ISSN 2226-0994

KARAZIN UNIVERSITY
CLASSICS AHEAD OF TIME

Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна
серія

ФІЛОСОФІЯ
ФІЛОСОФСЬКІ ПЕРИПЕТІЇ

74'2026

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 74

Заснована 1965 року / Founded in 1965

Харків – 2026 – 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 № 9 від 25 травня 2026 р.)

Редакційний штат

Романов Ігор Юрійович - кандидат філософських наук, доцент кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада ННІ філософії, культурології, політології Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (м. Харків, Україна) – **головний редактор**.

Ільїн Ілля Вікторович – кандидат філософських наук, доцент кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада ННІ філософії, культурології, політології Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна *(м. Харків, Україна)* – **заступник головного редактора**.

Редакційна колегія

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

Возняк Степан Володимирович – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, соціології та релігієзнавства Карпатського національного університету імені Василя Стефаника *(м. Івано-Франківськ, Україна)*

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

Карпенко Катерина Іванівна – докторка філософських наук, завідувачка кафедри філософії та суспільних наук Харківського національного медичного університету *(м. Харків, Україна)*.

Корнієнко Світлана Григорівна – докторка філософських наук, професорка кафедри філософії імені професора М.Д. Култаєвої Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди *(м. Харків, Україна)*.

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

Мєлков Юрій Олександрович – доктор філософських наук, старший дослідник, завідувач відділу дослідницької діяльності університетів Інституту вищої освіти НАПН України *(м. Київ, Україна)*.

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
ННІ філософії, культурології, політології
Кафедра теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада
61022, Харків, майдан Свободи, 6, к. 293
тел. +38(057)707-52-71
E-mail: philosophy.1804@karazin.ua, peripetias.journal@karazin.ua
Сайт видання: https://periodicals.karazin.ua/philosophy

Статті пройшли внутрішнє та зовнішнє рецензування
Ідентифікатор медіа у Реєстрі суб'єктів у сфері медіа: R30-04476
(Рішення № 1538 від 09.05.2024 р. Національної ради України з питань телебачення і радіомовлення. Протокол № 15)

© Харківський національний університет
імені В. Н. Каразіна, оформлення, 2026.

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 № 9 dated 25.05.2026).

Editorial Office

Editor-in-Chief
Romanov Igor – 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)*

Deputy Chief Editor
Ilin Illia **–** 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).*

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).*

Karpenko Kateryna – D.Sc. (Philosophy), Head of the Department of Philosophy and Social Sciences Kharkiv National Medical University *(Kharkiv, Ukraine).*

Korniienko Svitlana – D.Sc. (Philosophy), Professor of the Department of Philosophy named after Professor M.D. Kultayeva H.S. Skovoroda Kharkiv National Pedagogical University (Kharkiv, Ukraine).

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).*

Mielkov Yurii – D.Sc. (Philosophy), Chief research fellow, Social and Insitutional Transformations in Higher Education Institute of Higher Education of NAES of Ukraine *(Kyiv, Ukraine).*

Wozniak Stepan – Ph.D. (Philosophy), Associate Professor of the Department of Philosophy, Sociology and Religious Studies Vasyl Stefanyk Carpathian National University *(Ivano-Frankivsk, Ukraine).*

V. N. Karazin Kharkiv National University
Education and Research Institute of Philosophy, Cultural Studies, and Political Science
Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad
6, Svobody sqr., 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, 2026.

ЗМІСТ

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

Артеменко А. П.
ВІЗУАЛЬНІ ПРАКТИКИ МЕТАМОДЕРНУ: ВІД ОНТОЛОГІЧНОЇ ПОРОЖНЕЧІ ДО АФЕКТИВНОЇ РЕКОНСТРУКЦІЇ....8

Перепелиця О. М.
ЕСКІЗ СУБ'ЄКТ-ДЕЗОРІЄНТОВАНОЇ (ПОСТ)АНТРОПОЛОГІЇ: СЕКС....17

Добродум О. В., Мартинюк Е. І., Никитченко О. Е.
ДО РОЗУМІННЯ ПОСТПРАВДИ В СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ....25

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ УНІВЕРСИТЕТСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ І ОСВІТИ

Голіков С. О.
ФУНДАМЕНТАЛЬНІСТЬ ФІЛОСОФСЬКОЇ ОСВІТИ: АКТУАЛЬНІСТЬ ЧИ АРХАЇЗМ?....34

Чугуєнко М. В.
ЕПІСТЕМОЛОГІЧНА ДЕКОЛОНІЗАЦІЯ: ВІД «НУЛЬОВОЇ ТОЧКИ» ДО ЛОКАЛЬНИХ ЗНАНЬ....46

Ємельяненко Г. Д., Радзієвська О. В.
ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМ У МЕТАМОДЕРНІ: ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ, ПРИКЛАДНА ЛІНГВІСТИКА ТА ПРАВОСВІДОМІСТЬ....54

Абашнік В. О.
ФІЛОСОФІЯ ГЕГЕЛЯ У ХАРКІВСЬКОМУ УНІВЕРСИТЕТІ В 1830-Х РР....64

ФІЛОСОФСЬКІ РЕЦЕПЦІЇ ДІДЖИТАЛІЗАЦІЇ І ВІЗУАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ

Бейлін М. В., Желтобородов О. М.
ТРАНСФОРМАЦІЇ АНТРОПОЛОГІЧНОЇ МОДЕЛІ ЛЮДИНИ В ЦИФРОВОМУ ПРОСТОРІ....78

Воловик П.В.
ІНТЕРПРЕТАЦІЯ БЕЗ ІНТЕРПРЕТАТОРА: АЛГОРИТМІЧНА ГЕРМЕНЕВТИКА І НОВІ ФОРМИ СЕНСОТВОРЕННЯ....89

Гончаренко І. С.
СОЦІАЛЬНІ МЕРЕЖІ ЯК СИМВОЛЬНИЙ ПРОСТІР ІГРОВОЇ ВЗАЄМОДІЇ....96

Шейн І. О.
ЕПІСТЕМОЛОГІЯ ВІЗУАЛЬНОГО В ДОБУ ГЕНЕРАТИВНОГО ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ: ЕТИЧНІ МЕЖІ КОНСТРУЮВАННЯ ОСВІТНЬО-ДОСЛІДНОЇ РЕАЛЬНОСТІ....105

СУЧАСНІ ВИМІРИ ФІЛОСОФІЇ: АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ – ШЛЯХИ ВИРІШЕННЯ

Захлипа Д. А.
РОБОТА БУТТЯ Й НЕВРОЗ ФІЛОСОФІЇ....114

Мінаков І. В.
«ЕТИКА ЖИТТЯ» ЯК ТЕРМІН «МЕТАДИСКУРСУ» ФІЛОСОФІЇ (М.ФУКО – ДЖ. АГАМБЕН)....125

Газнюк Л. М., Карпець Л. А., Коваленко Ю. М.
МОТИВАЦІЯ І ДОВІРА У СПОРТИВНІЙ КОМУНІКАЦІЇ: ФІЛОСОФСЬКИЙ ВИМІР....137

