025-05690-2>.

Authors Contribution: All authors have contributed equally to this work

Conflict of Interest: The authors declare no conflict of interest

The article was received by the editors 10.09.2025

The article was revised 19.10.2025

The article is recommended for printing 25.10.2025

This article published 24.11.2025

Як цитувати: Близнюк, Л., Толстов, І., & Чернишов, В. (2025). ФЕНОМЕН МОВИ В ОНТОЛОГІЧНОМУ, ГНОСЕОЛОГІЧНОМУ ТА АКСІОЛОГІЧНОМУ АСПЕКТАХ. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (73), 187-196. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-17>

In cites: Blyzniuk, L., Tolstov, I., & Chernyshov, V. (2025). THE PHENOMENON OF LANGUAGE IN ONTOLOGICAL, GNOSEOLOGICAL AND AXIOLOGICAL ASPECTS. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (73), 187-196. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-17> [In Ukrainian]

<https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-18>

УДК: 130.2

Олександр Лойко

АБСОЛЮТИЗАЦІЯ ПОЕЗІЇ: КОРОТКА ІСТОРІЯ ТЕНДЕНЦІЇ

У статті досліджується інтелектуальна тенденція, що в XX – на початку XXI століття сприяла посиленому зближенню поезії з філософським мисленням, і поступово надіяла поетичну практику статусом універсальної форми пізнання. У роботі розглядаються як історичні передумови цього процесу, так і концептуальні зрушення, завдяки яким поетичне дедалі частіше почало сприйматися не лише як естетичний феномен, а як особливий спосіб мислення, що здатен відкривати істини, недоступні традиційним філософським методам. Автор аналізує, як зміна інтелектуального клімату вплинула на інтерпретацію поезії в західній гуманітарній традиції й пропонує реконструкцію цього зсуву.

Важливе місце посідає аналіз того, як Жан-Поль Сартр осмислював поетичне письмо в контексті своєї критики «сюрреалізму». Сартр розглядає поезію як мовний режим, що не підкоряється логіці й тим самим підриває звичну структуру сенсоутворення. Він підкреслює, що поетичне слово звільняється від прагнення точно фіксувати події чи предмети, а тому неминуче порушує класичні уявлення про «лад об'єктивності» або суб'єкт-об'єктні відносини. Сартрівські застереження щодо «поетизації» прози демонструють, наскільки загрозливим він вважав змішування жанрових і семантичних режимів, коли мова втрачає прозорість і переходить у сферу неоднозначності. У такому прочитанні Сартр виступає не лише критиком певного мистецького напрямку, а й мислителем, який одним із перших уловив загальний поворот культури до поетичного способу мислення.

Діагноз Сартра зіставляється з позицією Жана Полана. Останній характеризує культурну ситуацію через протиставлення «риторів» і «терористів», показуючи, як поетичне поступово зайняло місце, що раніше належало філософському дискурсу. Наголошується, що обидві концепції дають змогу точніше охарактеризувати принципи, що сприяли розширенню влади поетичного слова.

Частина дослідження присвячена теорії Алена Бадью, який характеризує «епоху поетів» як період, коли філософія передає мистецтву свої прерогативи щодо істини. Автор статті доводить, що хоча Бадью надає центральне місце Гайдеггеру, витoki цього зсуву варто шукати глибше – у ніцшевській інтерпретації поезії як універсальної форми осягнення життя. Аналіз «Народження трагедії» демонструє, що поезія, за Ніцше, виникає на перетині «аполлонічного» та «діонісійського», утворюючи простір продуктивної напруги між індивідуалізацією і самозабуттям.

Робиться висновок, що постмодерністські форми філософського письма значною мірою виникли під впливом ніцшевського тлумачення поезії як привілейованої моделі пізнання. Саме переосмислення поетичного у «Народженні трагедії» створило умови, за яких автори філософських текстів змогли відмовитись від лінійної аргументації й перейти до фрагментарних, метафоричних і багатошарових стилів викладу. У цьому сенсі постмодерністська теорія наслідує ніцшевський жест, радикалізуючи його у власних експериментальних мовних практиках.

Ключові слова: поезія, ніцшеанство, сюрреалізм, риторика, мовний терор, шов, аполлонічне, діонісійське.

Об'єкт дослідження – тенденція абсолютизації поезії в західній культурі XX – на початку XXI століття.

Предмет дослідження – вплив абсолютизації поезії на філософію XX – початку XXI століття.

Мета дослідження – пояснити, що виникнення постмодерністських практик філософського письма, багато в чому, є наслідком інтерпретації поезії як універсальної форми пізнання, що була запропонована Фрідріхом Ніцше в «Народженні трагедії».

Завдання дослідження: 1) показати, як тенденція небувалої валоризації поезії та її майбутні наслідки були передбачені Жаном-Полем Сартром у його критиці програмних оріє-

нтирів «сюрреалізму»; 2) дослідити, яким чином тенденція абсолютизації поезії була виявлена та описана Жаном Поланом; 3) проаналізувати, як ситуація домінування поетичного типу письма й філософування була охарактеризована й пояснена в теорії Алена Бадью; 4) аргументувати, що первинним ініціатором поетизації філософських дискурсів другої половини XX – початку XXI століття був Фрідріх Ніцше.

В роботі використовуються *методи* структурно-семіотичного аналізу, дискурс-аналізу й компаративного аналізу.

Ступінь розробленості проблеми дослідження. У зв'язку з зазначеною темою ми звернули увагу на наступні роботи. По-перше, це Джонатан Дерінг зі статтею «Лінгвістичний терор у Франції за версіями Жана Полана і Жана-Поля Сартра» [Doering, 2022]. Автор демонструє, як у французькому інтелектуальному середовищі першої половини XX століття сформувалася напруга між двома протилежними підходами до мови: «риторичним» і «терористичним» (в термінах Жана Полана). Аналізуючи постать Жана-Поля Сартра, Дерінг констатує, що криза слова стає у нього ключем до етичної рефлексії й до осмислення відповідальності інтелектуала в умовах історичних травм. Дослідник переконливо доводить, що суперечка про мову, свого часу, була не вузько літературним питанням, а елементом ширшого культурного досвіду доби, позначеної війною, пропагандою й розмиванням традиційних ціннісних орієнтирів. В результаті модель «риторика – терор» постає у Дерінга як продуктивна аналітична рамка для розуміння трансформацій мовних і культурних режимів.

У роботі «Створюючи літературну історію: «Що таке література?» Жана-Поля Сартра» Крістін Доран [Doran, 2024] цікавиться, як гендерні метафори й культурні уявлення структурують сартрівську модель літературної історії. Авторка показує, що ключові тези «Що таке література?» – про свободу, відповідальність і призначення автора – супроводжуються риторикою, яка відтворює ієрархію «активного» (маскулінного) й «пасивного» (фемінного). Такий аналіз дозволяє переосмислити канонічний текст Сартра як ідеологічно насичений дискурс й значно поглиблює розуміння взаємозв'язків між гендером і літературною теорією середини XX століття.

В тексті «Від знаряддя до поеми: виникнення антагонізму між технікою й поезією в роботах Гайдеггера» Джастін Клеменс [Clemens, 2023] здійснює деталізований аналіз того, як у гайдеггерівській філософії поезія набуває статусу особливого способу відкриття істини, що постає альтернативою технічному досягненню світу. Автор показує, що для Гайдеггера поезія не є естетичним феноменом у вузькому сенсі, а становить фундаментальний мовний модус, здатний висвітлювати прихований вимір буття, недоступний утилітарно-інструментальному підходу. Також Клеменс підкреслює, що у пізніх текстах Гайдеггера поезія стає необхідною умовою звільнення мислення від редуктивних структур техніки.

Не можна було не звернути увагу на роботу Річарда Ковентрі [Coventry, 2023] «Гайдеггер і поезія в цифрову добу: нові естетики й технології». Ковентрі звертає увагу на те, що цифрові технології змінюють умови існування поезії й ставлять під сумнів гайдеггерівське розуміння поетичного як способу відкриття істини. Автор вважає, що в цифровому середовищі поетичне слово ризикує перетворитися на керований технічний ресурс, а не подію смислу: нові естетичні режими (від алгоритмів до інтерфейсів) неминуче впливають на сприйняття, ритм і глибину нашого поетичного досвіду. Ковентрі фіксує ключові напрями сучасних досліджень і пропонує власний висновок про те, що поезія сьогодні опиняється в напрузі між творчим відкриттям і технічним контролем. Завдяки цьому його текст можна вважати розгорнутою постановкою важливого питання про місце поезії в цифрову епоху.

У статті Альберто Морейраса «Епоха поетів Алена Бадью: десакралізація поеми» [Moreiras, 2021] аналізується, як саме Алел Бадью переосмислює історичну «епоху поетів», у якій поезії відводилася центральна роль у філософському мисленні. Морейрас нагадує, що Бадью пропонує звільнити поезію від статусу привілейованого «носія істини», повернувши їй автономний і відкритий характер. У такій перспективі поезія перестає бути сакралізованою сферою, а натомість постає як самостійний простір творення смислів, що не за-

лежить від філософських рамок. Мореїрас підкреслює, що ця десакралізація не тільки не применшує значення поезії, а навпаки, на його думку, відкриває для неї нові можливості. Отже, стаття прояснює розуміння місця й функції поезії в сучасному гуманітарному знанні.

Також доволі важливим видається текст «Бадью, поема і суб'єкт» Тома Беттеріджа [Betteridge, 2020]. У Беттеріджа принципова різниця між Гайдеггером і Бадью полягає у їх відповідях на питання про статус поезії й її відношення до істини. Для Гайдеггера поезія є привілейованим способом відкриття буття: мова сама розкриває істину, а поет постає тим, хто здатний її почути й засвідчити. Для Бадью ж поезія – лише одна з «процедур істини», без метафізичного привілею. Істина не відкривається через мову, а виникає лише внаслідок події. У цій перспективі поет – не пророк, а той, хто працює з мовою як з матеріалом, створюючи таку мовну форму, яка здатна відповідати події та підтримувати вірність їй. Він не конструює саму подію і не зводить поему до розповіді про неї; його завдання – надати мові тієї структури, в якій подієва істина може бути артикульована й збережена. Праця Беттеріджа істотно прояснює це розходження й робить вагомий внесок у дослідження співвідношення літературного досвіду й суб'єктивності.

Актуальність та новизна дослідження. Попри доволі велику кількість праць, присвячених розгляду відносин між філософією й поезією, а також наявність низки текстів, що, окремо, торкаються теми поезії в теоріях Сартра, Гайдеггера й Бадью, нам не траплялося зустріти робіт, у яких би генеалогія поетичного впливу на філософію та помітна валоризація поезії у філософських дискурсах кінця ХХ – початку ХХІ століття безпосередньо пов'язувалася з «Народженням трагедії» Фрідріха Ніцше й досліджувалася саме у цьому контексті.

У своїй діагностиці «сюрреалізму» Сартр значною мірою передбачає ті трансформації, які відбудуться в європейській культурі в другій половині ХХ століття. По-перше, він вважає, що художні експерименти «сюрреалістів» спрямовані на руйнування «*ладу об'єктивності*» [Sartre, 1973] (словосполучення Сартра, за значенням, аналогічне поняттю «принцип реальності» у Фрейда). Саме тому їхні «уявні об'єкти, створені, отже, для того, щоб їхня об'єктивність сама себе скасовувала» [Sartre, 1973, р. 184]. Наприклад, у випадку з виготовленими з мармуру пматочками цукру Марселя Дюпана, «відвідувач мав, під впливом миттєвого й запаморочливого осяяння, відчуття саморуйнування об'єктивної сутності цукру» [Sartre, 1973, р. 184]. По-друге, зусилля «сюрреалістів», на думку Сартра, спрямовані на «руйнування суб'єктивності» [Sartre, pp. 183-184]. З приводу цього він пише: «*відмова сюрреалістів від суб'єктивного перетворила людину на подібну звичайного будинку з привидами*» (курсив мій. – О. Л.) [Sartre, 1973, р. 301]. Зрештою робиться висновок, що «(...) метою «сюрреалістів» було *одночасне руйнування суб'єкта й об'єкта*» [Sartre, 1973, р. 281].

Але особлива увага приділяється у Сартра тому, що «сюрреалісти» «заражають» прозу «поетичним» способом використання мови. «Завдання письменника – називати кішку кішкою. Якщо слова хворі, нам слід їх лікувати. Натомість багато хто наживається на їхній хворобі. Нерідко *сучасна література* – це *рак слів* (...) немає нічого шкідливішого, ніж літературна вправа, що зветься *поетичною прозою* (...)» (курсив мій. – О. Л.) [Sartre, 1973, р. 281]. Показово, що до того самого образу – ракової пухлини – звернеться Жиль Дельоз, описуючи процес словотворення у літературі [Deleuze, 1997, pp. 18-49].

На нашу думку, небезпека «зараження» прози поетичним використанням мови, від якої передбачливо застерігає Сартр, полягає в тому, що саме воно дає змогу реалізувати проект *тотальної амбівалентності*. Руйнування суб'єктивності й об'єктивності можливе лише через практику *амбівалентності суб'єкт-об'єктних* відносин, яка дискредитує засади традиції «трансцендентального суб'єкта» (Декарт – Кант – Гуссерль), продовжувачем якої виступає Сартр («людина завжди та ж сама (...) її властивості певним чином проявляються всюди» [Sartre, 1973, р. 303]), і непримиренними противниками якої, як легко здогадатися, є «сюрреалісти». Оскільки ж мислення вкорінене в мові, для досягнення надзвичайної амбівалентності суб'єкт-об'єктних відносин необхідно зробити амбівалентним саме значення слова, максимально «поетизувавши» мову (у зв'язку з цим згадаємо іронічну критику Сартра щодо «масляного коня» Жоржа Батая [Sartre, 1973, р. 281]).

Мета такої «волі до амбівалентності» найвиразніше виявляється в амбівалентному прагненні «сюрреалістів» здійснити «зняття» різноспрямованих прагнень *Політика-Револьюціонера* та *Поета* і, як наслідок, «зняття» самих Політики й Поезії як автономних сфер, або – словами Алена Бадью – «процедур істини» [Badiou, 1989]: «Перетворити світ, – сказав Маркс. Змінити життя, – сказав Рембо. Для нас обидва девізи єдині» [Breton, 1969, p. 241]. Та цим претензії Поета не вичерпуються. «Сюрреалістична» установка веде, на нашу думку, також до амбівалентності ролей і функцій *Поета* й *Вченого*, а також *Поета* й *Філософа*. Згадаємо феномен поета-філософа Жоржа Батая, сама поетичність «Ненависті до поезії» якого, як здається, виявляє її парадоксальність: поезія ненависна саме тому, що її неможливо позбутися в жодному виді досвіду, в жодній сфері діяльності. Або згадаємо наукообразні семінари групи Бретона з питань сексуальності, що походять від «патафізики» Альфреда Жаррі, для якого поезія є єдиною можливою формою пізнання, бо лише вона *абсолютно актуальна* – тобто претендує на доступ до унікальної «істини» конкретного акту чи події, на відміну від науки чи філософії. Хуліо Кортасар (який називав себе «останнім сюрреалістом») грає з цією темою в цілому циклі жартівливих есе «Інструкції», які є спробою деконструювати «систематичне» мислення: «Інструкції – як плакати»; «Інструкції – як співати»; «Інструкції-прикладі – як відчувати страх»; «Інструкції – як розуміти три знамениті картини»; «Інструкції – як винищити мурах у Римі» тощо [Cortázar, 1999, pp. 3-25].

Важливо й те, що Сартр зовсім не заперечує оригінальність і унікальність «сюрреалізму» як поетичного напрямку: «Але ж, скажуть мені, вони великі поети. Чудово: у цьому ми погоджуємося. Деякі наївні люди заявили, ніби я «антипоетичний» або «проти поезії». Яка нісенітниця (...) Навпаки, я вже мав нагоду визнати, що сюрреалізм – це єдиний поетичний рух першої половини ХХ століття» [Sartre, 1973, p. 302]. Але небажання «сюрреалістів» зоставатися у межах своєї вотчини (тобто визнати себе не більше, але й не менше, ніж поетами, а свою діяльність – поезією) змушує Сартра констатувати «*поетичну кризу*». Це поняття, на нашу думку, не зовсім вдале, оскільки дозволяє припустити, що йдеться про кризу *в поезії*, тоді як насправді це *криза, спричинена поезією*. Але тоді виникає питання: де саме ця криза відбувається?

Щоб з'ясувати це питання, ми пропонуємо звернутися до роботи Жана Полана «Гарбські квіти, або Терор у вишуканій словесності» [Paulhan, 1963].

Полан констатує, що останнім часом для літератури характерним стало почуття розгубленості, спричинене зникненням уявлень про міру її домагань і межі можливостей. «Зрештою ми перестали розуміти, чого ж ми хочемо від літератури: постали перед нею і без захисту, і без методу, цікавито дезорієнтовані» [Paulhan, 1963, p. 14]. Наслідком такої «втрати орієнтирів» стала абсолютизація сподівань, пов'язаних із вишуканою словесністю. «Вже не знаючи напевно, якого саме блага слід від неї чекати, ми вимагаємо від неї всього (так у суді просять п'ятсот франків, щоб отримати п'ятдесят)» (курсив мій. – О. Л.) [Paulhan, 1963, p. 16]. Подібний настрій призвів, на думку Полана, до розколу літераторів на два табори: «риторів» і «терористів». Останні отримали таку назву, тому що оголосили війну усталеним формам висловлення («кліше» й «загальному місцю»), а відтак – і самій літературній традиції. Завдяки цьому творчі пошуки «терористів» (від Малларме й Рембо до Аполлінера, Бретона й Елюара) набули вигляду своєрідної «анти»- або «контр»- поезії, тобто поезії, що заперечує й спростовує саму себе. Полан пише: «У підсумку виходить, що не можна бути порядним літератором, не відчуваючи відрази до Словесності» [Paulhan, 1963, p. 17].

За детальнішого розгляду виявляється, що різниця між «риторами» й «терористами» не є специфічним, окремим питанням поетичної сфери, а стосується більш глибокої і складної проблеми співвіднесення думки й мови – тобто проблеми висловлення.

Для «ритора» мова – запорука свободи думки тією мірою, якою вона дає змогу про себе не замислюватися: саме усталені конструкції, звороти та вислови дозволяють «вхопити» думку, зробити її впізнаваною й загальнодоступною в її унікальності. Для «терористів» навпаки: вони переконані, що лише пристосовувавши мову до неповторних потреб авторсь-

кої думки, можна не применшити її унікальність – звідси виходить, що творче мислення неминуче передбачає «мовотворчість». Зрештою Полан констатує, що «терористична» стратегія з маргінальної стала домінуючою, що, на його думку, слід розглядати не як окрему проблему літератури, а як загальнокультурну драму: «Хвороба літератури в репті-репті була б дрібницею, якби вона не виявляла *хронічної хвороби висловлення*» (курсив мій. – О. Л.) [Paulhan, 1963, p. 22].

Діагноз Полана підтверджується в теорії Алена Бадью. Ситуацію небаченої валоризації поезії з подальшим домінуванням поетичного типу письма й філософування він називає літературним «швом» (*la suture*) або «епохою поетів» (*l'âge des poètes*). За Бадью, філософія – це *спосіб іменування подій істини* (або істин-подій) свого часу. Пошуком або «виробництвом» істин свого часу, на його думку, займаються чотири «родові процедури» (*procédures génériques*) або «процедури істини» (*procédures de vérité*), які одночасно є умовами філософії: «матема» (*le mathème*) – наука, «поема» (*le poème*) – мистецтво, «політика» (*l'invention politique*) і «кохання» (*l'amour*). Відповідно, істина може бути або «науковою», або «мистецькою», або «політичною», або «еротичною». Філософія ж є єдиним можливим засобом розпізнавання й подальшого іменування подій істини (або істин-подій), що сталися у межах тієї чи іншої процедури.

Авторство філософа відтак полягає в *іменуванні унікальної події істини*. А чи була ця операція успішною, перевіряється тим, чи вдалося філософові актом свого іменування привернути до цієї «події істини» увагу акторів тієї «родової процедури», у межах якої вона сталася. Інакше кажучи – якщо пропустити концепцію Бадью крізь призму теорії П'єра Бурдьє – філософія відповідає за збереження паритету між чотирма основними видами «символічної влади», джерелами яких є виокремлені «процедури істини».

Бадью зазначає, що становище філософії завжди доволі уразливе: вона постійно ризикує ототожнити себе з однією з «процедур істини», з однією із власних умов, що спричинить перекося, порушення балансу між «родовими процедурами», підтримувати й оберігати який – її пряме призначення. Історія філософії значною мірою – історія таких перекося-ототожнень, які у термінології Бадью звуться «швами» (*sutures*). Так, наприклад, позитивізм може бути розглянутий як сциєнтистський «шов» («зшивання» філософії з «матемою», її ототожнення з наукою), а марксизм – як «шов» політичний («зшивання» філософії з політикою, її ототожнення з політичною дією). До недавнього часу, на думку Бадью, ми стикалися з літературним «зшиванням», спричиненим тим, що філософія передала свої повноваження засобу іменування подій істини й гаранта паритету між «процедурами істини» й пов'язаними з ними типами «символічної влади» – «поемі», тобто мистецтву, а точніше – поезії.

Ініціатором літературного «шва» філософії справедливо називається Гайдеггер [Badiou, 1989, pp. 27-32]. Дійсно, констатуючи, що техніка стосовно сущого є чистою волею, яка цинічно оперує ним як джерелом ресурсів, без усякого запитування про його буття, Гайдеггер звертається до поетів як до тих, хто у своїй мові зберіг питання про «буття сущого» (сама поезія у такому тлумаченні є не що інше, як запитування про «буття сущого»). Проте, на нашу думку, *справжнім провісником «епохи поетів»* був Фрідріх Ніцше. Роль Гайдеггера щодо Ніцше в цьому контексті можна розглядати як аналогічну ролі Евріпіда щодо Сократа: якщо виходити з «Народження трагедії» [Nietzsche, 2007], Евріпід був лише «маскою» Сократа у сфері давньогрецької драми. Такою ж «маскою» Ніцше (тільки у сфері мистецтва), здається, був, і Марсель Дюшан: його «ready-made» як свого роду «оголення прийому» мислення, є лише художньою версією ніцшевської «переоцінки цінностей». Наша гіпотеза полягає у тому, що завдяки Ніцше *поезія була абсолютизована як універсальна форма пізнання*, своєрідне «зняття» об'єктивного й суб'єктивного, унікальний медіум амбівалентності, що найадекватніше передає, на його думку, амбівалентність самого Життя (тут ми вживаємо це слово як ніцшевський концепт, яким його визнають, наприклад, і Жиль Дельоз у «Ніцше і філософія» [Deleuze, 2006] і Борис Гройс у роботі «Про Нове» [Groys, 2014]). Саме з цієї точки зору нас і буде цікавити «Народження трагедії».

Як ми пам'ятаємо, характеризуючи «діонісійське» й «аполлонічне» як художні сили самої природи, Ніцше надає іншого, відмінного від платонівського, смислу «наслідуванню» художника: *митець є «наслідувачем» не стільки у тому, що його артефакти дублюють об'єкти та явища світу, а перш за все у тому, що сама його «воля до творчості» є наслідуванням творчої волі самої природи* [Nietzsche, 2007, р. 19]. Однак якщо творчість природи постає як діалектика «діонісійського» та «аполлонічного», тоді у випадку людської творчості проголошено, що можливо бути або «аполлонічним художником сну» (візуальні й пластичні мистецтва), або «діонісійським художником сп'яніння» (музика). Бути «водночас художником сну й сп'яніння» дозволяла лише давньогрецька трагедія [Nietzsche, 2007, р. 19]. Крім того, «аполлонічне» визнається, нагадаємо, джерелом індивідуалізуючим (свого роду волею-до-індивідуації), а «діонісійське» – де-індивідуалізуючим, у якому суб'єктивне зникає «до повного самозабуття» [Nietzsche, 2007, р. 17]. Відповідними діаді творчих сил природи є два типи автора: практика Музиканта походить від «діонісійського» джерела, Пластика – від джерела «аполлонічного». Однак, Поезія є безумовним парадоксом: подеколи вона ближча до «діонісійського» (й, відповідно, до музики), подеколи – до «аполлонічного» (й, відповідно, до візуально-пластичних мистецтв). Поетом-музикантом визнається Лірик (Архілох), поетом-пластиком – Епик (Гомер). Та на цьому парадоксальність поезії не завершується.

Ніцше слушно зауважує, що Епик (Гомер) вже традиційно протиставляється Лірику (Архілоху), як «об'єктивний» художник (майстер холодного, відстороненого споглядання й докладного опису, себто «натюрморту») – «суб'єктивному» (майстру крайньої залученості в переживання та гострої виразності почуттів) [Nietzsche, 2007, р. 29]. Промовистою ілюстрацією «аполлонічного» / «епічного» й «діонісійського» / «ліричного» як модусів свідомості й типів чутливості постає для нас сцена з роману сучасного італійського письменника Алессандро Барікко «Сіту», у якій хлопчик запитує літнього професора, з яким вони час від часу спостерігають за грою футболістів, чому вони ніколи не подають гравцям м'яча, хоч би як ті цього не просили. «Знаєте, ми з професором майже не розмовляємо – просто дивимося разом, і все. Але якось я вирішив спитати його. Я спитав: «Чому ми ніколи не піднімаємо цього клятого м'яча?» Він виплюнув на землю тютюн і відповів: «Або ти граєш, або ти дивишся». Більше він не сказав нічого. *Або ти граєш, або ти дивишся*. (курсив мій. – О. Л.) [Baricco, 2002, р. 119-120]. Ніцше пропонує замислитися над суперечливою природою «суб'єктивного» у випадку Лірика – і доходить такого висновку: « (...) ми можемо пояснити лирика так: він спочатку як діонісійський художник цілковито *зливається з Першоседином*, з його скорботою та суперечністю, і *відтворює образ Першосединого як музику* (...); але потім, під впливом аполлонічного сну, *ця музика стає для нього нібито зримою у символічному сновидінні*» (курсив мій. – О. Л.) [Nietzsche, 2007, р. 30]. Усе це і дозволяє дійти думки, що Я лірика «не подібне до Я емпірично-реальної людини, а радше становить єдине взагалі істинно-суще й вічне Я, що спочиває в основі речей (...)» [Nietzsche, 2007 р. 31].

Розуміння «поетичного» в Ніцше, на нашу думку, прояснює приклад Артура Данто з філософсько-аналітичної теорії Бертрана Рассела. За Расселом, «наші перцепції не обов'язково подібні до причин, що їх викликають, а засвоєння мови, якою ми користуємося, пов'язане з перцепціями, і тому вона не описує світ таким, яким він є у реальності» [Danto, 2005, р. 20]. Подібне розуміння співзвучно думці Ніцше, згідно якій істини є не інакше як «стерті метафори», що втратили умовність завдяки їх надмірно довгому обігу в історії знання. Ніцше порівнює цей процес з обігом монети, на якій з часом стирається карбування [Danto, 2005, pp. 20-21]. Отже, пріоритети Поезії – орієнтація на «очуднення» і відмову від «автоматизованих» прийомів (у ніцшевському сенсі – «стертих метафор») – надають їй статусу «над-знання», що лежить «по той бік» як науки, так і мистецтва у традиційному розумінні. Апелюючи до новизни «прийому», Поезія перешкоджає ототожненню «стертої» метафори з істиною, а її очевидна «умовність», «штучність», «автореференційність» є, по суті, «оголенням прийому» дескрипції, яке не дозволяє забути Тайну Буття, що перебуває «по той бік» будь-яких описів, зокрема і поетичних.

Отже, саме амбівалентність «суб'єктивного» й «об'єктивного» (тотожність «Я» Лірика й Першосединого), яка виражена в зворотності візуального й музичного, графічного й фонічного вимірів мови («зрине звучання», «образ як музика»), а також амбівалентність істинного й хибного (істина як «стерта» метафора, «автоматизований» прийом), що виявляється в зворотності формального й змістовного боків будь-якого літературного тропу, роблять, на нашу думку, для Ніцше Поезію не просто найдосконалішою формою мистецтва, а своєрідним «надзнанням», у межах якого здійснюється своєрідне «зняття» науки й мистецтва. Підтвердженням цього є «методологічна» установка «Народження трагедії» – першої «поетичної» (у зазначеному сенсі) роботи Ніцше: «*поглянути на науку крізь призму художника, а на мистецтво – крізь призму життя...*» (курсив мій. – О. Л.) [Nietzsche, 2007, p. 5].

Отже, як ми мали можливість переконатися, ще до Гайдеггера, Ніцше інтерпретує поезію як трансгресивну форму досвіду й універсальну форму пізнання. Виходячи з усього сказаного, можна дійти висновку, що саме Ніцше був справжнім ініціатором «зпивання» філософії з поезією – він заклав концептуальні орієнтири для тієї поетичної мімікрії, яка, багато в чому, в подальшому, стала головною ознакою стилістичної специфіки й художньої оригінальності постмодерністських форм філософського мислення, висловлювання й письма

REFERENCES

- Badiou, A. (1989). *Manifeste pour la philosophie*. Paris: Éditions du Seuil. (Collection L'Ordre philosophique).
- Baricco, A. (2002). *City* / Trans. A. Goldstein. New York: Alfred A. Knopf.
- Betteridge, T. (2020). *Badiou, Poem and Subject*. London; New York: Bloomsbury Academic (Bloomsbury Publishing Plc).
- Breton, A. (1969). *Manifestoes of Surrealism* / Trans. R. Seaver & H. R. Lane. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Clemens, J. (2023). From Tool to Poem: The Emergence of the Antagonism between Technics and Poetry in Heidegger's Work. *Heidegger and Literary Studies* / A. Benjamin (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press. (Series Cambridge Studies in Literature and Philosophy). pp. 78-97.
- Coventry, R. (2023). *Heidegger and Poetry in the Digital Age: New Aesthetics and Technologies*. London; New York: Bloomsbury Academic (Bloomsbury Publishing Plc).
- Cortázar, J. (1999). *Cronopios and Famas* / Trans. P. Blackburn. New York: New Directions. (Series New Directions Classics).
- Danto, A. C. (2005). *Nietzsche as Philosopher. Expanded Edition*. New York: Columbia University Press. (Series Columbia Classics in Philosophy).
- Deleuze, G. (1997). *Essays Critical and Clinical* / Trans. D. W. Smith & M. A. Greco. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, G. (2006). *Nietzsche and Philosophy* / Trans. H. Tomlinson; Foreword M. Hardt. New York: Columbia University Press. (Series European Perspectives).
- Doering, J. (2022). The Linguistic Terror in France According to Jean Paulhan and Jean-Paul Sartre. *Journal of the History of Ideas*, 83(4), pp. 555-578. <https://doi.org/10.1353/jhi.2022.0037>
- Doran, C. (2024). Engendering Literary History: Jean-Paul Sartre's What Is Literature? *Histories*, 4(4), pp. 437-446. https://doi.org/10.3390/histories4040022?urlappend=%3Futm_source%3Dresearchgate.net%26utm_medium%3Darticle
- Groys, B. (2014). *On the New* / Trans. G. M. Goshgarian. London; New York: Verso.
- Moreiras, A. (2021). Alain Badiou's Age of the Poets: The Desacralizing of the Poem. *Postmodern Culture. Journal of Interdisciplinary Thought on Contemporary Cultures*, 31(3). Published by Johns Hopkins University Press. <https://www.pomoculture.org/2021/12/01/alain-badiou-age-of-the-poets-the-desacralizing-of-the-poem/>

Nietzsche, F. (2007). *The Birth of Tragedy* / Trans. R. Speirs; Ed. R. Geuss & R. Speirs. Cambridge: Cambridge University Press. (Series Cambridge Texts in the History of Philosophy). First published in 1999.

Paulhan, J. (1963). *Les Fleurs de Tarbes, ou La Terreur dans les lettres*. Paris: Gallimard. (Collection Nouvelle Revue Française). Originally published in 1941.

Sartre, J.-P. (1973). *Qu'est-ce que la littérature?* Paris: Gallimard. Originally published in 1948.

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>

Стаття надійшла до редакції 11.09.2025

Стаття рекомендована до друку 25.10.2025

Переглянуто 20.10.2025

Опубліковано 24.11.2025

ABSOLUTIZATION OF POETRY: A BRIEF HISTORY OF THE TREND

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 sqr., 61022, Kharkiv, Ukraine

E-mail: aloyko@karazin.ua

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-9933-0984>

ABSTRACT

The article examines the intellectual tendency that, in the twentieth and early twenty-first centuries, fostered an intensified convergence between poetry and philosophical thought, gradually granting poetic practice the status of a universal form of knowledge. The study considers both the historical preconditions of this process and the conceptual shifts through which the poetic began to be perceived not merely as an aesthetic phenomenon, but as a distinctive mode of thinking capable of revealing truths inaccessible to traditional philosophical methods. The author analyzes how changes in the intellectual climate influenced the interpretation of poetry within the Western humanities tradition and offers a reconstruction of this shift.

A significant part of the article is devoted to the analysis of how Jean-Paul Sartre conceptualized poetic writing in the context of his critique of «surrealism». Sartre views poetry as a linguistic mode that does not submit to logic and thus destabilizes the usual structure of meaning-making. He emphasizes that the poetic word is freed from the desire to accurately fix events or objects, and therefore inevitably disrupts classical notions of the «order of objectivity» or subject-object relations. Sartre's warnings about the «poeticization» of prose demonstrate how threatening he considered the mixing of generic and semantic regimes to be, especially when language loses transparency and shifts into the realm of ambiguity. In this reading, Sartre appears not only as a critic of a particular artistic movement but also as a thinker who was among the first to grasp the broader cultural turn toward a poetic mode of thinking.

Sartre's diagnosis is juxtaposed with the position of Jean Paulhan. The latter characterizes the cultural situation through the opposition of «rhetoricians» and «terrorists», showing how the poetic gradually came to occupy a place that had previously belonged to philosophical discourse. The article highlights that both conceptual frameworks help to clarify the principles that facilitated the expanding power of the poetic word.

Part of the study is devoted to Alain Badiou's theory, according to which the «age of the poets» is the period in which philosophy transfers its prerogatives concerning truth to art. The author argues that, although Badiou assigns a central role to Heidegger, the origins of this shift should be sought earlier – in Nietzsche's interpretation of poetry as a universal mode of apprehending life. An analysis of *The Birth of*

Tragedy shows that poetry, for Nietzsche, arises at the intersection of the Apollonian and the Dionysian, forming a space of productive tension between individuation and self-forgetting.

The article concludes that postmodern forms of philosophical writing emerged largely under the influence of Nietzsche's understanding of poetry as a privileged model of knowledge. It was Nietzsche's reconceptualization of the poetic in *The Birth of Tragedy* that created the conditions under which authors of philosophical texts could abandon linear argumentation and turn toward fragmentary, metaphorical, and multilayered styles of exposition. In this sense, postmodern theory follows Nietzsche's gesture, radicalizing it in its own experimental linguistic practices.

Keywords: *poetry, Nietzscheanism, surrealism, rhetoric, linguistic terror, suture, Apollonian, Dionysian.*

The article was received by the editors 11.09.2025

The article was revised 20.10.2025

The article is recommended for printing 25.10.2025

This article published 24.11.2025

Як цитувати: Лойко, О. (2025). АБСОЛЮТИЗАЦІЯ ПОЕЗІЇ: КОРОТКА ІСТОРІЯ ТЕНДЕНЦІЇ. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (73), 197-205. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-18>

In cites: Loiko, O. (2025). ABSOLUTIZATION OF POETRY: A BRIEF HISTORY OF THE TREND. *The Journal of V. N. Karazijn Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (73), 197-205. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-18> [In Ukrainian]

<https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-19>

УДК 171.130.2

Антон Алексєнко

АМБІВАЛЕНТНІСТЬ ГРИ: PAIDIA VS LUDUS

У статті аналізується філософське й культурологічне розуміння гри з акцентом уваги на її амбівалентній природі й різних способах прояву. Центральним є розмежування між *paidia* і *ludus* – спонтанною, творчою грайливістю й структурованою, інституціоналізованою грою. З опорою на класичні праці Роже Каюа та Йогана Гейзинґи досліджуються головні характеристики гри, такі як свобода, обмеженість, невизначеність результату, непродуктивність, регулярність і фіктивність, а також класифікація типів ігор (*agon*, *alea*, *mimicry*, *ilinx*). Показано, що ці категорії взаємодіють і часто суперечать одна одній, що підкреслює складність і багатогранність ігрової діяльності. У контексті історії філософії розглядається традиція *ludus*, що від Платона й Арістотеля до Гейзинґи й Каюа трактує гру як організовану практику, та *paidia*, онтологічна концепція Геракліта, Ніцше й Дельоза, де гра стає проявом плінності, творчості й самоствердження. Окрема увага приділяється впливу відеоігор на сучасну людологію: їхня популярність посилює сприйняття гри як *ludus*, проте підкреслюється, що істинна природа гри включає також *paidia* – спонтанну фантазію й свободу дій. Наголошується на необхідності розглядати гру як комплексне явище, яке поєднує правила й творчість, структуру й випадковість, інституціоналізацію й індивідуальну свободу, а також як невід’ємну частину культури та людського існування. Підсумком є висновок, що сучасна людологія й філософські дослідження відеоігор отримують найбільшу цінність, коли враховують подвійну природу гри й здатність людини одночасно бути учасником системи та творцем власного досвіду.

Ключові слова: *гра, людологія, paidia, ludus, відеоігри, філософія культури.*

Людологія як галузь дослідження з часом стає дедалі популярнішою. Причиною цього є поширення ігор усіх видів серед людей різного віку. Іграм та їхньому впливу на культуру присвячуються цілі випуски філософських журналів, а іноді й самі філософські й культурологічні видання цілком фокусуються на темі ігор. Утім, нас турбує той факт, що замість філософського осмислення гри, її місця в культурі й здатності грати як невід’ємної властивості людини, автори часто зосереджуються на розгляді окремих прикладів ігор і їх аналізі. Гра стає чимось самоочевидним, нібито таким, що не потребує визначення. Хоча це зовсім не так. У цій статті ми хотіли б звернути увагу на складність і багатогранність поняття гри, акцентуючи увагу на її амбівалентності й намагаючись актуалізувати розмежування двох аспектів гри – *paidia* та *ludus*. Для цього ми звернемося до загального опису гри та її видів, викладеного в класичній праці Роже Каюа «Ігри та люди», розглянемо концепції гри як *paidia* й як *ludus*, а також покажемо дві традиції розуміння гри в історії філософії. Окрім того, буде дана оцінка сучасному стану людології, її проблемам і перспективам.

Спершу ми маємо зазначити, що існують дві традиції філософського аналізу ігор, а точніше два способи їх осмислення. В першому гра розуміється як несерйозне заняття з наперед обумовленими правилами (якщо у грі бере участь більше однієї людини), які, втім, можуть змінюватися в процесі гри. Водночас гра має свої межі, учасників і є добровільним заняттям. В другому випадку гра може розумітися як процес, як певна сутність кожної окремої гри. Згідно з Йоганом Гейзинґою, гра визначається як несерйозність і протиставляється серйозності повсякденного життя [Huizinga, 1998, р. 5]. Він також зазначає, що це заняття, участь у якому має бути добровільною, а учасники не отримують у грі жодної матеріальної вигоди [Huizinga, 1998, р. 7–8]. Частково ми пояснюємо недостатню розробленість концепції гри в українському філософському дискурсі мовними труднощами. В англійській мові для першого значення слова «гра» існує термін *game*, тоді як для другого – *play*, прочитаний як іменник. Сам термін *play* може розумітися



безпосередньо як play – ігрова активність, загальна назва для гри як діяльності, або як playfulness – грайливість як властивість людини або тварини. Між цими трьома розуміннями гри існують складні й не до кінця визначені відносини. До того ж, існує чимало різноманітних визначень цих термінів, і для їхньої систематизації знадобилася б окрема монографія. Ці три терміни є складовими частинами буденного розуміння гри. Однак ми маємо звернути увагу на два інші значення гри, які видаються не просто назвами практики чи властивості, а філософськими концептами.

Центральною працею для вивчення гри з точки зору філософії та культурології є робота Каюа «Ігри та люди», яка, в англійському перекладі називається «Man, play and games», що підкреслює проблему перекладу й розуміння, яку ми зазначили вище. Хоча книга «Homo Ludens» Гейзинги є більш відомою, проте, як справедливо зазначає Каюа, вона не намагається класифікувати ігри й відображає радше унікальну авторську точку зору. Головним її завданням було не дати точне визначення гри (що у Гейзинги не вийшло) або систематизувати енциклопедичні знання про гру, а наголосити на всепроникному характері гри в нашій культурі. Тому звернімося до Каюа.

Він називає такі характеристики гри: свобода – тобто неможливість примусити людину грати; обмеженість – гра має межі у просторі та часі; невизначеність результату – неможливість заздалегідь передбачити підсумок гри; непродуктивність – гра не створює матеріальних благ і багатств; регулярність – підпорядкування певним повторюваним конвенціям і встановленим правилам; фіктивність – усвідомлення учасниками несерйозності або вторинності того, що відбувається, стосовно реального світу та серйозності [Caillois, 2001, p. 9–10].

Якщо уважно розглянути ці характеристики, відразу стає очевидним, що деякі з них взаємовиключні, а деякі не відповідають ігровим практикам, які нам добре відомі. Сам Каюа також розумів умовність цих класифікацій. Багато залежить від того, наскільки широко ми тлумачимо поняття гри. Коли гра розуміється як game, класифікації та визначення мають сенс, але play, а тим більше playfulness, уникають визначень, адже елементи гри можна знайти в усій культурі, а настільки широке явище не піддається енциклопедичному визначенню.