Проценко О. П., Комкова Л. А., Гаплевський Д. І.
ГЕНДЕР У МЕХАНІЗМАХ СОЦІАЛЬНОГО ПРИМУСУ ДО ПРОФЕСІЙНОГО САМОВИЗНАЧЕННЯ ІНДИВІДА....145

Ушно І. М.
КОНТРОЛЬОВАНА НЕБЕЗПЕКА: ФОРМУВАННЯ САМОСВІДОМОСТІ HOMO AEROSPACE У ДОСВІДІ ПОЛЬОТУ....156

Манукян С. І.
НЕ ТІЛЬКИ ОСЕЛЯ, НЕ ТІЛЬКИ «МАШИНА»: КОНЦЕПТ ЖИТЛА ЯК РОЗШИРЕННЯ ЛЮДИНИ ЗА М. МАКЛУЕНОМ І НЕ ТІЛЬКИ....164

Лойко О. В.
ТЕОРІЯ «ПОЛЯ КУЛЬТУРНОГО ВИРОБНИЦТВА»: СПРОБА ПОДОЛАННЯ АНТИНОМІЇ «СТРУКТУРАЛІЗМУ» ТА «СУБ'ЄКТИВІЗМУ»....177

Бих В. В.
ПРОДУКУВАННЯ присутності: СУБ'ЄКТНІСТЬ ТІЛА, ЩО СТРАЖДАЄ ВІД БОЛЮ....187

Полунін О.
(НЕ)СТАБІЛЬНІСТЬ РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ ПРИЧИННОСТІ У ПРОСТОРІ МНОЖИННИХ МЕНТАЛЬНИХ РЕПРЕЗЕНТАЦІЙ ПЛИНУ ЧАСУ....197

Більчук Н.А.
СЬОРЕН К'ЄРКЕГОР: ВІДЧАЙ ТА «СТРИБОК ВІРИ» ЯК ЕКЗИСТЕНЦІАЛИ ДУХОВНОСТІ....211

Харченко Р. В.
ФЕНОМЕН РЕЛІГІЙНОГО У ВИМІРІ ПРАВОСЛАВНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ СПІЛКУВАННЯ....221

Гудзенко О. Г.
ДУХОВНІ ОРІЄНТИРИ ТА ЖИТТЄВЕ ПРИЗНАЧЕННЯ ОСОБИСТОСТІ В АНТРОПОЛОГІЧНОМУ ДИСКУРСІ УКРАЇНСЬКОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ....230

Трачук М. С.
БАРОКОВЕ МИСЛЕННЯ ТА ЙОГО ОБРАЗИ В УКРАЇНСЬКІЙ ПОЛІТИЧНІЙ УЯВІ: ІНТЕЛЕКТУАЛЬНА ДЕ(КОН)СТРУКЦІЯ І РАДИКАЛЬНИЙ ФІЛОСОФСЬКИЙ РОЗРИВ....237

Чмихун С. Є., Куліков М. А.
ЛЮДИНА МІЖ ДАНІСТЮ ТА ПРОЄКТОМ: ЕТИКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ КОНФЛІКТ БІОХАКІНГУ....251

ФІЛОСОФСЬКА МАЙСТЕРНЯ КАФЕДРИ ТЕОРЕТИЧНОЇ І ПРАКТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ ІМЕНІ ПРОФЕСОРА Й. Б. ШАДА: «ДРУГА НАВІГАЦІЯ» ОДІССЕЯ

Попова Н.В., Шкурко А.А.
РИТОРИКА ВИКЛЮЧЕННЯ: СЛОВО, ЖЕРТВА І ПУБЛІЧНЕ НАСИЛЬСТВО – ВІД АНТИЧНОГО ВИГНАННЯ ДО ЦИФРОВОЇ КАРИ....268

Макаров О. О., Прокопенко В. В.
ЦИКЛІЧНЕ БАЧЕННЯ: КУЛЬТУРА СКАСУВАННЯ ТА ВТРАТА ПЕРСПЕКТИВИ....280

Широков К. В., Могилат В. А.
НАДТО БЛИЗЬКО, ЩОБ ПОВЕРНУТИСЯ....292

Павленко О. С., Кордюмов Є. В.
АРХІВ, З ЯКОГО НЕМОЖЛИВО ПОВЕРНУТИСЯ....302

Кузнецова К. Ю., Панов В. Я.
РИТОРИКА ТРАГІЧНОГО ВИБОРУ: КОЛИ НАВІГАЦІЯ ВИМАГАЄ ЖЕРТВИ....312

Карпенко І. В., Подольська Т. В.
ДРУГА НАВІГАЦІЯ: НІХТО НЕ ПОВЕРТАЄТЬСЯ ДОДОМУ....321

CONTENT

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

Artemenko Andrii
METAMODERN VISUAL PRACTICES: FROM ONTOLOGICAL VOID TO AFFECTIVE RECONSTRUCTION…….....8

Perepelytsia Oleh
SKETCH OF SUBJECT-DISORIENTED (POST)ANTHROPOLOGY: SEX.....17

Dobrodum Olga, Martyniuk Eduard, Nykytchenko Olena
TOWARDS AN UNDERSTANDING OF POST-TRUTH IN MODERN SOCIETY.....25

ACTUAL PROBLEMS OF UNIVERSITY PHILOSOPHY AND EDUCATION

Golikov Sergey
THE FUNDAMENTALITY OF PHILOSOPHICAL EDUCATION: RELEVANCE OR ARCHAISM?.....34

Chuhuyenko Mykhailo
EPISTEMOLOGICAL DECOLONIZATION: FROM THE "ZERO POINT" TO LOCAL KNOWLEDGES.....46

Yemelianenko Hanna, Radziievska Olga
EXISTENTIALISM IN THE METAMODERN: PHILOSOPHY OF EDUCATION, APPLIED LINGUISTICS AND LEGAL CONSCIOUSNESS.....54

Abashnik Volodymyr
HEGEL'S PHILOSOPHY AT KHARKIV UNIVERSITY IN THE 1830S 64

PHILOSOPHICAL RECEPTIONS OF DIGITALIZATION AND VISUAL CULTURE

Beilin Mykhailo, Zheltoborodov Oleksandr
TRANSFORMATIONS OF THE ANTHROPOLOGICAL MODEL OF HUMANITY IN THE DIGITAL SPACE.....78