Тому, коли Каюа виокремлює типи гри, ці типи стосуються гри як game. Отже, він визначає такі категорії ігор:

Agon – змагальні ігри, які передбачають елемент суперництва й рівні стартові умови для всіх учасників, без переваг, передбачених правилами. Agon передбачає навички гри, і перемога залежить від майстерності та рішень учасника.

Alea – ігри, у яких перемога не залежить від майстерності учасника. У певному сенсі alea є протилежністю agon, оскільки заперечує працю й навичку, покладаючись на волю долі. До alea належать азартні ігри.

Mimicry – ігри, що передбачають наслідування. Гравець бере на себе певну роль і проживає її.

Piñx – ігри, спрямовані на отримання сильних емоцій: страху, запаморочення, захоплення [Caillois, 2001, p. 14–26].

Але, класифікуючи ігри, Каюа демонструє й умовність таких класифікацій. Різним категоріям гри притаманні різні характеристики. Деякі категорії є протилежними, як Agon і Alea, а деякі виявляють несподівану схожість, як Agon і Mimicry. Систематичні й ґрунтовні дослідження гри передбачають створення класифікацій відповідно до формальних вимог, але це найбільш складна частина для реалізації. Ми бачимо парадоксальну картину – гра передбачає певний простір і час, визначених учасників, вона має правила. Вона є формальною, але щось у ній постійно вислизає з-під чіткого визначення.

Каюа вводить ще два концепти – paidia і ludus. Далі він називає їх двома способами гри. Paidia – це прояв дитячої грайливості, гра маленької дитини, яка довільно створює у своїй уяві лише її зрозумілі й дуже нестійкі конструкції. Ludus, натомість, – це гра з чіткими правилами, що дотримується певних принципів. Вона також може задіювати

фантазію їй розвиватися, але, вона є, так би мовити, інституціоналізованою. Тут ми можемо помітити, що більшість філософів або розглядали гру тільки як *ludus*, або віддавали їй перевагу як «правильній» грі. У Платона в Законах знаходимо роздуми про гру й її дидактичну користь. В ідеальній державі діти мають через гру навчатися своїм майбутнім професіям, а також доброчесності [Plato, 2016]. В Арістотеля гра також необхідна для виховання, але не для навчання, а для відпочинку. Гра як діяльність повинна мати певні межі: «ігри мають відповідати гідності вільної людини, не повинні надто втомлювати дитину чи бути зовсім непристойними» [Арістотель, 2000, с. 210]. З точки зору цілепокладання на гру дивилися як середньовічні філософи, зокрема Тома Аквінський, так і філософи Нового часу, зокрема Джон Локк і Жан-Жак Руссо. Просвітники приділяли багато уваги питанням виховання. І хоча вони все ще говорили про гру як про *ludus*, їхнє розуміння і цілі гри були більш ліберальними. Для них дитяча гра – це не лише відпочинок, а й простір для реалізації творчого потенціалу дитини [Rousseau, 2010]. Хоча для Локка гра здебільшого виглядала безглуздим заняттям, він зауважував, що дитячі пустощі не повинні обмежуватися, якщо тільки діти не займаються чимось поганим [Locke, 2013].

Гейзингу і Каюа також можна віднести до традиції розуміння гри як *ludus*. Вони розмежовують гру на «правильну» та «викривлену». Каюа створює схему, яка демонструє, як різні категорії ігор трансформуються залежно від ступеня їхньої інституціоналізації. Приміром, Агон у своїй культурній формі постає як спорт. В інституціоналізованій і інтегрованій у життя суспільства формі він стає конкуренцією, а в спотвореній формі проявляється як воля до влади, виражена через насильство, хитрість і обман [Caillouis, 2001, р. 36]. Для Гейзинга гра стає викривленою, якщо вона приносить будь-яку вигоду. Однак варто зазначити, що і Гейзинга, і Каюа прагнули комплексно підійти до аналізу гри. Усі вищезгадані філософи відображають традицію сприйняття гри як *ludus*, тобто як конкретної практики. Але гра є подвійною. Вона одночасно хаотична й контрольована, несерйозна і вимагає самовіддачі, безпричинна й підпорядкована цілепокладанню. Якщо традиція *ludus* фокусується на межах і цілях, натомість *paidia* – це безцільна й хаотична фантазія граючої дитини, яка грає, бо це її природна властивість. Традиція розуміння гри як *paidia* належить до онтологічного розуміння гри й властива онтологіям, що стверджують відмінність і зміну.

Першим представником «плинної» онтології був Геракліт. Хоча його твори дійшли до нас лише частково, а інтерпретація ускладнюється метафоричністю тексту, ми знаємо, що, на його думку, всесвіт перебуває в постійному стані змін і становлення. В 52 фрагменті Геракліт пише: *αἰὼν παῖς ἐστὶ παῖζων, πεισεύων παιδὸς ἢ βασιλῆϊ* («Вічність – це дитина, що грає, грає в кості; дитині належить царська влада»). Вічність у його розумінні постає як гра дитини у своїй плинності. Гра в Геракліта не передбачає рамок, навпаки – вона безмежна, представляючи собою властивість буття. Його вчення було незрозумілим і недопрацьованим, але воно протистояло метафізиці тотожності, а метафоричний стиль викладу надавав свободу для інтерпретації.

Хоча ХХ століття стало часом активного застосування методів лінгвістики у філософії й відкриттям мови, ми лише побіжно згадаємо концепцію мовних ігор Людвіга Вітгенштайна. Концепція, розроблена у його «Філософських дослідженнях», підкреслювала природу мови як змінність, плинність і контекстуальність. Проте характеристикою значень слів є їхня конвенціональність. Мовна гра не може бути довільною: хоча значення слів і контекстуальне, має бути хтось, хто розуміє цей контекст [Вітгенштейн, 1995]. У цьому сенсі гра більше схожа на *ludus*, хоча деякі дослідники використовують гру як метафору абсолютної плинності (див. Ж. Дерріда «Структура, знак і гра в дискурсі гуманітарних наук» [Дерріда, 1996]).

Фрідріх Ніцше також розробляв ідеї про мінливість всесвіту. Як і Жиль Дельоз, який інтерпретував його філософію. Далі ми будемо казати про Ніцше Дельоза. На відміну від Геракліта, для Ніцше грайливість була не лише онтологічною властивістю світу, а й властивістю надлюдини. Однак передовсім поняття гри є ключовим для його концепції вічного повернення. І гра, і вічне повернення – це чиста плинність, відмінність. Згідно з

Ніцше, поверненню підлягає не все, що існує, а лише те, що повністю стверджує своє буття. Для Дельоза це означає, що вічне повернення є силою, яка відрізняє її відсіює, виявляючи лише ті сутності, що здатні прийняти своє буття як процес становлення, змін і нескінченного різноманіття. Все, що не може витримати це випробування, не повертається. Дельоз вважає, що повернення – це не повторення однакового, а, швидше, повернення відмінності, того «іншого», яке постійно породжується у становленні. Дельоз наголошує, що вічне повернення руйнує будь-які ідеї фіксованих сутностей або стабільної ідентичності. За цією концепцією, нічого сталого або незмінного не існує – у вічному поверненні залишаються лише рухи, а фіксоване й статичне виключається. Це також протистойть традиційному поняттю субстанції: якщо щось повертається, тоді це не вічна, незмінна сутність, а вічна й незмінна відмінність. У цьому сенсі вічне повернення стає процесом безкінечного становлення, де ідентичність неможлива, і залишається лише безперервна відмінність. Дельоз описує це як «гру становлення». Рухом гри вічного повернення є воля до влади, і для Дельоза ці поняття нерозривно пов'язані. Воля до влади за Ніцше – це прагнення до самоподолання й створення нових цінностей. Дельоз інтерпретує волю до влади як динамічне становлення, постійний рух, що сприяє створенню відмінностей. Саме в цьому русі воля до влади знаходить своє вираження, а вічне повернення стає тією формою, в якій цей рух позбавляється будь-якої статичності. Воля до влади у вічному поверненні стверджує себе через постійне руйнування старого, безперервне оновлення й прийняття процесу, що не зводиться до простої реплікації минулого. Отже, гра є проявом активних сил, які, на відміну від реактивних, стверджують себе через розрізнення [Deleuze, 2006]. Дельоз сам вибудовує розмежування між звичайною грою, де є правила і обмеження, й божественною, чистою грою. «У такій грі кожен хід є вигравним, оскільки в ній немає ні визначених правил, ні об'єктів гри – вона зосереджена на непередбачуваному майбутньому...» [Скубіна, 2024 с. 106].

Ми розуміємо, що гра передовсім сприймається як *ludus*, оскільки саме в такому ключі її представляв Гейзінга. Його робота стала першою, а часто і єдиною асоціацією з філософією гри навіть для тих, хто не заглиблювався в цю тему. І не можна сказати, що ми не можемо нічого протиставити концепції гри Гейзінги. Скоріше це єдине настільки обширне, глибоке й відоме дослідження присвячене темі гри та розумінню людини як *Homo Ludens* – людини, що грає.

Однак, на нашу думку, ключовий внесок у зміцнення сприйняття гри як *ludus* зробив розвиток технологій, а саме створення і стрімке поширення відеоігор. За останні двадцять років відеоігри перетворилися з досить стигматизованого молодіжного захоплення на повсюдно поширене культурне явище. Завдяки мобільним телефонам ігровий сеанс перестав бути виключно цілеспрямованим хобі і став способом провести час дорогою на роботу або в очікуванні в черзі.

На перший погляд, відеоігри розширюють ігровий досвід. У них можна відтворити будь-які ситуації – все залежить від фантазії розробника, гравця й від того, наскільки ефективно та чи інша ідея реалізується в цьому медіумі. Навіть ігри одного жанру мають різні механіки, які створюють нові правила і новий досвід. Водночас варто зазначити, що здебільшого відеоігри не мають власної «мови», запозичуючи наративні елементи з літератури, режисуру – з кіно, а ігрові механіки – з реальних ігор. Тобто відеоігри все ще перебувають у пошуку того, що можна висловити лише через цей медіум, хоча є й рідкісні винятки. А іммерсивність, яку забезпечують відеоігри, радше стає своєрідною «милицею» для сценариста, оскільки легше перейнятися історією, в якій гравець сам бере участь, керуючи персонажем.

І хоча відеоігри прийнято вважати простором безмежних можливостей, це справедливо лише на абстрактному рівні, якщо розглядати відеоігри як такі. У цьому випадку вони дають змогу реалізувати будь-які фантазії. Але якщо перейти на практичний рівень і розглянути кожну гру окремо, виявляється, що вона поступається грі в реальному житті. У реальному житті ми можемо змінювати правила, адаптуючи їх під себе, якщо мова йде про змагальні ігри. У іграх із мімікрією, театральністю ми не обмежені набором

задалегідь визначених розробником сюжетних ліній і варіантів діалогів. Ми не граємо у відеоігри як такі, ми граємо в кожну окрему гру. І якщо дивитися на ігри як такі через призму конкретної відеоігри, виникає так зване «тунельне бачення», де межі визначає код, написаний розробником. А через те, що відеоігри ще не виробили власної мови і метамови, стає надзвичайно складно осмислити через них природу гри як такої.

Коли відеогра виступає об'єктом дослідження, це обмежує можливість глибоко рефлексувати над предметом. Наприклад, у статті «Метамодерна природа Смерті на миліні Кодзіми: сінopsis і геймплей» [Radchenko, 2025] добре показано, чому Смерть на миліні (Death Stranding) є метамодерністською грою: автор пояснює, як у ній проявляються осциляція, метамодерністський афект і конструктивність як відповідь на постмодерну деконструкцію. Але, на жаль, у статті не дається відповіді на питання, як ця відеогра просуває метамодернізм уперед і відкриває його нові аспекти. Якщо відеоігри є самостійним медіумом, тоді можна було б очікувати, що вони запропонують нові ракурси для розкриття метамодернізму. Інший приклад – дослідження, яке застосовує критичну расову теорію й постколоніальну теорію до «Кредо асасіна: походження» (Assassin's Creed: Origins) [Keefer, 2023]. Але і тут гра радше ілюструє ці теорії, аніж стає засобом їх розвитку. Така ситуація є типовою для досліджень відеоігор, які часто будуються за схемою «...назва культурного феномена або філософської школи... у ...назва гри». Це пов'язано не з недоліками авторів таких робіт, а радше зі специфікою відеоігор як медіуму й недостатньою рефлексією щодо них як незалежного засобу вираження. Безумовно, існують дослідження, які беруть до уваги, як ігрові механіки, звуковий і візуальний складники впливають на сприйняття філософських і культурних проблем гравцем [Stewart, 2022; Mukherjee, 2024]. Проте цей підхід поки залишається скоріше винятком, ніж правилом.

З іншого боку, коли відеогра є предметом дослідження, вона найчастіше використовується як case study. Наприклад, у статті «Проблема повстання сліпих в ігровій індустрії» [Balinski, 2022] розглядається проблема інклюзивності відеоігор, зокрема відсутність доступності для незрячих гравців. У ній перелічено кілька ігор, створених виключно для незрячих гравців. Проте ці ігри розглядаються лише як приклади, адже вони, знову ж таки, не розширюють відеоігри як медіум і не використовують особливості сліпоти як можливість створення принципово нового досвіду, а лише адаптують досвід зрячих людей.

Відтак, ми можемо спостерігати, як філософське й культурологічне осмислення гри дедалі більше звужується. Ми проходимо шлях від гри як невіддільної властивості людини й всієї культури до гри як чогось, що встановлено на електронному пристрої. Гра перемістилася з життєвого простору в електронне середовище. Здається, що осмислення гри через *raidia* поступово зникає з людології. Те, що ми розуміємо під *raidia*, нині описується не в статтях, присвячених іграм, а в натхнених дельозіанством «плинних» філософіях становлення.

Підсумовуючи, можна сказати, що хоча ми й критично поставилися до нинішнього стану людології, варто визнати, що це досить молода галузь, особливо в тому, що стосується відеоігор. Будь-які спроби осмислити це поле й зробити його самостійним безумовно є цінними. Наприклад, одна з найвідоміших книг з людології, що вийшла за останні кілька років – «Ігри: агентність як мистецтво» [Nguyen, 2020]. Як випливає з назви, у ній пропонується розглядати ігри як мистецтво агентності. Людина в грі опиняється в нових умовах, має цілі, відмінні від реального життя, і, як наслідок, може бути *актором* у нових контекстах. Однак, щоб осмислити ігри загалом, відеоігри як медіум і кожну окрему гру, не варто забувати про властивості, які притаманні їм усім. Як і про амбівалентність гри, про те, що гра – це не лише діяльність, що обмежена правилами, а й акт чистої спонтанної творчості й фантазії.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Арістотель. *Політика* / Пер. з давньогр. О. Кислюк. Київ: Основи, 2000. 239 с.
Вітгенштайн Л. *Tractatus Logico-Philosophicus*; Філософські дослідження. Київ: «Основи», 1995. 311 с.

- Дерріда Ж. Структура, знак і гра в дискурсі гуманітарних наук. У: Зубрицька, М. (ред.) *Антологія світової літературно-критичної думки XX ст.* Львів: Літопис, 1996. С. 457–478.
- Скубіна Н. Розвиток ігрових концепцій у філософії: від античності до постмодерну. *Humanities Studies: Collection of Scientific Papers*. 2024. 21 (98). Р. 103–109 <https://doi.org/10.32782/hst-2024-21-98-12>
- Balinski E. The problem of the uprising of the blind in the gaming industry. *Topos*. 2022 (1), Р. 125–133.
- Caillois R. *Man, play, and games*. Illinois: University of Illinois Press, 2001.
- Deleuze G. *Nietzsche and Philosophy*. New York: Columbia University Press, 2006.
- Huizinga J. *Homo Ludens*. Abingdon, Oxfordshire: Taylor & Francis, 1998.
- Keefer K. H. Becoming Bayek: Blackness, Egypt, and Identity in Assassin's Creed: Origins. *Games and Culture*. 2023. 18(7). Р. 940-958. <https://doi.org/10.1177/15554120231152755>
- Locke J. *Some Thoughts Concerning Education: (Including of the Conduct of the Understanding)*. North Chelmsford, Massachusetts: Courier Corporation, 2013.
- Mukherjee H. "Fear the Old Blood": The Gothicism of Bloodborne. *Games and Culture*. 2024. 19(1), pp. 94-115. <https://doi.org/10.1177/15554120231155325>
- Nguyen C. T. *Games: Agency As Art*. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- Plato. *Plato: The Laws*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Radchenko S. Metamodern Nature of Hideo Kojima's Death Stranding Synopsis and Gameplay. *Games and Culture*. 2025. 20(1). Р. 20-37. <https://doi.org/10.1177/15554120231187794>
- Rousseau J. *Emile, or, on education: Includes Emile and Sophie, Or, The Solitaries*. Lebanon, New Hampshire: University Press of New England, 2010.
- Stewart D. When representations become acts: gamepad vibration as physical violence in Deus Ex: Mankind divided. *Topos*. 2022. (1). Р. 148 - 162.

Алексеевко Антон Олегович

аспірант, ННІ філософії, культурології, політології
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 10.08.2025

Стаття рекомендована до друку 15.10.2025

Переглянуто 05.10.2025

Опубліковано 24.11.2025

THE AMBIVALENCE OF PLAY: PAIDIA VS LUDUS

Alekseenko Anton O.

PhD Student, Educational and Scientific Institute
Philosophy, Cultural Studies, Political Science
V. N. Karazin Kharkiv National University
4, Maidan Svobody, Kharkiv, 61022, Ukraine
E-mail: alekseenkoanton99@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-3295-182X>

ABSTRACT

This article examines the philosophical and cultural understanding of play with an emphasis on her ambivalent nature and dual modes of expression. Central is the distinction between paidia and ludus – spontaneous, creative playfulness versus structured, institutionalized play. In history of philosophy context drawing on classical works by Roger Caillois and Johan Huizinga key characteristics of games, such as freedom, limitation, uncertainty of outcome, non-productivity, regularity, and fictiveness, as well as the classification of game types (agon, alea, mimicry, ilinx) are analyzed. These categories often interact and sometimes conflict, highlighting the complexity and multifaceted character of play. The article situates

ludus within a historical philosophical tradition from Plato and Aristotle to Huizinga and Caillois, where play is treated as organized practice, while paidia represents an ontological concept in Heraclitus, Nietzsche, and Deleuze, where play embodies fluidity, creativity, and self-affirmation. Special attention is given to the impact of video games on contemporary ludology: their widespread popularity reinforces the perception of play as ludus, yet the authors argue that the true nature of play also encompasses paidia – spontaneous imagination and freedom of action. The study stresses the need to understand play as a complex phenomenon combining rules and creativity, structure and randomness, institutionalization and individual freedom, and as an inseparable aspect of culture and human existence. In conclusion, the authors suggest that contemporary ludology and philosophical studies of video games gain the greatest insight when they account for the dual nature of play, enabling humans to be both participants within systems and creators of their own experience.

Keywords: *play, ludology, paidia, ludus, video games, philosophy of culture.*

REFERENCES

- Aristotle (2000). *Politics*. Kyiv: “Osnovy”. (In Ukrainian)
- Wittgenstein, L. (1995). *Tractatus Logico-Philosophicus; Philosophical Investigations*. Kyiv: “Osnovy”. (In Ukrainian)
- Derrida, J. (1996). Structure, sign, and play in the discourse of the human sciences. In M. Zubrytska (Ed.), *Anthology of twentieth-century world literary-critical thought* Lviv: Litopys. pp. 457–478. (In Ukrainian)
- Skubina, N. (2024). Development of Play Concepts in Philosophy: From Antiquity to Postmodernism. *Humanities Studies: Collection of Scientific Papers*, 21 (98), pp. 103–109. <https://doi.org/10.32782/hst-2024-21-98-12> (In Ukrainian)
- Balinski, E. (2022). The problem of the uprising of the blind in the gaming industry. *Topos*, (1), 125–133.
- Caillois, R. (2001). *Man, play, and games*. Illinois: University of Illinois Press.
- Deleuze, G. (2006). *Nietzsche and Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Huizinga, J. (1998). *Homo Ludens*. Abingdon, Oxfordshire: Taylor & Francis.
- Keefer, K. H. (2023). Becoming Bayek: Blackness, Egypt, and Identity in Assassin’s Creed: Origins. *Games and Culture*, 18(7), P. 940–958. <https://doi.org/10.1177/15554120231152755>
- Locke, J. (2013). *Some Thoughts Concerning Education: (Including Of the Conduct of the Understanding)*. North Chelmsford, Massachusetts: Courier Corporation.
- Mukherjee, H. (2024). “Fear the Old Blood”: The Gothicism of Bloodborne. *Games and Culture*, 19(1), pp. 94–115. <https://doi.org/10.1177/15554120231155325>
- Nguyen, C. T. (2020). *Games: Agency As Art*. Oxford: Oxford University Press.
- Plato. (2016). *Plato: The Laws*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Radchenko, S. (2025). Metamodern Nature of Hideo Kojima’s Death Stranding Synopsis and Gameplay. *Games and Culture*, 20(1), pp. 20–37. <https://doi.org/10.1177/15554120231187794>
- Rousseau, J. (2010). *Emile, or, on education: Includes Emile and Sophie, or, The Solitaires*. Lebanon, New Hampshire: University Press of New England
- Stewart, D. (2022). When representations become acts: gamepad vibration as physical violence in Deus Ex: Mankind Divided. *Topos*, (1), pp. 148–162.

The article was received by the editors 10.08.2025
The article is recommended for printing 15.10.2025

The article was revised 05.10.2025
This article published 24.11.2025

Як цитувати: Алексєнко, А. (2025). АМБІВАЛЕНТНІСТЬ ГРИ: PAIDIA VS LUDUS. Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії», (73), 206–212. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-19>

In cites: Alekseenko, A. (2025). THE AMBIVALENCE OF PLAY: PAIDIA VS LUDUS. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (73), 206–212. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-19> [In Ukrainian]

<https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-20>
УДК 159.923.2:128:316.7"21"

Nataliia Bohdanova

CULTURE OF LIFE CREATIVITY AS A PHENOMENON OF PERSONAL BEING IN THE MODERN WORLD

The article examines the culture of life-creation as a phenomenon of personal existence in the context of globalization and civilizational transformations of the modern world, covering the socio-cultural, economic, spiritual-value and technological spheres. The relevance of the study is due to the growing need of modern man for conscious self-creation, reflective understanding of his own life experience, and the formation of an individual life strategy in conditions of postmodern uncertainty, fragmentation of meanings, and changes in axiological guidelines.

The focus of scientific attention is on the problem of the culture of life creativity, which is interpreted as an integrative characteristic of the personality and combines value-ideological, activity-creative, and reflexive-semantic components. The author emphasizes that the modern humanitarian paradigm – in philosophy, psychology, and pedagogy – requires a rethinking of creativity not only as a professional or artistic competence, but as a universal way of being human, aimed at a harmonious combination of freedom, responsibility, and self-realization.

The purpose of the study is to theoretically substantiate the culture of life-creativity as a holistic phenomenon that forms the basis for self-determination, moral and value choices, and the construction of life meaning. The methodological basis of the article is formed by cultural, phenomenological, person-centered and psychological approaches, which ensure the interdisciplinary nature of the analysis. In the process of research, the leading scientific concepts of life creation were generalized, and a conceptual and categorical basis was formed for further empirical explorations.

The result of the study was the identification of key components of the culture of life creativity as: the ability to make value choices, reflect on life, self-determination, as well as the ability to create meaning and transform the environment. The importance of creating educational and social conditions for stimulating the life-creating activity of the individual is emphasized.

The conclusions substantiate that the formation of a culture of life-creating should become a priority direction of modern educational, psychological and socio-cultural policy. Prospects for further research are seen in the creation of diagnostic tools for measuring the level of a person's life-creating culture, as well as in the development of programs for the development of life-creating potential in the educational environment, professional training, and personal growth practices.

Ключові слова: *culture of life creativity, personal existence, life self-determination, reflection of values, life trajectory, personal development.*

In the modern dynamic world, characterized by significant changes in social, cultural and technological conditions, the issue of the culture of life creativity as a form of active existence of the individual acquires special importance. The concept of “life creativity” refers not only to creativity in the classical sense (creation of new products, ideas, or works) but also to life choices, reflection, self-actualization, and the formation of meanings and values that can transform a person and their environment. The concept of “life creativity” refers not only to creativity in the classical sense (creation of new products, ideas, or works) but also to life choices, reflection, self-actualization, and the formation of meanings and values that can transform a person and their environment. This phenomenological plane of personal existence becomes especially relevant in the conditions of postmodernity and globalization, when traditional life trajectories change, there is a need for a personal sense, a representation of oneself as a subject of life, and not just an object of social processes.

Changing civilizational paradigms, increasing information influence, a crisis of identity and moral guidelines actualize the need to form inner meanings and spiritual supports of a person

[Bauman, 2000]. The problem is that in modern research, despite the attention to creativity and personal development, the concept of a culture of creative life as a holistic phenomenon of being, encompassing the culturally valuable, socially active, and personally reflective spheres, has not been sufficiently developed.

The relevance of the study is due to several factors.

Firstly, in the cultural and social space of the 21st century, the importance of creativity is growing more and more clearly, not only as a product of art or science, but as a lifestyle and value – “creativity” is becoming the norm of life and a requirement of the time. In this context, research shows that culture shapes creativity and vice versa [Shao et al., 2019].

Secondly, at the personal level, there is a need for life creativity – for meaning-making, self-reflection, autonomy, self-determination, which is directly related to the quality of life, well-being and psychological well-being [Kaufman, 2015].

Thirdly, today's socio-cultural reality is characterized as an environment of increased uncertainty, change, crises, and opportunities, which places a demand on the cultural competence of the individual – the ability to actively create one's life field, rather than passively react. In modern pedagogy and psychology, there is an increasing emphasis on the development of a “culture of life-creativity” as one of the guidelines for educational and social policy [Alekseeva, 2017].

Thus, there is a need for in-depth research into the phenomenon of the culture of life-creation – its structure, mechanisms, conditions of emergence, and functions in the life of the individual.

The purpose of the study is to theoretically understand the culture of life creativity as a phenomenon of personal existence in the modern world – in particular, to highlight its main characteristics, determinants, as well as to highlight its significance for personal development and life self-determination.

Research objectives include:

1. Analysis of scientific approaches to creativity, life-creation and personal existence in modern literature.
2. Definition of the conceptual and categorical basis of the “culture of life-creation” and its components.
3. Highlighting the socio-cultural and psychological conditions for the development of a culture of creative individuality.
4. Outlining the practical implications of the development of a culture of creative individuality in educational, professional and social contexts.
5. Formulation of prospects for further research on the significance of the culture of life creativity as a resource of personal existence and the prospects for its development.

In the scientific field, the topic of creativity, life-creation, and personal existence is actively explored from various perspectives. For example, Y. Shao, C. Zhang, J. Zhou, T. Gu, Y. Yuan in “How Does Culture Shape Creativity? A Mini-Review” revealed how culture influences creativity. In particular, they note that creativity is “rooted” in culture, but its definition and manifestations vary depending on the cultural context. They note that different cultures perceive creative processes differently (for example, in “Collective” and “Individualistic” cultures) [Shao et al., 2019]. This suggests that personal life-creation cannot be explored outside of a cultural context.

From a psychological perspective in research “Delving into the role of creativity on meaning in life: A multiple mediation model” it is highlighted that creativity contributes to the search for the meaning of life and positive affect as mediators of this relationship [Jiantao Han..., 2023], which proves the existence of an important psychological function of life-creation.

Alekseeva L.L.'s research within the educational paradigm focuses on the cultural and creative development of students, emphasizing that “culture and creativity of the individual” are closely related and are formed through educational processes [Alekseeva, 2017].

In “The Value of Art for Life: Critical Reflections on Creativity and the Art of Living Well” the authors consider creativity as a moral imperative of modernity. According to the researchers, a person should consider his life as a “creative project” that includes self-transformation, self-realization, and an artistic attitude towards life [Marsden, 2025].

The study “Creative Life Orientations in Socially Diverse Groups: Research Review” (European Review) presents an approach according to which creative life orientation is understood as a way of life - active participation in creating one’s own living environment, the ability to act consciously, reflectively and value-based [Cudowska, 2023].

The above studies create a theoretical basis for the development of the concept of “life-creating culture”, but at the same time there is a gap in the study of the life-creating culture as a holistic phenomenon of personal existence that integrates the culturally valuable, socially active and reflective planes.

In the context of global transformations of the modern world, covering all spheres of human existence – from economics and politics to culture and spirituality – the problem of the culture of life-creativity as a phenomenon of personal development becomes particularly relevant. This phenomenon is understood as a person's ability to consciously construct their own life, giving it meaning, value certainty, and harmony with the surrounding world [Кремень, 2011, с. 24-25].

The culture of creative life is a complex spiritual and cultural phenomenon that combines moral-ethical, aesthetic, cognitive and existential dimensions of human existence. Its essence lies in the harmonious combination of creative freedom of the individual with the awareness of responsibility towards oneself, society and the world. According to M. Berdyaev, true creativity is a manifestation of a person's spiritual freedom, capable of overcoming external limitations through internal self-creation. In this sense, the culture of life creativity serves as the basis for the formation of an individual system of values, which determines the semantic structure of human existence.

The culture of life creativity encompasses the spiritual and moral, cognitive and activity aspects of personal existence. It is formed through a person's understanding of his own life experience, reflection on his actions, as well as the ability to self-development and self-realization [Бех, 2021]. Such culture is not a static entity - it is dynamic, dependent on social contexts, cultural traditions and technological changes [Зязюн, 2008, с. 132].

At the center of the culture of life-creation is the individual as the subject of his own life. Unlike externally imposed models of behavior, life-creation involves an active position of a person in choosing goals, methods of activity and forms of interaction with others [Савченко, 2007, с. 1-5]. This requires a developed sense of responsibility, freedom of choice, and spiritual maturity.

In a global dimension, the culture of life-making appears as a form of spiritual resistance to the technocratic tendencies of modernity. It ensures harmony between the individual and the social, the material and the spiritual, the past and the future. Thus, life-making becomes a way of being for a person who strives for integrity, harmony and meaning [Кремень, 2011, с. 28].

Life creativity is defined as a person's ability to design, comprehend, and implement their own life as a creative process that is individual, value-based, and morally directed [Бех, 2003]. It integrates the experience of self-knowledge, spiritual formation, and social interaction, creating a space in which a person becomes the subject of his own existence, and not just a product of external circumstances. Thus, life creativity is not just a characteristic of individual activity, but a form of spiritual self-determination, which involves a combination of rational, emotional, and moral principles.

The psychological aspect of life creativity is revealed by K. Rogers, who views it as the process of becoming a “self-actualized personality”, open to experience, internally holistic and capable of authentic choice [Rogers, 1980]. This understanding emphasizes the dynamic nature of human nature, its tendency towards development and self-realization.

At the same time, V. Frankl emphasizes the role of the search for meaning as the driving force of human life, viewing life creation as the realization of the “will to meaning” that goes beyond egocentrism [Frankl, 2006]. Thus, life-creation can be interpreted as an internal mechanism of existential choice that determines the integrity of human existence.

From the standpoint of the Ukrainian philosophical tradition, the idea of life creation has deep roots in the teachings of H. Skovoroda about “related work”, where true happiness and harmony of a person with himself are achieved through the creation of life in accordance with his inner calling [Сковорода, 1973]. Skovoroda's concept of spiritual freedom is based on the belief that every person is called to reveal his “inner world” through activities that correspond to his nature. This approach is harmoniously consistent with modern humanistic models of personality development, which emphasize self-knowledge, self-realization, and creative autonomy.

In the modern information society, characterized by rapid technological change, information overload, and declining stability of social structures, the culture of creative living is gaining even greater importance [Toffler, 2002]. It becomes a means of preserving personal autonomy, counteracting alienation and mass culture. A person who possesses a culture of life creativity is able not only to adapt to changes but also to transform them into a resource for their own growth, creating conditions for harmonious interaction with the world.

Education plays a special role in the formation of a culture of creative life, since it creates conditions for the formation of value and semantic orientations of the individual. The educational process should be aimed not only at the acquisition of knowledge, but also at the development of the ability to self-knowledge, critical thinking, and creative self-expression [Сисоєва, 2015, с. 101-102].

According to modern research, the development of a culture of creative living requires the integration of education, spiritual and moral upbringing, and psychological support of the individual. The education of the future should be aimed not only at the acquisition of knowledge, but also at the formation of the ability to live meaningfully, creatively, and responsibly. This approach corresponds to the concept of “education for sustainable development”, within which a person acts as an active subject of self-creation and a bearer of cultural meanings.

Therefore, the culture of life-creation is a phenomenon that reflects the deep essence of human existence - the desire for spiritual self-creation, self-realization, and understanding of one's own existence. It ensures the integrity of the personality, helps a person not to get lost in the flow of modern challenges, and forms the ability to live creatively, responsibly, and meaningfully. Thus, the development of a culture of creative living can be considered one of the leading tasks of modern philosophy, psychology, and pedagogy, aimed at affirming humanistic ideals and spiritual freedom of the individual.

The analysis conducted gives grounds to assert that the culture of life-creativity constitutes a multidimensional category of personal existence, which includes the following components: value-based worldview orientation (values of life-creativity, self-determination, sense-making) [Shao et al., 2019]; active creative component (active life position, choice of life projects, realization of potential, transformation of the environment) [Marsden, 2023]; reflexive-realization sphere (reflection on life, self-awareness, life construction and self-formation) [Alekseeva, 2017]. Research shows that a culture of creative living is closely linked to creativity as a psychological characteristic of personality [Cudowska, 2023], as well as with the search for meaning in life and well-being [Jiantao Han, etc., 2023]. It is also important to note that its development largely depends on the cultural and social environment: educational conditions, social support, cultural capital, opportunities for creative self-expression [Shao et al., 2019; Alekseeva, 2017].

The results of these studies allow us to draw the following important conclusions that support the concept of a culture of life-creativity as a holistic phenomenon of personal existence:

- The culture of life-creativity functions not only at the level of activity or product, but also at the level of orientation, values, and attitude to life – that is, it corresponds to the results regarding life-creativity orientations [Cudowska, 2023].

- It requires a favorable socio-cultural environment (multiculturalism, flexible cultural norms) – according to research, were culture influences creativity [Shao et al., 2019].
- It is related to the internal psychological resources of the individual – for example, creative self-efficacy, reflection, and the ability for self-determination.
- There is a gap between the presence of potential or desire (some studies show a high declaration of creative life orientation) and actual practice – which indicates the need not only to research, but also to develop tools for forming such a culture.

The newly discovered approach consists in considering the culture of life creativity as an integrated phenomenon of personal existence, encompassing value, creative and reflective aspects.

Prospects for further research include the development of a model of cultural and active formation of a life-creating personality, empirical study of factors (for example, cultural capital, educational environment, social support) and mechanisms (reflection, action, self-formation) of this culture, as well as the creation of programs for the formation of a culture of life creativity in the educational process and social practices.

REFERENCES

- Bekh, I. D. (2003). *Personality Education. Book 1: Personality-oriented approach: theoretical and technological foundations*. Lybid. (In Ukrainian)
- Bekh, I. D. (2021). *Personality in the radiance of spirituality: Monograph*. Bukrek. (In Ukrainian)
- Ziaziun, I. A. (2008). *Philosophy of pedagogical action*. Ed. by B. Khmelnytskyi National University of Ukraine. (In Ukrainian)
- Kremen, V. G. (2011). *Philosophy of humanism in the educational space*. Znannia Ukrainy. (In Ukrainian)
- Savchenko, O. Ya. (2007). Education of a mental personality who knows how to learn. *Pochatkova shkola*, (8), 1-5.
- Syssoeva, S. O. (2015). Social, psychological and pedagogical approaches to defining a creative personality. N. V. Guziy (Ed.), *Pedagogical creativity, mastery, professionalism in the system of training educational personnel: achievements, searches, prospects* (pp. 23-56). Publishing house of the National Polytechnic University named after M. P. Dragomanov.
- Skovoroda, H. (1973). *Works* (Vol. 1-2). Naukova dumka.
- Alekseeva, L. L. (2017). *Art classes at school and intellectual and creative child development*. Revista ESPACIOS, 38(56). <https://www.revistaespacios.com/a17v38n56/17385603.html>
- Bauman, Z. (2000). *Liquid modernity*. Polity Press.
- Jiantao Han, Yuwei Wang, Junni Qian, Menghua Shi (2023). Delving into the role of creativity on meaning in life: A multiple mediation model. *Heliyon*. 9, 6, <https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2023.e16566>
- Cudowska, A. (2023). Creative life orientations in socially diverse groups: Research review. *European Review*. 31, 2, 180–195. <https://doi.org/10.1017/S1062798723000029>.
- Frankl, V. E. (1959). *Man's search for meaning*. Beacon Press.
- Kaufman, J. (2015). *The first 20 hours: How to learn anything... fast*. Penguin.
- Marsden, J. (2025). The value of art for life: Critical reflections on creativity and the art of living well. *Philosophies*, 10(3), Article 72.
- Rogers, C. R. (1980). *A way of being*. Houghton Mifflin.
- Shao, Y., Zhang, C., Zhou, J., Gu, T., & Yuan, Y. (2019). How Does Culture Shape Creativity? A Mini-Review. *Frontiers in Psychology*, 10. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2019.01219>.
- Toffler, A. (1981). *The third wave*. Bantam Books.

Bohdanova Nataliia Hr.

Doctor of Philosophy, Professor

Acting Head of the Department of Educational Technologies and Occupational Safety

Bakhmut 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>

The article was received by the editors 30.08.2025
The article is recommended for printing 15.10.2025

The article was revised 12.10.2025
This article published 24.11.2025

КУЛЬТУРА ЖИТТЄТВОРЧОСТІ ЯК ФЕНОМЕН ОСОБИСТОГО БУТТЯ У СУЧАСНОМУ СВІТІ

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 розглядається культура життєтворчості як феномен особистісного буття у контексті глобалізаційних і цивілізаційних трансформацій сучасного світу, що охоплюють соціокультурну, економічну, духовно-ціннісну та технологічну сфери. Актуальність дослідження зумовлена зростаючою потребою сучасної людини в усвідомленому самотворенні, рефлексивному осмисленні власного життєвого досвіду і формуванні індивідуальної стратегії життєдіяльності в умовах постмодерної невизначеності, фрагментації смислів і зміни аксіологічних орієнтирів.

У центрі наукової уваги перебуває проблема культури життєтворчості, що інтерпретується як інтегративна характеристика особистості і поєднує ціннісно-світоглядну, діяльнісно-творчу й рефлексивно-смыслову складові. Підкреслюється, що сучасна гуманітарна парадигма – у філософії, психології, педагогіці – потребує переосмислення творчості не лише як професійної або мистецької компетенції, а як універсального способу буття людини, спрямованого на гармонійне поєднання свободи, відповідальності й самореалізації.

Метою дослідження є теоретичне обґрунтування культури життєтворчості як цілісного феномену, що формує підґрунтя для самодетермінації, морально-ціннісного вибору і конструювання життєвого смислу. Методологічну основу статті становлять культурологічний, феноменологічний, особистісно-центрований і психологічний підходи, що забезпечують міждисциплінарний характер аналізу. У процесі дослідження здійснено узагальнення провідних наукових концепцій життєтворчості, сформовано понятійно-категоріальну базу для подальших емпіричних розвідок.

Результатом дослідження стало виділення ключових складових культури життєтворчості як: от: здатності до ціннісного вибору, рефлексії над життям, самодетермінації, а також здатності до смислотворення й трансформації середовища. Підкреслено значущість створення освітніх і соціальних умов для стимулювання життєтворчої активності особистості.

У висновках обґрунтовано, що формування культури життєтворчості має стати пріоритетним напрямом сучасної освітньої, психологічної і соціокультурної політики.

Перспективи подальших досліджень вбачаються у створенні діагностичних інструментів для вимірювання рівня життєтворчої культури особистості, а також у розробленні програм розвитку життєтворчого потенціалу в освітньому середовищі, професійній підготовці та практиках особистісного зростання.

Ключові слова: культура життєтворчості, особистісне буття, життєва самодетермінація, рефлексія цінності, життєва траєкторія, особистісний розвиток.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Бех, І. Д. (2003). *Виховання особистості*. Кн. 1: Особистісно орієнтований підхід: теоретико-технологічні засади). Либідь.
- Бех, І. Д. (2021). *Особистість у сьвіті духовності: Монографія*. Букрек.
- Зязюн, І. А. (2008). *Філософія педагогічної дії*. Вид. від. ЧНУ ім.Б.Хмельницького.
- Кремень, В. Г. (2011). *Філософія людиноцентризму в освітньому просторі*. Знання України.
- Савченко, О. Я. (2007). Виховання розумової особистості, яка вміє вчитися. *Початкова школа*, (8), 1-5.
- Сисоева, С. О. (2015). Соціальні, психологічні та педагогічні підходи до визначення творчої особистості. Н. В. Гузій (Ред.), *Педагогічна творчість, майстерність, професіоналізм у системі підготовки освітянських кадрів: здобутки, пошуки, перспективи* (С. 23-56). Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова.
- Сковорода, Г. (1973). *Твори* (Т. 1-2). Наукова думка.
- Alekseeva, L. L. (2017). *Art classes at school and intellectual and creative child development*. Revista ESPACIOS, 38(56). <https://www.revistaespacios.com/a17v38n56/17385603.html>
- Bauman, Z. (2000). *Liquid modernity*. Polity Press.
- Jiantao Han, Yuwei Wang, Junni Qian, Menghua Shi (2023). Delving into the role of creativity on meaning in life: A multiple mediation model. *Heliyon*. 9, 6, <https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2023.e16566>.
- Cudowska, A. (2023). Creative life orientations in socially diverse groups: Research review. *European Review*. 31, 2. pp. 180–195. <https://doi.org/10.1017/S1062798723000029>
- Frankl, V. E. (1959). *Man's search for meaning*. Beacon Press.
- Kaufman, J. (2015). *The first 20 hours: How to learn anything... fast*. Penguin.
- Marsden, J. (2025). The value of art for life: Critical reflections on creativity and the art of living well. *Philosophies*, 10(3), Article 72.
- Rogers, C. R. (1980). *A way of being*. Houghton Mifflin.
- Shao, Y., Zhang, C., Zhou, J., Gu, T., & Yuan, Y. (2019). How Does Culture Shape Creativity? A Mini-Review. *Frontiers in Psychology*, 10. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2019.01219>
- Toffler, A. (1981). *The third wave*. Bantam Books.