Volovyk Polina
INTERPRETATION WITHOUT AN INTERPRETER: ALGORITHMIC HERMENEUTICS AND NEW FORMS OF MEANING-MAKING.....89

Honcharenko Ivan
SOCIAL NETWORKS AS A SYMBOLIC SPACE OF GAME INTERACTION.....96

Shein Illia
EPISTEMOLOGY OF THE VISUAL IN THE AGE OF GENERATIVE ARTIFICIAL INTELLIGENCE: ETHICAL LIMITS OF CONSTRUCTING EDUCATIONAL AND RESEARCH REALITY.....105

CONTEMPORARY DIMENSIONS OF PHILOSOPHY: ACTUAL PROBLEMS – WAYS TO SOLUTION

Zakhlypa Daria
THE WORK OF BEING AND THE NEUROSIS OF PHILOSOPHY…….....114

Minakov Ihor
"LIFE ETHICS" AS A TERM OF THE "METADISCOURSE" OF PHILOSOPHY (M. FOUCAULT – G. AGAMBEN).....125

Gazniuk Lidiia, Karpets Liubov, Kovalenko Yuliya
MOTIVATION AND TRUST IN SPORTS COMMUNICATION: A PHILOSOPHICAL DIMENSION.....137

Protsenko Olha, Komkova Lidiya, Haplevskyi Dmytro
GENDER IN THE MECHANISMS OF SOCIAL COERCION TOWARD THE PROFESSIONAL SELF-DETERMINATION OF THE INDIVIDUAL 145

Ushno Iryna
CONTROLLED DANGER: THE FORMATION OF SELF-CONSCIOUSNESS OF HOMO AEROSPACE IN THE EXPERIENCE OF FLIGHT....156

Manukyan Sergey
NOT JUST A DWELLING, NOT JUST A "MACHINE": THE CONCEPT OF HOUSING AS AN EXTENSION OF MAN ACCORDING TO M. MCLUHAN AND NOT ONLY....164

Loiko Oleksandr
THE THEORY OF THE «FIELD OF CULTURAL PRODUCTION»: AN ATTEMPT TO OVERCOME THE ANTINOMY OF «STRUCTURALISM» AND «SUBJECTIVISM»....177

Bykh Viktor
PRODUCTION OF PRESENCE: THE SUBJECTIVITY OF THE BODY IN PAIN....187

Polunin Oleksiy
(IN)STABILITY OF CAUSALITY-REPRESENTATION IN THE SPACE OF MULTIPLE MENTAL REPRESENTATIONS OF TIME FLOW....197

Bilchuk Natalia
SOREN KIERKEGAARD: DESPAIR AND THE «LEAP OF FAITH» AS EXISTENTIALS OF SPIRITUALITY....211

Kharchenko Roman
THE PHENOMENON OF RELIGION IN THE CONTEXT OF ORTHODOX ANTHROPOLOGY OF COMMUNICATION....221

Hudzenko Olena
SPIRITUAL ORIENTATIONS AND THE LIFE PURPOSE OF THE INDIVIDUAL IN THE ANTHROPOLOGICAL DISCOURSE OF MEDIEVAL UKRAINE....230

Trachuk Mykyta
BAROQUE THOUGHT AND ITS IMAGERY IN THE UKRAINIAN POLITICAL IMAGINATION: INTELLECTUAL DE(CON)STRUCTION AND RADICAL PHILOSOPHICAL RUPTURE....237

Chmykhun Svitlana, Kulikov Mykyta
THE HUMAN BETWEEN GIVENNESS AND PROJECT: THE ETHICAL-ANTHROPOLOGICAL CONFLICT OF BIOHACKING....251

PHILOSOPHICAL WORKSHOP OF THE DEPARTMENT OF THEORETICAL AND PRACTICAL PHILOSOPHY NAMED AFTER PROFESSOR Y. B. SHAD: ODYSSEUS' "SECOND NAVIGATION"

Popova Nataliia, Shkurko Arsenii
THE RHETORIC OF EXCLUSION: WORD, VICTIM, AND PUBLIC VIOLENCE – FROM ANCIENT BANISHMENT TO DIGITAL EXECUTION....268

Makarov Oleksandr, Prokopenko Vladyslav
CYCLICAL VISION: CANCEL CULTURE AND THE LOSS OF PERSPECTIVE....280

Shyrokov Kyrylo, Mohylat Vladyslav
TOO CLOSE TO RETURN....292

Pavlenko Oleksii, Kordiumov Yevhen
THE ARCHIVE THAT DOES NOT RELEASE....302

Kuznetsova, Kateryna, Panov Volodymyr
THE RHETORIC OF TRAGIC CHOICE: WHEN NAVIGATION DEMANDS SACRIFICE....312

Karpenko Ivan, Podolska Tetiana
THE SECOND NAVIGATION: NOBODY RETURNS HOME....321

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

https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-1
УДК 111.1:130.2:7.038.6

Андрій Артеменко

ВІЗУАЛЬНІ ПРАКТИКИ МЕТАМОДЕРНУ: ВІД ОНТОЛОГІЧНОЇ ПОРОЖНЕЧІ ДО АФЕКТИВНОЇ РЕКОНСТРУКЦІЇ

Представлений текст присвячений аналізу трансформації категорії «реальне» в сучасному образотворчому мистецтві в контексті переходу від постмодерністської парадигми до метамодерну. Автор розглядає фундаментальне онтологічне зрушення, за якого мистецтво перестає бути міметичним відображенням («дзеркалом») дійсності й перетворюється на активний естетичний конструкт, що формує антропогенну реальність. Об'єктом дослідження виступають сучасні візуальні художні практики, що розглядаються крізь призму їхнього відношення до категорії реального. У центрі уваги автора перебувають механізми формування «ілюзії вірогідності», які в умовах метамодерну набувають принципово нової якості.

Для досягнення поставленої мети в роботі вирішуються такі завдання: 1) простежується еволюція художніх прийомів створення вірогідності; 2) розкривається зміст ключової метамодерністської стратегії «як нібито» (as-if), запропонованої Т. Вермюленом, як основи нового типу художнього висловлювання; 3) аналізується феномен «осциляції» (коливання) між іронією та ентузіазмом, деконструкцією й реконструкцією; 4) досліджуються специфічні форми «постіронічного реалізму» й «нового романтизму», де технічна майстерність слугує не цілям наслідування природи, а легітимації вигаданих, абсурдних або цифрових світів; 5) обґрунтовується необхідність зміни фрейму мистецтвознавчого аналізу: від оцінки візуальної схожості до вивчення інтенції художника й феноменології сприйняття.