Стаття надійшла до редакції 30.08.2025

Стаття рекомендована до друку 15.10.2025

Переглянуто 12.10.2025

Опубліковано 24.11.2025

Як цитувати / In cites: Bohdanova, N. (2025). CULTURE OF LIFE CREATIVITY AS A PHENOMENON OF PERSONAL BEING IN THE MODERN WORLD. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (73), 213-219. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-20>

<https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-21>

УДК 111:130.2:502.1

Юлія Тагліна, Володимир Лютий

СПІВ-БУТТЯ: АНТИЧНІ ВИТОКИ ЕКОЛОГІЧНОГО МИСЛЕННЯ

Стаття присвячена філософському осмисленню поняття спів-буття як онтологічної форми існування, що має свої витоки в античній філософії, насамперед у вченні Геракліта. Автори розкривають, що проблема спів-буття, тобто взаємного існування людини, природи, суспільства й космосу, належить до кола базових онтологічних питань, адже відображає спосіб буття людини у світі та її зв'язок із цілим. У статті простежено, як античне поняття *φύσις* у філософії Мілетської школи, Анаксимандра й Геракліта формує розуміння буття як динамічного процесу, що саморозгортається й підтримує єдність усіх форм існування. Гераклітівський принцип єдності протилежностей, згідно з яким боротьба й напрута є умовою гармонії, розглядається як перше філософське формулювання ідеї спів-буття.

Спираючись на інтерпретації сучасних дослідників античної думки (Е. Теодосіу, В. Маніманіса, Р. Нілса, К. Беглі, Н.-Л. Кордеро), автори доводять, що ранньогрецьке розуміння *φύσις* передбачає реляційну онтологію, у межах якої буття постає не як сукупність ізольованих речей, а як мережа зв'язків і взаємозалежностей. Ця онтологія цілісності й взаємопроникнення формує філософські засади сучасного екологічного мислення. Спів-буття у такому контексті означає не просто етичну вимогу співіснування, а сам спосіб існування людини в світі, у якому вона невіддільна від природного й космічного цілого.

Античне розуміння єдності світу, виражене у поняттях *φύσις* і *λογος*, інтерпретується як філософський прообраз сучасної екосистемної моделі буття. Автори підкреслюють, що повернення до цього світоглядного принципу може стати шляхом подолання технократичного й антропоцентричного мислення, яке спричинило сучасну екологічну й духовну кризу. Відновлення спів-буття постає як онтологічна умова формування нової екологічної культури й етики відповідальності за цілісність життя. Філософія спів-буття є не лише спробою переосмислити античну спадщину, а й концептуальною відповіддю на виклики сучасної цивілізації, яка потребує гармонізації відносин між людиною, природою й космосом.

Ключові слова: *спів-буття, φύσις, Геракліт, онтологія, логос, єдність протилежностей, антична філософія, екологічна етика, антропологічне мислення, екосистема буття.*

Проблема спів-буття, тобто взаємного існування людини, природи, суспільства й буття в цілому, належить до кола базових онтологічних питань філософії, оскільки безпосередньо стосується сутності людського існування. Її зміст полягає у визначенні способу буття людини в світі, характеру її взаємозв'язку з усім сущим і осмисленні сенсу людської присутності в універсумі. У різні історичні епохи філософська думка по-різному формулювала ці питання, однак незмінним залишалося прагнення віднайти принцип єдності, що поєднає людину, природу й космос у цілісну систему буття.

Проблематика взаємин людини та природи, а також пошук цілісного світогляду, в якому ці відносини набувають етичного й онтологічного виміру, є однією з центральних у сучасній гуманітарній думці. Вітчизняні дослідники приділяють значну увагу формуванню екологічного знання як історико-філософському процесу. Зокрема, Н. В. Анацька простежує основні етапи становлення екологічного мислення, від міфологічного сприйняття природи до науково-філософського осмислення її законів [Анацька, 2008]. Цей розвиток супроводжується еволюцією світоглядних моделей, у межах яких природа постає не як об'єкт експлуатації, а як органічна цілісність, у яку включена людина. Водночас сучасні автори акцентують на етичному вимірі екологічної проблематики. О. Карпаш, В. Блощинська й М. Карпаш аналізують взаємозв'язок філософії, екологічної етики та

© Тагліна Ю. С., Лютий В. О., 2025.



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

концепції сталого розвитку, розглядаючи відповідальність як провідний принцип гармонізації взаємодії людини й природи [Карпаш та ін., 2021]. Подібну ідею розвиває Ю. С. Тагліна, наголошуючи, що екологічна етика має стати основою нової антропології, такої, у якій людина усвідомлює власну включеність у природний світ і несе моральну відповідальність за збереження його цілісності [Тагліна: 2004; 2011].

Онтологічний аспект теми простежується у працях О. Круць [Круць, 2024], де розглядається еволюція поняття «цілісність» як філософського феномену, що відображає перехід від субстанційного до реляційного типу мислення. Цей підхід узгоджується з дослідженнями, присвяченими динаміці єдності й протилежності в філософії Парменіда й Геракліта [Мартиненко, 2021], що безпосередньо пов'язується з сучасним розумінням екологічного буття як системи взаємозалежних процесів. У сучасних працях формується бачення екологічної етики як засадничого елементу нової парадигми відносин між людиною та природою, яка долає антропоцентризм і утверджує принцип спів-буття як основу гармонійного світорозуміння [Шагун, Чхеайло, 2025].

Феномен спів-буття конкретизує античну ідею єдності світу в філософському осмисленні місця людини в космосі. Людина постає не як автономний суб'єкт, відірваний від природи, а як елемент цілісної системи буття, що охоплює природний, соціальний і духовний виміри. Її існування можливе лише у стані взаємозалежності, у безперервній взаємодії з навколишнім світом і з іншими людьми. Втрата цієї єдності породжує відчуження від природи, від суспільства та від власної сутності. Отже, спів-буття можна розглядати як онтологічну умову автентичності людського існування. Проблема спів-буття має також виразний етичний і екзистенційний вимір. Вона передбачає не лише пізнавальне усвідомлення єдності світу, а й практичне втілення цієї єдності у відповідальному ставленні людини до життя та природи. Бути у спів-бутті означає усвідомлювати власну причетність до буття як цілого, відчувати моральну відповідальність перед усім живим, що відповідає основним засадам екологічної етики й екзистенційної філософії XX століття. У цьому контексті концепції «буття-з-іншими» набувають нового змісту як онтологічне підґрунтя автентичного людського існування.

У сучасних умовах глобальної екологічної, соціальної та духовної кризи проблема спів-буття набуває особливої *актуальності*. Порушення гармонії між людиною, природою та суспільством розкриває глибинну онтологічну кризу, розрив між людським буттям і буттям як таким. Такий розрив постає не лише як наслідок технократичного мислення, а як втрата первісного досвіду $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ як цілісного переживання єдності світу. Відтак завдання сучасної філософії полягає у переосмисленні цієї єдності в контексті нової екологічної культури, що відновлює відчуття взаємопов'язаності людини з усім суцим. Філософія спів-буття постає як спроба поєднати античне розуміння $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ з сучасним поняттям екосистеми буття, у межах якої людина мислиться не як центр, а як елемент динамічної цілісності. Відновлення спів-буття є необхідною передумовою формування екологічно зорієнтованого типу мислення, заснованого на усвідомленні динамічної єдності людини, природи й універсуму. Чи здатна досократівська філософія запропонувати альтернативу технократичному й антропоцентричному мисленню, відкриваючи нові горизонти взаємодії людини, природи та суспільства? Дослідження прагне показати, що розуміння буття як взаємозв'язку й взаємодії залишається надзвичайно важливим і сьогодні.

Метою роботи є аналіз філософських витоків ідеї спів-буття у досократичній філософії, передусім у вченні Геракліта, й обґрунтування її актуальності у сучасній онтології й екологічній етиці.

Поняття $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ посідає фундаментальне місце у становленні європейського онтологічного мислення. Для ранніх грецьких філософів воно означало не лише природу в емпіричному сенсі, а передусім першооснову буття, його внутрішній принцип саморозгортання. Саме з поняттям $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ пов'язане народження філософії як спроби раціонально осмислити світ не через міфологічні образи, а через пошук закономірностей, що визначають порядок сущого. У філософів Мілетської школи поняття першооснови,

архе, виступає первинною формою осмислення $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$. Для Фалеса вода була не просто матерією, а живою субстанцією, з якої все виникає й у яку все повертається. Вода символізує плинність і життєвість буття, тобто його динамічний характер. Анаксимандр, вводячи поняття апейрону, безмежного, підкреслює, що першооснова не може бути визначена емпірично, адже вона є умовою усього сущого, яка постійно породжує світ через внутрішній рух. Анаксимен, своєю чергою, вбачав у повітрі принцип єдності всіх речей, що перебувають у безперервному переході з одного стану в інший [Idang, 2013]. Ранньогрецьке розуміння $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ ґрунтується на ідеї самопородження та внутрішньої активності буття. Світ постає не як сукупність статичних об'єктів, а як живий процес, у якому все виникає, змінюється й повертається до своєї першооснови. У цьому контексті $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ означає не просто природу, а життєвий принцип буття, ту внутрішню силу, завдяки якій усе існує. Геракліт із Ефесу здійснює якісний перехід у розумінні $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$: якщо для мілетців вона була космологічним початком, то для Геракліта вона стає онтологічним процесом. У нього $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ це не статичний порядок, а рух, що має логос, внутрішню закономірність. Саме тому він говорить, що « $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ любить ховатися» [фр. В123], маючи на увазі, що істинна сутність буття не є очевидною, адже вона прихована у самому процесі становлення. У цьому сенсі Геракліт відкриває діалектичну природу буття, яке водночас є і стабільним, і мінливим.

Вже у досократичній традиції $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ мислиться як динамічна єдність буття, що поєднує становлення і сталість. Це розуміння закладає основу для пізнішої концепції спів-буття, адже буття тут не відокремлене від світу, природи чи людини, а існує лише у процесі взаємодії всіх елементів космосу. Філософія Геракліта є кульмінацією досократичного осмислення $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ як динамічного буття. Його знамените твердження «все тече» не слід розуміти як поетичну метафору змін, а як онтологічне формулювання принципу руху як сутності буття. Для Геракліта реальність не існує у формах статичності чи завершеності, вона є вічним процесом переходів, де кожне явище виникає і зникає у взаємозалежності з іншим. Центральним положенням гераклітівської онтології є ідея єдності протилежностей. «Війна – батько всього» [фр. В53] означає, що боротьба, конфлікт і напруження не є руйнівними силами, а умовою гармонії. Світ тримається не попри протилежності, а завдяки ним. Гармонія, за Гераклітом, є «згода через боротьбу» [фр. В51]. Онтологічний сенс цього принципу полягає в тому, що буття можливе лише через співвіднесення. Немає світла без темряви, життя без смерті, людини без природи. Усе суще перебуває у стані взаємного визначення, це і є перше філософське формулювання спів-буття як засадничої властивості реальності. Буття не є чимось окремим, воно постає як взаємозалежна мережа відносин, у якій кожен елемент набуває значення лише через інший. Гераклітівський логос, що «керує всім» [фр. В1], є законом цього співіснування. Логос не нав'язує світові порядок ззовні, він є внутрішньою закономірністю буття, що забезпечує його динамічну гармонію. Саме тому Геракліт може стверджувати, що «одне те саме – живе і мертво, неспляче і спляче, молоде і старе» [фр. В88], вказуючи на єдність усіх протилежних станів у межах одного цілого. З позиції сучасного філософського осмислення можна стверджувати, що гераклітівська онтологія є першою спробою мислити буття реляційно – не як ізольоване існування речей, а як мережу співвідношень. У цьому полягає глибинна спорідненість Гераклітової думки з концепцією спів-буття: світ не є сукупністю об'єктів, а живим процесом взаємодії, у якому людина – активний учасник.

Отже, принцип єдності протилежностей у Геракліта не лише окреслює динаміку буття, а й створює передумову для подальшої розробки онтології спів-буття, що у сучасному контексті набуває нового змісту в межах екологічної філософії та екзистенційної етики. Дослідження Теодосію і Маніманіс розкриває витоки європейської космологічної думки, показуючи, як античні мислителі вперше спробували пояснити світ не через міфологічні образи, а через логос, раціональне розуміння закономірностей буття [Theodossiou, Manimanis, 2010]. Автори наголошують, що ранні грецькі філософи прагнули не лише знайти матеріальну першооснову світу, а й збагнути його

впорядкованість, внутрішню гармонію між частковим і цілим. Така постановка питання знаменує перехід від міфосвідомості до філософії як форми мислення спів-буття, у якій людина вже не відокремлена від космосу, а мислиться як його органічна частина. Дослідники підкреслюють, що поняття архе у досократиків мало не лише натурфілософський, а й глибоко онтологічний і екзистенційний сенс [Ibid.]. Архе не є лише фізичною субстанцією, воно забезпечує єдність усього суцього, дає можливість усім речам бути співприсутніми у спільному космічному порядку. Антична космологія постає як перша спроба осмислити взаємопов'язаність усіх форм буття – те, що у сучасній філософії можна окреслити поняттям спів-буття. Особливої ваги це набуває у концепціях Геракліта й Анаксимандра. Гераклітівський вогонь постає не лише як природна стихія, а як символ вічного становлення, принцип живого руху, що єднає всі форми існування. Анаксимандр, своєю чергою, вводить поняття апейрон, безмежного, невизначеного начала, яке не має форми, але є потенційністю усього суцього. В обох мислителів світ постає не як хаос, а як упорядкована єдність, де суперечність і зміна є умовами гармонії. Слушно зазначити, що ця інтуїція гармонії через різноманітність стала одним із перших філософських виразів динамічної онтології, тобто розуміння буття як процесу співіснування протилежностей [Ibid.]. У досократичному світогляді спів-буття реалізується у формі космічного порядку, у якому всі частини буття мають своє місце і функцію. Людина, природа й космос не протистоять одне одному, а утворюють єдину дихаючу цілісність, *φύσις*. У цьому сенсі антична космологія є не лише ранньою наукою про Всесвіт, а й онтологією гармонійного співжиття. Вона нагадує, що пізнання світу нерозривно пов'язане з участю у ньому, а людське існування – із відповідальністю перед буттям як цілим. Теодосіу та Маніманіс показують, що вже у досократиків простежується інтуїція, близька до сучасного екологічного мислення: світ – це взаємопов'язана система, у якій усе залежить від усього [Ibid.]. У цьому полягає їхня концептуальна спорідненість із проблематикою сучасної філософії спів-буття. Апелюючи до цієї традиції, ми фактично повертаємось до первинного усвідомлення єдності людини й природи, втраченого у процесі техногенного розвитку цивілізації. Звідси як логічний постає зв'язок із сучасними герменевтичними інтерпретаціями античної онтології, передусім у працях Кордеро, Нілса та Беглі [Begley, 2021; Cordero, 2022; Neels, 2023]. Усі вони по-своєму продовжують те, що Теодосіу і Маніманіс виявили як центральний мотив досократичного мислення розуміння буття як динамічної цілісності.

Річард Нілс [Neels, 2023] пропонує інтерпретацію гераклітівської філософії, що виходить за межі банального твердження про «єдність протилежностей». На його думку, Геракліт мислить світ не як сукупність речей чи сил, а як процес взаємного пояснення: протилежності не просто співіснують, вони *породжують і визначають* одна одну. День можливий лише через ніч, життя через смерть, спокій через рух. Саме у цій взаємності, у безперервному переході й напрузі між протилежними моментами, народжується буття. Геракліт, як його тлумачить Нілс, формулює реляційний принцип реальності: усе, що є, існує не саме по собі, а *через інше* [Ibid., с. 1–40]. Цей принцип становить глибоку філософську паралель до сучасної концепції спів-буття. Людина, за своєю сутністю, також не є замкненою автономною істотою, її існування набуває змісту лише через взаємозв'язок із природою, суспільством, іншими людьми. У цьому сенсі спів-буття не є зовнішньою вимогою моралі чи соціального договору, а самим способом буття людини у світі. Як і в гераклітівському універсумі, людське життя визначається постійною напругою і взаємодією протилежностей, індивідуального й колективного, духовного й тілесного, природного й культурного. Гармонія не полягає у знищенні суперечностей, а в їхньому живому балансі, у динамічній єдності руху.

Кіт Беглі продовжує ідею реляційності, але зосереджується на критиці того, що він називає «наївною паратактичною метафізикою простих речей» [Begley, 2021]. Ця метафізика мислить світ як сукупність незалежних об'єктів, розташованих поруч, «пліч-о-пліч», без внутрішніх зв'язків. Геракліт виступає як мислитель цілісності: він бачить космос

не як множину окремих сутностей, а як єдину структуру логосу, де кожен елемент має сенс лише у відношенні до цілого [Ibid., с.74–97]. Річ не існує сама по собі, вона є через свою участь у мережі відносин, через напруження, протилежності, взаємодію.

Цей підхід напрочуд співзвучний розумінню спів-буття як органічної єдності людини, природи та суспільства. Сучасна цивілізація, що сповідує «паратактичну» метафізику, сприймає себе як набір відокремлених одиниць. Такий світ мислиться у категоріях об'єктів, а не зв'язків; у ньому природа стає «матеріалом», суспільство – «механізмом», а людина – «користувачем». Геракліт закликає до протилежного, до бачення світу як *мережі співзалежностей*, де руйнування одного елементу загрожує цілому [Ibid.]. Звідси випливає не лише етична, а й онтологічна основа екологічної думки: буття є не простором володіння, а простором взаємної відповідальності. Ідеї Нилса й Беглі взаємно доповнюють одна одну. Перша ідея наголошує на внутрішній динаміці пояснення, як протилежності творять сенс одна через одну; друга зосереджена на структурній єдності буття, яке зникає, щойно ми спробуємо мислити його у вигляді ізольованих частин. Разом вони формують глибоку метафізичну основу для сучасного розуміння спів-буття. У цій перспективі людина не центр і не володар буття, а вузол у мережі зв'язків, через який проходить енергія життя, інформація. Бути – означає бути з іншими, у взаємодії, у спільному процесі творення реальності.

У світлі цих ідей можна сказати, що спів-буття – це не лише моральна вимога, а онтологічна необхідність. Воно є тією структурою буття, у якій можливе саме людське існування. Повернення до гераклітівської логіки зв'язку і взаємопояснення означає відновлення первинного відчуття єдності з природою і світом. Тільки через усвідомлення цієї єдності людство може вийти з кризи відчуження, подолати екологічну й духовну роз'єднаність і знайти шлях до гармонійного співіснування, до справжнього спів-буття, у якому буття є спільним, взаємним і живим. Кордеро доводить, що поняття *φύσις*, яке традиційно перекладають як «природа», у досократиків не означало застиглу сутність чи об'єктивну даність [Cordero, 2022]. Навпаки, воно виражало динаміку народження, зростання і внутрішнього руху, тобто буття, яке завжди перебуває в процесі становлення. Для перших філософів, від Фалеса до Геракліта, бути означало не «існувати» у готовому вигляді, а проявлятися, розгортатися, переходити з одного стану в інший. Саме ця динамічна онтологія, на думку Кордеро, відрізняє грецьке мислення від пізнішої метафізичної традиції, що схильна розуміти буття як незмінну субстанцію [Ibid., с. 1–23]. Таке тлумачення має безпосередній зв'язок із сучасною проблемою спів-буття. Якщо буття є не статичним фактом, а процесом постійного самовиявлення, то спів-буття – це природна форма цього процесу. Ні людина, ні природа не існують як окремі, завершені сутності; вони постійно виникають одна через одну, перебуваючи у взаємному становленні. Людське існування є можливим лише в межах цієї взаємодії у гармонійному русі між природним, соціальним і духовним вимірами.

Кордеро підкреслює, що у ранніх філософів *φύσις* не була чимось зовнішнім щодо людини [Ibid.]. Людина не стоїть «перед» природою, споглядаючи її, вона належить до неї, є її частиною. У цьому аспекті античне розуміння природи збігається з сучасним баченням екологічної цілісності світу. Природа не є об'єктом, який можна вивчати або використовувати; вона є самою тканиною буття, у якій людське життя є лише одним із проявів. Тому спів-буття в цьому контексті не просто етичний заклик, а повернення до первісного способу розуміння буття як живої взаємності. Кордеро також показує, що ранні мислителі, особливо Геракліт, сприймали буття не як стабільність, а як єдність у зміні, де протилежності не виключають, а взаємно породжують одна одну [Ibid.]. Ця «єдність у напрузі» відповідає тому, що у сучасній філософії описується як діалектика спів-буття: людина і природа не протистоять, а визначають одна одну в процесі взаємодії. Така онтологія динамічного буття закладає основу для розуміння гармонії не як спокою, а як рівноваги в русі живої збалансованості, що потребує постійного підтримання. У світлі цієї концепції стає очевидним, що сучасні екологічні й соціальні кризи – це наслідок

порушення природного ритму $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, коли людина намагається поставити себе поза процесом буття, стати його господарем, а не учасником. Звідси й потреба у відновленні філософського почуття приналежності. Бути у спів-бутті означає не лише існувати поруч з іншими, а брати участь у спільному русі буття, визнавати взаємозалежність усіх форм життя. Цей ракурс допомагає осмислити спів-буття як онтологічний принцип, а не лише як морально-соціальну ідею. Людина, природа і космос пов'язані через єдину динаміку $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ через ритм народження, зміни, зростання і занепаду, який є не загрозою, а умовою життя. Сучасна концепція спів-буття може бути витлумачена як переосмислення античної $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ у контексті екологічної й екзистенційної свідомості. Буття постає не як річ, а як відносини; не як статика, а як рух; не як володіння, а як участь. У цьому розумінні філософія спів-буття повертає нас до глибокої античної інтуїції: щоб бути, треба бути з – з іншими людьми, з природою, з самим світом. І саме це є найдавнішим і водночас найактуальнішим сенсом слова $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$. Отже, Кордеро доводить, що поняття $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ означає не матеріальну природу, а рухливу форму існування [Ibid.], Річард Нілс показує, що принцип протилежностей у Геракліта – це не конфлікт, а спосіб пояснення [Neels, 2023], а Кіт Беглі, зі свого боку, підкреслює, що Геракліт заперечує «метафізику речей» і пропонує бачення світу як структури зв'язків, тобто фактично формулює ранню версію реляційної онтології [Begley, 2021]. У сукупності ці інтерпретації формують нове прочитання античної філософії як онтології спів-буття: буття є не об'єктом, а подією співіснування, у якій кожна форма життя взаємопов'язана з іншими. Цей підхід створює концептуальний місток від античної $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ до сучасного поняття екосистеми буття, у якому єдність світу мислиться не як даність, а як завдання відновлення гармонії між людиною, природою й космосом.

Висновки. Отже, філософія спів-буття може бути розглянута як неометафізика зв'язку – як онтологічна альтернатива об'єктноцентричному мисленню модерності. Її ядро полягає в ідеї, що буття – це не субстанція, а система відносин; не річ, а взаємозв'язки. Проблема спів-буття виявляє фундаментальну онтологічну природу людського існування, де людина, природа й суспільство не існують окремо, а лише у взаємозв'язку. Досократичне поняття $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ постає як динамічний процес саморозгортання буття, у якому протилежності взаємно породжують і пояснюють одна одну, закладаючи основу реляційної онтології. Гераклітівський логос демонструє, що гармонія світу виникає через напругу й взаємодію, а не через відокремлену статику чи підпорядкування людини. Кожен елемент набуває сенсу лише в співвідношенні з іншими, а суперечності й зміни не руйнують, а підтримують гармонію цілого. Сучасна екологічна філософія має розвивати цю ідею, акцентуючи на взаємозалежності людини й природи, на розумінні екосистеми як мережі взаємопов'язаних процесів, де порушення однієї ланки може мати глобальні наслідки. Ідеї античних мислителів стають фундаментом для екологічної етики: якщо людина усвідомлює свою причетність до цілого, вона приймає моральну й практичну відповідальність за стан природи та суспільства. Отже, античне розуміння єдності буття можна розглядати як онтологічну передумову сучасної екологічної філософії: воно формує спосіб мислення, у якому гармонія, взаємозв'язок і співіснування стають не абстрактними ідеалами, а основою для практичного й етичного ставлення до світу.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Анацька Н. В., & Анацкая, Н. В. Формування екологічного знання: етапи розвитку. *Вісник НТУУ “КПІ”. Філософія. Психологія. Педагогіка.* 2008. Вип. 3. С. 7-11. <https://ela.kpi.ua/server/api/core/bitstreams/6d9310c1-09f6-4ba5-b5a4-839bc254960c/content>
- Карпаш О. М., Блощинська В. А., Карпаш М. О. Філософія, екологічна етика та сталий розвиток. *Науково-технічний журнал.* 2021. № 2 (24). С. 123-129. <https://esbur.com.ua/web/uploads/pdf/Ecological%20Safety%20and%20Balanced%20Use%20of%20Resources%20Vol.%2012,%20No.%202,%202021-123-130.pdf>

Крупць О. А. Еволюція поняття «цілісність» як філософського феномену. *Вісник Національного технічного університету «ХПІ»*. Серія: Актуальні проблеми розвитку українського суспільства. 2024. № 2. С. 39–44. <https://doi.org/10.20998/2227-6890.2024.2.05>

Мартиненко О. Синтез у статичному й динамічному аспектах у генології Парменіда та Геракліта. *Людознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка*. Серія «Філософія». 2021. 43. С. 89–95. <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.12>

Тагліна Ю. С. Особливості відносин людини і природи на рубежі XX і XXI ст. *Міжнародна наукова конференція "Каразінські природознавчі студії" (14-16 червня 2004 р. м. Харків, Україна) : матеріали конф. / Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна*. Харків: Харків. нац. ун-т ім. В. Н. Каразіна, 2004.

Тагліна Ю. С. Фактори екологічної етики: відповідальність як аспект розвитку взаємодії «Людина – Природа». *Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна*. 2011. 958-II. Серія Теорія культури і філософія науки. <https://periodicals.karazin.ua/thcphs/article/view/2172/2470>

Шагун Є. М., Чхейло І. І. Екологічна етика і нова парадигма відносин людини та природи. *Бекетівські хімічні читання. Теорія та практика кризових ситуацій: матеріали Міжнар. наук.-практ. конф. здобувачів вищ. освіти і молодих учених, Харків, 12–14 лют. 2025 р. / Харків. нац. ун-т міськ. госп-ва ім. О. М. Бекетова, Algol Chemicals SIA (Riga, Latvia), ЕМО Frite Company (Celje, Slovenia) [та ін.]; [редкол.: О. І. Пилипенко, О. І. Фесенко]*. Харків: ХНУМГ ім. О. М. Бекетова, 2025 С. 113-117. https://science.kname.edu.ua/images/dok/konferentsii/2025/Tezi%20konferencij%202025/BC_hCh_2025.pdf#page=114

Begley K. *Duality and opposition in Heraclitus and modern philosophy of language and linguistics* (PhD dissertation. Trinity College Dublin, 2016.

Begley K. Heraclitus against the naïve paratactic metaphysics of mere things. *Ancient Philosophy Today: DIALOGOI*. 2021. 3(1). P. 74–97. <https://doi.org/10.3366/anph.2021.0043>

Cordero N. L. The dynamic conception of being in the first philosophers and the notion of φύσις. *Journal of Ancient Philosophy*. 2022. 16(2), P. 1–23. <https://doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v16i2p1-23>

Idang G. E. Thales, Anaximander and Anaximenes as pathfinders of modern science. *International Journal of Philosophy*. 2013. 1(4). <https://doi.org/10.11648/j.ijp.20130104.12>

Heraclitus. *Fragments* (in Greek, French, and English). <http://philoctetes.free.fr/heraclite.pdf>

Graham D. W. Heraclitus: Flux, order, and knowledge. In P. Curd & D. W. Graham (Eds.), *The Oxford handbook of presocratic philosophy* (pp. 169–188). Oxford University Press, 2008. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195146875.003.0006>

Graham D. W. Heraclitus. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2023 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/heraclitus/>

Neels R. Opposites and explanations in Heraclitus. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 2023. 62, 1–40. <https://philpapers.org/archive/NEEOAE.pdf>

Theodossiou E., Manimanis V. N. The cosmology of the pre-Socratic Greek philosophers. *Memorie della Societa Astronomica Italiana Supplement*. 2010. 15. 204. <https://articles.adsabs.harvard.edu/pdf/2010MSAIS..15..204T>.

Тагліна Юлія Сергіївна

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: j.s.taglina@karazin.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4961-6282>

Лютій Володимир Олександрович

аспірант, ННІ філософії, культурології, політології
Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна
майдан Свободи, 4, Харків, 61022, Україна
E-mail: vladcasings@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-9125-299X>

Внесок авторів: всі автори зробили рівний внесок у цю роботу

Конфлікт інтересів: автори повідомляють про відсутність конфлікту інтересів

Стаття надійшла до редакції 15.08.2025

Стаття рекомендована до друку 15.10.2025

Переглянуто 03.10.2025

Опубліковано 24.11.2025

**COEXISTENCE AS A FORM OF EXISTENCE: THE ANCIENT ORIGINS OF
ECOLOGICAL THINKING**

Taglina Yuliia S.

PhD in philosophy, associate Professor
of the Department of Theory of Culture and Philosophy of Science
V. N. Karazin Kharkiv National University
4, Svobody Sq., Kharkiv, 61022, Ukraine
E-mail: j.s.taglina@karazin.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4961-6282>

Liutyi Volodymyr O.

PhD Student,
National Research Institute of Philosophy, Cultural Studies, Political Science
V. N. Karazin Kharkiv National University
4, Svobody Sq., Kharkiv, 61022, Ukraine
E-mail: vladcasings@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-9125-299X>

ABSTRACT

The article explores the concept of co-being as a form of existence rooted in ancient philosophy, particularly in the thought of Heraclitus. The authors argue that the problem of co-being – namely, the mutual existence of the human being, nature, society, and the cosmos – belongs to the sphere of fundamental ontological questions, as it reflects the mode of human existence in the world and its relation to the whole. The study traces how the ancient notion of φύσις in the philosophy of the Milesian school, Anaximander, and Heraclitus shaped an understanding of being as a dynamic, self-unfolding process that maintains the unity of all forms of existence. Heraclitus's principle of the unity of opposites, according to which conflict and tension constitute the condition of harmony, is interpreted as the first philosophical formulation of the idea of co-being.

Drawing on interpretations by modern scholars of ancient philosophy (E. Theodossiou, V. Manimanis, R. Neels, K. Begley, N.-L. Cordero) the authors demonstrate that early Greek thought on φύσις presupposes a relational ontology, in which being is conceived not as a set of isolated entities but as a network of interrelations and mutual dependencies. This ontology of wholeness and interpenetration provides the philosophical foundations for contemporary ecological thinking. Within this context, co-being signifies not merely an ethical demand for coexistence but the very mode of human existence in which the individual is inseparable from the natural and cosmic whole.

The ancient conception of world unity expressed through φύσις and logos is interpreted as a philosophical prototype of the modern ecosystemic model of being. The authors emphasize that a return to this worldview principle may offer a way to overcome technocratic and anthropocentric modes of thought that have contributed to the current ecological and spiritual crises. The restoration of co-being thus appears as an ontological precondition for the formation of a new ecological culture and an ethics of

responsibility for the integrity of life. Therefore, the philosophy of co-being is understood not only as a rethinking of ancient heritage but also as a conceptual response to the challenges of modern civilization, which urgently requires the harmonization of the relations between humanity, nature, and the cosmos.

Keywords: *co-being, phýsis, φύσις, Heraclitus, ontology, logos, unity of opposites, ancient philosophy, ecological ethics, anthropological thought, ecosystem of being.*

REFERENCES

- Anatska, N. V., & Anatskaia, N. V. (2008). The formation of ecological knowledge: Stages of development. *Bulletin of NTUU "KPI". Philosophy. Psychology. Pedagogy*, 3, 7-11. <https://ela.kpi.ua/server/api/core/bitstreams/6d9310c1-09f6-4ba5-b5a4-839bc254960c/content> (In Ukrainian)
- Karpash, O. M., Bloschynska, V. A., & Karpash, M. O. (2021). Philosophy, environmental ethics, and sustainable development. *Scientific and Technical Journal*, 2 (24), 123-129. <https://esbur.com.ua/web/uploads/pdf/Ecological%20Safety%20and%20Balanced%20Use%20of%20Resources%20Vol.%2012,%20No.%202,%202021-123-130.pdf> (In Ukrainian)
- Kruts, O. A. (2024). The evolution of the concept of "integrity" as a philosophical phenomenon. *Bulletin of the National Technical University "KhPI". Series: Current Issues in the Development of Ukrainian Society*, (2), 39-44. <https://doi.org/10.20998/2227-6890.2024.2.05> (In Ukrainian)
- Martynenko, O. (2021). Synthesis in static and dynamic aspects in the genealogies of Parmenides and Heraclitus. *Humanities Studies: Collection of Scientific Papers of the Ivan Franko Drohobych State Pedagogical University. Series "Philosophy"*, 43, 89-95. <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.12> (In Ukrainian)
- Tahlina, Y. S. (2004). Specific features of human-nature relations at the turn of the 20th and 21st centuries. *International scientific conference "Karazin Natural Science Studies" (June 14-16, 2004, Kharkiv, Ukraine): conference proceedings / V. N. Karazin Kharkiv National University*. Kharkiv: V. N. Karazin Kharkiv National University. (In Ukrainian)
- Tahlina, Y. S. (2011). Factors of environmental ethics: Responsibility as an aspect of the development of "Human-Nature" interaction. *Bulletin of V. N. Karazin Kharkiv National University*, (958-II), Series: Theory of Culture and Philosophy of Science. Kharkiv. <https://periodicals.karazin.ua/thcphs/article/view/2172/2470> (In Ukrainian)
- Shahun, Ye. M., & Chkheailo, I. I. (2025). Environmental ethics and the new paradigm of human-nature relations. *Beketov's chemical readings. Theory and practice of crisis situations: materials of the International Scientific-Practical Conference of Higher Education Applicants and Young Scientists, Kharkiv, February 12-14, 2025 / Kharkiv. National University of Municipal Economics named after O. M. Beketov, Algol Chemicals SLA (Riga, Latvia), EMO Frite Company (Celje, Slovenia) [and others]; [editors: O. I. Pyhyenko, O. I. Fesenko]. Kharkiv: O. M. Beketov KhNUMG*, 113-117 https://science.kname.edu.ua/images/dok/konferentsii/2025/Tezi%20konferencij%202025/BChCh_2025.pdf#page=114 (In Ukrainian)
- Begley, K. (2016). *Duality and opposition in Heraclitus and modern philosophy of language and linguistics* (PhD dissertation, Trinity College Dublin).
- Begley, K. (2021). Heraclitus against the naïve paratactic metaphysics of mere things. *Ancient Philosophy Today: DIALOGOI*, 3(1), 74-97. <https://doi.org/10.3366/anph.2021.0043>
- Cordero, N. L. (2022). The dynamic conception of being in the first philosophers and the notion of φύσις. *Journal of Ancient Philosophy*, 16(2), 1-23.
- Graham, D. W. (2008). Heraclitus: Flux, order, and knowledge. In P. Curd & D. W. Graham (Eds.), *The Oxford handbook of presocratic philosophy* (pp. 169-188). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195146875.003.0006>
- Graham, D. W. (2023). Heraclitus. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2023 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/heraclitus/>
- Heraclitus. *Fragments* (in Greek, French, and English). <http://philoctetes.free.fr/heraclite.pdf>
- Idang, G. E. (2013). Thales, Anaximander and Anaximenes as pathfinders of modern science. *International Journal of Philosophy*, 1(4). <https://doi.org/10.11648/j.ijp.20130104.12>

- Neels, R. (2023). Opposites and explanations in Heraclitus. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 62, 1–40. <https://philpapers.org/archive/NEEOAE.pdf>
- Theodossiou, E., & Manimanis, V. N. (2010). The cosmology of the pre-Socratic Greek philosophers. *Memorie della Societa Astronomica Italiana Supplement*, 15, 204. <https://articles.adsabs.harvard.edu/pdf/2010MSAIS..15..204T>.

Authors Contribution: All authors have contributed equally to this work

Conflict of Interest: The authors declare no conflict of interest

The article was received by the editors 15.08.2025

The article was revised 03.10.2025

The article is recommended for printing 15.10.2025

This article published 24.11.2025

Як цитувати: Тагіна, Ю., & Лютий, В. (2025). СПІВ-БУТТЯ: АНТИЧНІ ВИТОКИ ЕКОЛОГІЧНОГО МИСЛЕННЯ. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (73), 220-229. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-21>

In cites: Taglina, Y., & Liutyi, V. (2025). COEXISTENCE AS A FORM OF EXISTENCE: THE ANCIENT ORIGINS OF ECOLOGICAL THINKING. *The Journal of V. N. Karaz'in Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (73), 220-229. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-21> [In Ukrainian]

<https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-22>

УДК 1:316.3

Роман Харченко

ПОШУК РЕЛІГІЙНОГО ЯК ЕКЗИСТЕНЦІЙНА ПОТРЕБА ЛЮДИНИ

У сучасному світі, з одного боку, мають місце негативні й позитивні аспекти глобалізаційних процесів, що впливають на кризу культури, традиційні цінності, національну ідентифікацію, а з другого – відбувається пошук ідентичності, спроби сформувати нову ідентичність на основі національній і релігійній. Розглядаються субстанційний аспект поняття «релігійний пошук», що може означати створення об'єднань віруючих за рамками релігійної традиції та функціональний аспект, який включає пошук релігійної ідентичності в колективних або індивідуальних формах. Показано, що релігійний пошук спирається на екзистенційну потребу й глибоку індивідуалізацію релігійних сенсів. Гносеологічний статус феномену релігійного може визначатися для індивіда різними шляхами, хоча ці шляхи значною мірою обумовлені особистісними характеристиками суб'єкта та соціокультурним контекстом релігійного пошуку. З'ясовано, що рушійною силою світоглядного пошуку виступає не сама потреба сенсу життя, а фрустрація потреби, що виникає через відсутність знання, без якого індивід не може нормально функціонувати. Внутрішній конфлікт виснажує і поневолює людину, штовхаючи її на пошуки визначеності через пошук інформації, здатної вивести на таке знання, у якому вона знаходить необхідні для себе нові смисли. Екзистенціальній потребі у пошуку релігійного передують більш глибока і тривала криза, пов'язана з переживанням своєї недосконалості та недосконалості навколишнього світу, коли людина зустрічається з неможливістю далі сприймати світ у горизонті попередніх об'єктів, пристосувати наявні уявлення до того, що несподівано відкрилося через екстраординарну подію чи усвідомлення. Обґрунтовано, що час виникнення світоглядних криз визначається логікою розвитку свідомості індивіда в онтогенезі. У загальних рисах проаналізовані механізми пізнання й усвідомлення індивідом самого себе, як деякого єдиного цілого, здатного прагнути активного самовираження. Домінантність потреби сенсу життя націлена на соціальну включеність, соціальну реалізацію й «соціальне служіння». Відповідно світоглядна криза, пов'язана зі втратою сенсу життя індивідом, найчастіше розвивається на основі фрустрації потреби бути затребуваним соціумом. Світоглядна криза, розчарування у соціальному світі може привести до найдраматичніших психічних станів і навіть суїцидальних вчинків. Підкреслюється, що крім індивідуальної схильності до віри, на пошук релігійного впливають соціокультурні фактори й екзистенціальні потреби індивіда.

Ключові слова: релігійний пошук, внутрішній конфлікт, фрустрація потреби, релігійні традиції, світоглядна криза, соціальна реалізація, соціальне аутсайдерство, життєві стратегії, релігійний досвід.

Системно-динамічна концептуалізація феномену релігійного формується із результуючої взаємодії секуляризованої культури, що визначає життєвий світ і релігійну культуру, яка включає цінності персонального життєвого світу й цінності, що його трансформують. Методологічно продуктивним залишається положення М. Вебера про вплив релігійної свідомості й формування нею відповідної поведінки, тобто про кореляцію віри та буттєвих ознак у конкретній соціокультурній ситуації. Оптимальним варіантом вирішення проблеми критеріїв релігійності є доповнення існуючої практики розмежування формальної та реальної релігійності згідно з поліпарадигмальним підходом. Сьогодні основними векторами соціокультурного розвитку є плюралізм ціннісного світу з домінуванням прагматичних цінностей і особистих інтересів. Для більш глибокого з'ясування спрямованості пошуку релігійного сучасній людині необхідне звернення до ціннісно-цілових установок, що сформувалися під впливом соціокультурних трансформацій суспільства й обумовлені особливостями суспільного становища.



Для певної частини людей поштовхом для пошуку релігійного може стати соціальне аутсайдерство, яке полягає в тому, що, не маючи можливості для повноцінної інтеграції в соціум, індивід втрачає здатність реалістично оцінювати життєву ситуацію та шанси на успіх обраної життєвої стратегії, замикаючись на своїх особистих проблемах. Очевидно, з цієї причини зазвичай у пошуках релігійного відсутній пафос боротьби проти бюрократичної машини, відмови від стандартів споживчого способу життя, обурення забуттям духовних цінностей задля досягнення бажаного матеріального рівня й високого становища в суспільстві. Пошук релігійного у складних життєвих обставинах часто формує релігійну свідомість, у якій переплітаються християнство й неоязичництво. При такій світоглядній розщепленості виникає ідея особистого Бога і важливим стає «як», а не «в що» вірити. Релігійний пошук – це процес, що передує акту набуття довіри до сакрального знання, цінність якого визнається індивідом лише тоді, коли воно відповідає особистісним смислам. Встановлення істинності релігійного знання може здійснюватися індивідом різними шляхами, які являють собою своєрідні життєві стратегії, зумовлені особистісними характеристиками суб'єкта й соціокультурним контекстом релігійного пошуку. Це може відбуватися завдяки інтелектуальним зусиллям, що потребує порівняльного вивчення різних релігійних доктрин і рефлексії власних переживань, пов'язаних із накладанням суб'єктивних смислів на смисли тієї чи іншої релігії через власний релігійний досвід на основі ідентифікації індивіда з релігійною спільнотою, яка виступає транслятором релігійного знання.