В ході аналізу автор доходить низки значущих висновків. Стверджується, що в естетиці метамодерну вірогідність зміщується з області оптичної верифікації в область афективного впливу. Ілюзія вірогідності більше не прагне приховати свою штучність; навпаки, вона будується на свідомому «призупиненні недовіри», де глядач одночасно усвідомлює умовність образу і щиро співпереживає йому. Нова якість ілюзії полягає в її двоїстості та емоційній зарядженості: вона стає інструментом «реконструкції» сенсу та глибини після періоду постмодерністської деконструкції. Підсумком цього процесу стає формування «нової щирості», що дозволяє сучасному мистецтву створювати автономні онтологічні моделі, які володіють сугестивною справжністю й терапевтичним потенціалом в епоху тотального релятивізму.

Ключові слова: *метамодернізм, естетичний конструкт, ілюзія вірогідності, стратегія «як нібито», афективна вірогідність, реконструкція, гіперреальність***.**

Актуальність теми дослідження зумовлена фундаментальним онтологічним зрушенням у сучасній культурі. В умовах, коли навколишнє середовище перестало бути «натурою» і перетворилося на тотально антропогенний, медійно-конструйований простір, класична теорія мімесису (наслідування природи) втрачає свою ефективність. Можна констатувати кризу репрезентації, яку переживає сучасна візуальна культура, що підводить нас до необхідності переосмислення реалізму в епоху, де реальність сама є продуктом дизайну. Водночас це породжує потребу в аналізі нової культурної логіки, яка відмовляється від тотального постмодерністського цинізму на користь «нової щирості».

Об'єктом дослідження виступають сучасні візуальні художні практики, що розглядаються в динаміці трансформації їхнього ставлення до категорії реального. *Предмет* дослідження становлять специфічні естетичні механізми й стратегії, що забезпечують перехід від міметичного до конструктивного типу художнього висловлювання.

© Артеменко А. П., 2026.

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

Як робоча *гіпотеза* висувається положення про те, що в естетиці метамодерну критерій вірогідності зміщується з області візуальної верифікації в область афективного впливу. Мистецтво починає функціонувати як «конструктор реальностей», де переконливість досягається не через наслідування природи, а через складну архітектуру штучно створеного досвіду, який парадоксальним чином сприймається реципієнтом як «нова щирість» або нова справжність.

Виходячи з вищесказаного, *метою роботи* є концептуалізація переходу від парадигми репрезентації до парадигми конструкції у візуальному мистецтві метамодерну, а також виявлення інструментарію, що дає змогу художнику формувати автономні онтологічні моделі, які мають якість сугестивної вірогідності.

Сьогодні ми зіткнулися з технологічним викликом у вигляді цифрових технологій (VR/AR, 3D-моделювання), що створюють гіперреальність, яка потребує нового апарату онтологічного й естетичного аналізу. Це ставить перед нами завдання з концептуалізації переходу від «відображення» до «конструкції». У цій статті ми конкретизуємо їх у вигляді п'яти блоків дослідження:

1) Простежити еволюцію технік вірогідності, порівняти класичні методи (лінійна перспектива, світлотінь) з прийомами гіперреалізму XX століття й метамодерністськими практиками.

2) Розкрити зміст стратегії «як нібито» (as-if), показати, як свідоме прийняття «неможливої можливості» стає основою сучасного художнього жесту.

3) Описати механізм метамодерністської осциляції, проаналізувавши, як мистецтво утримує баланс між іронією та ентузіазмом, деконструкцією та реконструкцією.

4) Дослідити феномен «постіронічного реалізму», визначивши, як поєднання фотографічної точності з абсурдом формує нову чуттєвість і «афективну вірогідність».

5) Адаптувати мистецтвознавчий фрейм до сучасних візуальних практик, змістивши фокус аналізу з оцінки технічної майстерності на дослідження інтенції художника й механізмів глядацького сприйняття.

Сучасне образотворче мистецтво, що функціонує в межах культурної парадигми метамодерну, суттєво трансформує традиційні уявлення про реалізм. Мистецтво перестає бути відтворенням зовнішнього світу, а стає його активним конструктором, формуючи естетику антропогенного світу. Відбулася зміна парадигми від репрезентації до конструкції, що вимагає переосмислення фрейму естетичного аналізу, особливо щодо технік створення переконливого, але водночас штучного переживання реальності.

Ілюзія вірогідності в метамодерністському мистецтві набуває нової якості, що характеризується «осциляцією» (oscillation) між ключовими культурними полюсами. Як сформулювали Тімотеус Вермюлен і Робін ван ден Аккер, метамодернізм «oscillates between... irony and enthusiasm, between sarcasm and sincerity, between eclecticism and purity, between deconstruction and construction...» («вагається між... іронією та ентузіазмом, між сарказмом і щирістю, між еклектикою та чистотою, між деконструкцією та конструкцією...») [Vermeulen, van den Akker, 2010, p. 5]. У цьому контексті ілюзія вірогідності стає інструментом для створення нової чуттєвості (new structure of feeling), у якій глядач одночасно усвідомлює умовність художнього світу, але до того ж «consciously committ[s] itself to an impossible possibility» («свідомо зобов'язується прийняти неможливу можливість») [Vermeulen, van den Akker, 2010, p. 5], щиро занурюючись в емоційне та смислове поле.

У ситуації, що склалася, відбувається суттєва трансформація уявлень про реалізм. Мистецтво перестає виступати в ролі пасивного реєстратора зовнішніх форм, переходячи до активного моделювання естетики антропогенного світу. Спостерігається зміна домінуючої парадигми, де вектор художнього пошуку зміщується від репрезентації (відображення того, що є) до конструкції (творення того, що може бути прожите). Цей перехід вимагає фундаментального перегляду фрейму естетичного аналізу, який має змістити фокус з оцінки візуальної схожості на вивчення технік створення переконливого, хоча й завідомо штучного, переживання реальності.

Традиційні принципи та їх трансформація в мистецтві метамодерну

Образотворче мистецтво використовувало чіткі принципи для продукування ілюзії вірогідності, починаючи від ренесансної лінійної перспективи та світлотіньового моделювання до повітряної перспективи та точної колористики в академічному реалізмі. «Наукоподібне» мистецтво Нового часу створювало трактати про перспективу, колір, майстерність візуальної ілюзії, що сформувало класичні засоби створення зображення, такі як точний академічний малюнок, заснований на знанні анатомії, лінійна та повітряна перспективи, сфумато /лесування, тональне моделювання (світлотінь). Ці прийоми націлені на конструювання оптичної ілюзії тривимірного простору та фізичної відчутності об'єктів на двовимірній поверхні.

У гіперреалізмі 1970–1980-х років технічна ілюзія вірогідності, заснована на фотографічному джерелі, досягла апогею. Однак, як зазначають критики, цей реалізм був не стільки міметичним, скільки концептуальним. Використовуючи бездоганну, наддеталізовану техніку, художники, наприклад, Чак Клоуз і Річард Естес, створювали відчужені, стерильні образи навколишнього світу. Ілюзія тут проявилася не як мета наслідування, а як засіб дистанціювання та критики медіа-реальності, що підкреслює відчуженість сучасної людини. За словами Дебори Девіс, гіперреалізм «uses a highly realistic style to critique the very nature of photographic objectivity» («використовує високореалістичний стиль, щоб критикувати саму природу фотографічної об'єктивності») [Davis, 2016, p. 32], перетворюючи вірогідність на критичний коментар.

Гіперреалізм / Фотореалізм (наприклад, роботи Ч. Клоуза, Р. Естеса) у мистецтві XX століття відродили прагнення до вірогідності, але вже з урахуванням нових технік створення зображення, використовуючи фотографію як допоміжний інструмент і переносячи зображення на полотно з максимальною деталізацією. Відблиски, відображення, нашарування перспектив створили приголомшливий світ людського оточення, де реальність постає як багатошарова ілюзія.

Техніка, що включає аерографію та лесування, формує бездоганну, «ідеальну» художню ілюзію. Однак, як зазначає Р. Кампс (2017), гіперреалізм, на відміну від раннього реалізму, часто має чітко помітну емоційну складову та критичний підтекст, що підкреслює відчуженість сучасної людини від навколишнього середовища, яке часто сприймається через медіа-фільтри. Ілюзія тут не стільки мета, скільки засіб відсторонення або критики реальності.

Метамодерністське образотворче мистецтво (наприклад, роботи Кента Монкмана, Гленна Брауна) часто застосовує гіперреалістичні техніки, але поєднує їх із явно фантастичними, абсурдними або історично неможливими сюжетами. Це вже повною мірою конструювання реальності як прояв нової риси сучасної парадигми «як нібито». Аналіз естетичних уподобань метамодерного мистецтва має зміститися з оцінки технічної майстерності до дослідження інтенції художника. Саме на цьому акцентував увагу Т. Вермюлен у роботі «Aesthetics and the as-if» [Vermeulen, 2014, pp. 42-46]. Практично вся ідея конструювання реальності в мистецтві метамодерну ґрунтується на понятті «as-if» – «як нібито» – як формі свідомого, але щирого естетичного ставлення до світу.

У роботі «Aesthetics and the as-if» (2014) Т. Вермюлен розглядає зміст поняття «метамодернізм» не просто як історіографічну позначку, період після постмодернізму, а як специфічне «зрушення» в художньому сприйнятті та творенні. Основна ідея полягає в переході від мистецтва як «дзеркала» (відображення) до мистецтва як естетичного конструкту, заснованого на принципі «як нібито» (as-if). Це можна також назвати переходом від репрезентації до перформативного конструкту.

Т. Вермюлен стверджує, що якщо модернізм прагнув до істини, а постмодернізм – до викриття цієї істини як симулякра або іронічної конструкції, то метамодернізм обирає шлях естетичного конструювання. Мистецтво перестає бути просто відображенням реальності (мімесисом) або її деконструкцією. Воно стає простором, де художник свідомо вибудовує нову реальність, розуміючи її штучність, але одночасно ставлячись до неї серйозно.

Стратегія «як нібито» (The As-If Strategy) – це центральний концепт роботи Т. Вермюлена, заснований, як каже автор, на філософії Ганса Файхінгера й Іммануела Канта. Її суть можна звести до центральної тези про те, що художник творить так, «як нібито» щирість, сенс або спільна мета були досяжні, навіть якщо він усвідомлює їхню неможливість (постмодерністський скепсис). Це рух від іронічної відстороненості (постмодерн) до осмисленої залученості. Т. Вермюлен описує метамодерністський стан як постійне коливання між модерністським ентузіазмом і постмодерністською іронією, надією й меланхолією, наївністю й обізнаністю. Мистецтво тут не «відображення» світу, а конструювання горизонту, до якого варто прагнути. В цій парадигмі воно стає «естетичним конструктом», який утримує кожен із цих полюсів одночасно, не даючи остаточної відповіді, але створюючи напругу.

На відміну від постмодерністської деконструкції, яка «розбирала» образи на частини, оголюючи їхню порожнечу, метамодерністське зрушення спрямоване на реконструкцію. Художники, такі як Бас Ян Адер або Кай Донахі, на яких часто посилається Т. Вермюлен, використовують естетичні форми для відтворення афекту та глибини. Це «конструкторське» ставлення до мистецтва дозволяє створювати роботи, які здаються щирими, незважаючи на їхню концептуальну складність.

У метамодерністському мистецтві естетичний конструкт слугує інструментом для дослідження реальності. Ми використовуємо мистецький вимисел, щоб зрозуміти стан сучасної людини, її реакції, варіанти соціальної поведінки. Мистецтво тут не копіює життя, а пропонує модель «як нібито» життя мало певний вектор або сенс, що саме по собі стає новою формою істини. Мистецтво стає інструментом активного творення, де естетична форма (як конструкт) використовується для того, щоб наново віднайти сенс через усвідомлену ілюзію «as-if».

Метамодерністське зрушення: від відображення до естетичного конструкту

У контексті метамодерну ілюзія вірогідності зазнає радикального зрушення. Вона більше не є просто міметичним досягненням, а стає свідомо сконструйованим досвідом, який не приховує, а, навпаки, часто демонструє свою штучність. Можна стверджувати, що формується постіронічний реалізм як нова форма чуттєвості. Роботи Кей Донахі (Kaye Donachie), Баса Яна Адера (Bas Jan Ader), Девіда Торпа (David Thorpe) можна визнати свідченням неоромантичного повороту в образотворчому мистецтві, який стає частиною метамодерністського сприйняття світу.

Насамперед ідеться про дві ключові групи дослідників, які заклали фундамент розуміння метамодерну та ввели (або популяризували) ці терміни. Рису метамодерну як «нового романтизму» (New Romanticism) визначили голландські філософи Т. Вермюлен та Р. ван ден Аккер ще у програмній праці «Нотатки про метамодернізм» (Notes on Metamodernism, 2010): «Метамодернізм видається свого роду новим романтизмом естетики» ("the metamodern is most clearly, yet not exclusively, expressed by the neoromantic turn of late..."). Це есе є першоджерелом, де введено ключові характеристики парадигми метамодерну (осциляція «ентузіазм і іронія», «неоромантизм», «нова щирість» тощо). Ці формулювання стали основою більшості подальших інтерпретацій метамодерну.

У свою чергу назву напряму, яку можна описати як «постіронічний реалізм» (але частіше фігурує як «постіронія», «прагматичний романтизм» або «магічний реалізм»), закріпив у своєму «Маніфесті метамодерніста» художник і теоретик Люк Тернер [Turner, 2011], а також розвинув американський дослідник Лі Константіну.