Вербалізації мети релігійного пошуку передує ситуація фрустрації, зумовлена незадоволеністю індивіда попереднім способом розв'язання екзистенційних проблем. Подібні стани можуть бути пов'язані з віковими кризами або надзвичайними життєвими ситуаціями, що особливо характерно для юності, коли людина відчуває потребу в світоглядному самовизначенні й соціальному включенні. Саме в цей період вона є найбільш уразливою.

Мета статті: з'ясувати сутність релігійного пошуку, виходячи з методологічної установки, яка спонукає розглядати людину не як пасивний об'єкт впливу з боку різних релігійних організацій, а як активного суб'єкта релігійних пошуків. Під релігійним пошуком людини слід розуміти персонально вільний і усвідомлений вибір людиною власної позиції у світоглядній сфері, де значне місце відводиться саме релігії та релігійній вірі, а не маніпулюванню її свідомістю з боку представників різних релігійних об'єднань. Ціннісно-цільові установки сучасної людини у складних екзистенціальних ситуаціях визначають особливості її релігійного пошуку. Високий рівень матеріальних прагнень зумовлює прагматичний підхід у виборі релігійного віровчення, здатного дати знання, необхідне для досягнення успіху й добробуту в земному житті. Налаштованість на деідеологізацію й плюралізм виявляється у експериментах з різними релігійними практиками, періодичній зміні віросповідань і, відповідно, релігійних організацій, або ж в одночасній участі в діяльності кількох церковних організацій. Встановлення епістемологічного статусу релігійного знання може здійснюватися індивідом різними шляхами, які значною мірою зумовлені особистісними характеристиками суб'єкта й соціокультурним контекстом релігійного пошуку. Перший шлях передбачає інтелектуальні зусилля, що полягають у порівняльному вивченні різних релігійних доктрин, свідчень, а також у рефлексії власних переживань, пов'язаних із накладанням суб'єктивних смислів на смисли тієї чи іншої релігії. Раціоналістичний підхід до встановлення істинності релігійного знання бере початок від Августина Блаженного і є невід'ємною частиною світоглядних пошуків Антонія Сурозького, Габріеля Марсеа чи П'єра Тейяра де Шардена. Персональний релігійний досвід індивіда, який, на відміну від зовнішньої щодо нього релігійної доктрини, яка сприймається й осмислюється раціональними методами, реалізується безпосередньо, переживається зсередини без аналізу й раціонального пояснення.

У науковий обіг поняття «релігійний досвід» було введено Вільямом Джеймсом. Його збірка лекцій «The Varieties of Religious Experience» стала основою у вивченні персонального релігійного досвіду [James, 1902]. Джеймс робить акцент не на інституційній чи доктринальній формі релігії, а на особистому переживанні, яке індивід має відносно того, що він вважає божественним. Джеймс підходить до релігії з точки зору психології й філософії, пропонуючи феноменологічне і прагматичне дослідження, зазначаючи, що його предмет є «почуття, дії й переживання індивіда у його самотності, наскільки він чи вона розуміє себе відносно того, що вважає божественним» [James, с. 31]. Таке фокусування на особистому досвіді означає, що Джеймс свідомо ігнорує або відводить на другий план інституційну релігію, доктрини й ритуали. Для нього важливим є не походження досвіду як «нейропсихологічне» джерело, а результати й життєва користь цього досвіду. Джеймс зазначає: «Не походження має вирішальне значення, а підсумки». [James, с. 20]. Тож методологічно Джеймс поєднує психологічний опис із морально-прагматичною оцінкою, стверджуючи, що досвід цінний тоді, коли він змінює людину на краще. Типологія релігійних досвідів є двох видів: «здорово-налаштований» і «хвора душа». Одним із важливих елементів його аналізу є розрізнення між двома видами релігійності: здорово-налаштоване ставлення акцентує увагу на позитивному, оптимістичному погляді на життя і релігію, яка мінімізує проблему зла [James, с. 69], натомість релігійність «хворої душі» визнає глибокі проблеми, сумніви, прояв зла чи приреченості і відкрито шукає рятунку [James, с. 164].

Джеймс визнає, що обидва стилі мають право на існування, але вважає, що досвід «хворої душі» часто має глибший потенціал для трансформації. Ці категорії є не жорсткими типами, а швидше настроями душі, через які можуть проходити особистості у власному релігійному пошуку. Джеймс приділяє значну увагу містично-релігійним досвідам, які виходять за межі звичайної свідомості, виділяючи до того ж чотири характерні риси такого досвіду: неописовність, оскільки досвід не піддається точному опису словами; ноетичний характер, коли досвід приносить інсайт, відчуття пізнання істини, яка виходить за межі дискурсивного розуму; минуцність, адже сам досвід часто короткотривалий, але його наслідки можуть бути тривалими; пасивність, тому що людина переживає досвід не як активний контролер, а як той, що зазнає дії чогось вищого [James, с. 286-287]. Саме ці чотири характеристики підкреслюють особливості релігійного досвіду, які є якісно відмінними від звичайного пізнання чи емоційної реакції, що є «подарунком» свідомості, часто непрогнозованим і трансформаційним [James, с. 51]. Це дало змогу визнати такі переживання як серйозний предмет філософії й психології релігії. Джеймс стверджує, що питання «чи істинним є досвід?» менш важливе, ніж питання «які плоди має цей досвід у житті людини?» [James, с. 20]. Він зазначає: «Ми повинні судити дерево за його плодами: найкращі плоди релігійного досвіду – це найкращі речі, які має запропонувати історія» [James, с. 328]. Отже, релігійний досвід для Джеймса – це не лише суб'єктивна подія, але й фактор, що приводить до зміни поведінки, ставлення, характеру, а отже прояв довіри, любові, самопожертви, морального піднесення. Цей підхід має прагматичний аспект, оскільки релігійна віра чи досвід оцінюється не за аргументами, а за екзистенційною потребою людини у складних життєвих обставинах.

Акцент на особистому досвіді, комбінований із психологічним чуттям і філософським розумінням, відкрив нові горизонти в дослідженні релігії.

Релігійний пошук пов'язаний не просто з вірою у щось сакральне, трансцендентне; це глибинне переживання, яке зміщує свідомість людини, дає нову «топіку» існування, змінює її життєвий курс [James, с. 157–158]. Через типологію й характеристику містичних переживань з'являються інструменти для аналізу: що значить бути «вірним», яка роль сумніву, що таке внутрішній поворот у світоглядному пошуку релігійного як екзистенційна потреба.

Проблема пошуку істини, пізнання Бога і сенсу людського життя посідає центральне місце у вченні Августина Аврелія (Блаженного). Релігійний пошук Августина –

це не лише історія особистого навернення до Бога, але й філософське свідчення про внутрішню боротьбу між розумом і вірою, між тілесним і духовним. Успадкована від матері духовна чутливість прийшла на зміну молодіжним пошукам задоволення й інтелектуальної самореалізації. У трактаті «Сповідь» Августин з гіркотою і розпачем згадує свої ранні роки: «Пізно я полюбив Тебе, краса така давня і така нова; пізно я полюбив Тебе» [Saint Augustine, 2021, с. 224]. Його релігійний пошук розпочався в атмосфері інтелектуальної кризи пізньої античності, коли старі язичницькі вірування втратили переконливість, а християнство ще тільки формувало власну філософську мову. На першому етапі свого духовного становлення Августин прагнув знайти істину в раціональних системах. Його приваблювало маніхейство, яке, як йому тоді здавалося, давало пояснення проблеми зла через дуалістичне розмежування добра й темряви. Однак згодом він побачив інтелектуальну обмеженість цього вчення [Saint Augustine, 2021, с. 84, 90]. Після розчарування в маніхействі Августин звернувся до скептицизму та філософії платонізму, особливо у таумаченні неоплатоніків. Саме завдяки їм він відкрив для себе поняття духовного буття, ідеї добра та краси, які підготували його до сприйняття християнської ідеї Бога як вищого джерела істини. Як зазначає сучасний дослідник Дж. О'Доннелл, Августин став інтелектуальним мостом між античним розумом і християнським серцем [O'Donnell, 2005, с. 8]. На думку мислителя, віра і розум є двома шляхами до істини, які не заперечують, а взаємно підкріплюють одне одного. Він радить: «не намагайся зрозуміти, щоб повірити, але вір, щоб зрозуміти» [Augustine, 1888, с. 184]. Його принцип «вірую, щоб зрозуміти» згодом став наріжним каменем середньовічної християнської гносеології. Для Августина істина є не результатом зовнішнього пізнання, а актом внутрішнього осяяння, що походить від Бога. У трактаті «Про Трійцю» мислитель порівнює пізнання Бога з внутрішнім досвідом душі: як розум усвідомлює власні думки, так і душа через самопізнання може доторкнутися до Божественного світла. Кульмінаційним моментом релігійного пошуку Августина стало його навернення до християнства у 386 році. За свідченням «Сповіді», під час душевної кризи він почув голос дитини: «Візьми, прочитай» і відкривши Біблію, Августин натрапив на слова з Послання до римлян (13:13–14), які спонукали його відмовитися від гріховного життя. Цей момент став переходом від філософського пошуку до релігійного прозріння, від знання про Бога до зустрічі з Богом. Його навернення не було запереченням розуму, а навпаки, стало його духовним піднесенням. Як зазначає теолог Етьєн Жільсон, «для Августина розум не був відкинутий вірою, він знайшов у ній своє очищення і справжню мету» [Gilson, 1960, с. 31]. Релігійні пошуки Августина завершилися створенням цілісної філософсько-богословської системи, у центрі якої стоїть ідея Бога як Абсолютної Істини та Джерела добра. У працях «Про град Божий» [Augustine, 1998], «Сповідь» [Augustine, 2008] та «Про свободу волі» [Augustine, 1947] він розробив вчення про два «гради» – земний і небесний, а також про те, що істинне пізнання можливе лише завдяки «внутрішньому Вчителю» Христу. Августин доводив, що зло не має самостійної природи, воно є лише відсутністю добра. Така інтерпретація дозволила йому подолати дуалізм маніхейства і показати, що Бог не є творцем зла, а людина сама відповідальна за свої гріховні вчинки.

Релігійний пошук Августина Блаженного можна вважати універсальною моделлю духовного розвитку особистості як шляху від зовнішнього знання до внутрішнього осягнення істини. Він поєднав у собі античний інтелектуалізм і християнський містицизм, заклавши підвалини європейської традиції філософії релігії. Його особистісний досвід показує, що справжнє пізнання Бога починається з усвідомлення власної обмеженості й потреби в благодаті. Як писав Августин: «Неспокійне серце наше, доки не спочине в Тобі, Господи» (Сповідь, I, 1) [Augustine, 2008]. Цей вислів постає символом нескінченного людського прагнення до духовної істини. Релігійні пошуки Августина Блаженного позначені як шлях розуму, очищеного вірою, і віри, освітленої розумом. Ці духовні пошуки від маніхейського дуалізму й філософського скепсису до християнської впевненості й віри в Бога слід розглядати не лише як індивідуальний досвід, а й

філософське осмислення природи істини. Августин обґрунтував ідею, що шлях до Бога лежить не через зовнішні доктрини, а через глибину власного серця, де людина зустрічає Творця в акті внутрішнього осяяння [Augustinus, 1962, с. 207-208]. Його релігійний пошук став основою середньовічної теології та надихнув становлення традиції мислення від Ансельма Кентерберійського до Рене Декарта [Augustine, 2002].

Пошук релігійного посідає важливе значення у світоглядному становленні Антонія Сурожського, який зазначав, що людина створена за образом і подобою Божою, і її глибинне покликання у тому, щоб через віру і благодать перейти від образу до подоби [Anthony of Sourozh, 1957]. Свобода у його розумінні – це не просто можливість вибору, а відповідальність перед Богом і ближнім: справжня свобода проявляється у служінні, у відкритості до Бога, а не самозадоволеному «я». У образній формі він говорить про вибір зійти з «корабля безпеки» на хвилі бурі, що постає як образ духовного ризику в сучасному житті, поєднуючи глибоко християнське розуміння людини з актуальними антропологічними питаннями сучасного світу [Anthony of Sourozh, 1986].

Духовне життя й внутрішній досвід для Сурожського не ритуал або просто зовнішня дія, а спосіб існування у Божій присутності, шлях до перетворення серця й свідомості. Він пише, що життя без молитви як життя «на площині», без глибини, і що молитва народжується з відкритості на Всесвіт, на ближнього, на Бога [Bloom, 1973, с. 6-7]. Митрополит Антоній Сурожський підкреслює, що сучасна людина часто шукає «форми», не сприймаючи жертви внутрішнього перетворення: «ми думаємо, що молитва – це коли я прошу Бога, щоб він влаштував все так, як хочу я; але справжня молитва – коли я прошу: не по моїй волі, а по Твоїй» [Bloom, 1973, с. 31]. Внутрішній досвід постає як невід’ємна частина його світоглядної моделі: людина не просто належить до світу, вона переживає зустріч із Богом. У промові «The challenge of the modern world» Антоній розглядає сучасний світ як бурю, яка руйнує старі устої, ускладнюючи невизначеність майбутнього, кидаючи виклик кожному поколінню [Bloom, 1973, с. 10], водночас наголошуючи, що Бог – це не лише мир і спокій, але й буря, а людина покликана бути не пасивним спостерігачем, а активним учасником: «що я можу зробити, щоб цей світ став справді гармонійним?» [Anthony of Sourozh, 1986].

Світогляд митрополита Антонія Сурожського є не втечею від дійсності, а закликом до відповідальності і дії, яка пронизана молитвою і глибиною. Він наголошує, що Бог увійшов у матеріальність через Втілення, і цей факт має фундаментальне значення для розуміння світу: матерія не є випадковістю чи злом, вона є місце зустрічі з Богом [Anthony of Sourozh, 1964–1966; Anthony of Sourozh, 2013]. У роботі «Body and Matter in Spiritual Life» він критикує матеріалізм, стверджує, що сучасна наука і технологія потребують теології матерії [Bloom, 1967, с. 36]. Це дозволяє йому формулювати християнську відповідь на дуалізм «дух чи матерія» і бачити покликання кожної людини у тому, щоб привести створений світ до Божої слави.

Світогляд Антонія Сурожського є значущим для пошуку релігійного у складних життєвих обставинах, зважаючи на його власні складні життєві обставини. По-перше, він поєднує традиційне православне богослов’я з актуальними питаннями сучасності, такими як свобода, технологія, матеріальність, кризові ситуації. По-друге, він став прикладом творчого пастирського богослов’я, що здатне відкривати глибину християнства людині в складному сучасному контексті (діаспора, міжконфесійність, секуляризм). По-третє, його акцент на молитві й внутрішньому досвіді робить його актуальним для сучасної духовної ситуації, де зовнішні форми часто переважають над глибиною. Релігійні пошуки Антонія Сурожського розкриваються як прагнення до того, щоб людина постала перед Богом всією своєю свободою, відповідальністю, тілом і душею. Його богослов’я не є абстрактним: воно закликає жити і думати так, ніби Бог уже увійшов у матерію, і світ – це поле Його дії. У часи, коли «корабель безпеки» старих соціальних й культурних форм розхитується, лунає його заклик вийти на хвилю, ризикнути, але не самотньо, а з Богом, молитвою й духовно ближнім.

Якщо пошук релігійного у Антонія Сурожського спирається на православ'я, то Габріель Марсель досліджує фундаментальні питання буття, свободи й людської екзистенції в лоні католицизму, звертаючись до глибинного релігійного досвіду, зокрема переживання трансцендентного, віри, надії, вірності. Цей напрямок його мислення можна умовно описати як пошук не просто систематичного набору догм, але внутрішньої присутності, відповідальності, відкритості на таємниче і сакральне. Його концепція «релігійного» не обмежується доктриною, вона вимагає особистої участі, відкритості, трансформації. Одним із центральних розрізень у Марселя є різниця між «проблемою» та «таємницею». Таємниця – це не просто нерозв'язане питання, а ситуація, у якій я сам залучений; вона потребує не лише інтелектуального вирішення, а включеності [Marcel, 1949, с. 100]. У релігійному контексті це означає, що віра чи досвід Бога не можуть бути редуковані до об'єктивної аргументації, вони відкриваються через екзистенційну потребу. Такий підхід став основою пошуку релігійного, він не шукає дедуктивних доказів існування Бога, а звертається до ситуацій «другого порядку», коли людина переживає себе в стосунку з іншим, відкриває свою духовну слабкість і потребує трансцендентного [Marcel, 1998]. Ключовими у концепції Марселя є такі поняття, як вірність і готовність. Вірність він тлумачить не просто як дотримання обіцянки, а спосіб буття-з-іншим, спосіб присутності, який не редукує іншу особу до об'єкта. У цьому він розрізняє ставлення «бути до» іншого не лише як сусідство, але як зустріч Ти-і-Я, де інший не є «вони», а «ти». Доступність чи готовність означає відкритість на присутність іншого і на те, що «не я маю», тобто вона підкреслює нашу залежність, тимчасовість, готовність бути «даним». У релігійному пошуку це означає готовність бути з Богом, бути у відданості, а не володіти Богом чи знати Його як об'єкт [Marcel, 1949, с. 81, 169, 190]. Ці людські переживання, за Марселем, вказують на присутність трансцендентного «Ти» не як абстрактного «Буття», а особистого, відкритого «Ти», яке звертається до мене [Marcel, 1998, с. 46]. Такі переживання дають підставу для релігійної віри: вони виходять за межі інструментального відношення до реальності й вказують на жертвну самовіддачу [Marcel, 1960, с. 166-167].

На шляху пошуку релігійного Марсель розглядає поняття надії, віри і любові як екзистенційні відповіді на «розбитий» світ і на запрошення до трагічної мудрості [Marcel, 1968]. Мислитель стверджує, що справжня надія існує не просто як оптимістичне очікування, а як «відповідь створіння» на безумовне запрошення бути, бути з-Таїною, та бути у взаєминах з Іншим [Marcel, 1998]. Отже, віра є не просто прийняттям доктрини, а «зобов'язанням» у ситуації, з якої людині не до кінця відомий шлях. Любов у його розумінні – це радше спосіб буття, ніж почуття: вона розкриває онтологічну глибину людської екзистенції [Marcel, 1951]. Слід зазначити, що релігійний пошук Марселя є не приватний «проект віри», а спосіб існування в модерному світі, який «пошкоджений» науковою редукцією, технологічною раціоналізацією і втратою значущості, але який залишається відкритим Таїні. Він повертає увагу до екзистенції, особистості, ситуації, а не лише до логічно-систематичної теології, підкреслюючи значення інтерсуб'єктивності та відношення «Я–Ти», що створює міст між філософією і спільністю віри. Філософ відмовляється від домінуючої моделі доказів Бога, натомість акцентуючи увагу на переживанні присутності й «втягненості» людини в реальність, яка перевищує її. Релігійні пошуки Марселя слід сприймати не просто як прихід до віри, а як спосіб бачення світу, у якому людина визнає свою відкритість, свою крихкість, але також і свою здатність вступити у стосунки з Іншим–Таїною; це пошук бути-з, довіри, надії, вірності. У часи, коли раціоналізм і технологічна цивілізація часто витісняють екзистенційну глибину людини, Марсель нагадує: філософія має стати не просто «доктриною», а способом життя, відкритим на «Таїну».

Оригінальний підхід до пошуку релігійного представлений відомим французьким палеонтологом і релігійним мислителем П'єром Тейяр де Шарденом, який намагається синтезувати науку, філософію й християнську теологію. Його світоглядні пошуки характеризуються радикальним баченням еволюції як процесу, який має не лише

біологічний, але й духовний і космічний вимір. У роботах «Феномен людини» та «Боже середовище» розкриваються ключові аспекти його світогляду, що включає метафізику еволюції, роль людини й свідомості, концепцію «ноосфери» й кінцеву мету («Омега-точка») [Teilhard, 1957; Teilhard, 1955]. Тейяр де Шарден розуміє еволюцію не просто як біологічний феномен, а як всепроникливий космічний процес, спрямований до більшої комплексності й свідомості. На його думку, матерія має потенціал до духовного піднесення, а матерія і дух не є радикально відокремленими, вони перебувають у процесі взаємодії, у якій «людство, що еволюціонує ... до фінальної духовної єдності до Омеги-точки» [Teilhard, 1955, с. 127]. Ця метафізика еволюції включає: конвергенцію, зростання складності, інтеграцію, рух до єдності, а також телеологію (еволюція не є хаотичною, а має спрямованість) та духовність матерії: матерія «пророщує» дух, свідомість, нову форму буття [Teilhard, 1955, с. 19, 22, 127, 183-186, 156-160]. Це бачення не лише біологічне, але й космічне, культурне і духовне – і воно поставило де Шардена на межу між наукою і теологією. У центрі його думки знаходиться людина як певний етап еволюційного процесу, коли виникає свідомість і рефлексивність. Він вважає, що людська рефлексія означає новий якісний стрибок: людина, на його думку, не лише «організм», а «організм, що знає, що він знає» [Teilhard, 1955, с. 102]. У його концепції ноосфера не метафора, а реальність, яка формується через взаємодію людей, технологій і культурної інтеграції. Зрештою це веде до єдності свідомості людства і, в його уявленні, до об'єднання з Богом. Кульмінацією його філософії є концепція Омеги-точки як кінцевої мети еволюції, де Всесвіт і людство мають досягти повної єдності в Христі. В цьому сенсі історія, еволюція, свідомість – це не випадкові процеси, а підкорені Божій меті події, які здійснюються через розвиток людства й Всесвіту. Етапи цього розвитку включають: сталу еволюцію матерії → свідомість → ноосферу → Христос-Єдність. Такий погляд на есхатологію відрізняється від традиційних моделей статичного кінця часу й підкреслює динаміку: спасіння й об'єднання стають процесом у великому космічному масштабі.

Світогляд Тейяра де Шардена викликає як захоплення, так і критичні зауваження. З одного боку, він пропонує нову модель «еволюційної природної теології», яка поєднує науку з релігією [Teilhard, 1955, с. 195-196]. З іншого боку, його ідеї критикують за можливі пантеїстичні або детерміністичні нахили, за ризик замінити традиційну християнську антропологію новою концепцією, яка відкриває шлях для діалогу між еволюційною біологією і християнською теологією, підкреслюючи роль людини як суб'єкта, а не лише об'єкта еволюційного процесу, надихаючи на створення нових концепцій глобальної свідомості, екології, інтеграції науки й релігії. Світогляд Тейяра де Шардена можна характеризувати як спробу мислити християнську віру в умовах великої наукової картини, в якій еволюція – не просто механізм, а процес зі змістом, напрямком і духовним характером. Він підніс людську свідомість, культуру й історію до рівня космічного процесу, у якому матеріальне й духовне взаємопов'язані.

Висновок. Релігійний пошук як екзистенційна потреба людини у складних життєвих обставинах націлений на процес отримання теологічного знання, цінність якого визначається через установлення його епістемологічного статусу. Релігійний пошук у процесуальному плані передусім моменту, який знаменує перехід від сумнівів, тривоги, невдоволеності, відчаю до якісної визначеності, що досягається з набуттям довіри до релігійного знання. Оскільки пошук у широкому розумінні цього слова означає вихід за наявні межі, тоді релігійним пошуком справедливо вважати звернення до певної релігії, якщо суб'єкт шукає необхідні смисли поза межами звичного йому світського контексту. Якщо суб'єкт уже інтегрований у певний релігійний контекст, тоді релігійний пошук виглядатиме як вихід за межі знайомої йому релігійної традиції.

REFERENCES

Saint Augustine. (2021). *Confession* (Yu. Mushak, trans.). Svitchado. (In Ukrainian)

- Anthony of Sourozh, Metropolitan. (1957). *Asceticism (Somatopsychic techniques)*. Guild of Pastoral Psychology.
- Anthony of Sourozh, Metropolitan. (1964–1966). *Genesis. Lecture 2 (1964–1966)*. Metropolitan Anthony of Sourozh Foundation.
- Anthony of Sourozh, Metropolitan. (1986). *The challenge of the modern world* (Talk delivered 14 May 1986). Metropolitan Anthony of Sourozh Foundation.
- Anthony of Sourozh, Metropolitan. (2013). *Learning to see*. Metropolitan Anthony of Sourozh Foundation.
- Augustine, Saint. (1888). *Homilies on the Gospel of John (Tractates on the Gospel of John)*. In P. Schaff (Ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers: First Series* (Vol. 7, p. 469). Christian Literature Publishing Co. <https://www.ccel.org/ccel/s/schaff/npnf107/cache/npnf107.pdf>.
- Augustine, Saint. (1947). *The free choice of the will* (C. M. Sparrow, Trans.). University of Virginia Studies.
- Augustine, Saint. (1998). *The city of God: De civitate Dei against the pagans* (R. W. Dyson, Trans.). Cambridge University Press.
- Augustine, Saint. (2002). *On the Trinity: Books 8–15* (S. McKenna, Trans.; G. B. Matthews, Ed.). Cambridge University Press.
- Augustine, Saint. (2008). *The Confessions* (V. J. Bourke, Trans.). Catholic University of America Press. (Fathers of the Church; Vol. 21).
- Augustinus. (1962). *De doctrina christiana. De vera religione* (K.-D. Daur & J. Martin, Eds.). Brepols. (Corpus Christianorum. Series Latina; 32).
- Bloom, A., & Lefebvre, G. (1973). *Courage to pray*. Paulist Press.
- Bloom, A. (Metropolitan Anthony of Sourozh). (1967). *Body and matter in spiritual life*. In A. M. Allchin (Ed.), *Sacrament and image: Essays in the Christian understanding of man* (pp. 33–41). The Fellowship of St. Alban and St. Sergius.
- Gilson, É. (1960). *The Christian philosophy of Saint Augustine* (L. E. M. Lynch, Trans.). Random House.
- James, W. (1902). *The varieties of religious experience: A study in human nature*. Longmans, Green & Co.
- Marcel, G. (1949). *Being and having* (K. Farrer, Trans.). Dacre Press.
- Marcel, G. (1951). *The mystery of being. Vol. 1: Reflection & mystery* (G. S. Fraser, Trans.). The Harvill Press.
- Marcel, G. (1960). *The mystery of being. Vol. 2: Faith and reality* (R. Hague, Trans.). Henry Regnery Company.
- Marcel, G. (1968). *Pour une sagesse tragique et son au-delà*. Éditions Pion.
- Marcel, G. (1998). *Homo viator: Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance* (Rev. ed.). Association Présence de Gabriel Marcel.
- O'Donnell, J. J. (2005). *Augustine: A new biography*. HarperCollins.
- Teilhard de Chardin, P. (1955). *Le phénomène humain*. Éditions du Seuil.
- Teilhard de Chardin, P. (1957). *Le milieu divin: Essai de vie intérieure*. Éditions du Seuil.

Харченко Роман Валерійович

аспірант, ННІ філософії, культурології, політології
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
Майдан Свободи, 4, м. Харків, 61022, Україна
E-mail: romanwaman@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-1155-9989>

Стаття надійшла до редакції 03.08.2025

Стаття рекомендована до друку 15.10.2025

Переглянуто 02.10.2025

Опубліковано 24.11.2025

THE SEARCH FOR RELIGION AS AN EXISTENTIAL NEED OF A HUMAN

Kharchenko Roman V.

PhD student, Educational and Scientific Institute

Philosophy, Cultural Studies, Political Science

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

In today's world, on the one hand, there are negative and positive aspects of globalisation processes that affect the crisis of culture, traditional values, national identity, and on the other hand, there is a search for identity, attempts to form a new identity based on national and religious identity. The substantive aspect of the concept of 'religious search' is considered, which may mean the creation of associations of believers beyond the framework of religious tradition, and the functional aspect, which includes the search for religious identity in collective or individual forms. It is shown that religious search is based on an existential need and a deep individualisation of religious meanings. The gnoseological status of the religious phenomenon can be determined for an individual in different ways, although these ways are largely determined by the personal characteristics of the subject and the sociocultural context of religious search. It has been established that the driving force behind the search for a worldview is not the need for meaning in life itself, but the frustration of the need that arises from the lack of knowledge, without which an individual cannot function normally. Internal conflict exhausts and enslaves a person, pushing them to seek certainty through the search for information that can lead to knowledge, in which they find new meanings necessary for themselves. The existential need to seek religion is preceded by a more or less profound and prolonged crisis associated with the experience of one's own imperfection and the imperfection of the surrounding world, when a person encounters the impossibility of continuing to perceive the world within the horizon of previous horizons, of adapting existing ideas to what has unexpectedly opened up through an extraordinary event or realisation. It is argued that the time of the emergence of worldview crises is determined by the logic of the development of an individual's consciousness in ontogenesis. In general terms, the mechanisms of cognition and awareness of oneself as a single whole capable of striving for active self-expression are analysed. The dominance of the need for meaning in life is aimed at social inclusion, social realisation and 'social service'. Accordingly, a worldview crisis associated with an individual's loss of meaning in life most often develops on the basis of frustration of the need to be in demand by society. A worldview crisis and disappointment in the social world can lead to the most dramatic mental states and even suicidal behaviour. It is emphasised that, in addition to an individual's predisposition to faith, the search for religion is influenced by sociocultural factors and the existential needs of the individual.

Keywords: *religious search, internal conflict, frustration of needs, religious traditions, worldview crisis, social realisation, social outsider status, life strategies, religious experience.*

The article was received by the editors 03.08.2025

The article is recommended for printing 15.10.2025

The article was revised 02.10.2025

This article published 24.11.2025

Як цитувати: Харченко, Р. (2025). ПОШУК РЕЛІГІЙНОГО ЯК ЕКЗИСТЕНЦІЙНА ПОТРЕБА ЛЮДИНИ. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (73), 230-238. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-22>

In cites: Kharchenko, R. (2025). THE SEARCH FOR RELIGION AS AN EXISTENTIAL NEED OF A HUMAN. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (73), 230-238. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-22> [In Ukrainian]

<https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-23>

УДК 304.17:1(091)«715»

Лідія Комкова

НІККОЛО МАК'ЯВЕЛЛІ У ГЕНЕРАЦІЇ ІДЕЙ САМОПРЕЗЕНТАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ

В статті зазначається, що в умовах інформаційно-комунікативних трансформацій значно підвищується увага філософів до ретельного вивчення моделей управління соціальними відношеннями й організацією людських контактів від повсякденності до цифрового простору завдяки розгляданню таких культур-цивілізаційних координат, що спираються не на примус, а на переконання, символічну комунікацію й соціально-психологічні механізми. Показано, що серед таких практик особливе місце посідає феномен репрезентації особистості й не лише з боку зовнішньої «обгортки», а з боку створення складної семіотичної системи, через яку інституції, колективи, окремі особи як візуальні агенти, актори взаємодіють між собою, викликаючи до своєї активності довіру, міцну надійність і безпеку. В сучасних дискурсивних практиках мова йде про імідж. Відзначається, що в наш час імідж дедалі частіше розглядається як символічний особистісний капітал: ресурс, який надає можливості просування, доступ до соціального престижу та ефективність діяльності в політичній, економічній і науковій сферах. У цьому сенсі імідж перестає бути вторинним епізодом PR-практик і перетворюється на елемент професійної компетентності: вміння комунікувати й підтримувати репутацію стає складовою кваліфікації менеджерів, політиків і фахівців різних галузей, де презентація соціально діючої особистості має визначальне місце. В статті показано, що набувають нової актуальності ідеї видатного мислителя епохи Відродження Нікколо Мак'явеллі та інтерпретація його думок в нових реаліях діджиталізації соціального простору. Крім того, підкреслюється, що аналіз іміджу в контексті сучасних трансформацій виходить за межі суто комунікативних досліджень і стає частиною ширшої гуманітарної проблематики, пов'язаної з особистою самоідентифікацією, механізмами соціального визнання й способами взаємодії індивідів із візуально насиченим середовищем. Стверджується також, що імідж як елемент соціальної присутності формує особливий тип культурної чутливості, в якій поєднуються раціональні стратегії управління враженнями й емоційні реакції аудиторій. У цьому контексті важливо враховувати й динаміку інституційних ролей, що впливають на формування соціальних очікувань і практик взаємодії. Таке поєднання сприяє переосмисленню класичних політичних концептів Мак'явеллі, відкриваючи можливість їх адаптації до медіатизованої культури XXI століття та нових форм цифрової комунікації.

Ключові слова: людина, суспільство, особистість, презентація, комунікація, культура, політика, образ, імідж.

В наш час в межах соціокультурної комунікативності значно зростає запит на прозорість і автентичність відносин в усіх сферах суспільного життя і, перш за все, політики, економіки, культури. На думку української вченої Н. М. Ткаченко, «нині у суспільній свідомості закріпилося уявлення про імідж, як про цінність, від наявності та якості якої залежить як успішність будь-якої діяльності, так і життєвий успіх загалом» [Ткаченко, 2018, с. 134]. Разом з тим, зростає суспільний запит на прозорість і автентичність, отже вимоги до публічної сфери, де панує імідж як загальний символічний образ соціального суб'єкту виявляються подвійними – він мусить бути і ефективним у переслідуванні цілей та інтересів людини, особливо в межах її політичних стратегій. Саме на це в свій час звернув увагу в своїх філософських пошуках видатний представник епохи Відродження Нікколо Мак'явеллі: стосовно уявлень про владу, образ політичного діяча в його публічній активності. Його ідеї і стали підґрунтям подальшого вивчення складних процесів соціокультурної комунікації з боку активності соціального суб'єкта та його самопрезентації. Отже, метою дослідження постає аналіз і переосмислення іміджу в

© Комкова Л.А., 2025.



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

створенні сучасної стратегічної моделі поведінки особистості в сучасній соціокультурній комунікації.

Імідж посідає особливе місце в сучасних соціально-комунікативних практиках як феномен, що в собі поєднує соціально-психологічні, культурні й інформаційні виміри. У різних наукових підходах імідж трактується як специфічна форма репрезентації особистості в її суспільній діяльності. Зокрема, за визначенням Н. В. Барни, імідж постає (від лат. *imago, imag* – образ) як особливий образ відомої особи або речі, який створюється засобами масової інформації, літературою, уявою або самим індивідом [Барна, 2008, с. 7]. У цьому тлумаченні підкреслюється функціональний характер іміджу як інструменту впливу на соціальну поведінку й міжособистісні відносини.

Більш оригінальний підхід до розуміння іміджу пропонує О. М. Плясун, яка розглядає його як цілісний, узагальнений образ об'єкта, що формується у масовій свідомості через систему знакових засобів комунікації й має на меті викликати певне емоційно-оцінне ставлення [Плясун, 2018, с. 70–87]. Цей погляд акцентує увагу на комунікативній природі іміджу, його зв'язку з процесами соціальної інтерпретації та символічної репрезентації.

Водночас «Енциклопедія Сучасної України» визначає імідж як п'яточний образ, цілеспрямовано створюваний у суспільній чи індивідуальній свідомості засобами масової комунікації і психологічного впливу [Імідж, 2011]. Це тлумачення поглиблює уявлення про імідж як соціотехнологічне явище, у якому поєднуються елементи раціонального проектування й емоційного впливу.

Очевидно, в усіх підходах простежується спільна думка: імідж – це свідомо сконструйований комунікативний феномен, який формується на перетині інформації, культури й соціальної дії. Його вивчення стає особливо актуальним в епоху масових комунікацій, коли саме візуальні й символічні репрезентації визначають довіру, авторитет і ефективність суб'єктів суспільного життя.

Хоча сам термін «імідж» увійшов у науковий обіг і повсякденне вживання лише в середині ХХ століття, це зовсім не означає, що людство не займалося управлінням враження від особистісної активності людини раніше. Ідея свідомого формування власного образу, впливу на оточення через зовнішні ознаки, поведінку, манеру мовлення й символіку має глибоке історико-філософське коріння.

Уже в античності формування уявлення про особистість як цілісний образ – поєднання зовнішньої поведінки, моральних якостей і мовного впливу – було предметом глибоких роздумів філософів. Зокрема, Арістотель підкреслював, що сила переконання промовця залежить не лише від логіки чи аргументів, а й від його особистого образу, довіри, яку він викликає у слухачів. Як зазначав мислитель: «Переконання досягається завдяки особистим якостям оратора, коли промова виголошується таким чином, що ми вважаємо його надійним» [Aristotle, 1356a, с. 26].

У римській філософії поняття образу набуває морального і соціального виміру. Сенека у «Моральних листах до Луцілія» наголошує на постійному моральному самоконтролі людини: «Живи так, мовби я чув про всі твої вчинки, радше – мовби їх бачив» [Сенека, 2022, с. 52] (в інших переказах цей вислів часто подається як «Живи так, ніби тебе завжди бачать») – тим самим указуючи, що людина постійно перебуває під поглядом суспільства, а отже, має відповідально формувати власний моральний і поведінковий образ. Відтак, уже в античній філософії імідж поставав не лише як зовнішня форма, а як прояв внутрішньої гармонії, етичності й переконливості особистості.

У добу Відродження ідея образу людини набуває нового, глибшого змісту – вона більше не розглядається лише як віддзеркалення божественного задуму, а як результат свідомого самотворення. Саме в цей час гуманісти, такі як Марсіліо Фічіно, Лоренцо Валла, Данте Аліґ'єрі, розглядали людину як творця власної долі, носія розуму, волі та гідності. Як писав Джованні Піко делла Мірандола у своїй знаменитій «Промові про гідність людини»: «Ми зробили тебе не небесним, не земним, не смертним, не безсмертним, щоб ти сам,

немов вільний і почесний скульптор і творець самого себе, виліпив себе у тому образі, який тобі до вподоби» [Піко делла Мірандола, 2013, с. 45].

Ця думка започатковує нову антропологічну парадигму – уявлення про людину як митця власного образу і стає фундаментальною для подальших уявлень про природу іміджу, який починає сприйматися не як пасивне відображення, а як активний конструкт. Ідея самотворення, формування власного образу, здатного впливати на інших, поступово виходить за межі етичного чи естетичного виміру, набуваючи соціально-політичного сенсу. Саме тут зароджується те, що у пізніші епохи буде осмислене як «імідж» – свідомо вибудований спрямований на управління враженням образ.

У цьому контексті особливе місце посідають праці Нікколо Мак'явеллі – мислителя, який не лише увібрав дух Ренесансу, але й радикально змінив уявлення про політику, владу і людську природу. Мак'явеллі – людина доби, коли художня творчість, наука і політична думка перетиналися в єдиному пошуку закономірностей людської поведінки.

Нікколо Мак'явеллі (Niccolò Machiavelli, 1469–1527) – флорентійський мислитель, дипломат і політичний діяч епохи Відродження, один із засновників модерної політичної філософії. Народився у Флоренції в родині юриста, здобув класичну гуманітарну освіту, що сформувала його інтерес до історії, державного управління та політичної етики. Після падіння влади Медічі у 1498 році Мак'явеллі був призначений другим канцлером Флорентійської Республіки. Упродовж чотирнадцяти років він виконував дипломатичні місії до провідних європейських дворів, займався реформуванням системи управління та ініціював створення громадянського війська, покликаного замінити ненадійних найманців.

Після повернення Медічі до влади в 1512 році, Мак'явеллі було усунуто з посад, ув'язнено і відправлено у коротке заслання. Саме в цей період політичної ізоляції він створив свої найвідоміші твори – «Державець» («*Il Principe*») та «Роздуми про першу декаду Тіта Лівія» («*Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*»), у яких виклав засади реалістичної політики, механізми влади й принципи раціонального управління. Його праця «Державець» вважається одним із найвпливовіших політичних трактатів усіх часів, що започаткував еру політичного реалізму. У 1520 році, за дорученням кардинала Джуліо Медічі, Мак'явеллі розпочав роботу над твором «Флорентійські хроніки» («*Istorie Fiorentine*»), який завершив у 1525 році і де простежив політичну еволюцію рідного міста, розкрив причини конфліктів між аристократією та народом і показав, як людські пристрасті, амбіції й боротьба за владу визначають хід історії.

Мак'явеллі здобув видатне місце в історії політичної думки. Його, мабуть, найчастіше вважають «вчителем зла», політичним реалістом, що консулює тиранів, і гордим пропагандистом так званого мак'явеллізму... Проте цей образ далеко не єдиний. [Bíba, Franěk, 2023, p. 1-7.]

Дійсно, інтерпретації Мак'явеллі у сучасній політичній філософії помітно різняться. Дж. А. Покок у своїй концепції «*machiavellian moment*» розглядає його як мислителя громадянської республіканської добрести, зосередженого на нестабільності політичних порядків і необхідності постійного оновлення громадянського духу [Roscok, 2016]. Гарві Менсфілд, навпаки, підкреслює радикалізм Мак'явеллі, трактуючи його як автора, що свідомо дистанціюється від традиційної моралі й вводить нову науку політики, де сила «зовнішньої видимості» стає ключовою [Mansfield, 1996]. Лео Штраус іде ще далі й тлумачить його як «учителя зла», тобто мислителя, який свідомо секуляризує політику й легітимізує маніпуляцію задля влади [Strauss, 1958]. У протиположному прочитанню, Квентін Скіннер шукає у Мак'явеллі інтелектуальний контекст і пропонує трактувати його не як цинічного маніпулятора, а як теоретика свободи республіки, для якої добрий імідж і підтримка громадян є життєвою умовою [Skinner, 2008]. Еріка Беннер розвиває цю ревізійністську лінію, доводячи, що Мак'явеллі не пропонував аморальної доктрини, а радше наголошував на прозорості й відповідальності влади, прихованих під іронічною риторикою його текстів [Benner, 2017]. Жан-Клод Занкаріні вважає, що Мак'явеллі – не є автором формули «ціль виправдовує засоби», а є мислителем, чия політична теорія

можна зрозуміти лише в її історичному, мовному й республіканському контексті [Fournel, Zancarini, 2022]. Отже, як зауважує Ф. М. Кирилюк, «Творчий доробок Мак'явеллі був і залишається одним із найбільш суперечливих в історії світової політичної думки. Частина вчених захоплено його цитує і називає початком сучасної політики, інші готові власноруч спалювати його праці через їх «аморальність». Існують і такі тлумачення, що буцім він не мав особливого інтересу до філософії й схильності до узагальнення, або ж просто констатував свої положення і фактично ніколи не пробував хоч якось їх обґрунтувати» [Кирилюк, 2021, с. 55-69.].

У своїх творах Мак'явеллі вперше системно розглядає образ правителя як інструмент впливу та управління, продуманий засіб формування громадської думки, частину політичної стратегії. Специфіка мак'явеллівського мислення полягає в умінні розглядати поведінку людини через призму взаємного сприйняття. Для нього ефективність дій визначається не лише їх змістом, а тим, як вони виглядають для інших. Тому правитель повинен уміти передбачати реакції людей, управляти їхніми уявленнями й узгоджувати свої кроки з очікуваннями натовпу.

Цю ідею яскраво ілюструє вислів Мак'явеллі: «Люди взагалі судять більше на око, ніж на дотик. Дивитися може всякий, а торкатися – лише декотрі. Кожен бачить тебе так, як ти йому здаєшся, тільки декотрі можуть відчувати, який ти насправді, і ці декотрі навряд щоб виступили проти думки більшості, підпертої могутністю влади» [Мак'явеллі, 2007, с. 464]. У цьому фрагменті відображено глибоке розуміння психології мас і сутності політичного іміджу: влада тримається не лише на силі, а й на переконливості образу.

Мак'явеллі розмірковує про образ правителя не як про випадковий зовнішній ефект, а як про свідомо сконструйований образ – (*имал.* – *simulatore* та *dissimulatore*), тобто прикидача та майстра удавання. У цьому сенсі поведінка правителя постає як театр, у якому роль повинна бути зіграна переконливо й послідовно, а політична ефективність часто залежить не від реальних моральних якостей, а від уміння створювати й підтримувати образ, що викликає довіру й страх у потрібних пропорціях.

В «Державці» Мак'явеллі прямо формулює необхідність володіння мистецтвом гри: правитель має вміти приховувати справжні наміри, змінювати тональність поведінки залежно від політичної ситуації та ставити вигляд вище натури. Звідси його радикальний висновок – «бути великим лицеміром: адже люди такі простодушні, такі недалеко в своїх нетерплячих домаганнях, що ошуканець завжди знайде того, кого можна ошукати» [Мак'явеллі, 2007, с. 464]. Його концепція показує: влада тримається не лише на силі чи законах, а й на керованій видимості, на вмінні створити й підтримувати публічний образ, який відповідає сподіванням підданих.

У сучасному медійному середовищі, де межа між публічним і приватним розмита, маска стає невід'ємним елементом самопрезентації особистості. Українські дослідниці Г. П. Чміль і Н. С. Корабьова вважають, що рольова реальність, яка відноситься до таких символів як «мова, міф, мистецтво, релігія, може бути ключем у пізнанні природи людини і в її самопізнанні. Наголос робиться на тих екзистенціальних параметрах буття людини, які співмірні реальному буттю, що не прагне до кантівського імперативу чи екзистенціального пафосу месії у творенні власного рольового простору, але бажає самореалізації і самоздійснення» [Чміль, Корабьова, 2013, с. 98]. Дослідниці зауважують, що в культурі екранів і віртуального взаємодія «користувач Інтернету отримує, практично, необмежені можливості для самореалізації в образах, ролях, іміджах, масках», тобто особистість презентує себе не так через внутрішній зміст, як через сконструйовані образи [Чміль, Корабьова, 2013, с. 85]. Далі вони доповнюють, що «роль може виступати засобом творення людиною самої себе, інструментом самопізнання, істиною про самого себе, оскільки людина більше і глибше самої себе. Творячи образи-ролі на підставі екзистенційного досвіду, особа намагається зрозуміти себе, гостро переживає власне Я, свою унікальність, що визначається внутрішнім світом, який співвідноситься не зі світом, космосом чи суспільством, а з досконалою, довершеною особою, яка включає в себе це Я,

підіймаючись до рівня цінностей в їх особистості і інакшості, тим самим стверджуючи самоцінність індивідуальності [Чміль, Корабльова, 2013, с. 104]. Авторки також наголошують, що маска (личина) в сучасному контексті – це спосіб відокремлення образу від плоті, що веде до певного відчуження від автентичного Я. Як вони пишуть: «у створеній новими медіа культурі йде послідовний процес віртуалізації як відчуження – відчуження людини від власної плоті в процесі користування віртуалом і перетворення її (людини) на потік електронної інформації ...» [Чміль, Корабльова, 2013, с. 234].

Отже, саме ці концепти личини та маски, сформульовані Чміль і Корабльовою, дають змогу поглибити мак'явеллівську інтерпретацію іміджу. У них маска постає як культурний і медійний механізм конструювання суб'єктності, що визначає способи репрезентації людини в сучасному візуальному просторі й знову актуалізує межі між видимим і справжнім.

Натомість у Мак'явеллі маска має передусім політичний вимір: це інструмент стратегічного самопред'явлення, свідомої гри образів і маніпуляції суспільною думкою в реальному політичному просторі.

У творах Нікколо Мак'явеллі терміни «маска», «лик» чи «личина» (*maschera*) безпосередньо майже не вживаються, проте сама ідея роздвоєння між справжньою сутністю правителя та його політично корисною зовнішністю є для нього фундаментальною. Ключові поняття, якими Мак'явеллі описує політичну «маску», – це *parere* («здаватися»), *apparenza* («зовнішність»), *sembianza* («видимість»). Змістовно вони збігаються з тим, що він називає «видимістю чесноти» (*apparenza della virtù*), яка нерідко важливіша за реальну чесноту. Саме протиставлення *essere e parere* – «бути і здаватися» – посідає ключове місце в його політичній антропології.

У трактаті «Державець» це найвиразніше з'являється в розділі XVIII, де Мак'явеллі стверджує, що володареві необхідно не лише мати чесноти, а й уміти здаватися (*imital. parere*) чеснотливим навіть тоді, коли обставини змушують діяти всупереч чесноті. Він підкреслює, що «правитель повинен виглядати співчутливим, вірним, людяним, щирим і релігійним, але водночас бути готовим відкинути ці якості, якщо цього потребує утримання влади» [Machiavelli, 1961, р. 65].

В українському перекладі читаємо: «Отже, владареві зовсім не обов'язково мати всі ці згадані чесноти, але обов'язково треба поводитися так, ніби він їх має. Більше того, я наважусь навіть сказати, що коли він має ці чесноти і завжди згідно з ними чинить, то це небезпечно, і що завжди краще тільки вдавати, ніби ти їх маєш. Владар повинен здаватися милосердним, вірним, людяним, щирим, побожним, але йому треба так панувати над собою, щоб при потребі він міг стати зовсім інакшим і робити все навпаки» [Мак'явеллі, 2007, с. 464]. Мак'явеллі наполягає: правитель, який прагне ефективно діяти в мінливому й конфліктному полі влади, повинен увібрати в себе риси, продиктовані самою природою. Йдеться не про біологічну подібність, а про стратегічне засвоєння поведінкових моделей – своєрідних символічних архетипів, що уособлюють дві базові політичні чесноти.

Перша чеснота втілена в образі «лева» – істоти, що своєю силою й величчю здатна відлякати ворогів одним лише риком. Лев у Мак'явеллі символізує відкриту, демонстративну потугу: рішучість, сміливість, здатність стримувати зовнішні загрози й водночас утілювати велич державної влади.

Друга чеснота постає в образі «лисиці» – тварини, наділеної хитрістю та уважністю, здатної побачити й уникнути пасток, що недоступні прямолінійному левові. Лисиця для Мак'явеллі – це символ стратегічного інтелекту, обережності, уміння читати наміри інших і діяти не силою, а передбаченням.

Лише поєднавши в собі ці дві природи – силу й хитрість, прямоту й обережність – правитель здатен не лише утримувати владу, а й реалізовувати політичні цілі в умовах непередбачуваних соціальних колізій. Саме тому Мак'явеллі так точно формулює природу політичного іміджмейкінгу як мистецтва поєднання зовнішньої демонстрації й внутрішньої гри образів: «Оскільки владар змушений добре наслідувати звіра, він повинен взяти за

приклад лиса й лева: перший беззахисний проти сітей, а другий беззахисний проти вовків. Отже, треба бути лисом, щоб розпізнати сильце, і левом, щоб лякати вовків. Покладатися лише на одну лев'ячу силу, значить, нічого не розуміти. Хто спритніше за інших зумів діяти по-лисячому, той і виграв. Одначе треба навчитися добре приховувати в собі лиса» [Мак'явеллі, 2007, с. 463].

У цьому фрагменті формулюється ключовий принцип іміджевої політики: володар має не лише бути сильним або хитрим, а вміти «керувати власним образом», дозовано відкривати чи приховувати риси, що формують його політичну ефективність. Відтак, імідж постає як складна стратегія поведінкової гнучкості та продуманої видимості – ядро політичного мислення Мак'явеллі.

Один із найвизначніших сучасних істориків політичної думки, філософ і співзасновник Кембриджської школи інтелектуальної історії Квентін Скіннер пише: «Мак'явеллі цілком усвідомлював, що його новий аналіз *virtù* державця породжує нові труднощі. Він формулює головну дилему в розділі XV: з одного боку, «правитель, що прагне зберегти владу, мусить бути готовим чинити аморально, коли це стає необхідним»; з іншого – він повинен остерігатися набуття репутації лиходія, бо це зруйнує його владу замість того, щоб її укріпити» [Skinner, 2008, S. 66].

Відомий французький дослідник праць Мак'явеллі і його інтелектуальний біограф Жан-Клод Занкаріні слушно зауважує, що феномен Мак'явеллі не піддається остаточному тлумаченню. Він пише: «Існує небагато авторів в історії ідей і в історії літератури (оскільки йдеться ще й про літературу, адже написане Мак'явеллі пропонує своєрідне використання мови та формальні вибори, що слугують істиною про історію людей), які викликали б настільки постійну і, водночас, настільки роздільну увагу. Протягом п'яти століть Мак'явеллі був об'єктом дискусій, аналізів, нескінченних, ніколи не мирних дебатів. Мак'явеллі завжди був, є і буде джерелом розбіжностей, що, ймовірно, йому б навіть сподобалось. Італійський філософ Бенедетто Кроче писав у минулому столітті, що це питання ніколи не буде вирішене, а глава ця ніколи не буде закрита» [Fournel, Zancarini, 2022, p. 20].

Ця оцінка добре передає особливість мак'явеллієвського проєкту: він не лише створює політичні формули, а й провокує інтелектуальну незгоду, змушує мислити крізь суперечності й парадокси людської поведінки. Саме тому Мак'явеллі посідає унікальне місце між філософією, історією та літературою – його стиль поєднує холодний аналіз фактів із вражаючою образністю, яка відкриває політичну реальність як драматичну сцену масок, характерів і стратегічних жестів.

Хоча «Державець» був написаний понад п'ятсот років тому, його інтелектуальна енергія й досі резонує в сучасних культурних і соціальних контекстах. Одним із показових прикладів такої актуалізації стала книга Жана-Батіста Геннекена «Мак'явеллі для мого сина», у якій французький політконсультант і керівник університету пропонує інтерпретацію мак'явеллієвських ідей крізь призму викликів XXI століття. «Державець Нікколо Мак'явеллі залишився молодим. Ти сам – цей Державець. Існує царина, яку ти можеш завоювати завдяки своїм умінням», – звертається автор до читача, прямо вказуючи на універсальність і позачасовість мак'явеллієвської настанови діяти активно й стратегічно [Hennequin, 2020, S. 8]. Геннекен підкреслює, що механізми боротьби за вплив, самоствердження і владу, які описував Мак'явеллі, залишаються чинними й сьогодні – у світі, де суперництво, страх, випадковість і необхідність так само визначають логіку подій. Він зауважує: «Світ не є ні добрим, ні злим – він підкоряється лише своїй логіці, своєрідному невизначеному рівнянню, вільному від будь-яких моральних правил. Він підпорядкований незбагненному, дикому потоку подій, який Мак'явеллі називає „долею“ (*fortuna*), що виникає з випадку й необхідності» [Hennequin, 2020, S. 9].

Отже в сучасному прочитанні й інтерпретації ідей Мак'явеллі для більш глибокого розуміння феномену іміджу особливого значення набувають питання самопрезентації особистості, стратегічного контролю над власною «видимістю» й вміння втілювати її в межі конкретної ситуації чи події. У контексті суспільних відносин, обумовлених

інформаційним простором, такі навички постають тією самою грою, чим для ренесансного правителя були хитрість лиса й сила лева, тобто засобами орієнтації в складному, часто непередбачуваному світі. Відтак, модерна рецепція «Державця» демонструє, що мак'явеллівські принципи реалістичного мислення до самостворення іміджевого впливу залишаються продуктивними не лише в політичному аналізі, але й у формуванні сучасної публічної ідентичності людини.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Барна Н. В. *Іміджологія: Навч. посіб. для дистанційного навчання* / За наук. ред. В. М. Бебика. Київ: Університет «Україна», 2008. 217 с.
- Імідж / С. І. Грабовський / *Енциклопедія Сучасної України* [Електронний ресурс] / редкол. : І. М. Дзюба, А. І. Жуковський, М. Г. Железняк [та ін.]; НАН України, НТШ. Київ: Інститут енциклопедичних досліджень НАН України, 2011. URL: <https://esu.com.ua/article-13264>
- Кирилюк Ф. М. «Realpolitik» – основа формування класичного мак'явеллізму. *Політологічний вісник: Збірник наукових праць*. 2021. № 87. С. 55-69. <https://doi.org/10.17721/2415-881x.2021.87.55-69>
- Мак'явеллі Н. *Флорентійські хроніки; Державець* / Пер. з іт. А. Перепаді. Харків. Фоліо, 2007. 511 с.
- Піко делла Мірандола, Дж. Промова про гідність людини / пер. Назарій Назаров. *Всесвіт*. 2013. № 11–12.
- Плясун, О. М. Категорія «імідж» у сучасній гуманітаристиці: проблема та її наукові дискурси. *Актуальні проблеми української лінгвістики: теорія і практика*. Вип. XXXV. 2018. С. 70–87.
- Сенека Л. А. *Моральні листи до Луцілія* / пер. з лат. А. Содомори. Львів: Апріорі, 2022. 552 с.
- Ткаченко Н. Генезис уявлень про імідж в історії людства. *Інноваційна педагогіка*. 2018. Вип. 5. С. 133-137.
- Чміль Г. Корабльова Н. *Візуалізація реального в сучасному культурному просторі: Монографія*. Київ. Ін-т культурології НАМУ, 2013. 256 с.
- Aristotle, *Rhetoric* / trans. W. Rhys Roberts. New York: The Modern Library, 1954. 310 p.
- Bíba, J., Franěk, J. Machiavelli and Contemporary Politics. *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*. 2023. 70(174). P. 1-7. <https://doi.org/10.3167/th.2023.7017401>
- Fournel J.-L., Zancarini J.-C. *Machiavel, une vie en guerres*. Paris. Alpha, 2022. 622 p.
- Hennequin J.-B. *Machiavelli für meinen Sohn*. Weinheim–Basel: Beltz Verlag, 2020. 192 S.
- Machiavelli N. *Il Principe* (ed. L. Firpo.). Torino: Einaudi. 1961. 102 p.
- Mansfield H. C. *Machiavelli's Virtue*. Chicago: University of Chicago Press, 1996. 460 p.
- Pocock J. G. A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 2016. 664 p.
- Skinner Q. *Niccolò Machiavelli zur Einführung*. Übers. von Martin Suhr. Hamburg: Junius Verlag, 2008. 148 S.
- Strauss Leo. *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: University of Chicago Press, 1958. 348 p.

Комкова Лідія Анатоліївна

аспірантка кафедри філософії та суспільних наук
гуманітарно-правовий факультет,
Національний аерокосмічний університет «Харківський авіаційний інститут»
вул. Вадима Манька, 17, Харків, 61070, Україна
E-mail: l.a.komkova@khai.edu
ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-3107-7289>

Стаття надійшла до редакції 10.08.2025

Стаття рекомендована до друку 12.10.2025

Переглянуто 29.09.2025

Опубліковано 24.11.2025

NICCOLÒ MACHIAVELLI IN THE GENERATION OF IDEAS ON PERSONALITY SELF-PRESENTATION

Komkova Lidiya A.

Postgraduate Student, Department of Philosophy and Social Sciences

Faculty of Humanities and Law

National Aerospace University "Kharkiv Aviation Institute"

17 Vadym Manko Str., Kharkiv, 61070, Ukraine

E-mail: l.a.komkova@khai.edu

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-3107-7289>

ABSTRACT

The article notes that under conditions of information-communicative transformations, philosophers are increasingly focused on the thorough study of models for managing social relations and organizing human interactions – from everyday life to the digital sphere – by examining those cultural and civilizational coordinates that rely not on coercion but on persuasion, symbolic communication, and socio-psychological mechanisms. It is shown that among such practices a special place is occupied by the phenomenon of personal representation, not only in terms of an external “wrapper,” but in terms of creating a complex semiotic system through which institutions, collectives, and individuals – as visual agents and actors – interact with one another, generating trust, strong reliability, and a sense of security in response to their activity. In contemporary discursive practices, this refers to image. It is noted that today image is increasingly regarded as symbolic personal capital: a resource that provides opportunities for advancement, access to social prestige, and effectiveness of activity in the political, economic, and scientific spheres. In this sense, image ceases to be a secondary episode of PR practices and becomes an element of professional competence: the ability to communicate and maintain a reputation becomes a component of the qualification of managers, politicians, and specialists in various fields, where the presentation of a socially active individual occupies a defining place. In the article, it is demonstrated that the ideas of the outstanding Renaissance thinker Niccolò Machiavelli gain renewed relevance, alongside the interpretation of his thoughts within the new realities of the digitalization of social space. Additionally, it is emphasized that the analysis of image in the context of contemporary transformations goes beyond purely communicative studies and becomes part of a broader humanitarian problematics, related to personal self-identification, mechanisms of social recognition, and ways in which individuals interact with visually saturated environments. It is also argued that image, as an element of social presence, shapes a particular type of cultural sensitivity, in which rational strategies of impression management are combined with the emotional responses of audiences. In this context, it is also important to consider the dynamics of institutional roles, which influence the formation of social expectations and interaction practices. This combination facilitates a rethinking of Machiavelli's classical political concepts, opening the possibility for their adaptation to the mediatized culture of the 21st century and new forms of digital communication.

Keywords: *human, society, personality, presentation, communication, culture, politics, image, personal image.*

REFERENCES

- Barna, N. V. (2008). *Imageology: Teaching aids for distance learning* / Scientific editor V. M. Bebyk. Kyiv: University "Ukraine". (In Ukrainian)
- Image (2011). / S. I. Grabovsky / Encyclopedia of Modern Ukraine [Electronic resource] / editors: I. M. Dzyuba, A. I. Zhukovsky, M. G. Zheleznyak [and others]; NAS of Ukraine, National School of Science. Kyiv: Institute of Encyclopedic Research NAS of Ukraine. URL: <https://esu.com.ua/article-13264> (In Ukrainian)
- Kyryliuk, F. M. (2021). «Realpolitik» — the basis of formation of classical maciavellism. *Politology bulletin: Collection of scientific works*, 87, 55-69. <https://doi.org/10.17721/2415-881x.2021.87.55-69> (In Ukrainian)
- Machiavelli, N. (2007). *Florentine Chronicles; Il Principe* / Transl. from it. A. Perepadi. Kharkiv: Folio. (In Ukrainian)
- Pico della Mirandola, J. (2013). *Speech on the dignity of man* / transl. N. Nazarov. *Universe*, 11–12. (In Ukrainian)

- Pliasun, O. M. (2018). The category of "image" in modern humanities: the problem and its scientific discourses. *Current problems of Ukrainian linguistics: theory and practice*. Vol. XXXV, 70–87. (In Ukrainian)
- Seneca, L. (2022). *A. Moral letters to Lucilius* / transl. from Latin. A. Sodomora. Lviv: Apriori. (In Ukrainian)
- Tkachenko, N. (2018). Genesis of ideas about the image in the history of mankind. *Innovative pedagogy*, 5, 133–137. (In Ukrainian)
- Chmil, G. Korableva, N. (2018). *Visualization of the real in the modern cultural space: Monograph*. Kyiv. Institute of Cultural Studies of the National Academy of Sciences, 2013. (In Ukrainian)
- Aristotle (1954). *Rhetoric* / trans. W. Rhys Roberts. New York: The Modern Library.
- Bíba, J., Franěk, J. (2023). Machiavelli and Contemporary Politics. *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, 70(174), 1–7. <https://doi.org/10.3167/th.2023.7017401>
- Fournel, J.-L., Zancarini J.-C. (2022). *Machiavel, une vie en guerres*. Paris. Alpha.
- Hennequin, J.-B. (2020). *Machiavelli für meinen Sohn*. Weinheim–Basel: Beltz Verlag.
- Machiavelli, N. (1961). *Il Principe* (ed. L. Firpo.). Torino: Einaudi.
- Mansfield, H. C. (1996). *Machiavelli's Virtue*. Chicago: University of Chicago Press.
- Pocock, J. G. A. (2016). *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press.
- Skinner, Q. (2008). *Niccolò Machiavelli zur Einführung*. Übers. von Martin Suhr. Hamburg: Junius Verlag.
- Strauss, Leo. (1958). *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: University of Chicago Press.

The article was received by the editors 10.08.2025

The article was revised 29.09.2025

The article is recommended for printing 12.10.2025

This article published 24.11.2025

Як цитувати: Комкова, Л. (2025). НІККОЛО МАК'ЯВЕЛЛІ У ГЕНЕРАЦІЇ ІДЕЙ САМОПРЕЗЕНТАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ. Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії», (73), 239–247. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-23>

In cites: Komkova, L. (2025). NICCOLÒ MACHIAVELLI IN THE GENERATION OF IDEAS ON PERSONALITY SELF-PRESENTATION. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (73), 239–247. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-23> [In Ukrainian]

<https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-24>

УДК 1(091)(477):17“04/14”

Олена Гудзенко

МОРАЛЬНО-ЕТИЧНІ ОРІЄНТИРИ ДУХОВНОГО ВДОСКОНАЛЕННЯ ОСОБИСТОСТІ В УКРАЇНСЬКІЙ СЕРЕДНЬОВІЧНІЙ ДУМЦІ

Стаття присвячена комплексному дослідженню морально-етичних орієнтирів духовного вдосконалення особистості в українській середньовічній думці, що формувалася в контексті християнської традиції й культурно-історичних трансформацій доби. Проаналізовано концепції самовдосконалення, які представлені у творах мислителів Києворуського періоду й пізніших авторів, що вибудовували своє бачення духовної природи людини на основі синтезу антропологічних, етичних і релігійно-філософських чинників. Особливу увагу приділено таким моральним орієнтирам, як внутрішня відповідальність, стриманість, чинення добра, а також здатність до самотрансформації через аскезу, молитву, внутрішній мир і працю над власними недоліками. У дослідженні акцентовано на зв'язку між духовним досвідом особистості й соціально-культурними умовами, що зумовлювали формування моральних ідеалів, значущих для української традиції. Окремо розкрито роль містичного досвіду, зокрема практик зосередженості й мовчаного споглядання, які розглядалися як шлях до глибшого осягнення смислу буття й моральної істини. На основі аналізу історико-філософських джерел показано, що українська середньовічна думка пропонує цілісну модель духовного розвитку, де моральні норми виступають не зовнішнім регулятором поведінки, а внутрішньою основою формування зрілої, відповідальної та гармонійної особистості. Результати дослідження дають змогу переосмислити роль морально-етичної спадщини середньовіччя у сучасному гуманітарному дискурсі й окреслюють перспективи її застосування у формуванні ціннісної культури сьогодення.

Ключові слова: *духовне вдосконалення, морально-етичні орієнтири, українська середньовічна думка, християнська антропологія.*

Українська середньовічна інтелектуальна традиція сформувала унікальну систему морально-етичних орієнтирів, що визначали засади духовного вдосконалення особистості. У цей період відбувається поєднання християнської антропології з давніми цінностями місцевої культурної традиції, що сприяло появі узгодженого морального світогляду, в центрі якого перебували уявлення про внутрішнє самотворення, моральну відповідальність, духовну дисципліну й пошук вищого сенсу людського буття.

Філософська думка українського середньовіччя, яка репрезентована переважно релігійними авторами, виявляє широкий спектр інтерпретацій співвідношення людини й трансцендентного, акцентуючи увагу на ролі внутрішнього морального вдосконалення як шляху до духовної повноти. Особливого значення набуває ідея особистого самоздійснення, що розглядається не як індивідуалістичне прагнення, а як шлях гармонізації із Божою присутністю, моральними законами й суспільним добром.

У сучасних гуманітарних дослідженнях простежується зростання інтересу до морально-етичних моделей, сформованих у середньовічній Україні, оскільки саме вони становлять інтелектуальне підґрунтя для розуміння національної духовної традиції. Отож, до нашої розвідки залучені праці сучасних дослідників духовності, етики й філософської антропології [Birher et al., 2021; Morozov & Sharovalov, 2023; Hudzenko & Dobrodum, 2024; Birjuk, 2025], що дає змогу поглибити інтерпретацію середньовічних джерел. Переосмислення середньовічних текстів дозволяє віднайти ключові цінності, що й нині зберігають актуальність у процесах формування моральної культури особистості й суспільства. Отож, *актуальність* цього дослідження зумовлена сучасним інтересом до духовних стратегій саморозвитку в умовах соціальних трансформацій, а також потребою осмислення історичних джерел української морально-етичної культури.

© Гудзенко О. Г., 2025.



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

Метою цієї статті є виявлення й комплексне дослідження морально-етичних орієнтирів духовного вдосконалення особистості в українській середньовічній думці на основі сучасних філософських, культурологічних і релігієзнавчих студій.

Для досягнення мети поставлено такі *завдання*: окреслити філософсько-релігійні засади моральної культури середньовічної України; проаналізувати ключові концепти духовного вдосконалення у творах українських мислителів; виокремити моральні цінності, що формували етичні ідеали особистості; встановити зв'язок між середньовічними етичними уявленнями та сучасними підходами до проблем духовного розвитку; дослідити онтологічну основу моральності, яка представлена в середньовічній і сучасній філософській думці.

Наукова новизна дослідження полягає в тому, що у роботі вперше здійснено комплексний аналіз морально-етичних орієнтирів духовного вдосконалення особистості в українській середньовічній думці крізь призму взаємодії християнської антропології, культурно-історичних умов і етичних практик самотворення. На відміну від попередніх наукових розвідок, де акцент робився переважно на історико-описовому аспекті або окремих фрагментах духовної традиції, у даному дослідженні пропонується цілісне бачення розвитку моральних ідеалів у контексті становлення внутрішнього духовного досвіду людини. Особливу увагу приділено реконструкції етичних засад, що формувалися під впливом середньовічної християнської культури, з урахуванням специфіки українського інтелектуального середовища. Новизна полягає також у тому, що окреслюються механізми становлення особистісної моральності через аскетичні практики, містичний досвід і індивідуальні форми духовної роботи над собою, які розглядаються як фундаментальні чинники формування етичної самості. У статті вперше систематизовано морально-етичні орієнтири, що проявлялися у творах українських середньовічних мислителів, і показано, що вони становлять цілісну модель духовного розвитку, де моральні норми функціонують як внутрішня основа особистісної зрілості. Крім того, розкрито взаємозв'язок між духовними практиками й суспільними викликами епохи, що дає можливість по-новому інтерпретувати роль середньовічної етичної спадщини у формуванні сучасних гуманітарних цінностей.

Методологічну основу дослідження становлять: історико-філософський метод, що дозволяє реконструювати зміст моральних ідей у контексті формування української середньовічної культури; порівняльний аналіз, необхідний для співставлення середньовічних моральних моделей із сучасними дослідженнями духовності, етики й соціальної філософії; герменевтичний підхід, завдяки якому здійснено інтерпретацію смислових структур духовних текстів; культурологічний аналіз, що дає змогу визначити соціокультурні фактори формування моральних орієнтирів; онтологічний аналіз, спрямований на виявлення фундаментальних засад моральності як чинника буттєвого становлення людини.

Духовний розвиток у світогляді українського середньовіччя. Українські середньовічні мислителі розглядали духовне становлення як процес внутрішнього оновлення, що включає моральну самодисципліну й свідоме вдосконалення думок, намірів і вчинків. Значна увага приділялася формуванню чеснот, які визначали внутрішній моральний лад особи – стриманості, милосердя, смиренності, відповідальності, правдивості.

Християнська антропологія визначала людину як істоту, покликану до духовного зростання. За свідченням сучасних авторів [Hudzenko, 2019b], середньовічні мислителі розуміли процес духовного розвитку як сходження від зовнішнього виконання моральних норм до внутрішньої гармонії з Божою волею, що є основою моральної чистоти. Цінність духовної праці полягала у постійному подоланні власних недосконалостей, що формувало етичний ідеал людини, яка спрямовує життя до вищого добра.

Філософсько-антропологічні підвалини моральності у світогляді Київської Русі. Християнізація Русі стала ключовим чинником формування етичних уявлень (у центрі яких – гідність людини як образу Божого) та переконання про необхідність внутрішньої праці над собою як умови морального життя [Літопис, 1989]. Християнська ідея гідності

людини як образу Божого та її зв'язок з моральним самовдосконаленням у контексті Київської Русі відображається у цих рядках: «Бог підніс і возвеличив людину тим, що створив її за образом Божим і підняв її до таких вершин, з яких відкривається таємниця вічного життя» [Антропологічний, 2020, с.80].

У «Повчанні Володимира Мономаха» моральність представлена як синтез особистої відповідальності, милосердя й стриманості. Мономах наголошував: «Що вмієш доброго чинити – не лінуйся, бо добро не вмирає». Таке розуміння пов'язує моральну дію з духовним зростанням: вчинки відображають внутрішній стан людини [Німчук, 2015, с.151].

Етичні настанови українських мислителів пізнього середньовіччя. Українські автори XVI–XVII ст. розвивають ідеї своїх попередників, надаючи їм соціально-філософського виміру. У працях діячів ранньомодерної доби моральність осмислюється вже як передумова громадянської відповідальності.

Зокрема, у полемічній літературі цього часу зустрічаємо думку, що моральна людина має бути спроможною стояти за правду й обороняти благо спільноти. І хоча ці тексти відрізняються за жанром і світоглядом, вони зберігають єдину ідею: духовне вдосконалення є процесом, який поєднує внутрішню працю й соціальну активність [Шевчук, 2001].

Моральні чесноти як основа самовдосконалення. Християнська етична традиція середньовічної України підкреслювала значення чеснот як необхідної умови духовного зростання. На підставі сучасних досліджень моральної культури можна виокремити кілька груп чеснот, які відігравали ключову роль у розвитку особистості: чесноти внутрішньої зосередженості – мовчання, терпіння, уважність до внутрішнього стану; морально-соціальні чесноти – справедливість, повага до іншого, здатність до співпереживання; чесноти духовної відповідальності – виконання обов'язку, дотримання морального закону, турбота про ближнього [Korylov & Sheleketa, 2014; Morozov et al., 2024].

Важливо, що чесноти розумілися не як абстрактні моральні категорії, а як практичні навички, що формують спосіб буття. Особистість вважалася духовно зрілою лише тоді, коли моральні якості стали її стійкими внутрішніми рисами.

Етичні орієнтири духовної праці: внутрішня боротьба та формування чеснот. Українська середньовічна традиція особливо акцентує увагу на боротьбі зі пристрастями як перешкодами духовного вдосконалення. У «Києво-Печерському патерику» знаходимо думку про те, що чоловік духовний дари Божії храниць, а плотський – пристрастям служить [Патерик, 2001]. Таке протиставлення визначає моральне ядро середньовічної антропології – людина постає як істота, покликана до вибору між внутрішньою свободою й підлегалістю пристрастям.

Чесноти, відповідно, стають ключовим інструментом духовної праці. У тогочасних текстах підкреслюється значення смирення, лагідності, мужності духу, працелюбності [Mnozhynska, 2021]. Ці чесноти не мислилися як суто соціальні, вони мали онтологічний характер: через їхнє практикування людина уподібнюється до божественного взірця.

Етичні ідеали в контексті вчення про обоження. Тема обоження (теозису) була однією з провідних у духовній традиції українського середньовіччя, зокрема в руслі ісихастської думки. Сучасні дослідження показують, що ідея обоження не зводилася до містичного переживання, а включала практичні моральні вимоги – очищення помислів, розвиток внутрішнього миру, стримування пристрастей [Hudzenko & Dobrodum, 2024; 2025]. Центральним орієнтиром у цьому контексті ставала гармонія між внутрішньою духовною працею й щоденним моральним життям. Обоження не мислилося як дар безумовного характеру; навпаки, воно вимагало постійної праці над собою, відповідно до принципів любові, смиренності й відповідальності.

Ісихазм як містичний фундамент морально-етичного самовдосконалення. Значний внесок у формування української духовної етики зробила традиція ісихазму, що поширилася у руських землях у XIV–XVII ст. Ісихазм наголошував на важливості внутрішньої зосередженості, очищення помислів і внутрішньої тиші як умов наближення до Бога.

Метою духовного вдосконалення ставало не просто моральне самовдосконалення, а (за словами ісихастів) – «обоження» (theosis) [Hudzenko, 2019a]. У традиції Києво-Печерської школи зустрічаємо міркування про те, що чистотою серця ум світліє і благодать з ним перебуває [Патерик, 2001]. Така теза визначає взаємозв'язок між моральним станом людини та її духовним осянням.

Справедливість як ключовий моральний принцип. Проблема справедливості була важливою для української етичної думки. У середньовічних текстах справедливість осмислювалася як відповідність людських вчинків моральному порядку. Представники сучасних філософських поглядів наголошують, що справедливість – це не лише правова категорія, але й внутрішній моральний критерій, який визначає гідність людини [Biryuk, 2025].

У середньовічній культурі справедливість тлумачилася як здатність діяти в межах істини й добра, уникаючи крайнощів егоїзму або байдужості. Вона виражала баланс між потребами особи й цінностями спільноти, між Божим законом і людською відповідальністю. Отож, справедливість ставала етичним стрижнем соціальних відносин і важливою умовою духовного зростання.

Онтологічні підвалини моральності. Сучасні філософи [Morozov & Shapovalov, 2023; Morrison, 2012] підкреслюють, що моральність ґрунтується на певній онтологічній структурі буття, що передбачає наявність вищого морального порядку. У цьому аспекті погляди українських середньовічних мислителів збігаються із сучасними концепціями: моральний закон тлумачиться як онтологічна реальність, що перевищує людську суб'єктивність. Українські середньовічні автори розуміли моральність не як умовний соціальний конструкт, а як реальний шлях буттєвої трансформації людини. Моральна дія визначала напрям руху особистості до духовного вдосконалення, а віддалення від моральної норми тлумачилося як розлад внутрішнього буття.

Моральність як шлях до внутрішньої свободи. Загальна логіка української середньовічної духовної думки вибудовує моральність як стан внутрішньої свободи – свободи від пристрасей, страху, гордині, залежності від зовнішніх обставин. У цьому сенсі етичний і духовний виміри не розмежовуються, а взаємодоповнюються. Духовна зрілість постає як результат моральної стійкості, здатності до самоконтролю й уміння зберігати внутрішній мир. Такий підхід і сьогодні має значення, адже уможливляє розгляд моральності як універсальної основи життєвої стабільності й особистісної гармонії.

Моральність як основа суспільного ладу. Етичні ідеали, сформовані в середньовіччі, мали вагоме соціальне значення. Дослідники української правової та культурної традиції відзначають, що морально-етичні цінності були ключовими у формуванні суспільних норм, поведінкових моделей, правових засад і колективної ідентичності [Багрій, 2024; Єфіменко, 2022]. Моральне вдосконалення особистості розглядалося як передумова стабільності суспільного ладу. У цьому контексті духовна культура України акцентувала значення братерства, взаємопідтримки, поваги до людської гідності. Отож, моральний розвиток індивіда безпосередньо впливав на гармонійне функціонування громади.

Духовний розвиток у контексті сучасних викликів. Сучасні дослідники [Birher et al., 2021; Sabadukh, 2022] наголошують, що морально-етичні орієнтири середньовіччя мають особливу актуальність у ситуації суспільних криз, воєнних загроз і духовної нестабільності. Цінності відповідальності, співчуття, внутрішньої стійкості та духовної дисципліни стають фундаментальними для збереження людської цілісності. Духовна традиція українського середньовіччя в цьому сенсі забезпечує концептуальне підґрунтя для переосмислення ролі особистості в формуванні морального середовища сучасного суспільства [Муляр, 2012].

Висновки. Українська середньовічна інтелектуальна традиція сформувала цілісну систему морально-етичних орієнтирів, спрямованих на духовне вдосконалення особистості. Основу цієї системи становили: ідеали внутрішнього морального зростання, акцент на чеснотах як практичній основі поведінки, концепція духовного становлення через обоження, принцип справедливості як критерій моральної зрілості, онтологічне

розуміння моральності як фундаментальної структури буття. Усе це формувало світогляд, у якому моральне самовдосконалення розглядалося як необхідна умова людського призначення.

Сучасні дослідження підтверджують, що середньовічні морально-етичні уявлення зберігають значущість для сучасного суспільства, оскільки вони пропонують глибоке осмислення духовної природи людини, механізмів її морального становлення й ролі духовності в соціальному житті.

Отож, українська середньовічна думка формує цілісну концепцію морально-духовного вдосконалення, у центрі якої – єдність внутрішньої духовної праці, етичних чеснот і прагнення до гармонії з вищим благом. Ця спадщина не лише визначила розвиток української культури, а й зберігає актуальність для сучасних філософських дискусій про природу духовності й моральності. Спадщина українського середньовіччя становить важливий теоретичний ресурс для розвитку сучасної філософії моралі й духовної антропології.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Антропологічний код української культури і цивілізації (у двох книгах)* (2020). / О. О. Рафальський (керівник авторського колективу), Я. С. Калакура, В. П. Коцур, М. Ф. Юрій (науковий редактор). Київ: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2020. Книга 1. 432 с.
- Багрій Ю.М. (2024). Морально-етичний вимір української правової традиції козацької епохи. *Галицькі студії: Юридичні науки*, (6), 5–12. https://doi.org/10.32782/galician_studies/law-2024-6-1
- Єфіменко В.В. (2022). Загальнолюдський зміст куртуазних чеснот як передумова гуманізму Відродження. *Українські культурологічні студії*. 1(10). С. 4-10. URL: <https://ucs.knu.ua/en/article/view/2189/1887>
- Літопис руський* (1989). За іпат. списком пер. А. Махновець; [відп. ред. О. В. Мишанич]. Київ: Дніпро. XIV. 590 с.
- Морозов А., Шаповалов В. (2023). Онтологічні підґрунтя моральної культури. Частина 1. *Українські культурологічні студії*. 2 (13): 48-55. [https://doi.org/10.17721/UCS.2023.2\(13\).09](https://doi.org/10.17721/UCS.2023.2(13).09).
- Морозов А., Шаповалов В., Гудков С. (2024). Онтологічні підґрунтя моральної культури. Частина II. *Українські культурологічні студії*. 1 (14): 51-59. [https://doi.org/10.17721/UCS.2024.1\(14\).08](https://doi.org/10.17721/UCS.2024.1(14).08).
- Муляр Н. (2012). Морально-етичні цінності як виховний потенціал української родини (друга половина XIX – початок XX століття). *Збірник наукових праць молодих учених Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка / Редактори-упорядники В. Льницький, А. Душний, І. Зимомря. Вип. 1. Дрогобич: Посвіт*. С. 146–154.
- Німчук В. (2015). *Хрестоматія з історії української мови X-XIII ст.* Київ; Житомир: Полісся, 2015. 352 с.
- Патерик Києво-Печерський* (2001) / Пер. та прим. І. Жиленко. Київ. 348 с.
- Шевчук В. (2001). Суспільно-політична думка в Україні в XVI – першій половині XVII століття. Українська суспільно-політична думка. Переклади текстів XVI–XVII ст. *Тисяча років української суспільно-політичної думки*. У 9-ти т. Т. 2, Т. 3. Київ. URL: <http://litopys.org.ua/suspil/sus01.htm>
- Birher N., Baumann K., Gehrig R. B., Opatrný M. (Eds.). (2021). *Spirituality, ethics and social work*. Freiburg: FreiDoc plus. <https://doi.org/10.6094/978-3-928969-86-4>
- Biryuk M. (2025). Transformation of understanding of justice in the context of the problem of social equality: a philosophical analysis. *Skhid*, 7(2), 14–18. <https://doi.org/10.21847/2411-3093.2025.722>
- Hudzenko O. (2019a). Hesychasm as a way to theosis in philosophical and religious views of representatives of the Ukrainian middle ages. *Modern philosophy in the context of intercultural*

communication: *Collective monograph* (pp. 235–243). Liha-Pres. <https://doi.org/10.36059/978-966-397-173-5/235-243>

Hudzenko O. (2019b). Spiritual development of man in the context of Christian-anthropological views in philosophical thought of Kievan Rus. *Philosophy and values of the modern culture: Collective monograph* (pp. 171–182). Liha-Pres. <https://doi.org/10.36059/978-966-397-193-3/171-182>

Hudzenko O. G., Dobrodum O. V. (2024). Spiritual quest of Ukrainian thinkers of the 16th – early 17th centuries in the context of the doctrine of theosis. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, (25), 112–123. <https://doi.org/10.15802/ampr.v0i25.307661>

Hudzenko O. G., Dobrodum O. V. (2025). Hesychasm as a mystical path to deification in the context of Ukrainian medieval thought. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, (27), 89–101. <https://doi.org/10.15802/ampr.v0i27.334010>

Kopylov S., Sheleketa V. (2014). Ideal foundations of human being in culture: Socio-philosophical and ontological aspects of morals. *Servis Plus*, 8(2), 17–23. <https://doi.org/10.12737/3888>

Mnozhynska R. (2021). Ethics of the Renaissance age in Ukraine (the first half of the 16th century). *Baltic Journal of Legal and Social Sciences*, (4), 80–88.