Л. Тернер конкретизував ідеї Т. Вермюлена та Р. ван ден Аккера, акцентуючи увагу на «прагматичному ідеалізмі» та відмові від цинічної іронії на користь нової щирості, яка, проте, «обізнана» про попередній досвід (постіронія). За його висловом у 8 пункті Маніфесту, прагматичний романтизм не скутий ідеологічними засадами. Найбільш значущим доповненням до цього пункту Маніфесту є його стаття «Метамодернізм: короткий вступ», опублікована у 2015 році.

У цій публікації Л. Тернер уточнює моменти щодо відродження романтизму. Він пише, що коли постмодернізм характеризувався деконструкцією, іронією і нігілізмом, сучасний дискурс метамодернізму пов'язані з «відродженням щирості, надії, романтизму і афекту». Але цей романтизм Л. Тернер характеризує як «прагматичний романтизму», що переростає в «прагматичний ідеалізм» (pragmatic idealism). [Turner, 2015] Він описує це як стан, у якому людина займає позицію «as if», коли ми діємо так, ніби істина чи утопія досяжні, хоча усвідомлюємо їх недосяжність. Л. Тернер пояснює, що цей новий романтизм не є поверненням до наївного модернізму. Це коливання між модерністським ентузіазмом та постмодерністською іронією. Романтизм тут постає як прагнення сенсу, яке постійно коригується сумнівом.

У своїх текстах він пов'язує цю концепцію з платонівським поняттям metaxis – перебуванням одночасно у двох протилежних станах, що дозволяє романтизму бути «прагматичним», тобто усвідомленим і функціональним, а не просто сліпо наївним. Отже, якщо в Маніфесті 2011 року теза про романтизм звучить як короткий заклик (пункт 8), то в наступних статтях Л. Тернер дає йому теоретичне обґрунтування як структури почуття, що визначає сучасну культуру. Ця структура описує загальний культурний настрій чи світогляд, який відбиває те, як люди сприймають світ сьогодні.

Хоча Л. Тернер рідше використовує точну фразу «постіронічний реалізм» як термін, він визначає цей метод через «магічний реалізм» та «обізнану наївність»: «Нам слід прийняти науково-поетичний синтез та обізнану наївність магічного реалізму» [Turner, 2015].

Термін, близький до «постіронічного реалізму» в літературознавстві – постіронія (Post-irony) – був розроблений Лі Константіну, який досліджує, як сучасна культура долає постмодерністський цинізм, переходячи до стану, коли іронія використовується для досягнення нової віри та щирості (Post-ironic belief). У праці «Cool Characters: Irony and American Fiction» він описує стан «постіронії» як спробу вибудувати позитивні цінності та довіру до реальності на руїнах постмодерністської деконструкції.[Tsimpouki, 2019] Це і є та сама «реальність після іронії» і одночасно реконструкція після деконструкції.

Згодою ми бачимо у дослідженнях вже 2020-х, як термін «постіронічний реалізм» часто використовується як збірний опис підходів Л. Тернера і Л. Константину, поєднуючи потяг до реальності (Realism), усвідомлення іронії (Post-ironic) та нову чутливість. Так Т. Вермюлен у статті 2021 року розвиває ідею постіронії стосовно, наприклад, творчості Д. Ф. Воллеса у статті «Wallace After Postmodernism (Again): Metamodernism, Tone, Tennis». У ній він прямо говорить про «post-ironic attitude» як характерну стратегію, близьку до метамодерну [Vermeulen, 2021]. Адам Келлі) формулював близькі ідеї в термінах New Sincerity / post-irony стосовно прози (особливо до Д. Ф. Воллеса). Так само як «Нотатки про метамодернізм», есе Адама Келлі «David Foster Wallace and the New Sincerity in American Fiction» (2010) стало класичною точкою відліку для літературної концепції «нової щирості».

Естетика нашарування світів, яка так часто зустрічалася в мистецтві XX століття, у наші дні набула нового значення. Художній світ метамодерну – це сплетіння реальності, сновидінь та художнього начала. Іллюзія вірогідності використовується для легітимації фантастичного або ірреального елемента. Візуальні практики тут використовують класичні прийоми зображення в поєднанні з сучасними технологіями. Так, детальна, «справжня» проробка фону або фактури змушує глядача «повірити» в існування вигаданого об'єкта або сцени. Відтак, ілюзія стає інструментом конструювання нового, альтернативного світу, а не відображення старого. На відміну від постмодерністської поверховості (depthlessness), метамодернізм прагне створити «alternative visions of depth, visions they invite us to share» [Vermeulen, 2015]. Ілюзія вірогідності перетворена на інструмент для обґрунтування цього альтернативного, емоційно зарядженого світу.

Метамодернізм в образотворчому мистецтві часто використовує прийоми, схожі на гіперреалізм, але з іншим інтенційним фокусом. Дослідники метамодерну як естетичної парадигми визначили це як постіронічний реалізм або новий романтизм. Його основна риса виявляється як напруга між правдою та вимислом. Твори, наприклад, К. Донахі, Г.

Меєра, Д. Фокса, С. Мегсіга, поєднують фотографічну точність окремих елементів із явною ірреальністю або абсурдом композиції та сюжету. Ілюзія вірогідності застосовується для зображення недостовірного або неможливого світу. Цей ефект створює у глядача когнітивний дисонанс і, як наслідок, нову чуттєвість, де глядач щиро відчуває атмосферу картини, водночас іронічно усвідомлюючи її неправдоподібність.

Вірогідність фактури та деталей створює ефект «нібито» віри (as-if). Глядач стикається з переконливим зображенням неможливого світу, що викликає когнітивний дисонанс. Ілюзія вірогідності тут свідомо використовується для підвищення емоційної та смислової напруги, змушуючи глядача шукати нову глибину (new depthiness) у тому, що на перший погляд може здатися іронічною цитатою [Vermeulen, 2015].

Основою метамодерністського мистецтва є форми мистецтва, пов'язані з новими технологіями. Цифрове середовище та медіа-комунікації відіграють ключову роль у формуванні нової якості ілюзії вірогідності у вигляді надвірогідності (hypereality) цифрової реконструкції. У цифровому мистецтві, 3D-моделюванні та інсталяціях із використанням VR/AR створюється ця ілюзія hypereality, яка перевершує можливості традиційного живопису. Простір та об'єкти можуть бути відтворені з таким ступенем деталізації та фізичної коректності, що вони практично не відрізняються від фізичної реальності. Проте ця технічна точність часто використовується для феноменологічного дослідження того, як ми сприймаємо реальність. Наприклад, Олафур Еліассон у своїх інсталяціях використовує високоточні наукові методи, щоб створити ілюзію природних явищ, мета яких не наслідування, а «to invite viewers to reflect on their own mechanisms of perception» [Olafur Eliasson, 2014]. Однак цей технічний мімесис у роботах О. Еліассона або Д. Арнольда часто використовується для дослідження феноменології сприйняття та меж реальності. Ілюзія тут перетворюється на лабораторію переживань глядача, де створюється «ефект правди», бездоганна симуляція реальності (hypereality).