Morrison, W. (2012). God and the ontological foundation of morality. *Religious Studies*, 48(1), 15–34. <https://doi.org/10.1017/S0034412510000740>

Sabadukh, V. (2022). Russian-Ukrainian war in the context of the theory of human spiritual development. *Journal of Vasyl Stefanyk Precarpathian National University*, 9(2), 87–94. <https://doi.org/10.15330/jpnu.9.2.87-94>

Гудзенко Олена Георгіївна,

кандидатка філософських наук, доцентка

доцентка кафедри психології

Горлівський інститут іноземних мов Донбаського державного педагогічного університету м. Дніпро, Україна

E-mail: olena.gudzenkooo@gmail.com

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

Стаття надійшла до редакції 13.08.2025

Стаття рекомендована до друку 12.10.2025

Переглянуто 29.09.2025

Опубліковано 24.11.2025

MORAL AND ETHICAL GUIDELINES OF SPIRITUAL SELF-IMPROVEMENT OF THE INDIVIDUAL IN UKRAINIAN MEDIEVAL THOUGHT

Hudzenko Olena G.,

PhD in Philosophy, Associate Professor,

Associate Professor of the Department of Psychology, Horlivka Institute of Foreign Languages, Donbas State Pedagogical University (Dnipro, Ukraine)

olena.gudzenkooo@gmail.com

E-mail: olena.gudzenkooo@gmail.com

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

ABSTRACT

The article is devoted to a comprehensive study of the moral and ethical guidelines of spiritual self-improvement of the individual in Ukrainian medieval thought, which developed within the context of the Christian tradition and the cultural-historical transformations of the epoch. The study analyzes the concepts of self-perfection presented in the works of thinkers of the Kyivan Rus period and later authors, who constructed their understanding of the spiritual nature of the human being through a synthesis of anthropological, ethical, and religious-philosophical factors. Particular attention is paid to such moral orientations as inner responsibility, temperance, doing good, and the ability for self-transformation through asceticism, prayer, inner peace, and work on one's shortcomings. The research emphasizes the

connection between a person's spiritual experience and the socio-cultural conditions that shaped moral ideals significant for the Ukrainian intellectual tradition. The role of mystical experience is highlighted separately, especially practices of concentration and silent contemplation, which were viewed as a path to a deeper comprehension of the meaning of existence and moral truth. Based on an analysis of historical-philosophical sources, it is shown that Ukrainian medieval thought offers a holistic model of spiritual development, in which moral norms function not as external regulators of behavior but as an internal foundation for forming a mature, responsible, and harmonious personality. The results of the study make it possible to reconsider the role of the moral and ethical heritage of the Middle Ages in contemporary humanitarian discourse and outline prospects for its application in shaping today's value culture.

Keywords: *spiritual self-improvement, moral and ethical guidelines, Ukrainian medieval thought, Christian anthropology.*

REFERENCES

- Anthropological Code of Ukrainian Culture and Civilization* (2020). Kyiv: I. F. Kuras Institute of Political and Ethnic Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine. Book 1. 432 p. (In Ukrainian).
- Bahrii, Yu. M. (2024). The moral and ethical dimension of the Ukrainian legal tradition of the Cossack era. *Galician Studies: Legal Sciences*, (6), 5–12. https://doi.org/10.32782/galician_studies/law-2024-6-1 (In Ukrainian).
- Yefimenko, V. V. (2022). The universal content of courtly virtues as a prerequisite for Renaissance humanism. *Ukrainian Cultural Studies*, 1(10), 4–10. URL: <https://ucs.knu.ua/en/article/view/2189/1887> (In Ukrainian).
- Chronicle of Rus* (1989) / based on the Ipatsky list, translated by L. Makhnovets; [edited by O. V. Myshanych]. Kyiv: Dnipro. XIV. 590 p. (In Ukrainian).
- Morozov, A., & Shapovalov, V. (2023). Ontological foundations of moral culture. Part I. *Ukrainian Cultural Studies*, 2(13), 48–55. [https://doi.org/10.17721/UCS.2023.2\(13\).09](https://doi.org/10.17721/UCS.2023.2(13).09) (In Ukrainian).
- Morozov, A., Shapovalov, V., & Hudkov, S. (2024). Ontological foundations of moral culture. Part II. *Ukrainian Cultural Studies*, (14), 51–59. [https://doi.org/10.17721/ucs.2024.1\(14\).08](https://doi.org/10.17721/ucs.2024.1(14).08) (In Ukrainian).
- Muliar, N. (2012). Moral and ethical values as the educational potential of the Ukrainian family (second half of the 19th – early 20th century). *Collection of Scientific Papers of Young Scholars of Drobovych Ivan Franko State Pedagogical University*, Vol. 1, pp. 146–154. (In Ukrainian).
- Nimchuk, V. (2015). *Anthology of the History of the Ukrainian Language in the 10th–13th Centuries*. Institute of the Ukrainian Language. Kyiv; Zhytomyr: Polissya. 352 p. (In Ukrainian).
- Paterikon of Kiev-Pechersk (2001). Translated and annotated by I. Zhylenko. Kyiv. 348 p. (In Ukrainian).
- Shevchuk, V. (2001). Social and political thought in Ukraine in the 16th and first half of the 17th centuries. *Ukrainian social and political thought. Translations of texts from the 16th–17th centuries. A Thousand Years of Ukrainian Social and Political Thought*. In 9 volumes. Vol. 2, Vol. 3. URL: <http://litopys.org.ua/suspil/sus01.htm>. (In Ukrainian).
- Birher, N., Baumann, K., Gehrig, R. B., & Opatrný, M. (Eds.). (2021). *Spirituality, ethics and social work* (1st ed.). Freiburg: FreiDoc plus. <https://doi.org/10.6094/978-3-928969-86-4>
- Biryuk, M. (2025). Transformation of understanding of justice in the context of the problem of social equality: A philosophical analysis. *Skhid*, (722), 14. <https://doi.org/10.21847/2411-3093.2025.722>
- Hudzenko, O. (2019a). Hesychasm as a way to theosis in philosophical and religious views of representatives of the Ukrainian middle ages. *Modern philosophy in the context of intercultural communication: Collective monograph* (pp. 235–243). Liha-Pres. <https://doi.org/10.36059/978-966-397-173-5/235-243>
- Hudzenko, O. (2019b). Spiritual development of man in the context of Christian-anthropological views in philosophical thought of Kievan Rus. *Philosophy and values of the modern culture:*

- Collective monograph* (pp. 171–182). Liha-Pres. <https://doi.org/10.36059/978-966-397-193-3/171-182>
- Hudzenko, O. G., & Dobrodum, O. V. (2024). Spiritual quest of Ukrainian thinkers of the 16th – early 17th centuries in the context of the doctrine of theosis. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, (25), 112–123. <https://doi.org/10.15802/ampr.v0i25.307661>
- Hudzenko, O. G., & Dobrodum, O. V. (2025). Hesychasm as a mystical path to deification in the context of Ukrainian medieval thought. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, (27), 89–101. <https://doi.org/10.15802/ampr.v0i27.334010>
- Kopylov, S., & Sheleketa, V. (2014). Ideal foundations of human being in culture: Socio-philosophical and ontological aspects of morals. *Servis Plus*, 8(2), 17–23. <https://doi.org/10.12737/3888>
- Mnozhynska, R. (2021). Ethics of the Renaissance age in Ukraine (the first half of the 16th century). *Baltic Journal of Legal and Social Sciences*, (4), 80–88.
- Morrison, W. (2012). God and the ontological foundation of morality. *Religious Studies*, 48(1), 15–34. <https://doi.org/10.1017/S0034412510000740>
- Sabadukh, V. (2022). Russian-Ukrainian war in the context of the theory of human spiritual development. *Journal of Vasyl Stefanyk Precarpathian National University*, 9(2), 87–94. <https://doi.org/10.15330/jpnu.9.2.87-94>

The article was received by the editors 13.08.2025

The article was revised 29.09.2025

The article is recommended for printing 12.10.2025

This article published 24.11.2025

Як цитувати: Гузєнко, О. (2025). МОРАЛЬНО-ЕТИЧНІ ОРІЄНТИРИ ДУХОВНОГО ВДОСКОНАЛЕННЯ ОСОБИСТОСТІ В УКРАЇНСЬКІЙ СЕРЕДНЬОВІЧНІЙ ДУМЦІ. Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії», (73), 248-255. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-24>

In cites: Hudzenko, O. (2025). MORAL AND ETHICAL GUIDELINES OF SPIRITUAL SELF-IMPROVEMENT OF THE INDIVIDUAL IN UKRAINIAN MEDIEVAL THOUGHT. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (73), 248-255. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-24> [In Ukrainian]

<https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-25>

УДК 130.3

Анастасія Щербакова

НООДИНАМІКА І НООГЕНЕТИЧНИЙ НЕВРОЗ КРИЗЬ ПРИЗМУ КЛЯЙНІВСЬКОГО ПСИХОАНАЛІЗУ: АЛЬФА-ФУНКЦІЯ, САМОРЕГУЛЯЦІЯ І КРИЗА СЕНСУ

Мета статті полягає в реконструкції логотерапевтичного уявлення про ноодинаміку й ноогенетичні симптоми з використанням теоретичних набутків кляйнівської школи психоаналізу в контексті когнітивних процесів і сенсоутворення. Предметом дослідження виступає ноодинаміка й симптоми ноогенетичного неврозу, як вони представлені в екзистенційному аналізі В. Франкла, а також структурна організація тих руйнівних сил, які зумовлюють динаміку життя розуму / індивідуального сенсоутворення, як це представлено в теоретичному апараті представників кляйнівської школи (М. Кляйн, У. Біон, Р. Лейн). Проаналізовано концепцію ноодинаміки в контексті індивідуальної саморегуляції. Досліджено уявлення про контейнування тривоги Кляйн в контексті здатності особистості до свідомої саморегуляції й сенсоутворення. Розглянуто ту роль, що її відводить вдачаності М. Кляйн в контексті внутрішньої здатності до продукування й утримання цілісних сенсів і утворення зв'язків зі світом, а також самого мислення. Проаналізовано дихотомію депресивної / шизоїдної позиції в психоаналізі Кляйн у контексті здатності індивіда до утворення й утримання цілісних сенсів, а відповідно – і його здатності до ноодинаміки. Досліджено уявлення про онтологічну впевненість / невпевненість Р. Ленга в контексті депресивної / шизоїдної позицій Кляйн. Проаналізовано концепцію альфа-функції Біона в контексті можливості мислення й саморефлексії у зв'язку із здатністю індивіда до свідомої саморегуляції. Досліджено уявлення про бета-елементи Біона в контексті екзистенційного (С. К'еркегор, П. Тіліх, І. Ялом) і логотерапевтичного (В. Франкл) уявлення про тривогу – тобто онтологічної невід'ємності протистояння внутрішнього концептуального апарату сенсоутворення особистості ноогенетичній нагальності тривоги смерті. Проаналізовано зв'язку вдачаності й мислення в філософії Х. Арендт у контексті структурної ролі вдачаності в депресивній позиції.

Ключові слова: альфа-функція, ноодинаміка, тривога, саморегуляція, сенсоутворення

В логотерапії й екзистенційному аналізі Віктора Франкла поняття ноодинаміки і уявлення про ноогенетичний невроз передають характер і формат організації стосунків людини із важливим для неї сенсом – або той чи інший стан кризи цих стосунків саме у форматі ноогенетичного неврозу. Сам Франкл не вважав свій підхід частиною саме психоаналітичного підходу; хоча в його теорії лишається повноцінне місце для несвідомого, психоаналітичне поняття *драйву* він свідомо замінює *прагненням сенсу* – яке, на його думку, більше передає характер стосунків, що їх особистість буде з навколишнім світом. Зі свого боку, ноодинаміка виступає простором втілення цього прагнення у рефлексії, цінностях і самоусвідомленні особистості – коли ж особистість переживає стан кризи сенсу й стикається із тим, що апарат її інтеграції до реальності, осмислення і продукування не просто сенсів, а особистісно значущих сенсів, наразі не допомагає їй знайти й відчутти опору в самому собі, йтиметься про стан *ноогенетичного неврозу*. Згідно зі Франклом, саме ноодинаміка відіграє ключову роль у свідомій саморегуляції особистості – не лише в тому, що стосується знаходження мотивації і надихаючого зовнішнього сенсу, що повертає в життя відчуття присутності мети, а також безпосередньої саморегуляції і можливості знайти опору в самому собі. Наше дослідження *актуалізується* подієвістю постмодерну, який можна охарактеризувати як втрату сенсів і ціннісних орієнтирів. Зі свого боку, дискурс метамодерну стає періодом спроб відновити сенс або ж побудувати його наново з нуля. Це робить тематику сенсоутворення центральною в гуманітарних студіях – ба більше: в кризових умовах двадцятих років ХХІ ст. (пандемія COVID-19,

© Щербакова А. О., 2025.



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

повномасштабне вторгнення Росії в Україну і рівень загальної геополітичної напруги в світі) проблема саморегуляції стає не просто актуальною, а гостро нагальною у питанні індивідуальної якості життя.

Мета цієї статті полягає у реконструкції логотерапевтичного уявлення про ноодинаміку і ноогенетичні симптоми з використанням теоретичних набуток кляйнівської школи психоаналізу в контексті когнітивних процесів і сенсоутворення з огляду на ту функцію, яку виконує ноодинаміка в саморегуляції особистості. Оскільки в самому екзистенційному аналізі *ноодинаміка* вже концептуалізована як (1) певне над-індивідуальне і (2) джерело проактивності особистості, для нас також буде важливо проаналізувати набуток екзистенційної думки П. Тіліха, І. Ялома щодо питання природи тривоги в контексті терапевтичної функції ноодинаміки. Тож *предметом* нашого дослідження виступає ноодинаміка й симптоми ноогенетичного неврозу, як вони представлені в екзистенційному аналізі В. Франкла, а також структурна організація тих руйнівних сил, які зумовлюють динаміку життя розуму / індивідуального сенсоутворення, як це представлено в теоретичному апараті М. Кляйн і У. Біона.

Задля досягнення поставленої мети, маємо вирішити наступні *завдання*: (1) проаналізувати концепцію ноодинаміки в контексті саморегуляції; (2) дослідити уявлення про контейнування тривоги Кляйн в контексті здатності особистості до свідомої саморегуляції й сенсоутворення; (3) проаналізувати ту роль, що її відводить вдячності Кляйн в контексті внутрішньої здатності до продукування і утримання цілісних сенсів і утворення зв'язків зі світом, а також самого мислення; (4) дослідити дихотомію депресивної / пшизоїдної позиції в психоаналізі Кляйн у контексті здатності індивіда до утворення і утримання цілісних сенсів, а відповідно – і його здатності до ноодинаміки; (5) дослідити уявлення про *онтологічну впевненість / невпевненість* Р. Ленга в контексті депресивної / пшизоїдної позицій; (6) проаналізувати концепцію альфа-функції Біона в контексті можливості мислення і саморефлексії у зв'язку зі здатністю індивіда до свідомої саморегуляції; (7) дослідити уявлення про бета-елементи Біона в контексті екзистенційного (С. К'еркегор, П. Тіліх, І. Ялом) і логотерапевтичного уявлення про тривогу – тобто онтологічної невід'ємності протистояння внутрішнього концептуального апарату сенсоутворення особистості ноогенетичній нагальності тривоги смерті; (8) проаналізувати зв'язку вдячності й мислення в філософії Арендт в контексті структурної ролі вдячності в депресивній позиції.

Логотерапія і екзистенційний аналіз Віктора Франкла є підходом, який, на відміну від сучасного Франклу психоаналізу, приділяв багато уваги самоусвідомленню людини, її ціннісному й духовному пошуку – Франкл є автором поняття *екзистенційного вакууму*, яке передає стан людини, що переживає кризу сенсу. Він вводить поняття *ноогенетичного неврозу*, підкреслюючи самотність психо-соматичних симптомів, що виникають на тлі внутрішнього конфлікту особистості; він зазначає, що: «Ноогенетичний невроз не виникає через зіткнення драйвів чи інстинктів, він виникає скоріше через конфлікт різних цінностей; іншими словами, моральних конфліктів, або, якщо говорити більш загально, від духовних проблем. Серед яких значну роль відіграє екзистенційна фрустрація. <...> Очевидно, що для ноогенетичних випадків підходящою й адекватною терапією буде не психотерапія як така, а саме логотерапія; терапія, яка наважується зазирнути в духовний вимір людської екзистенції» [Frankl, 2010, p. 62]. Франкл також зазначає, що сам по собі стан *екзистенційного вакууму* й відчуття нестачі сенсу як тимчасові явища є нормальними і не передбачає з необхідністю розвитку ноогенетичного неврозу в людини, яка його переживає; за нормальних умов це привід для пошуку нового сенсу, але тривалого перебігу не вирішений внутрішній конфлікт буде унеможливлювати готовність особистості шукати опору в самій собі.

Водночас, поняття *ноодинаміки* передає той стан мотивації й внутрішньої стійкості особистості, який їй надає відчуття наповненості життя сенсом. Згідно з Франклом, для психіки не є природним прагнення до «гомеостазу»: наявність мотивації, відчуття присутності сенсу у власному житті не є станом рівноваги – навпаки, особистість і

важливий для неї сенс знаходяться в стосунках, позначених певною напругою: «Ноодинаміка – це динаміка в полі напруги, що виникає між двома полюсами, один з яких представлений людиною, а інший – сенсом, який її вабить. Під впливом ноодинаміки життя людини реорганізовується й структурується подібно до того, як металеві опшурки збираються навколо магніту. На відміну від психодинаміки, ноодинаміка передбачає свободу вибору – людина може обрати, чи вона втілить в життя той сенс, що чекає на неї, чи пройде повз нього» [Frankl, 2010, p. 57]. Тож в логотерапії поняття ноодинаміки буде передавати (1) онтологічний стосунок особистості до важливого сенсу, що скеровує її мотивацію й формує пріоритети, (2) внутрішній рефлексивний наратив, який відображає характер важливості цього сенсу, його ціннісну наповненість, спосіб життя, який він передбачає тощо, (3) внутрішню здатність індивіда до ефективної саморегуляції через знаходження опори в самому собі. Оскільки рефлексивна складова ноодинаміки невід’ємно пов’язана із самосвідомістю, що формується, видозмінюється і розвивається в саморефлексії індивіда, для нас є важливим з’ясувати характер тих мисленнєвих процесів, що уможливають і забезпечують цю динаміку, а також дослідити зв’язок такої саморефлексії із саморегуляцією. Задля цього звернемося до психоаналітичної теорії М. Кляйн, а зокрема – уявлення про контейнування тривоги і теорії мислення психоаналітика кляйнівської школи психоаналізу В. Біона – в контексті концепції альфа-функції.

Концепція контейнування тривоги від початку з’являється в дитячому психоаналізі Кляйн і має на меті пояснити динаміку первинної деструктивності в психіці дитини. Воно тісно пов’язане з механізмом проєктивної ідентифікації й стосунками з матір’ю як першим об’єктом прихильності, які формують подальший розвиток депресивної і параноїдно-шизоїдної позиції. Коли ми говоримо про психоаналіз дітей дуже раннього віку, важливо розуміти, що психіка дитини зазнає впливу різноманітних сенсорних подразників, які складають для неї зовнішній світ, – оскільки на цьому рівні розвитку дитина не має жодних інструментів ані для адекватного реагування, ані для тлумачення цих подразників, саме мати виступає тим медіатором, який забезпечує можливість безпечного і «контрольованого» буття дитини у світі.

Для Кляйн важливо те, що джерелом цих хаотичних сенсорних подразників може виступати не лише зовнішній світ, а також власні негативні переживання і емоційні стани дитини, зокрема – деструктивні потяги. «Боротьба між інстинктом життя і смерті й похідний від неї страх тотального знищення себе і об’єкта деструктивними імпульсами є фундаментальним фактором в ранніх стосунках немовля з матір’ю. Оскільки його [немовляти] бажання передбачає, що і груди, що його годують, і сама мати мають якимось чином «прибрати» ці деструктивні імпульси і вгамувати персекуторну тривогу» [Klein, 1975, p. 179-180] – пише Кляйн про деструктивні потяги у своїй «Заздрість і вдячність»; для нас тут важливим є те, що деструктивні потяги є фактором, який лякає немовля й спонукає шукати об’єкт підтримки, який зможе їх подужати – і від початку цим «всемогутнім» об’єктом виступає мати і те, що вона є для дитини основним джерелом підтримки й захисту.

Базова безпорадність дитини і непозбувна нагальність нефільтрованої сенсорної інформації робить мати основним об’єктом, через який дитині стає доступна можливість проживання світу як безпечного місця – що лягає в основу формування подальшої *довіри до світу*. Его дитини, яке лише знаходиться у процесі становлення, стикається із викликами непередбаченого й незрозумілого зовнішнього світу, і з деструктивними потягами – збоку свого хаотичного внутрішнього світу. Основною метою раннього розвитку є формування здатності до встановлення зв’язків із оточуючим світом – як у форматі стосунків з людьми, так і в форматі опанування предметного світу.

Тож базовою є саме *параноїдно-шизоїдна позиція*, яка описує стан «свідомості» дитини до 4-6 місяців: «Параноїдно-шизоїдна позиція є стадією розвитку, в якій я переважно існує як об’єкт. Це стадії розвитку «що-буття», в якій дитина живе своїм досвідом. Думки і відчуття скоріше відбуваються з дитиною, аніж переживаються й думаються нею» [Ogden, 1992, p. 42] – тобто я виявляється безпорадним і щодо загроз зовнішнього світу, і щодо

власної деструктивності. Ця безпорадність характеризує параноїдальну тривогу: «Провідною темою тривоги на параноїдно-шизоїдній позиції є вторгнення об'єкта (чи об'єктів), що переслідує в его – із подальшим поглиненням чи знищенням і саме его, і ідеального об'єкта. Особливості цієї тривоги й характер об'єктних відносин на цій стадії розвитку спонукають Кляйн назвати її параноїдно-шизоїдною – оскільки провідна тривога є параноїдальною, а стан его і його об'єктів є розщепленим (що є шизоїдним механізмом)» [Segal, 1988, p. 26].

Оскільки на параноїдно-шизоїдній стадії дитина здатна встановлювати зв'язки лише з частковими об'єктами, вона використовує механізм розщеплення й проєктивної ідентифікації, головна мета яких – захистити его від зовнішнього вторгнення і від власної деструктивності: «Проекцію, наприклад, може тлумачити як спробу в уявленні усунути внутрішню загрозу «переміщуючи» її назовні від себе, відділяючи тим самим себе від неї так, ніби вона знаходиться в комусь іншому. Інтросекція використовується, щоб відділити значущий зовнішній об'єкт від загрозливого шляхом «розміщення» одного з цих об'єктів у собі – тим самим захищаючи цінний об'єкт» [Ogden, 1992, p. 45] – власна деструктивність дитини є тим внутрішнім подразником, який переживається як загроза знищення его і його цінних об'єктів; хоча у певному сенсі, коли ми говоримо про параноїдно-шизоїдну позицію саме як про стадію розвитку, ще неможна сказати, що цінні внутрішні об'єкти існують для дитини у власному сенсі, оскільки часткові об'єкти від початку (за рахунок розщеплення) є наділеними певною полярністю.

Можливість сприймати зовнішні цілісні об'єкти – інших людей – і себе самого в якості певної цілісності з'являється вже на депресивній позиції: «Перехід з параноїдно-шизоїдної позиції на депресивну позицію – яка знаменує появу суб'єктивного Я – уможлиблюється біологічним дорослішанням, а спрямовується психологічно-міжособистісними процесами, пов'язаними з проєктивною ідентифікацією. Депресивна позиція є більш комплексною психологічною організацією, яка утворює нову царину досвіду і новий стан буття» [Ogden, 1992, p. 42] – ця зміна є такою радикальною і завдяки уможливленню на депресивній стадії існування і Я, і цілісних об'єктів як таких – тобто тих цінних зовнішніх об'єктів, які психіка дитини зберігає завдяки інтросекції. Важливо також розуміти, що означає ця зміна для подальшого розвитку психічного апарату й его дитини: «Разом із зміною сприйняття об'єкта, відбувається також фундаментальна зміна в его, бо, коли мати в сприйнятті дитини стає цілісним об'єктом, его дитини також стає цілісним его – яке все менше і менше розщеплюється на хороші й погані компоненти. Інтеграція і его, і зовнішнього об'єкта відбуваються одночасно. Зменшення проєктивних процесів і збільшення інтеграції его означає, що сприйняття об'єктів стає менш спотвореним, і що хороші й погані об'єкти стають менш віддаленими один від одного. Водночас відбувається інтеграція все більш цілісного об'єкта до его, що буде сприяти інтеграції самого его» [Segal H. p. 68-69].

Водночас, аналіз концепції ноодинаміки (і ноогенетичного неврозу) в контексті контейнування тривоги дає змогу дослідити, як ноодинамічний апарат окремої особистості впливає на рівень її психологічної стійкості, вмотивованості, спромоги будувати конструктивні зв'язки зі світом і оточуючими, а також реконструювати той спосіб, у який концептуальний апарат внутрішнього життя індивіда буде в той чи той спосіб спрямовувати його безпосереднє екзистування – в тому, які рішення він ухвалює, в тому, як він визначає власну ідентичність і в цілому буде стосунки зі світом. Процес сенсоутвердження, що складає вагомий частину життя розуму, невід'ємно пов'язаний із характером концептуальної складової мислення – яка, зі свого боку виявляється представленою не лише на рефлексивному рівні (на якому вона визначає самосприйняття особистості, її самооцінку і відповідні очікування до визнання) індивідуального самоосмислення окремої людини, а також є пов'язаним з горизонтом значущостей, що є притаманним спільноті, до якої належить цей індивід – і саме цей спектр цінностей визначатиме напрямок пошуку того конкретного сенсу, яким долається екзистенційний вакуум на тлі зокрема ноогенетичного неврозу.

Зі свого боку, в своєму дослідженні внутрішньої організації психічних процесів при шизофренії і психозах представник кляйнівської школи психоаналізу Р. Лейнг вводить поняття *онтологічної впевненості / невпевненості*, щоб позначити базову екзистенційну позицію у способі й характері включеності індивіда до реальності, власного тіла й людей, що оточують його: «Індивід може сприймати власне існування як таке, що є реальним, живим і цілісним; як таке, що є відмінним від решти світу за звичайних обставин настільки, що його ідентичність і автономія ніколи не ставляться під сумнів; як таке, що є безперервним у часі; як таке, що має внутрішню узгодженість, значущість, справжність і цінність; як таке, що просторово збігається з його тілом; і, зазвичай, як таке, що почалося із народженням і має закінчитися настанням смерті. Отже, такий індивід має міцний стрижень онтологічної впевненості» [Laing, 1960, p. 41-42]. Описані складові онтологічної впевненості стають можливими для проживання з власного досвіду індивіда лише тоді, коли було здійснено перехід на депресивну позицію – тобто тоді, коли его набуває реальності саме для себе як певна суб'єктність. Водночас екзистенційна позиція онтологічної невпевненості передбачає, що на рівні повсякденного досвіду не є повною мірою залученою до власного буття, не відчуває власної самості як цілісності й не має достатніх онтологічних підстав для проживання реальності власної самості – власне, онтологічна невпевненість як хронічний стан супроводжує шизофренію і психотичні стани.

В психоаналізі Біона альфа-елементи є підґрунтям і рушійною силою внутрішнього життя індивіда в тому, що стосується інтеграції, осмислення, сприйняття – і самої можливості тлумачення зовнішньої реальності. Самі альфа-елементи не є усталеною структурою – їх продукує, власне, альфа-функція: «Альфа-функція обробляє дані усього емоційного досвіду особистості, який включає в себе сенсорну інформацію, що надходить з зовнішніх і внутрішніх джерел. Воно перетворює цей досвід на зрозумілий і значущий, завдяки продукуванню альфа-елементів, які складаються з візуальних, аудіальних і нюхових вражень, і можуть зберігатися в пам'яті і бути задіяними уві сні й у несвідомому мисленні у стані неспання» [Symington, Symington, 1996, p. 61]. Саме альфа-функція забезпечує досвід будь-якого осмислення, усвідомлення – чи іншої форми інтеграції від початку (за замовчанням) небезпечного і незрозумілого враження від того чи іншого сенсорного подразника. Коли ж певне осмислення відіграє вагомий роль у внутрішньому житті індивіда, є для нього важливим ціннісним орієнтиром, чи то відіграє вагомий роль у його світогляді, буде йтися саме про ноодинаміку або, з огляду на динамічний характер альфа-функції і утворення нових альфа-елементів, ноодинамічні процеси.

Своєю чергою, ті сенсорні дані, які альфа-функція не переробляє, лишаються недоступними для усвідомлення чи відтворення уві сні [Bion, 1992, p. 33]. – Ця сукупність даних отримала в Біона назву *бета-елементи*: «Вони є сенсорними враженнями, що позбавлені значення, або безіменними відчуттями, що викликають фрустрацію. Приміром, вони можуть бути такими, що переслідують чи депресивними за своєю природою, але вони є незв'язними. Вони є необробленими й відчуваються як річ-у-собі, як стороннє тіло в розумі. Єдине, що з ними можна зробити, – це позбутися них, бо про них неможливо міркувати. Якщо вони такі, що переслідують, тоді вони відчуваються як уламки, від яких розум хоче позбавитися; згідно з принципом задоволення, від того, що чинить дискомфорт, слід позбавитися» [Symington, Symington, 1996, p. 61]

Нагальність тривоги / бета-елементів в повсякденному екзистуванні особистості відбивається на мовленнєвих / ментальних стратегіях життя розуму: процес мислення має справу із тим, що переробляє досвід зіткнення із бета-елементами й синтезує життєздатні альфа-елементи: «<...> бета-елементи знаходяться не в тому стані, <...> щоб про них можна було б міркувати. Їх неможливо вербалізувати, і вони не здатні видати своє значення, але їх можна трансформувати так, щоб вони стали в нагоді для використання в мисленні, – іншими словами, вони можуть бути переробленими психікою. Щоб це відбулося, вони мають зазнати незнамого процесу впливу альфа-функції; тоді вони стануть альфа-елементами, що можуть бути використаними в мисленні й сноведінні. Альфа-

функція наділяє розум здатністю до суб'єктивності» [Symington, Symington, 1996, p. 62]. Чим в такому разі є життєздатний альфа-елемент? Він є відрефлексованим емоційним фактом, а тож – суб'єктивно значущою ментальною подією. Подібно до того, як альфа-функція формує як мислення, так і сновидіння, можна сказати, про мислеформу, що вона є альфа-елементом, може містити дискурсивне, поетичне або понятійне навантаження. Форми, що їх набувають альфа-елементи, визначають специфіку альфа-елементів як значущих внутрішніх об'єктів – власне, сукупності ноодинамічних процесів і сенсів.

Утім те, що на думку Біона – з акцентом на гносеологічному аспекті – є альфа-елементом, на думку його попередниці, Мелані Кляйн, (як і в психології об'єктних відносин загалом), визначається як значущий внутрішній об'єкт. Значущий внутрішній об'єкт в дитячому психоаналізі Кляйн виступає як важливий об'єкт (людини в житті дитини) особистих відносин чи концептуально оформленою пам'яттю про важливий емоційний факт. Саме в концепції внутрішніх об'єктів ментальні події найближче зустрічаються з емоційними фактами, бо внутрішній об'єкт одночасно є і уявленим адресатом інтеракції чи запиту вибудованого в термінах певного дискурсу, і цілісним об'єктом, про який індивід має цілісне емоційно заряджене уявлення.

Звісно, що коли йдеться про альфа-елементи / внутрішні об'єкти в контексті життя розуму, ми зазначатимемо, що вони мають і дискурсивний, і понятійний характер. Стосовно так званої *філософської віри* К. Ясперса, тут йдеться саме про дискурсивний пласт альфа-елементів або внутрішніх об'єктів. Філософська віра звертається до складного понятійного апарату, через який проводиться аналіз сутнісної природи речей. Саме так влаштований платонівський дискурс щодо ейдосів, що є одночасно присутніми й відсутніми та щодо яких розум здійснює операцію пригадування «істинної природи» сутності речей [Plato, 1997, p. 49-101]. Ейдоси, витлумачені з цієї позиції, є універсальним інструментарієм контейнування (Кляйн, Біон) тривоги в тому контексті, що дають змогу синтезуючими засобами самого розуму переробити тривожний досвід зіткнення з минулістю й неусталеністю сенсорного досвіду не-осмислюваного (через усвідомлення вічного фундаменту природи речей, що є усталеним, а тож формує дискурсивний фундамент комплексів альфа-елементів / онтологічної впевненості в житті розуму). Власне, філософська віра й постає зорієнтованістю на певним чином сформований – і постійно переосмислюваний – комплекс альфа-елементів і рефлексивних засобів у житті розуму, а тож постає повсякденним фундаментом сенсоутворення й інтеграції психікою актуальних емоційних фактів.

У своєму дослідженні *життя розуму* Арендт [Arendt, 1981] пропонує розглядати процес мислення в емоційному забарвленні подяки: осмислення буття є синтезуючим процесом набуття внутрішнього, емоційно зарядженого сенсу. Цей процес набуття сенсу і є динамічною обробкою альфа-функцією бета-елементів. Та обставина, що процес переробки тривоги не є процесом, так би мовити, «у нуль» – тривога не лише зникає, а з'являється новий сенсоутворюючий альфа-елемент / внутрішній об'єкт, який має своє підґрунтя у самій природі мислення: «Оскільки пошуки мислення – це своєрідна жадаюча любов, предметами розуму можуть бути лише ті речі, що викликають любов, – краса, мудрість, справедливість тощо. Потворність і зло за визначенням виключаються зі сфери мислення. Вони можуть проявлятися як недолік: потворність – це брак краси, зло, каліка – брак добра. Як такі вони не мають власного коріння, в них немає сутності, якою мислення могло б оволодіти» [Arendt, 1981, p. 179]. Формування концептуального апарату щодо питання фундаменту й природи речей є процесом висловлення подяки, поезією утворення нових альфа-елементів, що в такому контексті формують усталену онтологічну впевненість.

З іншого боку, хоча й поняття зла, й поняття небуття лишаются по той бік принципів роботи розуму, водночас, присутність в бутті небуття й тривоги як вагомого емоційного факту складають заглиблене переживання екзистенційної безпорадності людини перед неминучістю цієї присутності. Проте це не означає, що цей факт є вихідним чи вирішальним, але вказує на те, що, як про це пише Пауль Тіліх, тривога

небуття й буття є взаємопов'язаними та визначають специфіку способу екзистування: «Мужністю зазвичай називають здатність душі долати страх. <...> онтологія мужності має містити онтологію тривоги, бо вони взаємопов'язані. І цілком можливо, що саме у світлі онтології мужності ясніше проявляться найважливіші риси тривоги. Перш за все про природу тривоги можна стверджувати наступне: тривога – це стан, в якому буття усвідомлює можливість свого небуття. Те ж саме твердження в більш короткій формі звучало би так: тривога – це екзистенційне усвідомлення небуття. Визначення «екзистенційний» вказує тут на те, що тривогу породжує зовсім не абстрактне знання про небуття, а усвідомлення того, що небуття складає частину власного буття людини» [Tillih, 2008, Р. 34-35] – тобто сама специфіка буття людини пов'язана з неопозбуністю присутності перспективи смерті наприкінці життєвого шляху. «Тривогу породжує не думка про те, що все має тимчасовий характер, і навіть не переживання смерті близьких, а вплив всього цього на постійне, але приховане усвідомлення неминучості власної смерті. Тривога – це тимчасовість, що переживається людиною як її власна тимчасовість. Такою є уроджена тривога, що притаманна людині як людині і – певним чином – усім живим істотам. Це тривога небуття, усвідомлення власної тимчасовості як тимчасовості» [Tillih, 2008, Р. 35-36; див.: Корабльова, 2023, с. 33-34].

Таке переживання тривоги зовнішнього через усвідомлення власної тимчасовості й смертності певним чином відбивається на внутрішній здатності інтегрувати актуальні емоційні факти як цілісні компоненти внутрішнього життя особистості. Загадуваний вище процес обробки альфа-функцією бета-елементів у кляйнівському психоаналізі визначається як здатність до подяки (і в цьому аспекті думка Кляйн цікаво перетинається із міркуваннями Арендт щодо природи подяки) – на протидію деструктивним імпульсам і заздрості. Тематика подяки займає фундаментальне місце в психоаналізі Кляйн: подяка як емоційна спрямованість є такою, що синтезує і протиставляється деструктивним потягам, що їх продукує заздрість, що одночасно прагне набуття чогось зовнішнього – і водночас прагне його знищення. Подяка ж є станом відкритих особистісних меж, завдяки чому формується сталий емоційний зв'язок із об'єктом / суб'єктом, до якого спрямований цей потяг.

Характер процесів мислення є своєрідним відображенням стосунків суб'єкта зі присутністю тривоги в безпосередньому екзистуванні. Стан тривоги за своєю структурою є таким, що унеможливає мислення – це стан болючої протиставленості непідйомному тягарові екзистенційної безпорадності. Специфіка процесів обробки бета-елементів / тривоги альфа-функцією визначається тим, що в психоаналізі Карен Хорні визначається як дихотомія базисної тривожності / базисної впевненості, а у аналізі психозфренії й психотичних симптомів Рональдом Лейнгом – як власне онтологічна впевненість / невпевненість. Усталений комплекс альфа-елементів / внутрішніх об'єктів, стосунки із якими є фундованими подякою, визначає здатність психіки успішно переробляти емоційний досвід зіткнення із об'єктом тривоги через осмислення цього досвіду. Власне цей комплекс і є фундаментом онтологічної впевненості.

Екзистенційний аналіз Франкла має на меті дослідити фундаментальні процеси, які притаманні життю розуму екзистуючого індивіда, крізь призму нагальності ноогенетичних проблем осмислення трагічності його повсякденного екзистування. Повсякденне буття особистості відбувається невід'ємно від її свідомого (або несвідомого) осмислення характеру цього буття – саме процес сенсоутворення, ноодинамічні процеси, витлумачені крізь призму надання емоційного сенсу до того порожній (чи тривожній) зовнішній реальності, дозволяє відчувати буття у світі як «придатне» до існування. Такі концепції кляйнівської школи психоаналізу як *контейнування тривоги*, *альфа-функція*, *онтологічна впевненість* дають змогу дослідити ті психічні механізми, які уможливають рефлексію, самосвідомість і інтеграцію важливих сенсів до системи цінностей людини. Досліджуючи одночасно емоційний, сенсоутворюючий і когнітивний вимір внутрішнього життя людини, екзистенційний аналіз прагне охопити цілісний характер цього екзистування. Внутрішнє життя екзистуючого індивіда не обмежується самим лише життям розуму через

те, що практика розуміння самого себе, турботи про себе й визначення характеру власної ідентичності, а також рефлексивний підхід до усвідомлення власних прагнень – потребують застосування як когнітивних, так і емоційних компетентностей.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Арендт Г. (1999). *Становище людини* (пер. з англ. М. Зубрицька). Львів: Літопис. 254 с.
- Габермас Ю. (1999). Мовленнєві акти, мовленнєві інтеракції та життєвий світ / пер. з нім. А. М. Єрмоленка. В кн. *Комунікативна практична філософія. Підручник*. Київ: Лібра. С. 287 – 324.
- Корабльова Н.С. (2023). «Подія-трагедія» війни у фігурах бадьюанських розмислів як умова філософії. *Культурологічна думка*. Т. 23. С. 27-37. <https://doi.org/10.37627/2311-9489-23-2023-1.27-37>
- Щербакова А. О. (2019). Деструктивність та відчай: екзистенціальні мотиви психоаналітичного тяжіння до смерті. *V Харківські студентські філософські читання. Матеріали міжнародної наукової конференції студентів та аспірантів, 26-27 квітня 2019 р.* Харків: Видавництво ХНУ ім. В. Н. Каразіна. С. 34-36.
- Щербакова А. О. (2017). Імператив та Theory of Mind: етична картина світу в розумінні Іншого. *Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. Вип. 56. С. 68-72
- Arendt H. (1981). *The Life of The Mind*. San Diego, New York, London: A Harvest Book.
- Arendt H. (1992). *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University Chicago Press.
- Bion W. R. (1970). *Attention and Interpretation*. London: Tavistock Publications.
- Bion W. R. (2023). *Learning From Experience*. London, New York: Routledge Press.
- Bion W. R. (1992). *Cogitations*. London: Karnac Books. 423 p.
- Frankl V. (2004). *On the Theory and Therapy of Mental Disorders: An Introduction to Logotherapy and Existential Analysis*. London, New York: Brunner-Routledge.
- Frankl V. E. (2010). *The Feeling of Meaninglessness: A Challenge to Psychotherapy and Philosophy*. Marquette University Press. 234 p.
- Habermas J. (1990). *Moral consciousness and communicative action*. Cambridge: Polity Press.
- Jaspers K. (1953). *The Origin and Goal of History*. New Haven: Yale University Press.
- Kierkegaard S. (1941). *The Sickness Unto Death*. Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard S. (1980). *The Concept of Anxiety*. Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard S. (1992). *Concluding unscientific postscript to Philosophical fragments*. Princeton: Princeton University Press.
- Klein M. (1997). *The Writings of Melanie Klein. Vol. 3: Envy and gratitude and other works, 1946 – 1963*. London: Hogarth Press.
- Klein M. (2002). *Love, Guilt and Reparation: And Other Works 1921–1945*. London: Hogarth Press.
- Laing R. D. (1960). *The Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness*. Harmondsworth: Penguin.
- Ogden T. (1992). *The Matrix of the Mind: Object Relations and the Psychoanalytic Dialogue*. Taylor & Francis Group.
- Plato. (1997) *Complete Works*. Ed: John M. Cooper. Hackett Publishing.
- Segal H. (1988). *Introduction to the Work of Malenie Klein*. Routledge. 154 p.
- Symington J., Symington N. (1996). *Clinical Thinking of Wilfred Bion*. East Sussex and New York: Routledge. 216 p.
- Tillich P. (1954). *Love, Power, and Justice: Ontological Analysis and Ethical Applications*. Oxford: Oxford University Press.
- Tillich P. (2008). *The Courage to Be*. New Haven: Yale University Press. 242 p.
- Yalom I. D. (1980). *Existential Psychotherapy*. New York: Basic Books.

Щербакова Анастасія Олександрівна

Аспірантка, ННІ філософії, культурології, політології
Харківський національний університет ім. В. Н. Каразіна
вул. Майдан Свободи, 4, м. Харків, 61022, Україна
E-mail: shcherbacova1813@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4361-3045>

Стаття надійшла до редакції 03.09.2025
Стаття рекомендована до друку 25.10.2025

Переглянуто 20.10.2025
Опубліковано 24.11.2025

**NOODYNAMICS AND NOOGENETIC NEUROSIS THROUGH THE PRISM OF
KLEIN'S PSYCHOANALYSIS: ALPHA FUNCTION, SELF-REGULATION AND
CRISIS OF MEANING**

Shcherbakova Anastasiya A.

PhD student, Educational and Scientific Institute
Philosophy, Cultural Studies, Political Science
V. N. Karazin Kharkiv National University
4 Svobody Sq., Kharkiv, 61022, Ukraine
E-mail: shcherbacova1813@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4361-3045>

ABSTRACT

The purpose of this article is to reconstruct the logotherapeutic concept of noodynamics and noogenetic symptoms using the theoretical achievements of the Klein school of psychoanalysis in the context of cognitive processes and sensemaking. The subject of the study is noodynamics and symptoms of noogenetic neurosis, as they are presented in the existential analysis of V. Frankl, and the object is the structural organization of those driving forces that determine the dynamics of the life of the mind/individual sensemaking, as presented in the theoretical apparatus of the representatives of the Klein school (M. Klein, W. Bion, R. Laing). The concept of noodynamics in the context of individual self-regulation is analyzed. Klein's concept of anxiety containment is researched in the context of the individual's ability to conscious self-regulation and sensemaking. The role that M. Klein assigns to gratitude in the context of the internal ability to produce and maintain holistic meanings and the formation of connections with the world, as well as thinking itself, is considered. The dichotomy of the depressive/schizoid position in Klein's psychoanalysis is analyzed in the context of the individual's ability to form and maintain holistic meanings, and accordingly, his ability to noodynamics. The idea of R. Laing's ontological security/insecurity is researched in the context of Klein's depressive/schizoid position. The concept of Bion's alpha function in the context of the possibility of thinking and self-reflection in connection with the individual's ability to conscious self-regulation is analyzed. The idea of Bion's beta elements is explored in the context of the existential (S. Kierkegaard, P. Tillich, I. Yalom) and logotherapeutic (Frankl) ideas about anxiety - that is, the ontological indispensability of the opposition of the internal conceptual apparatus of sense-making of the individual to the noogenetic urgency of death anxiety. The connection of gratitude and thinking in Arendt's philosophy is analyzed in the context of the structural role of gratitude in a depressive position.

Keywords: *alpha-function, noodynamic, anxiety, self-regulation, sensemaking, mental event, the life of the mind, meaning.*

REFERENCES

- Arendt, H. (1999). *The human condition* (trans. from English by M. Zubrytska). Lviv: Litopys. (In Ukrainian)
- Habermas, Yu. (1999). Speech acts, speech interactions and the world of life / trans. from German by A. M. Yermolenko. In: *Communicative practical philosophy. Textbook*. Kyiv: Libra, pp. 287 – 324. (In Ukrainian)

- Korablova, N. S. (2023). The “event-tragedy” of war in the figures of Badiwan’s reflections as a condition of philosophy. *The Culturology Ideas*, 23, 1, 27-37. <https://doi.org/10.37627/2311-9489-23-2023-1.27-37> (In Ukrainian)
- Shcherbakova, A. O. (2019). Destructiveness and despair: existential motives of psychoanalytic attraction to death. *V Kharkiv student philosophical readings. Materials of the international scientific conference of students and postgraduates, April 26-27, 2019*. Kharkiv: Publishing house of the V. N. Karazin KhNU, 34-36. (In Ukrainian)
- Shcherbakova, A. O. (2017). *Imperative and Theory of Mind: an ethical picture of the world in the understanding of the Other. The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, 56, 68-72. (In Ukrainian)
- Arendt, H. (1981). *The Life of The Mind*. San Diego, New York, London: A Harvest Book.
- Arendt, H. (1992). *Lectures on Kant’s Political Philosophy*. Chicago: The University Chicago Press.
- Bion, W. R. (1970). *Attention and Interpretation*. London: Tavistock Publications.
- Bion, W. R. (2023). *Learning From Experience*. London, New York: Routledge Press.
- Bion, W. R. (1992). *Cogitations*. London: Karnac Books.
- Frankl, V. (2004). *On the Theory and Therapy of Mental Disorders: An Introduction to Logotherapy and Existential Analysis*. London, New York: Brunner-Routledge.
- Frankl, V. E. (2010). *The Feeling of Meaninglessness: A Challenge to Psychotherapy and Philosophy*. Marquette University Press.
- Habermas, J. (1990). *Moral consciousness and communicative action*. Cambridge: Polity Press.
- Jaspers, K. (1953). *The Origin and Goal of History*. New Haven: Yale University Press.
- Kierkegaard, S. (1941). *The Sickness Unto Death*. Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (1980). *The Concept of Anxiety*. Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (1992). *Concluding unscientific postscript to Philosophical fragments*. Princeton: Princeton University Press.
- Klein, Melanie. (1997). *The Writings of Melanie Klein. Vol. 3: Envy and gratitude and other works, 1946 – 1963*. London: Hogarth Press.
- Klein, Melanie. (2002). *Love, Guilt and Reparation: And Other Works 1921–1945*. London: Hogarth Press.
- Laing, R. D. (1960). *The Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness*. London: Tavistock Publications.
- Laing, R.D. (1960). *The Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness*. Harmondsworth: Penguin.
- Ogden, T. (1992). *The Matrix of the Mind: Object Relations and the Psychoanalytic Dialogue*. Taylor & Francis Group.
- Plato. (1997) *Complete Works*. Ed: John M. Cooper. Hackett Publishing.
- Segal, H. (1988). *Introduction to the Work of Malenie Klein*. Routledge.
- Symington, J., Symington, N. (1996). *Clinical Thinking of Wilfred Bion*. East Sussex and New York, Routledge.
- Tillich, P. (1954). *Love, Power, and Justice: Ontological Analysis and Ethical Applications*. Oxford: Oxford University Press.
- Tillich, P. (2008). *The Courage to Be*. New Haven: Yale University Press.
- Yalom, I. D. (1980). *Existential Psychotherapy*. New York: Basic Books.

The article was received by the editors 03.09.2025

The article was revised 20.10.2025

The article is recommended for printing 25.10.2025

This article published 24.11.2025

Як цитувати: Шчербакова, А. (2025). НООДИНАМІКА І НООГЕНЕТИЧНИЙ НЕВРОЗ КРИЗЬ ПРИЗМУ КЛЯЙНІВСЬКОГО ПСИХОАНАЛІЗУ: АЛЬФА-ФУНКЦІЯ, САМОРЕГУЛЯЦІЯ І КРИЗА СЕНСУ. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (73), 256-265. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-25>

In cites: Shcherbakova, A. (2025). NOODYNAMICS AND NOOGENETIC NEUROSIS THROUGH THE PRISM OF KLEIN’S PSYCHOANALYSIS: ALPHA FUNCTION, SELF-REGULATION AND CRISIS OF MEANING. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (73), 256-265. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-25> [In Ukrainian]

<https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-26>

УДК: 111.852(430):82-96Федчишин

Володимир Абашнік

НІМЕЦЬКА ЕСТЕТИКА У ХАРКІВСЬКИХ ТВОРАХ СТЕПАНА ФЕДЧИШИНА (1899–1971)

Стаття присвячена аналізу естетичної позиції забутого українського філософа, критика й теоретика естетики Степана Федчишина (1899–1971). В названому контексті тут вперше реконструйовано його біографічний і творчий шлях, в межах якого вирізняємо два періоди його наукової та творчої діяльності: 1) Харківський (1926–1933) і 2) Львівський (1945–1971). В рамках першого періоду йдеться про формування його естетичної позиції, зокрема під час навчання в аспірантурі в Українському інституті марксизму-ленінізму в Харкові, його подальше викладання в різних харківських вищих навчальних закладах, керування Інститутом червоної професури. Окремо вказано на звинувачення сталінським режимом Федчишина в українському націоналізмі й подальші два його арешти й перебування в радянських концтаборах на півночі росії (1933–1941). В межах другого періоду йдеться про викладання Федчишина спочатку в Житомирі, потім у Львові, зокрема й у Львівському університеті до 1970 р., де він виказав впливи на розвиток естетичної думки й мав своїх учнів і прихильників.

В основній частині цієї статті увага сконцентрована на вибіркового аналізу естетичних праць Федчишина під час його Харківського періоду творчості. По-перше, мова йде про його публікацію «Естетика Гегеля» (1928), по-друге, про його праці з марксистської естетики, зокрема, «Марксизм та естетика» (1928) й «Плеханов, як основоположник марксистської естетики» (1928). В першій публікації він спочатку проаналізував особливості філософської системи Гегеля, місце в ній естетики й звернувся до німецьких попередників у естетиці (Баумгартен, Лессінг, Вінкельманн, Зольпер), а також торкнувся естетичних поглядів Канта й Шіллера. Далі особлива увага харківського автора була сконцентрована на лекціях з філософії мистецтва Шеллінга, які останній вперше читав в Єнському університеті у зимовому семестрі 1802/1803 рр. й які пізніше оприлюднив його син (1859). Після цього Федчишин переходить до аналізу особливостей естетичної концепції Гегеля, хоча акцент він зробив саме на 1-му томі «Лекцій про естетику», цитуючи як перше (1835), так і друге (1842) видання під редакцією його учня Г. Г. Гото. Вже тут харківський автор апелює до Маркса й Енгельса, вказуючи на заслуги Гегеля в естетиці, але одночасно й критикує та розглядаючи його естетику як проміжний етап до марксистської естетики, основним рисам якої він присвятив дві названі праці. У висновках підкреслена роль Степана Федчишина у становленні ранньої української марксистської естетики в 1920-х і на початку 1930-х рр., хоча його позиція несла на собі відбиток радянської ідеології того часу.

Ключові слова: естетика, німецька естетика, Шеллінг, Гегель, марксистська естетика, історія філософії, Харківська університетська філософія.

Постановка проблеми. В 1920-х і на початку 1930-х рр. українська академічна філософія в цілому, як і її важлива складова у тодішньому столичному Харкові, переживала важкі часи. З одного боку, пішла в минуле царська тоталітарна ідеологія, жертвами якої стали немало українських, зокрема і харківських, філософів. Яскравим прикладом було звільнення з посади та вигнання першого професора теоретичної і практичної філософії Харківського університету Й. Б. Шада у грудні 1816 р. [Абашнік, Шад, 2024]. З іншого боку, більшовицька влада розпочала свої зміни зі закриття всіх університетів в Україні, причому як тих, що існували до цього у Харкові, Києві, Одесі, так і нещодавно відкритих у Катеринославі (Дніпрі), Кам'янцю-Подільському та ін. Натомість в деяких великих містах були відкриті спеціалізовані інститути, зокрема й інститути народної освіти, науково-дослідні кафедри, де викладались і досліджувались філософські науки. У складі останніх важливою була естетика, представником якої у даний період у Харкові був Степан

© Абашнік В.О., 2025.



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

Федчишин. *Актуальність* теми цієї статті полягає у практичному внеску С. В. Федчишина у дослідження з історії естетики й в тогочасні дискусії з естетики у Харкові, які були невід'ємною частиною української академічної філософії вказаного періоду.

Мета цієї статті полягає в критичному аналізі праць С. В. Федчишина з історії естетики й естетики під час його Харківського періоду в 1926–1933 рр. в контексті української академічної філософії, зокрема й щодо його ролі в розвитку Харківської університетської філософії. В цьому відношенні *завданнями* статті є, по-перше, короткий огляд особливостей філософських інституцій і академічної філософії у Харкові в 1920-х і на початку 1930-х рр., по-друге, стисла періодизація творчого шляху С. В. Федчишина, по-третє, вибіркового аналізу його естетичної позиції на прикладі його студій з естетики, зокрема й естетики Шеллінга та Гегеля. Також слід додати, що ця стаття написана на основі виступу автора за темою «Степан Федчишин (1899–1971): дослідження з естетики у Харківський період до 1933 р.» під час X Всеукраїнської наукової конференції «Теоретичні та прикладні аспекти біографістики. Родина істориків Єфименків» (15 травня 2025 р., м. Харків) [Програма, 2025, с. 7].

Стосовно *розробленості* цієї теми слід зауважити, що навіть на початку ХХІ ст. біографія, творчий шлях і естетичні погляди С. В. Федчишина залишаються мало дослідженими. Поки є лише поодинокі біографічні замітки, наприклад, «Від галицького стрільця до професора» (Є. Гасай, 1997), або невеликі повідомлення на декілька речень, як то у «Літературній Бережанщині» (Я. Мазурак, 2000), у «Тернопільському енциклопедичному словнику» (Є. Гасай, Б. Петраш, 2008), а також у збірці «Реабілітовані історією. Тернопільська область» (2008) [Федчишин, 2008, с. 278] тощо. Тому новизна даної роботи полягає в першій спробі реконструкції творчого шляху С. В. Федчишина, хоча акцент буде зроблений саме на естетичних публікаціях його Харківського періоду творчості.

Степан Васильович Федчишин народився 9 лютого 1899 р. у селянській родині у с. Жуків (зараз Бережанський район, Тернопільська область). З 1910 р. він навчався в гімназії м. Бережани, серед випускників і викладачів якої в різні роки були такі відомі літератори й культурні діячі, як Маркіян Шашкевич, Олександр Барвінський, Богдан Лепкий, Степан Томашівський, Михайло Рудницький, Роман Борковський та ін. В 1913 р. він протягом одного року продовжив навчання в столичному Відні, після чого повернувся до Бережан, де успішно закінчив восьмирічний курс. За часів Західно-Української народної республіки (ЗУНР) в 1918 р. С. В. Федчишин вступив до Української галицької армії (УГА), брав участь у бойових діях, був у польському полоні, служив у військовій комендатурі м. Бережани. У січні 1920 р. він поступив на службу до Червоної армії, навчався спочатку у школі червоних старшин у Харкові, з 1921 р. у московській вищій військово-політичній школі, з 1924 р. був викладачем Кримської кавалерійської школи в Сімферополі, лектором різних навчальних закладів, також паралельно навчався в Кримському університеті, де серед його викладачів був колишній харківський філософ П. Е. Лейкфельд [Абашнік, Лейкфельд, 2023].

Після закінчення Кримського університету в 1926 р. С. В. Федчишин вступає до аспірантури Українського інституту марксизму-ленінізму (УІМЛ) у Харкові. В цей час Харків був столицею Української Радянської Соціалістичної Республіки, де функціонувало багато різних навчальних закладів, наукових і науково-дослідних організацій, які часто об'єднувалися, реорганізовувалися, перейменовувалися, змінювали свою структуру, підпорядкування, що навіть зараз у деяких випадках складно установити – як саме точно називався той чи інший заклад в певні роки, оскільки документи говорять про одні назви, у тогочасних звітах зустрічаються інші назви, а тодішні співробітники тих закладів у своїх спогадах чи біографіях нерідко протирічать й першим, й другим. Така плутанина стосується й назв філософських кафедр, секцій чи відділів, які існували в ті роки при харківських освітніх і наукових закладах. Тому спочатку спробуємо на основі різних

джерел, документів і спогадів уточнити ситуацію щодо філософських інституцій і викладачів-філософів у Харкові в 1920-х рр.

Не зважаючи на офіційне закриття Харківського університету більшовицькою владою 5 липня 1920 р., термін «університет» незабаром з'являється знову на освітній мапі Харкова. Хоча тодішні керівники спочатку вирішили поекспериментувати й відкрили вже у липні 1920 р. «Академію теоретичних знань» у Харкові, яка незабаром була реорганізована в Харківський інститут народної освіти (ХІНО). Два місцеві університетські філософи на цей час вже покинули місто: заслужений професор П. Е. Лейкфельд наприкінці Першої світової війни переїхав до Сімферополя, де став професором відкритого Таврійського університету (перейменованого пізніше в Кримський університет), а приват-доцент І. С. Продан – до Ростову на Дону, де був короткий час професором переведеного туди Варшавського університету (пізніше Донського університету). Однак у Харкові ще залишався екстраординарний професор Володимир Михайлович Каринський, хоча він спочатку не був впевнений, чи треба співпрацювати з радянською владою й лише пізніше відважився працювати у ХІНО.

Натомість в цей перехідний і складний період у Харкові почали викладати й працювати два досить відомих філософи. Перший, Семен Юлійович Семковський (1883–1937), який був двоюрідним братом Лева Троцького, й прибув у так званому «пломбованому вагоні» в 1917 р. із Швейцарії й займався політичною діяльністю, з 1918 р. спочатку викладав у Київському університеті, а з 1920 р. продовжив працювати в Харкові до свого арешту в 1936 р. [Абапнік, Мамалуй, 2024]. Другий, Борис Григорович Столпнер (1871–1967), на момент свого приїзду до Харкова вже був відомий як перекладач філософських (Генріх Гомперц, Ернст Кассіер) і політичних (Карл Каутський) творів й розпочав тут викладати на посаді керівника секції історії ідеології в ХІНО й перекладати праці Гегеля, однак вже в 1922/1923 рр. покинув Харків.

1 квітня 1922 р. у Харкові відкривається «Комуністичний університет імені Артема», названий в честь більшовицького керівника Артема, тобто Федора Андрійовича Сергєєва (1883–1921), який загинув у залізничній катастрофі 24 липня 1921 р. За словами свідка тих подій, майбутнього ректора ХІНО, а пізніше ректора Харківського університету й професора філософії Якова Семеновича Блудова (1897–1984): «Тут виховувалися кадри пропагандистів, викладачів рампартшкіл, політично грамотних і радянських працівників. При Артемівці були і спеціальні курси для перепідготовки відповідальних працівників. З кінця 20-х років Артемівка мала аспірантуру, в тому числі й з філософії» [Блудов, Дещо, 1969, с. 69]. Отже, можна констатувати, що мова йшла про новостворений більшовицький навчально-науковий заклад, який мав з самого початку чітку ідеологічну спрямованість.

У 1923 р. в Харкові було засновано Український інститут марксизму (УІМ), який незабаром перейменовано в Український інститут марксизму-ленізму (УІМЛ), що включав різні відділи з науково-дослідними кафедрами. Як наголошував у своєму звіті в 1928 р. директор цього інституту й відомий більшовицький діяч Микола Олексійович Скрипник (1872–1933): «Тепер дозвольте мені звернутися до останнього нашого відділу – філософсько-соціологічного. Цей відділ містить дві науково-дослідні катедри: катедру філософії та катедру соціології. Катедра філософії в тому плані наших робіт, що не є лише планом даного року, а мусить являти собою план, що забезпечив би дальшу роботу, має на увазі розроблення загальних проблем матеріалістичної діалектики» [Скрипник, Про роботу, 1928, с. 221]. Кафедру ж філософії в УІМЛ очолював згаданий вище професор Семен Семковський, а кафедру соціології – репресований пізніше професор Володимир Юринєць (1891–1937).

З цього боку слід сказати, що на базі кафедри філософії була створена комісія, яка повинна була займатися вивченням української філософії. Тому Микола Скрипник підкреслював далі у своєму звіті: «Особливу увагу даної Всесоюзнаї наради я звертаю на роботу комісії для вивчення історії філософії на Україні. Тут, можливо, для багатьох товаришів буде новиною сама постановка цієї теми: Історія філософії на Україні. Треба

констатувати, що тут дійсно наукова думка робить лише перші кроки до постановки цього питання. Хіба що зазначити емігранта, українського професора Чижевського, що теж розробляє таку тему і склав план такої роботи» [Скрипник, Про роботу, 1928, с. 222]. Отже, можна зауважити, що в 1928 р. навіть українські більшовики ще не говорили про «буржуазних націоналістів», натомість визнавали заслуги українських емігрантів, зокрема й роль досліджень згаданого Дмитра Чижевського.

В 1926 р. Степан Федчишин поступає до філософського відділення аспірантури Українського інституту марксизму-ленінізму (УІМА) у Харкові, де на той час було всього п'ять відділень (відділів): філософське (пізніше, як вище вказано, філософсько-соціологічне), економічне, історичне, національного питання, підготовче. Його співкурсником був згаданий вище Яків Блудов, який пізніше констатував: «У 1924 р. в УІМАі був тільки один аспірант з філософії – Т. Степовий (Діденко); у 1925 р. налічувалось троє – В. Беркович, Н. Білярчик і П. Демчук, а в 1926 р. – вже вісім чоловік: Ф. Беляєв, О. Бервицький, Я. Блудов, В. Бон, Г. Васильєва, М. Медзінський, Г. Овчаров та С. Федчишин. Вільнослухачами були В. Чучмарьов, Я. Кауфман та Г. Єфименко» [Блудов, Дещо, 1969, с. 70]. Більшість цих аспірантів і аспіранток успішно завершили навчання, незабаром вони стали відомими українськими філософами, хоча вже в 1930-х рр. потрапили під сталінські репресії й були розстріляні. Лише декому з них вдалося врятуватися, як Степану Федчишину та Володимиру Чучмарьову [Абашнік, Чучмарів, 2021].

Стосовно змісту й особливостей навчання у філософській аспірантурі в УІМА слід ще раз послатися на спогади Якова Блудова, який писав: «В основі навчання – семінар. Доповіді, зроблені на семінарах, а також і деякі обов'язкові виступи, як правило, друкувалися у філософських журналах. Це й було підставою для оцінки успішності аспіранта. Строк навчання – чотири роки. Досить широко і глибоко вивчалася історія філософії, зокрема класична німецька філософія, особливо філософія Гегеля, на вивчення якої відводилось півтора – два роки» [Блудов, Дещо, 1969, с. 70]. З цих заміток стає зрозумілим, чому тодішні аспіранти так часто зверталися до філософії Гегеля. Адже саме естетиці Гегеля присвячена більшість публікацій С. В. Федчишина наприкінці 1920-х рр. Можна назвати й статті інших аспірантів у часопису «Прапор марксизму»: «Категорія міри в системі Гегеля та в діалектичному матеріалізмі» О. Васильєвої в №3 за 1928 р., «Гегельянство на послугах фашизму» В. Бон в №4(5) за 1928 р. та ін.

До речі, головним публікаційним органом УІМА в 1927–1931 рр. був «Прапор марксизму», який виходив спочатку один раз на три місяці, пізніше (з №1 за 1929 р.) став двомісячником. Редакційну колегію очолював Микола Скрипник, до неї входив також і згаданий філософ Володимир Юринець. На початку часопис включав наступні пість розділів: філософія й соціологія, економіка, історія, національне питання, хроніка, бібліографія. Пізніше розділи уточнювалися й розширювалися. У цьому часописі С. В. Федчишин друкував свої невеликі розвідки й рецензії під псевдонімом «С. Майський». Наприклад, у №1 «Прапору марксизму» за 1929 р. вийшла його рецензія на монографію «Спроба марксистського аналізу історії естетики» (1928) Л. І. Зивельчинської, яку він критикував за те, що вона віднесла до четвертого та останнього, на її думку, періоду розвитку естетики («панівної буржуазії») одночасно і Гегеля, і Шопенгауера.

Тут слід сказати, що крім згаданих новостворених більшовиками ідеологічних навчальних закладів у Харкові виникли навчальні, наукові й науково-дослідні заклади, які фактично або були бувшими факультетами закритого Харківського університету, або об'єднувалися з іншими навчальними закладами Харкова: Харківський медичний інститут, Харківський інститут народної освіти, з яких пізніше відокремилися Харківський інститут народного господарства, Харківський фізико-хіміко-математичний інститут, Харківський інженерно-економічний інститут, Харківський педагогічний інститут та ін. При цих навчальних закладах також існували науково-дослідні кафедри гуманітарних напрямків, зокрема й філософські кафедри та секції. Наприклад, з 1926 р. секцію наукової методології

і логіки при ХІНО очолював репресований і розстріляний пізніше Борис Якович Рудаєв (1890–1938), доктор філософії Гайдельберзького університету (1913).

Причому філософи одних освітніх і наукових закладів Харкова в 1920-х і 1930-х рр. досить часто працювали сумісниками в інших навчальних чи науково-дослідних закладах міста. Як приклад можна згадати, що в 1923 р. професор Семен Юлійович Семковський одночасно викладав історичний матеріалізм у Комуністичному університеті імені Артема, був професором філософії в Харківському інституті народного господарства та на додаток ще й завідувачем кафедри марксизму при факультеті професійної освіти в Харківському інституті народної освіти (ХІНО). До речі, один із його учнів і співкурсник Степана Федчишина по аспірантурі, Яків Блудов, став ректором відновленого Харківського університету в 1934 р.

Наприкінці 1929 р. С. В. Федчишин успішно завершив курс навчання в аспірантурі УІМА. Ще під час навчання він співпрацював з різними інституціями у Харкові, зокрема з редакцією соціально-економічної літератури Державного видавництва України (ДВУ). Тож по закінченні він продовжив цю співпрацю й отримав посаду редактора, а також став завідувачем літературного відділення Головліту УРСР (Головного управління в справах літератури та видавництв). В 1931 р. С. В. Федчишин стає професором і заступником директора одного із семи Інститутів червоної професури (ІЧП), які було створено у складі нової організації – Всеукраїнської асоціації марксистсько-ленінських інститутів (ВУАМЛІН). Цю організацію було створено на базі УІМА за рішенням ЦК КП(б)У від 28 червня 1931 р. у Харкові. Щодо назви згаданого ІЧП, де працював С. В. Федчишин, в окремих документах і звітах вказуються різні назви: наприклад, Інститут червоної професури літературознавства, Інститут червоної професури літератури, мистецтва та мови тощо. Одночасно С. В. Федчишин був старшим науковим співробітником Інституту червоної професури філософії, який очолював його співкурсник, професор Яків Блудов [Блудов, Дещо, 1969, с. 70].

Очевидно керівна, адміністративна, редакторська й викладацька робота стали займати досить багато часу у С. В. Федчишина. Тому на відміну від аспірантських років, коли він оприлюднив свої дослідження з філософії, естетики, критики, після 1930 р. його публікаційна діяльність дещо зменшується. Однак незабаром грянув сталінський грім – 16 лютого 1933 р. С. В. Федчишина було заарештовано у Харкові, йому було висунуте звинувачення у справі про участь в контрреволюційній «Українській військовій організації» (УВО). Рішенням «трійки» при колегії Державного політуправління УСРР від 20 листопада 1933 р. він був ув'язнений на три роки у виправно-трудовому таборі (ВТІ) [Федчишин, 2008, с. 278].

Реакція збоку нового керівництва Інституту червоної професури (ІЧП) була дуже швидкою. Показовим був виступ нового керівника ІЧП Зармайра Андрійовича Ашраф'яна (1898–1937), якого на початку 1934 р. було переведено до Києва з Єревану, де він був народним комісаром освіти й займав інші високі посади у вірменському більшовицькому уряді. Цей керівник, якого пізніше також заарештували й розстріляли, у своїй першій доповіді на загальних зборах ІЧП наголошував: «Досить перелічити деякі, завдяки дбайливості й пильності нашої партії вже широко відомі робітникам, колгоспникам і трудовій інтелігенції Радянської України прізвища запеклих ворогів народу, агентів і шпигунів європейського імперіалізму, щоб зрозуміти, який стан ми мали в ІЧП, на фронті готування нових теоретичних кадрів партії. На чолі інститутів червоної професури стояли Романюки, Трублаєвичі, Яворські, Чичкевичі, Білаші, Вікули, Федчишини, Демчуки, Степові. Викладали в ІЧП – Річицький, Свідзинський, Демчук, Бон, Вітик, Білик, Юринець, Сліпанський, Зозуля, Олійник, Кузьменко, Лозинський, Чехович» [Ашраф'ян, За бойову, 1934, с. 108].

Отже, з одного боку, у цій когорті «ворогів народу» С. В. Федчишина звинувачували у шпигунстві як керівника ІЧП. З іншого боку, також йому у провину висувались його наукові погляди. У цьому сенсі не відставав від свого керівника Інституту червоної

професури Апсраф'яна й новий керівник відділу В. Щупак, який вже рапортував у звіті за перший квартал 1934 р.: «В плані боротьби з націоналізмом на засіданні літкомісії вислухано доповідь про контрреволюційно-націоналістичні літературні роботи Федчишина. В обговоренні доповіді т. т. Обідного та Мізюна і викритті шкідницької суті робіт Федчишина взяли участь наукові робітники літкомісії та аспіранти літвідділу ІЧП» [Щупак, В літературній, 1934, с. 124].

До речі, за згаданою справою про діяльність УВО було заарештовано й інших відомих харківських філософів, зокрема, професора Петра Демчука (1900–1937), який рішенням «трійки» від 23 вересня 1933 р. отримав п'ять років ВТТ і був розстріляний 3 листопада 1937 р. в трагічно відомому Сандармоху (Карелія). На цьому фоні сталінських репресій С. В. Федчишину дещо пощастило, хоча навіть після свого звільнення з ВТТ він мусив далі перебувати на засланні у м. Шенкурськ (Архангельська область). 26 вересня 1938 р. його було заарештовано вдруге, знову ув'язнення на три роки ВТТ, цього разу у м. Солікамськ Пермського краю [Федчишин, 2008, с. 278].

С. В. Федчишин після звільнення навесні 1941 р. вирішив не повертатися із заслання до Харкова та ризикувати після двох термінів радянських концтаборів, натомість доля його завела до Житомира. Тут він навіть розпочав викладацьку діяльність в місцевому педагогічному інституті, який незабаром після німецької окупації міста (9 липня 1941 р.) призупинив свою діяльність. За різними даними наступні три роки бувший харківський професор вимушений був працювати робітником на місцевому цукровому заводі. З 1 вересня 1944 р. він продовжив викладати в Житомирському педагогічному інституті, де спочатку було відкрито два факультети (історичний і мовно-літературний), а також вчительський інститут.

Однак вже в наступному 1945 р. С. В. Федчишин переїздить до Львова, де спочатку викладає у місцевому педагогічному інституті, а з 1951 р. на посаді старшого викладача у Львівському університеті. Очевидно тут йому певну підтримку надали два інших харківських випускники, яких він знав особисто. Андрій Степанович Брагінець (1903–1963), який закінчив Харківський університет в 1934 р., тобто вже після арешту Федчишина, також аспірантуру при ІЧП [Блудов, Дещо, 1969, с. 71], спочатку викладав у Харкові, а з осені 1939 р. по 1941 р. і з 1946 р. по 1963 р. був завідувачем кафедри філософії у Львівському університеті. Його наступником на посаді керівника кафедри філософії в 1963–1977 рр. був Борис Григорович Кубланов (1905–1984), який закінчив Харківський університет у 1936 р., потім також аспірантуру при ІЧП [Блудов, Дещо, 1969, с. 71] й певний час викладав у Харкові, а до Львова переїхав у 1940 р., де відразу почав викладати в університеті, а потім продовжив вже після Другої світової війни з 1947 р.

С. В. Федчишин у Львові мабуть вирішив не афішувати свої харківські наукові заслуги, оскільки спочатку не згадував ані про наукові праці, ані про професорську посаду. В цей час у Львові він оприлюднює дві російськомовні монографії: «Ушинський про предмет і завдання логіки» (1956) й «Ушинський про форми мислення» (1956). В 1957 р. він захищає кандидатську дисертацію з філософії на тему «К. Д. Ушинський про форми мислення». Під впливом так званої «хрущовської відлиги» в СРСР 6 грудня 1957 р. його було реабілітовано за першою справою (1933 р.), а 2 жовтня 1958 р. – за другою справою (1938 р.). Незабаром він отримує звання доцента й продовжує викладати в Львівському університеті до 1970 р., а також паралельно – в зооветеринарному інституті (зараз Львівський університет ветеринарної медицини та біотехнологій). Помер С. В. Федчишин 30 жовтня 1971 р. у Львові.

Стосовно наукових впливів С. В. Федчишина можна згадати спогади відомого українського літературознавця, пізніше політичного діяча Романа Теодоровича Гром'яка (1937–2014), який під час навчання в аспірантурі у Львівському університеті в 1964–1967 р. слухав його лекції з філософії, в 1969 р. захистив кандидатську дисертацію з філософії, пізніше викладав у Донецьку, Тернополі, Мюнхені та Кракові. Зокрема, у своїй книзі «Вертеп або Як я став народним депутатом СРСР і що з того вийшло...» (1992) Роман

Гром'як писав: «Складна в нього доля, показова для трагедії українського відродження. Читав Федчишин у нас діамат і логіку. Читав досить плутано, забувався, склероз, видно давався взнаки. Але час від часу згадував про Харків, де він працював в інституті Червоної професури» [Гром'як, Вертеп, 1992, с. 78]. Мабуть, тут слід уточнити, що не так склероз, як два терміни у радянських концтаборах вплинули на його фізичний і ментальний стан. І все ж, не дивлячись на цей критичний погляд на усне викладання С. В. Федчишина у Львові, впливи його естетичних публікацій мали місце, зокрема й у монографії «Естетика і критика: філософсько-естетичні проблеми художньої критики» (1975) Романа Гром'яка.

Перш ніж перейти до аналізу праць С. В. Федчишина з естетики та історії естетики, слід згадати, що викладання естетики як складової частини філософії у Харківському університеті було започатковане професором Й. Б. Шадам [Абашнік, Шад, 2024]. Цю традицію продовжили його учні й представники «Харківської філософської школи Й. Б. Шада», які захищали в 1810-х рр. дисертації з естетики й оприлюднювали свої праці. Щодо цього можна назвати, наприклад, публікації раннього періоду Авксентія Павловича Гевлича (1790/2–1861), випускника Харківського університету 1811 р., магістра 1813 р. і доктора «витончених наук» 1815 р. Пізніше він став автором естетичного трактату «Про витончене» (1818).

Естетичних питань торкалися у своїх працях інші харківські учні Й. Б. Шада, які стали відомими в майбутньому письменниками, журналістами й поетами. Зокрема, випускник Харківського університету 1813 р. Орест Михайлович Сомов (1793–1833) крім своїх журналістських і прозових творів пізніше був відомий завдяки трактату «Про романтичну поезію» (1823), де апелював до німецької естетики й німецьких мислителів (Гьоте, Шіллер та ін.). Його співкурсник Василь Григорович Маслович (1793–1841) під керівництвом Й. Б. Шада захистив докторську дисертацію за темою «Про природу прекрасного та піднесеного» (1815) і був автором праці «Про байку та байкарів різних народів» (1816), де звернув увагу на українського філософа Григорія Сковороду й був одним із родоначальників харківської та світової «Сковородіани».

Інший представник «Харківської філософської школи Й. Б. Шада», Євграф Матвійович Філомафітський (1790–1831), у харківських часописах і збірках праць також публікував роботи з естетики, серед яких були: «Спроба за двома способами (аналітичним та синтетичним) судити та оцінювати гідним чином твори як давніх, так і нових віршотворців» (1816) в «Українському віснику», «Про істинну мету освіти людини за допомогою наук та витончених мистецтв в училищах громадських та домашніх» (1821). Питань естетики Філомафітський торкався також у серії своїх публікацій під загальною назвою «Листи в Херсон», які друкувалися в «Українському віснику».

В перші роки існування Харківського університету до естетичних тем і переважно до праць німецьких просвітників (Лессінг, Вінкельманн) у контексті своїх лекцій звертався інший німецький вчений, професор латини й естетики Леопольд Умляуф (1758–1807), який до 1803 р. був професором німецької мови й літератури у Львівському університеті. В 1807–1809 рр. під час свого «Харківського періоду» написав підручник «Нарис естетики, або науки смаку» (1813) професор Людвіг Генріх Якоб (1759–1827), який був відомим кантіанцем [Abaschnik, Der Beitrag, 2024]. В 1811 р. французький професор латини Ніколя Пакі де Совін'ї (1769–1849) подав вченій раді етико-політичного відділення до захисту свою докторську дисертацію з естетики, а пізніше у своїх харківських публікаціях і лекціях торкався питань історії естетики, здебільшого французької традиції.

Переважно французька, але також німецька естетичні традиції були в центрі курсів з «теоретичної та практичної естетики» харківського професора красномовства, поезії та слов'янських мов Івана Срезневського (1770–1819) в 1810-х рр., який також був батьком відомого в майбутньому славіста Ізмаїла Срезневського. Його учень і наступник по кафедрі Дмитро Борзенко (1777–1830) читав лекції з естетики й історії естетики в 1820-х рр. у Харківському університеті. У другій половині 1820-х рр. і на початку 1830-х рр. естетику

викладав харківський професор філософії Федір Чанов (1783–1862), автор праці «Вступна лекція з теорії естетики» (Харків, 1833) і магістр Йозеф Гренберг (1802–186?).

У другій половині 1820-х рр. і в 1830-х рр. професор латини і старожитностей, також ректор Харківського університету Іван Кронеберг (1788–1838) зробив великий внесок у розвиток естетичної думки в Україні. В 1825 р. у Харкові виходить його збірка «Амалтея», де в афористичній манері були сформовані його погляди на естетику. У переробленому й доповненому варіантах вони вийшли в циклі досліджень у його «Брошурках» (1830–1833), а пізніше у збірці «Мінерва» (1835) в чотирьох частинах. Зокрема, в №1 (за 1830 рік) «Брошурок» був надрукований «Історичний погляд на естетику», де Кронеберг звертався до особливостей естетики в різних традиціях, зокрема й до німецької естетики (Лессінг, Баумгартен, Кант, Вінкельманн, Шеллінг, брати Шлегелі), з якою він пов'язував зародження естетики взагалі у 18-му ст.

У №6 (1831 рік) згаданих «Брошурок» вийшли «Матеріали для історії естетики», де Іван Кронеберг присвятив німецьким теоретикам естетики окремі невеликі параграфи. Тут йшлося про естетичні погляди Баумгартена та його працю «Естетика» (1750), особливості естетики Вінкельманна в його «Історії мистецтва» (1764), про відповідну позицію Мойсея Мендельсона та його «Головні принципи красних мистецтв та наук» (1771), естетику Зульцера та його «Загальну теорію красних мистецтв» (1771/1774). Особлива увага була приділена Іваном Кронебергом естетиці Канта, а також естетичним вченням Гайденрайха, Фрідріха Шіллера, Шеллінга, Жана-Поля Ріхтера [Абашнік, Сирія, 2022].

В середині й другій половині 19-го ст. окремі харківські професори (Микола Костир, Олександр Потебня та ін.) також зверталися до естетичної тематики у своїх лекціях і публікаціях. Однак, в цілому майже до середини 1920-х рр. естетика була дещо витіснена на другий план у викладанні й публікаціях харківських викладачів, доцентів і професорів філософії (Ф. О. Зеленогорський, П. Е. Лейкфельд, І. С. Продан, В. М. Каринський). І лише завдяки публікаціям і викладанню С. В. Федчишина з другої половини 1920-х і на початку 1930-х рр. харківська академічна філософія збагатилася важливим оновленням – дослідженнями з естетики й історії естетики.

Перш ніж звернутися до естетичних публікацій С. В. Федчишина, спробуємо вперше надати періодизацію його творчої діяльності й вирізнити два періоди: 1) «Харківський період» (1926–1933) і 2) «Львівський період» (1945–1971). Принаймні на даний момент нам невідомі його публікації у Бережанах, Сімферополі, Житомирі чи в засланнях на російській півночі. До того ж слід звернути увагу, що на «Харківський період» припадають публікації виключно українською мовою, натомість під час «Львівського періоду» обидві згадані вище монографії й деякі статті С. В. Федчишин оприлюднив російською мовою. Цю парадоксальну ситуацію можна пояснити відповідно сплеском українізації в Харкові у 1920-х і на початку 1930-х рр., який закінчився трагічно («Розстріляне Відродження»), й, навпаки, тотальною русифікацією в Радянській Україні, зокрема й у Львові після Другої світової війни.

Під час свого «Харківського періоду» (1926–1933) С. В. Федчишин оприлюднив серію публікацій з естетики й історії естетики. В деяких біографічних джерелах також згадується його монографія під назвою «Історія естетики» без посилання на рік і місце видання. Однак нам поки що не вдалося віднайти цієї праці в каталогах жодної із українських (Харків, Київ, Львів, Одеса, Дніпро та ін.) чи закордонних бібліотек, навіть її точних бібліографічних даних. То ж звернімося до його харківських статей і рецензій з естетичної тематики. Головним чином вони були оприлюднені у двох досить відомих свого часу харківських часописах – «Гарт» і «Критика».