Мистецтво, будучи компонентом комунікативних практик, активно використовує механізми, схожі з психологічним феноменом «ефекту ілюзії правди». Повторюваність і «легкість» обробки знайомої або медійно тиражованої інформації змушують людину сприймати її як істинну. В образотворчому мистецтві це проявляється через використання тиражованих образів, медіа-штампів та знакових символів масової культури. Художники, наприклад Дж. Кунс, М. Каттелан, відтворюють ці образи з бездоганною, гіперреалістичною вірогідністю (особливо у випадку з Дж. Кунсом), посилюючи їхню «істинність» в очах глядача, водночас оголюючи їхню порожнечу або штучність. Ілюзія тут перетворюється на ідеологічний провідник, а не лише на естетичний прийом, або більше, вона стає ідеологічною пасткою.

Нова якість ілюзії вірогідності в метамодерні полягає в її двоїстості, тимчасовості та емоційній зарядженості. Ілюзія більше не статична і не односпрямована. Вона є частиною осцилюючого стану, зависанням між зануренням і дистанцією. Метамодерністська ілюзія навмисно вибудовує ситуацію коливання (осциляції), вимагаючи від глядача одночасного щирого емоційного залучення та інтелектуального, іронічного відсторонення. У цьому полягає сутність нової щирості (New Sincerity): «Метамодерн – це структура почуття, що зависла між двома суперечливими позиціями, коливаючись між іронією та щирістю» ("The Metamodern is a structure of feeling suspended between two conflicting positions, oscillating between irony and sincerity") [Van den Akker, Gibbons, Vermeulen, 2017, p. 2]. Метамодерністська ілюзія вірогідності навмисно створює ситуацію, коли художник створює гіперреалістичний, переконливий образ, водночас вводить у нього елемент, що руйнує його повну правдоподібність. Наприклад, зміщення масштабу, неможлива геометрія, «занадто» яскрава емоція. У цій ситуації глядач «ніби» вірить у зображене, свідомо призупиняючи недовіру (suspension of disbelief), але одночасно зберігає мета-усвідомлення того, що це лише мистецтво. Практично повторюється ситуація фрейму сцени та глядацької зали, описана в теорії фрейм-аналізу Ірвінга Гоффмана. Різниця лише в тому, що фрейми як соціальні та культурні схеми, не просто допомагають людям

інтерпретувати ситуації, визначати своє місце в них, але і діяти належним чином. Вони перетворюють повсякденне життя на складну мережу таких взаємопов'язаних фреймів. Розуміння цього створює основу для «нової щирості», що межує з іронією. Ілюзія стає інструментом створення нового естетичного досвіду, в якому, попри знання про релятивізм, глядач готовий «invest his or her belief» [Van den Akker, Gibbons & Vermeulen, 2017, p. 2] у представлений світ. Це і є ключова якість метамодерну, за визначенням Т. Вермюлена та Р. ван ден Аккера, що проявляється у сприйнятті вірогідності емоції, а не об'єкта.

Отже, у парадигмі метамодерну вірогідність переноситься з об'єкта зображення на суб'єктивне переживання або емоційний стан. Навіть якщо зображений світ ірреальний, ілюзія його емоційної атмосфери або психологічної правди створюється з максимальною переконливістю. Мистецтво конструює не світ, а почуття від цього світу. Ілюзія вірогідності слугує провідником до цього почуття. Так ілюзія вірогідності використовується для легітимації афекту. Навіть якщо зображений світ ірреальний або абсурдний, ілюзія його емоційної атмосфери або психологічної правди створюється з максимальною переконливістю. Мистецтво конструює не фізичну вірогідність, а чуттєву (affective) вірогідність.

Описана нова якість ілюзії вірогідності вимагає відповідного коригування фрейму мистецтвознавчого аналізу, який фокусується на інтенції. Аналіз має зміститися з оцінки технічної майстерності та міметичної точності до дослідження інтенції художника, з'ясування навіщо і як використовується ілюзія. Необхідний гносеологічний перехід від схеми опису до схеми пояснення, оскільки ілюзія вірогідності в метамодерні – це швидше риторична фігура, а не лише оптичний феномен. Саме тому критичний аналіз має включати дослідження феноменології сприйняття (phenomenology of reception) глядачем цього осцилюючого досвіду. Тут основне питання полягає в тому, як глядач балансує між залученістю (щирість) та відстороненістю (іронія)? Як досягається нова чуттєвість, у якій релятивізм не веде до апатії, а, навпаки, стимулює конструктивне мислення та пошук правди? Важливо встановити, як саме ілюзія вірогідності та її подальше руйнування (або осциляція) формує нову чуттєвість, не відмовляючись від «нібито» віри в епоху тотального релятивізму.

Мистецтвознавчий аналіз має розглядати твір як компонент комунікативної практики, аналізуючи, як ілюзія вірогідності бере участь у формуванні ціннісно-смислового універсуму сучасної людини, яка змушена сама вибудовувати свої критерії моральної норми та істини. І в зв'язку з цим слід зазначити, що в сучасному образотворчому мистецтві, яке оперує в просторі метамодерну, ілюзія вірогідності створюється не для імітації зовнішньої, об'єктивної реальності, а для конструювання естетичного світу та суб'єктивного досвіду глядача. Технічно це досягається через використання гіперреалістичних технік (зокрема цифрових), які, проте, свідомо поєднуються з ірреальними або абсурдними елементами, створюючи постіронічний реалізм. Нова якість цієї ілюзії полягає в її осцилюючому характері, коли вона постійно коливає глядача між щирим зануренням та іронічним усвідомленням її штучності. Це робить ілюзію вірогідності емоційно зарядженим інструментом, що сприяє формуванню, з одного боку, конструктивної нової чуттєвості, а з іншого – наївної віри в можливість пошуку сенсу та істини. Своєю чергою художник отримує можливість легітимувати вигаданий світ в епоху релятивізму.

Висновки

Отже, аналіз ситуації естетичних практик метамодерну демонструє радикальне зрушення уваги автора і глядача від опису і характеристик об'єкта до афекту, який він створює. У метамодерні критерій вірогідності перемістився з області візуальної верифікації (схоже / не схоже) в область афективного впливу. Мистецтво конструює не фізичний світ, а переконливе чуттєве переживання цього світу. У технологічному плані ілюзія, що створюється художником, постає як «перформативний конструкт». Образотворче мистецтво перестало бути «дзеркалом» реальності. Воно стало автономним конструктором, що використовує принцип «як нібито» (as-if). Художник створює вигаданий світ із таким

ступенем деталізації, що глядач «легітимує» цей вимисел, свідомо призупиняючи свою недовіру (suspension of disbelief).