Часопис «Гарт» виходив в 1927–1932 рр. в Харкові під егідою Всеукраїнської Спілки пролетарських письменників. Він був осередком різних літературних і художніх публікацій, автори яких були або пізніше стали відомими українськими письменниками й поетами, серед яких: Володимир Сосюра, Наталя Забіла, Іван Микитенко, Юрій Шовкопляс, Сава Голованівський, Валер'ян Підмогильний, Вадим Собко, Іван Ле та ін. Однак на шпальтах

«Гарту» з'являлися також критичні статті та публікації естетичного й філософського характеру. Серед останніх можна назвати статтю згаданого вище професора Володимира Юринця, який також був співредактором цього видання, під назвою «Естетика Канта в марксистському освітленні» (1927). Натомість часопис «Критика», який виходив також у Харкові в 1928–1932 рр., позиціонував себе на титульній сторінці як «журнал-місячник марксистсько-ленінської критики, бібліографії та літературознавства».

Ключова естетична праця С. В. Федчишина «Естетика Гегеля» вийшла в двох статтях часопису «Гарт» за 1928 р., відповідно у № 2 і № 8-9. В першій статті він спочатку надає розширені дані щодо творчого шляху й основних праць німецького мислителя у параграфі «Гегель і його доба» (стор. 73–79), потім у наступному параграфі звертається до питання «Місце естетики в системі Гегеля» (стор. 80–84), далі пише про «Стан естетики в часи Гегеля» (стор. 84–86) й на завершення висловлює свої міркування про «Естетику Шеллінга» (стор. 86–89). Друга стаття (стор. 101–118) не розділена на параграфи, а повністю присвячена аналізу естетики Гегеля. Зокрема, між 104 і 105 сторінками цієї статті розміщений відомий портрет Гегеля часів його викладання в Берлінському університеті з німецьким підписом «Hegel».

У першій статті після біографічного й історичного вступу цікавими є порівняння С. В. Федчишиним естетичних позицій Шеллінга й Гегеля. Однак наперед тут слід зробити таке зауваження. Як відомо, на відміну від Гегеля, який за життя не оприлюднював естетичних праць, Шеллінг звертався до естетичної тематики в своїх працях і надрукував трактат «Про відношення образотворчих мистецтв до природи» (Мюнхен, 1807). Ще до цього, спочатку в Єнському університеті в зимовому семестрі 1802/1803 рр., а пізніше у Вюрцбурзькому університеті в 1804 р. і 1805 р. Шеллінг читав курс «Філософія мистецтва», який був пізніше оприлюднений у п'ятому томі видання його творів за редакцією його сина (1859). Тобто в Єні, коли обидва філософи тісно співпрацювали, навіть видавали спільний часопис, Гегель був знайомий зі згаданими лекціями Шеллінга про філософію мистецтва й пізніше запозичив певні його напрацювання.

Отже, у своїй першій статті харківський автор цитує «Філософію мистецтва» Шеллінга з названого німецького оригіналу (1859) й так характеризує його позицію: «Вся філософська система Шеллінга носить на собі тавро своєрідного естетизму, але, з другого боку – як він сам це зазначає в своїх лекціях з філософії мистецтва – остання є лише повторенням його системи в вищій потенції. Основним лейтмотивом його естетики, як і філософії, є принцип тотожності протилежностей і їхня єдність в 'Абсолютнім'... Мистецтво є для нього щось реальне, об'єктивне, а філософія – ідеальне, суб'єктивне; відсінь філософію мистецтва він визначає як науку, яка має за ціль представити реальне, що є в мистецтві, як ідеальне» [Федчишин, Естетика, 1928, № 2, с. 86]. Далі в заслугу Шеллінгу харківський автор ставить його вчення «про єдність форми і змісту художнього твору», котре протистояло «відриву форми від змісту» в естетиці Канта.

Однак при порівнянні позицій Шеллінга з Гегелем симпатії харківського аспіранта залишаються на стороні останнього. Вже на початку своєї другої статті він підкреслює: «Щоб ясніш показати різницю між естетикою Шеллінга і Гегеля, ми позволимо собі указати на головний водорозділ між їх філософськими системами. Коли для Шеллінга самосвідомість є лише утворення в свідомості несвідомої творчої дії абсолютного, при чому здібність свідомого розуміння абсолютного є окремий талент, що втілюється тільки у немногих, вибраних, то для Гегеля абсолютне дане нам в понятті і шлях до нього доступний усім, хто вміє логічно думати. І тому філософія Шеллінга вела до містицизму, а гегелівська, будучи послідовною, не могла не вести до матеріалізму» [Федчишин, Естетика, 1928, № 8-9, с. 101]. Звичайно така інтерпретація була в дусі радянської ідеології 1920-х рр., хоча Гегель навіть не міг уявити такого матеріалістичного тлумачення його філософії.

У другій статті «Естетика Гегеля» С. В. Федчишин концентрується на аналізі загальної теорії мистецтва, як вона представлена у 1-му томі «Лекцій про естетику» Гегеля у тритомному німецькому виданні Гото, натомість гегелівську характеристику окремих видів

мистецтв (архітектура, скульптура, малярство, музика, поезія тощо) у другому й третьому томах він залишає увазі «...теоретиків мистецтва з окремих галузів, надіючись, що і нам згодом удасться зайнятися цими проблемами» [Федчишин, Естетика, 1928, № 8-9, с. 117]. Спочатку харківський автор констатує, що у філософській системі Гегеля мистецтво поряд з релігією й філософією є одним із ступенів розвитку абсолютного духу, а дослідженням мистецтва займається окрема галузь філософії – філософія мистецтва, або естетика (ці поняття він ототожнює).

Далі С. В. Федчишин досить рясно цитує самого Гегеля (зокрема, й за німецьким виданням «Лекцій про естетику» 1842 р.) щодо мистецтва взагалі й щодо його розуміння краси, генія, ідеалу та пише: «Під ідеалом Гегель розуміє дійсність в далеко більш глибокій та правдивій формі, чим вона існує та може існувати при звичайних умовах життя: це дійсність у всій повноті своєї сили і свободи. Краса ідеалу в його незламній єдності, спокійній досконалості» [Федчишин, Естетика, 1928, № 8-9, с. 110]. Крім цього, далі харківський автор посиляється на відповідні гегелівські інтерпретації Людвіга Фюєрбаха, Куно Фішера, Чернишевського, Плеханова, а також різних тогочасних дослідників гегелівської естетики (Данцель, Нойдекер).

Підводячи підсумки до своєї другої статті, С. В. Федчишин підкреслює у досить довгому пасажі: «Гегелівська естетика – кульмінаційна точка розвитку філософської естетики в Німеччині. Вона вважала, що мистецтво одягає свої поняття в почуттєву форму образів і своїм завданням ставила відшукати філософійський елемент даного художнього твору. І в цьому відношенні вона є попередником марксівської естетики, яка теж вважає одним із найважливіших своїх завдань і завдань художньої критики – відшукування філософського, вірніш соціологічного еквіваленту. Але як марксівська так і гегелівська естетика не обмежуються цим одним, хоч і вельми важливим завданням. Другим, настільки ж важливим завданням гегелівської естетики, як і марксівської, як це прекрасно показав Плеханов, є показати, що форма, в яку втілюється певна ідея (зміст), виражена в конкретних почуттєвих образах, в мистецтві знаходиться в тісній залежності від змісту і тому повинна бути вивчена і проаналізована нарівні зі змістом художнього твору» [Федчишин, Естетика, 1928, № 8-9, с. 117]. Як висновок, на думку харківського аспіранта, гегелівська естетика розглядає будь який художній твір у гармонійному поєднанні змісту та форми.

Тут слід зауважити, що С. В. Федчишин, як всі попередні, тогочасні й наступні дослідники естетики Гегеля аж до кінця 20-го ст. користувалися або німецьким виданням «Лекцій про естетику» (нім. *Vorlesungen über die Ästhetik*), які були зібрані з різних манускриптів його учнем Генріхом Густавом Гото (Heinrich Gustav Hotho, 1802–1873) й вийшли в трьох томах (1835, 1837, 1838), пізніше ще у другому виданні 1842 р., або ж відповідними англійськими, французькими чи іншими перекладами. Час від часу різні дослідники й фахівці нарікали на те, що Гото довільно поєднав різні манускрипти, надав їм свої заголовки, децю самовільно уніфікував тексти, які буцім то не відповідають в деяких місцях духу естетики Гегеля.

Ці нарікання отримали підтримку наприкінці 20-го ст., коли у різних бібліотеках і архівах Німеччини були віднайдені й віднаходяться до сих пір оригінальні манускрипти й записи лекцій Гегеля з естетики та філософії мистецтва. Зокрема, сучасна професорка Аннемарі Гетман-Зіферт (нар. 1945 р.) оприлюднила ряд досліджень з естетики Гегеля, а також розшифрований манускрипт «Лекцій про філософію мистецтва» (1998/2003) Гегеля, які в літньому семестрі 1823 р. в Берлінському університеті записав згаданий учень Г. Г. Гото [Hegel, *Vorlesungen*, 2003]. Ця дослідниця випустила й монографію «Вступ до естетики Гегеля» (2005), де звертається до різних віднайдених джерел з естетики й філософії мистецтва Гегеля. До речі, останні манускрипти лекцій Гегеля з естетики були віднайдені в 2022 р. у бібліотеці Мюнхенської єпархії єнським професором Клаусом Фівегом, автором новітньої праці «Естетика живопису Гегеля: нідерландський пейзажний та жанровий живопис 17 століття» (2025) [Vieweg, *Hegels Ästhetik*, 2025].

Слід сказати, що «Лекціям про естетику» Гегеля в останні роки присвячено багато досліджень різними мовами. Наприклад, у відомій німецькій серії «Викладення/таумачення класиків» вийшла спеціальна збірка за редакцією професорки Біргіт Зандкаулен [G. W. F. Hegel, Vorlesungen, 2018], на ці гегелівські лекції посилаються інші сучасні автори [Rinaldi, Kasseler, 2023]. Також професор Вольфганг Вельш звертається до естетики Гегеля у своїй монографії «Переосмислення. Мініатюри про Гегеля» (2022) [Welsch, Umdenken, 2022] й у статті «Дві проблеми в ідеалізмі Гегеля» у збірці «Інтерес мислення. Гегель із сьогоднішньої точки зору» (2007), яка вийшла за його редакцією [Welsch, 2007, S. 270]. У цій збірці були зібрані опрацьовані тексти доповідей, які виголосили різні учасники в межах «Collegium philosophicum» під час зимового семестру 2001/2002 навчального року в Єнському університеті імені Фрідріха Шіллера з нагоди 200-річного ювілею прибуття Гегеля до Єни (січень 1801) й які мав змогу слухати й автор цих рядків під час свого навчання в докторантурі в Інституті філософії Єнського університету.

«Естетика Гегеля» С. В. Федчишина була важливим кроком до його наступних естетичних праць, які були присвячені марксистській естетиці. Мова йде про дві статті, які на цей раз вийшли у харківському часопису «Критика». Перша з них, «Марксизм та естетика», була надрукована в №1 за 1928 р. у дискусійному розділі «Наша трибуна». На початку він жалкує, що останніми роками саме «...слово естетика майже не з'являється на сторінках наших, навіть спеціальніших, літературно-мистецьких журналів. Про неї наче зовсім забули не тільки ширші кола, але навіть ті, кому здавалося б, неодмінно слід нею цікавитися: критики й публіцисти, письменники та художники» [Федчишин, Марксизм, 1928, с. 96].

Наводячи далі різні думки Фрідріха Шіллера з його «Листів про естетичне виховання людини» (1795), зокрема й про важливість естетики для політики, харківський аспірант приходить до наступного висновку: «Тут ми повинні просто сказати, що до цього часу марксистам ніколи було взятися за естетику, були справи далеко важливіші, і навіть ті, кому доводилось, нерідко випадково, літературну та мистецьку критику переводити, обмежувались соціологічною аналізою, зоставляючи часто в стороні оцінку естетичних досягнень аналізованих творів» [Федчишин, Марксизм, 1928, с. 96]. З одного боку, тут автор на відміну від своєї попередньої праці, де говорив про важливість «відшукання соціологічного еквіваленту», дещо понижуює статус «соціологічного аналізу». З іншого – він констатує, що нехтування марксистами естетики призвело до розповсюдження монополії буржуазних теоретиків естетики, а тому марксистам слід звернутися до естетики – така головна теза С. В. Федчишина.

Надалі харківський аспірант робить екскурси в історію естетики й вказує на заслуги різних авторів і традицій (Арістотель, Буало, Лессінг, Гатчесон, Гьоте, Шіллер, Гердер). До того ж він окремо зупиняється на відповідній позиції засновника німецької класичної філософії та підкреслює: «Тільки *Кант*, що зробив спробу органічно *синтезувати* французьку і німецьку *раціоналістичну* та англійську *емпіричну естетику*, поставив перед нею далеко ширші завдання. Але естетика Канта при спогляданні на річ мистецтва або природи стала досліджувати не об'єкт мистецтва, а переживання суб'єкта і тому вона є односторонньою своїм суб'єктивізмом та *формалізмом*» [Федчишин, Марксизм, 1928, с. 98]. Ці роздуми свідчать про те, що в аспірантурі УІМА вивчали не лише твори Гегеля, але також і Канта, зокрема й «Критику сили судження», на яку С. В. Федчишин посилається в своїх харківських публікаціях.

Надалі харківський аспірант звертається ще раз до заслуг Гегеля в естетиці, вказуючи на його впливи на відповідні погляди Маркса, а також російських авторів (Белінський, Чернишевський, Плеханов). Зокрема, він констатує необхідність розвитку марксистської естетики, яка ще перебуває у формуванні, та пише: «Марксистська матеріалістична естетика іде на зміну ідеалістичній, що в нинішній час остаточно збанкрутувала. Причиною краху різних видів та відтінків ідеалістичної естетики, а саме нормативної, спекулятивної, формальної і психологічної естетики, була, перш за все, їхня

анти-історичність» [Федчишин, Марксизм, 1928, с. 104]. Хоча далі автор все ж уточнює, що Гегель послідовно проводив історизм, й це очевидно слугувало однією із підстав, щоб потім звинуватити самого Федчишина в симпатіях «буржуазній естетиці» під час його арешту в 1933 р.

У наступній статті «Плеханов, як основоположник марксистської естетики», яка вийшла в №4 за 1928 р. «Критики» С. В. Федчишин розглядає особливості позиції цього російського марксиста. Аналізуючи критику Плехановим різних авторів (Гегеля, Писарева, Белінського, Чернишевського), він констатує: «Однією з найбільших заслуг Плеханова в галузі марксистської теорії є обґрунтування основ матеріялістичної естетики» [Федчишин, Плеханов, 1928, с. 18]. Однак, на думку харківського автора, естетика розвивається й після досягнень Плеханова, а тому свою статтю він закінчує наступними словами: «Тільки дальша праця марксистів по обох цих напрямках (лінією теоретичної естетики і лінією конкретного вивчення мистецтва та художньої критики) зможе збагатити марксистську естетику новими досягненнями» [Федчишин, Плеханов, 1928, с. 35].

С. В. Федчишин у своїх публікаціях не лише апелював до класиків німецької естетики, але також і до праць своїх сучасників-фахівців з німецької естетики. У критичному повідомленні під назвою «Німецький конгрес по естетиці та мистецтвознавству (Галле, 7–9 липня 1927 р.)», яке вийшло у журналі «Гарт», він інформував українських читачів про названий науковий форум у Німеччині [С. Ф., Німецький, 1928, с. 102–103]. Вже спочатку харківський дослідник наголошував: «Жодна країна не зробила в галузі естетики та мистецтвознавства так багато, як Німеччина. Фактично вже друге сторіччя саме цій країні належить гегемонія в вище названій галузі» [С. Ф., Німецький, 1928, с. 102].

Не дивлячись на таку захопленість німецькою естетикою в цілому, С. В. Федчишин вже далі констатує: «Правда часи великих естетичних систем Канта, Шелінга, Гегеля вже давно пройшли і тепер в 'країні поетів і мудреців' панує такий же безпросвітний еклектизм, як і всюди в буржуазних країнах» [С. Ф., Німецький, 1928, с. 102]. Звичайно, така критика харківського аспіранта була викликана тогочасними ідеологічними й політичними умовами в Радянській Україні. Хоча далі він все ж таки намагається уточнити зміст своєї тези, конкретизуючи: «Еклектизм вияв з усіх докладів конгресу і в першу чергу із програмового доклада ветерана сучасної німецької естетики Макса Дессуара на тему: 'Історичний та систематичний розгляд мистецтва'» [С. Ф., Німецький, 1928, с. 102].

Тут слід згадати, що Макс Дессуар (Max Dessoir, 1867–1947) був відомим медиком, філософом і теоретиком естетики. В 1889 р. він захистив докторську дисертацію з філософії під назвою «Карл Філіп Моріц як естетик», а в 1892 р. докторську дисертацію з медицини за темою «Про чутливість (відчуття) шкіри», де ввів в обіг поняття «гаптіка» (нім. *Haptik*, грец. *haptós*), тобто «тактильне сприйняття». З 1897 р. за підтримки Вільгельма Дільтея він став спочатку екстраординарним професором, а з 1920 р. ординарним професором філософії у Берлінському університеті, де викладав до 1936 р. Після Другої світової війни Дессуар був професором філософії в університеті Франкфурта на Майні. Ще в 1906 р. він оприлюднив працю «Естетика та загальне мистецтвознавство», а в 1907 р. заснував «Часопис естетики та загального мистецтвознавства». З 1913 р. він був головним організатором конгресів з естетики й мистецтвознавства у Німеччині, серед яких був також згаданий III-й конгрес у Галле (1927), про який повідомляв у своєму огляді С. В. Федчишин.

Зокрема харківський автор далі уточнював свою критику позиції головного доповідача на Галльському конгресі та писав: «Якби не цікаві були проблеми, що їх змагався вирішити М. Дессуар, вони не були ним вирішені. Докладчик повторював за Теном твердження про залежність мистецтва від оточення, клімату й раси, доказував наявність іманентних законів мистецтва і необхідність суміщати систематичну методу вивчення мистецтва історичного і все це завершив шпенглеріанською тирадою про ірраціональність та непізнавасість історичного процесу» [С. Ф., Німецький, 1928, с. 102].

Слід зауважити щодо двох названих тут авторів: йшлося про французького філософа-позитивіста Іпполіта Адольфа Тена (Hippolyte Adolphe Taine, 1828–1893), автора циклу лекцій з філософії мистецтва, й німецького мислителя Освальда Шпенглера, який випустив працю «Занепад Європи. Контури морфології світової історії» (1918–1922) в двох томах.

В цілому С. В. Федчишин негативно оцінює й інші зусилля у програмній доповіді згаданого німецького теоретика естетики, підкреслюючи: «Не краще удалось Дессуару з'ясувати проблему про ролі особи в мистецтві і вже зовсім не вирішеним залишилось третє питання, що його поставив Дессуар, а саме – чи існує прогресивний розвиток в мистецтві. Поетична метафора про те, що кожна 'зірка має свій власний шлях, але це не мішає сузір'ям мати свої закони', якою докладчик закінчив свою доповідь, навряд чи вирішає це важливе питання» [С. Ф., Німецький, 1928, с. 102]. Далі харківський автор також називає доповіді, які були присвячені на конгресі двом «спеціальним проблемам естетики» (ритму та символу), серед яких була також доповідь «Проблема символу та її значення у філософії» Ернста Кассіра.

Якщо подивитися в офіційний звіт про роботу цього конгресу в Галле, С. В. Федчишина не було в списках його учасників [Dritter Kongress, 1927]. Очевидно для написання свого повідомлення в харківській «Критиці» він користувався XXI-м томом німецького «Часопису естетики та загального мистецтвознавства» (1927), друга частина (точніше, «другий зошит») якого була присвячена згаданому «Третьому конгресу естетики та загального мистецтвознавства». Зокрема, тут були надрукована програма конгресу, а також пленарна доповідь Макса Дессуара, доповідь Ернста Кассіра й інших учасників цього конгресу.

До речі, у цьому конгресі в Галле прийняли участь більше 400 учасників (або якщо точно, як вказано у Програмі конгресу, 431 учасник), серед яких були не лише німецькі фахівці з естетики й мистецтв, але також представники інших країн (Австрії, Іспанії, Японії, Данії, Швеції, Угорщини). У списках учасників конгресу був також вказаний «університетський бібліотекар» зі Львова, доктор М. Дес-Логес [Dritter Kongress, 1927, S. 112]. Йшлося про Мар'яна Францішека Антонія Дес-Логеса (Marian Franciszek Antoni Des Loges, 1898–1957), відомого в майбутньому польського реформатора бібліотекознавства. Він народився у Львові у родині вихідців із Франції (тому його прізвище інколи виголошують Де Лож), навчався спочатку в школі у Добромилі, потім у гімназії в Самборі, яку закінчив у 1916 р. В цьому ж році він почав вивчати філософію у Краківському університеті, а в 1917 р. перевівся до Львівського університету, який закінчив у 1922 р. Дисертацію на тему «Символ в поезії» Мар'ян Дес-Логес захистив у Львівському університеті у 1925 р., отримавши науковий ступінь доктора філософії. Пізніше він зробив важливий внесок у розвиток бібліотечної справи, працюючи у Львівській університетській бібліотеці, в «Поторицькій бібліотеці», або «Бібліотеці Дідушицьких у Львові» (пол. Biblioteka Dzieduszyckich), також у бібліотеках Варшави та Гданська.

Ще у часопису «Гарт» було оприлюднене повідомлення С. В. Федчишина про «Другий польський філософський конгрес», який проходив з 23 по 28 вересня 1927 р. у Варшаві [С. Ф., Другий, 1928, с. 131–132]. Як писав автор, на цьому форумі всього було 147 учасників і біля 200 гостей, виголошено 70 доповідей з різних сфер філософії, зокрема й з естетики. Також він згадує деяких українських доповідачів, зокрема пленарну доповідь «Про слов'янську філософію» Івана Мірчука (1891–1961) та його ж доповідь у історико-філософській секції за темою «Український філософ Сковорода». Крім цього тут названі: доповідь «Психологія смислу» Степана Балея (1885–1952), доповідь «Про філософію мови Потебні» Костянтина Чеховича (1896–1987), який випустив пізніше монографію «Олександр Потебня – український мислитель-лінгвіст» (Варшава, 1931), а також побував у радянських концтаборах в 1946–1956 рр.

Інформуючи українського читача про основні події цього філософського форуму, зокрема й про доповіді, С. В. Федчишин шкодував, що «...у нас немає хоч би коротких тез

цих і слідуючих докладів, щоб судити про зміст і аспект, під яким розглядались окремі проблеми» [С. Ф., Другий, 1928, с. 132]. Однак ця обставина не завадила йому виказати нищівну критику щодо певних доповідей та написати: «Але найбільшу увагу конгресу звернула на себе група російських махрових ідеалістів, Бердяєва, Лосського та Франка, що в своїх докладах в секції метафізики змагались обосновати сучасну релігію при допомозі інтуїтивізму та різко виступали проти матеріалізму» [С. Ф., Другий, 1928, с. 132]. Звичайно, тут йшлося не так про філософську критику, як про ідеологічні нападки на конкуруючий напрям інтуїтивізму.

Стосовно естетичної секції Варшавського конгресу С. В. Федчишин лише сухо констатував: «Слабо була представлена секція естетики, в якій було два доклади: Татаркевича: 'Про асоціативну естетику в 17 ст.'; Осовського 'Про різницю між прекрасним у природі та мистецтві'» [С. Ф., Другий, 1928, с. 132]. Тут у першому випадку йшлося про напрацювання відомого представника Львівсько-Варшавської школи, професора філософії Варшавського університету Владислава Татаркевича, які пізніше увійшли до його «Історії естетики» (пол. *Historia estetyki*, 1960/1967) в трьох томах. У другому випадку доповідачем був інший представник згаданої філософської школи, Станіслав Осовський (1897–1963), який пізніше захистив свою докторську дисертацію «У підстав естетики» (пол. *U podstaw estetyki*, 1933), працював у Львові й був з 1945 р. професором у Лодзі, а з 1947 р. у Варшаві.

Ще слід зауважити щодо особливостей української термінології С. В. Федчишина у його останній та інших харківських публікаціях. Він використовує специфічні слова й терміни, які в 1920-х рр. перебували в стадії формування, зокрема й кальки з німецької та інших мов, наприклад, «роля» (роль), «докладчик» (доповідач), «зависимість» (залежність), «вирішати» (вирішувати), «матеріалізм» (матеріалізм), «метода» (метод), «аналіза» (аналіз) тощо. Як показав час, деякі з цих та інших слів відійшли в минуле, інші трансформувалися або були замінені новими українськими еквівалентами.

Серед інших публікацій С. В. Федчишина в його «Харківський період» були статті, короткі літературні повідомлення, а також рецензії на естетичні праці різних авторів. Наприклад, в громадсько-педагогічному місячнику «Радянська освіта» (частина 1 за 1929 р.) вийшла його стаття «Шкільна кооперація та кооперативна освіта». А в № 6 за 1928 р. часопису «Критика» була надрукована його рецензія на російську працю «Культура та стиль. Система і принципи соціології мистецтв» (1927) Йоффе. Крім цього він фігурував упорядником наступного видання: «Шляхи розвитку української пролетарської літератури. Літературна дискусія (1925–1928). Збірник матеріалів (Статті, літературні маніфести, постанови партії в справах художньої літератури)» (Харків, 1928).

Як *основний висновок* слід констатувати, що Степан Федчишин був важливим представником Харківської академічної філософії, який зробив свій внесок у спадщину ранньої української радянської естетики (також української марксистської естетики). Під час свого «Харківського періоду» (1926–1933) він стояв на позиції марксистської естетики, котра сформувалась в ході його критичного аналізу різних естетичних позицій попередніх епох і їх представників (німецька естетика, Кант, Шеллінг, особливо Гегель), а також його сучасників (Макс Дессуар та ін.). Однак естетичні праці Степана Федчишина, хоча й несли на собі ідеологічний відбиток того часу, свідчили про професійне володіння автором досліджуваним матеріалом (зокрема і завдяки його знанням німецької, польської та інших іноземних мов), його чітку логічну аргументацію та ясні формулювання.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Абашнік В. Олександр Олександрович Мамалуй (1939–2023) як дослідник історії філософії. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2024. № 70. С. 22–35. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2024-70-2>

Абашнік В. О. Володимир Чучмарів (1898–1978) як дослідник філософії Спінози. *Людина, суспільство, комунікативні технології. Матеріали IX Міжнародної науково-практичної конференції, м. Харків, 21–22 жовтня 2021 р.* Харків: ДІСА ПЛЮС, 2021. С. 5–10.

Абашнік В. О. Павло Лейкфельд (1859–1930) та індуктивна філософія Уільяма Г'юела (1794–1866). *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії».* 2023. № 69. С. 71–81. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2023-69-9>

Абашнік В. О. Сирія та сирійська культура у творчості Івана Кронеберга (1788–1838). *VI Конгрес сходовознавців: збірник матеріалів, м. Київ, 3 грудня 2022 року.* Київ: Таврійський національний університет імені В. І. Вернадського; Львів – Торунь: Liha-Pres, 2022. С. 10–13. <https://doi.org/10.36059/978-966-397-288-6-1>

Абашнік В. О. Шад versus Кант. Від емпіричної до харківської філософської системи. *Німецька класична філософія та університетська філософія. До 300-річчя з дня народження Імануеля Канта та 190-річчя з дня смерті Йоганна Баптиста Шада. Матеріали міжнародної наукової конференції, 28 червня 2024 р., м. Харків, Україна.* Харків: Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, 2024. С. 13–27.

Ашраф'ян З. За бойову реалізацію рішень ЦК КП(б)У про ІЧП. *Під марксо-ленінським прапором.* 1934. № 1. С. 107–118.

Блудов Я. С. Деяко про розвиток марксистсько-ленінської філософії у Харківському державному університеті у 1920–1935 роках. *Вісник Харківського університету. Серія філософії.* Харків: Видавництво ХДУ ім. О. М. Горького, 1969. Вип. 5. С. 69–77.

Гром'як Р. *Вертеп або Як я став народним депутатом СРСР і що з того вийшло...: спогад-роздум.* Тернопіль: Бібліотечка журналу «Тернопіль», 1992. 334 с.

Програма X Всеукраїнської наукової конференції «Теоретичні та прикладні аспекти біографістики. Родина істориків Єфименків». 15 травня 2025 р., м. Харків. Харків, 2025. 13 с.

Скрипник М. Про роботу Українського Інституту Марксизму. *Прапор марксизму.* 1928. №3(4). С. 216–224.

С. Ф. Другий Польський філософський конгрес / Хроніка. *Гарт. Літературно-художній та критичний журнал всеукраїнської спілки пролетарських письменників.* 1928. № 4–5. С. 131–132.

С. Ф. Німецький конгрес по естетиці та мистецтвознавству (Галле, 7–9 липня 1927 р.) / Хроніка. *Гарт. Літературно-художній та критичний журнал всеукраїнської спілки пролетарських письменників.* 1928. № 6. С. 102–103.

Федчишин С. Естетика Гегеля. *Гарт. Літературно-художній та критичний журнал всеукраїнської спілки пролетарських письменників.* 1928. №2. С. 73–89.

Федчишин С. Естетика Гегеля (Стаття друга). *Гарт. Літературно-художній та критичний журнал всеукраїнської спілки пролетарських письменників.* 1928. №8–9. С. 101–118.

Федчишин С. Марксизм та естетика. *Критика. Журнал-місячник марксистської критики та бібліографії.* 1928. №1. С. 96–106.

Федчишин С. Плеханов, як основоположник марксистської естетики. *Критика. Журнал-місячник марксистської критики та бібліографії.* 1928. №4. С. 18–35.

Федчишин Степан Васильович. *Реабілітовані історією. Тернопільська область.* Тернопіль: Збруч, 2008. С. 278.

Щупак В. В літературній комісії ВУАМЛІНУ. *Під марксо-ленінським прапором.* 1934. № 1. С. 124.

Abaschnik V. Der Beitrag polnischer und deutscher Gelehrter zu den Freiheitsdiskussionen an der Universität Charkiw in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. *Biuletyn Polskiej Misji Historycznej = Bulletin der Polnischen Historischen Mission.* Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2024. Nr. 19. S. 213–264. <https://doi.org/10.12775/BPMH.2024.006>

Dritter Kongress für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft. Halle, 7.–9. Juni 1927. Bericht im Auftrage des Ortsausschusses herausgegeben von Wolfgang Liepe. *Zeitschrift für*

Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft. Stuttgart: Verlag von Ferdinand Enke, 1927. Bd. XXI. S. 98–398.

G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Ästhetik* (= *Klassiker auslegen*). Hrsg. von Birgit Sandkaulen. Berlin, Boston: Walter De Gruyter, 2018. X, 276 S.

Hegel G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*. Hrsg. von Annemarie Gethmann-Siefert. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003. XLVI, 389 S.

Rinaldi G. *Kasseler Vorlesungen über Hegels Kunstphilosophie*. Lausanne; Berlin; Bruxelles; Chennai; New York; Oxford: Peter Lang, 2023. 163 S.

Vieweg K. *Hegels Ästhetik der Malerei: die niederländische Landschafts- und Genremalerei des 17. Jahrhunderts*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2025. 140, 12 S.

Welsch W. *Umdenken: Miniaturen zu Hegel*. Berlin: Matthes & Seitz, 2022. 205 S.

Welsch W., Vieweg K. *Das Interesse des Denkens. Hegel aus heutiger Sicht*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2007. 285 S.

Абашнік Володимир Олексійович

доктор філософських наук, професор
кафедра філософії та суспільних наук
Харківський національний медичний університет
пр. Науки, 4, м. Харків, 61022, Україна
E-mail: abaschnik@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2584-5929>

Стаття надійшла до редакції 16.08.2025

Стаття рекомендована до друку 15.10.2025

Переглянуто 12.10.2025

Опубліковано 24.11.2025

GERMAN AESTHETICS IN THE KHARKIV WORKS OF STEPAN FEDCHYSHYN (1899–1971)

Abashnik Volodymyr O.

D.Sc. in Philosophy, Professor
Department of philosophy and social sciences
Kharkiv National Medical University
4 Nauky avenue, Kharkiv, 61022, Ukraine
E-mail: abaschnik@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2584-5929>

ABSTRACT

This article analyzes the aesthetic position of the forgotten Ukrainian philosopher, critic and theorist of aesthetics Stepan Fedchyshyn (1899–1971). In this context, his biographical and creative path is reconstructed for the first time, within which two periods of scientific and creative activity are distinguished: 1) the Kharkiv period (1926–1933) and 2) the Lviv period (1945–1971). The first period covers the formation of his aesthetic position, particularly during his postgraduate studies at the Ukrainian Institute of Marxism-Leninism in Kharkiv, his subsequent teaching at various higher education institutions in Kharkiv, and his management of the Institute of Red Professors. Separately mentioned are Stepan Fedchyshyn's accusation by the Stalinist regime of Ukrainian nationalism and his subsequent two arrests and imprisonment in Soviet concentration camps in northern Russia (1933–1941). The second period covers Stepan Fedchyshyn's teaching in Zhytomyr and Lviv, including at Lviv University until 1970, where he influenced the development of aesthetic thought and had his own students and supporters.

The main part of this article focuses on a selective analysis of Stepan Fedchyshyn's aesthetic works during his Kharkiv period. Firstly, we discuss his publication “Hegel's Aesthetics” (1928), and secondly, his works on Marxist aesthetics, in particular “Marxism and Aesthetics” (1928) and “Plekhanov as the Founder of Marxist Aesthetics” (1928). In the first publication, at the beginning he analyzed the features of Hegel's philosophical system, the place of aesthetics in it, and turned to German predecessors in aesthetics

(Baumgarten, Lessing, Winkelmann, Sulzer), as well as touching on the aesthetic views of Kant and Schiller. The Kharkiv author then focused his attention on Schelling's lectures on the philosophy of art, which the latter first gave at the University of Jena in the winter semester of 1802/1803 and which were later published by his son (1859). Fedchyshyn then moves on to analyze the peculiarities of Hegel's aesthetic concept, although he focuses specifically on the first volume of Hegel's "Lectures on Aesthetics", citing both the first (1835) and second (1842) editions edited by his student H. G. Hotho. Here, the Kharkiv author refers to Marx and Engels, pointing to Hegel's achievements in aesthetics, but at the same time criticizing him and considering his aesthetics as an intermediate stage to Marxist aesthetics, to which he devoted the two aforementioned works. The conclusions point to the role of Stepan Fedchyshyn in the formation of early Ukrainian Marxist aesthetics in the 1920s and early 1930s, although his position was influenced by the Soviet ideology of the time.

Keywords: *aesthetics, German aesthetics, Schelling, Hegel, Marxist aesthetics, history of philosophy, Kharkiv University philosophy.*

REFERENCES

- Abashnik, V. (2024). Olexandr Olexanrovych Mamaluy (1939–2023) as a researcher in the history of philosophy. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, 70, 22–35. (In Ukrainian). <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2024-70-2> (In Ukrainian).
- Abashnik, V. (2023). Paul Leuckfeld (1859–1930) and the inductive philosophy of William Whewell (1794–1866). *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, 69, 71–81. (In Ukrainian). <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2023-69-9>
- Abashnik, V. O. (2024). Schad versus Kant. From the Jena to the Kharkiv philosophical system. *German classical philosophy and university philosophy. To the 300th anniversary of the birth of Immanuel Kant and the 190th anniversary of the death of Johann Baptist Schad. Materials of the international scientific conference, June 28, 2024, Kharkiv, Ukraine*. Kharkiv: V. N. Karazin Kharkiv National University. pp. 13–27. (In Ukrainian).
- Abashnik, V. O. (2022). Syria and Syrian culture in the work of Ivan Kronberg (1788–1838). *VI Congress of Orientalists: collection of materials, Kyiv, December 3, 2022*. (pp. 10–13). Kyiv: V. I. Vernadsky Tavrichesky National University; Lviv – Toruń: Liha-Press. (In Ukrainian). <https://doi.org/10.36059/978-966-397-288-6-1>
- Abashnik, V. O. (2021). Volodymyr Chuchmariv (1898–1978) as a researcher of Spinoza's philosophy. *Man, society, communicative technologies. Proceedings of the IX International Scientific and Practical Conference, Kharkiv, October 21–22, 2021*. (pp. 5–10). Kharkiv: DISA PLUS. (In Ukrainian).
- Ashrafyan, Z. (1934). For the combat implementation of the decisions of the Central Committee of the Communist Party of Ukraine (Bolsheviks) on the ICP. *Under the Marxist-Leninist banner*. No. 1. pp. 107–118. (In Ukrainian).
- Bludov, Y. S. (1969). Something about the Development of Marxist-Leninist Philosophy at Kharkiv State University in 1920–1935. *Journal of Kharkiv University. Philosophy Series*. No. 5, pp. 69–77. (In Ukrainian).
- Hrom'yak, R. (1992). *Vertep or How I Became a People's Deputy of the USSR and What Came of It...: A Memoir-Reflection*. Ternopil: Library of the Ternopil Magazine. (In Ukrainian).
- Program of the 10th All-Ukrainian Scientific Conference "Theoretical and Applied Aspects of Biography. The Family of Historians Yefymenko". May 15, 2025, Kharkiv*. (2025). Kharkiv. (In Ukrainian).
- Skrypnyk, M. (1928). On the work of the Ukrainian Institute of Marxism. *Banner of Marxism*. No. 3(4). pp. 216–224. (In Ukrainian).
- S. F. (1928). German Congress on Aesthetics and Art History (Halle, July 7–9, 1927) / Chronicle. *Hart. Literary, Artistic and Critical Journal of the All-Ukrainian Union of Proletarian Writers*. No. 6. pp. 102–103. (In Ukrainian).

- S. F. (1928). The Second Polish Philosophical Congress / Chronicle. *Hart. Literary, Artistic and Critical Journal of the All-Ukrainian Union of Proletarian Writers*. No. 4–5. pp. 131–132. (In Ukrainian).
- Fedchyshyn, S. (1928). Hegel's Aesthetics. *Hart. Literary, Artistic and Critical Journal of the All-Ukrainian Union of Proletarian Writers*. No. 2. pp. 73–89. (In Ukrainian).
- Fedchyshyn, S. (1928) Hegel's Aesthetics (Article Two). *Hart. Literary, Artistic and Critical Journal of the All-Ukrainian Union of Proletarian Writers*. No. 8–9. pp. 101–118. (In Ukrainian).
- Fedchyshyn, S. (1928). Marxism and Aesthetics. *Criticism. Monthly Journal of Marxist Criticism and Bibliography*. No. 1. pp. 96–106. (In Ukrainian).
- Fedchyshyn, S. (1928). Plekhanov as the founder of Marxist aesthetics. *Criticism. Monthly Journal of Marxist Criticism and Bibliography*. No. 4. pp. 18–35. (In Ukrainian).
- Fedchyshyn Stepan Vasylovich. Rehabilitated by History. Ternopil region. Ternopil: Zbruch, 2008. p. 278. (In Ukrainian).
- Shchupak, V. (1934). In the literary commission of VUAMLIN. *Under the Marxist-Leninist banner*. No. 1. p. 124. (In Ukrainian).
- Abaschnik, V. (2024). Der Beitrag polnischer und deutscher Gelehrter zu den Freiheitsdiskussionen an der Universität Charkiw in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. *Biuletyn Polskiej Misji Historycznej = Bulletin der Polnischen Historischen Mission*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 19, 213–264. <https://doi.org/10.12775/BPMH.2024.006>
- Dritter Kongress für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft. Halle, 7.–9. Juni 1927. Bericht im Auftrage des Ortsausschusses herausgegeben von Wolfgang Liepe (1927). *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*. Stuttgart: Verlag von Ferdinand Enke. Bd. XXI. S. 98–398.
- G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik (= Klassiker auslegen) (2018). Hrsg. von Birgit Sandkaulen. Berlin, Boston: Walter De Gruyter.
- Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Philosophie der Kunst (2003). Hrsg. von Annemarie Gethmann-Siefert. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Rinaldi, G. (2023). *Kasseler Vorlesungen über Hegels Kunstphilosophie*. Lausanne; Berlin; Bruxelles; Chennai; New York; Oxford: Peter Lang.
- Vieweg, K. (2025). *Hegels Ästhetik der Malerei: die niederländische Landschafts- und Genremalerei des 17. Jahrhunderts*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Welsch, W. (2022). *Umdenken: Miniaturen zu Hegel*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Welsch, W., Vieweg, K. (2007). *Das Interesse des Denkens. Hegel aus heutiger Sicht*. München: Wilhelm Fink Verlag.

The article was received by the editors 16.08.2025
The article is recommended for printing 15.10.2025

The article was revised 12.10.2025
This article published 24.11.2025

Як цитувати: Абашнік, В. (2025). НІМЕЦЬКА ЕСТЕТИКА У ХАРКІВСЬКИХ ТВОРАХ СТЕПАНА ФЕДЧИШИНА (1899–1971). *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (73), 266–283. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-26>

In cites: Abashnik, V. (2025). GERMAN AESTHETICS IN THE KHARKIV WORKS OF STEPAN FEDCHYSHYN (1899–1971). *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (73), 266–283. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-26> [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 посиланні 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 73, 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
Abe Lincoln Complex Net Art Diagram (2003)
<https://www.lincoln.net/complex/>

Підписано до друку 24.11.25. Формат 60x84/8.
Папір офсетний. Друк цифровий.
Ум. друк. арк. 19,66. Обл.-вид. арк. 24,57.
Наклад 100 пр. Зам. № 45/25.

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