В цих умовах виявляється нова якість вірогідності – осциляція, але це не просто «зависання» між зазначеними полюсами сприйняття, а положення між самодостатніми реальностями в оточенні людини. Головна риса метамодерністської ілюзії – її двоїстість. Глядач одночасно щиро занурюється в емоційне поле твору (модерністський полюс) і зберігає критичне усвідомлення штучності й сконструйованості образу (постмодерністський полюс).

На відміну від постмодерну, який викривав порожнечу образів, метамодерн використовує ілюзію для реконструкції глибини. Навіть розуміючи відносність істини, мистецтво пропонує «альтернативні бачення глибини», даючи змогу людині знову знайти ціннісні орієнтири у світі тотального релятивізму.

REFERENCES

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 (In Ukrainian)

Davis, D. (2016). Definition of Art. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Routledge. https://www.academia.edu/15233589/The_definition_of_art

Gibbons, A., Vermeulen,T, van den Akker, R (2019). Reality beckons: metamodernist depthiness beyond panfictionality. *European Journal of English Studies*, 23 (2), 172-189. https://doi.org/10.1080/13825577.2019.1640426

Kelly, A. M. (2010). David Foster Wallace and the New Sincerity in American Fiction. *Consider David Foster Wallace: Critical Essays*. Sideshow Media Group Press. P. 131-146. https://pure.york.ac.uk/portal/en/publications/david-foster-wallace-and-the-new-sincerity-in-american-fiction/

Olafur Eliasson: Contact. (2014). *Fondation Louis Vuitton*. https://www.fondationlouisvuitton.fr/en/events/olafur-eliasson-contact

Tsimpouki T. (2019). Konstantinou, L. Cool Characters: Irony and American Fiction. *European Journal of American Studies*. [Online], Reviews 2019-3. https://www.academia.edu/85184673/Lee_Konstantinou_Cool_Characters_Irony_and_American_Fiction

Turner, L. (2011) *Metamodernist Manifesto*. https://www.metamodernism.org/

Turner, L. (2015) *Metamodernism: A Brief Introduction* https://www.metamodernism.com/2015/01/12/metamodernism-a-brief-introduction/

Van den Akker, R., Vermeulen, T. (2010). Notes on Metamodernism. *Journal of Aesthetics and Culture*, 2(1), pp. 1-13.

Van den Akker, R., Gibbons, A., Vermeulen, T. (Eds.). (2017). *Metamodernism: Historicity, Affect, and Depth after Postmodernism*. Bloomsbury Publishing.

Vermeulen, T. (2015) The New «Depthiness». *e-flux journal*. № 61 (January). URL: https://www.e-flux.com/journal/61/61000/the-new-depthiness/

Vermeulen, T. (2021). Wallace After Postmodernism (Again): Metamodernism, Tone, Tennis. *English Literature*, 8, 105-124. https://edizionicafoscari.unive.it/media/pdf/article/english-literature/2021/1/art-10.30687-EL-2420-823X-2021-08-006.pdf

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

Стаття надійшла до редакції 16.01.2026 Переглянуто 10.03.2026
Стаття рекомендована до друку 23.03.2026 Опубліковано 25.05.2026

METAMODERN VISUAL PRACTICES: FROM ONTOLOGICAL VOID TO AFFECTIVE RECONSTRUCTION

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

ABSTRACT

The presented text is devoted to the analysis of the transformation of the category of "the real" in contemporary visual arts within the context of the transition from the postmodern paradigm to metamodernism. The author examines a fundamental ontological shift wherein art ceases to be a mimetic reflection (a "mirror") of reality and transforms into an active aesthetic construct that shapes the anthropogenic world. The object of the study is contemporary visual artistic practices viewed through the prism of their relationship to the category of the real. The author focuses on the mechanisms of forming the "illusion of authenticity," which acquire a fundamentally new quality under the conditions of metamodernism.

To achieve this goal, the work addresses the following tasks: tracing the evolution of artistic techniques used to produce authenticity; elucidating the content of the key metamodernist strategy of "as-if," proposed by T. Vermeulen, as the foundation for a new type of artistic utterance; analyzing the phenomenon of "oscillation" between irony and enthusiasm, deconstruction and reconstruction; investigating specific forms of "post-ironic realism" and "neo-romanticism," where technical mastery serves not the imitation of nature, but the legitimation of fictional, absurd, or digital worlds; justifying the necessity of shifting the frame of art historical analysis from the evaluation of visual resemblance to the study of the artist's intention and the phenomenology of reception.

In the course of the analysis, the author arrives at a series of significant conclusions. It is argued that in metamodern aesthetics, authenticity shifts from the domain of optical verification to the domain of affective impact. The illusion of authenticity no longer seeks to conceal its own artificiality; on the contrary, it is built upon a conscious "suspension of disbelief," where the viewer simultaneously recognizes the conventionality of the image and sincerely empathizes with it. The new quality of the illusion lies in its duality and emotional charge: it becomes a tool for the "reconstruction" of meaning and depth following the period of postmodern deconstruction. The result of this process is the formation of a "New Sincerity," which allows contemporary art to create autonomous ontological models possessing suggestive authenticity and therapeutic potential in an era of total relativism.

***Keywords**: metamodernism, aesthetic construct, illusion of authenticity, "as-if" strategy, affective authenticity, reconstruction, hyperreality.*

The article was received by the editors 16.01.2026 The article was revised 10.03.2026
The article is recommended for printing 23.03.2026 This article published 25.05.2026

Як цитувати: Артеменко, А. (2026). Візуальні практики метамодерну: від онтологічної порожнечі до афективної реконструкції. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (74), 8-16. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-1

In cites: Artemenko, A. (2026). Metamodern visual practices: from ontological void to affective reconstruction. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (74), 8-16. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-1 [In Ukrainian]

https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-2
УДК 130.2:176

Олег Перепелиця

ЕСКІЗ СУБ'ЄКТ-ДЕЗОРІЄНТОВАНОЇ (ПОСТ)АНТРОПОЛОГІЇ: СЕКС

У статті запропоновано ескіз суб'єкт-дезорієнтованої (пост)антропології, що продовжує постантропологічний / постгуманістичний і онтологічний поворот у сучасній філософії. Вихідною тезою дослідження є розуміння сексу(альності) як феномену антропологічної дезорієнтації, що спричиняє і конституювання (дезорієнтованого) суб'єкта, три втілення якого (суб'єкт роду, суб'єкт кохання, суб'єкт насолоди) розкриваються в статті. Зазначається, що людське бажання не має фіксованого об'єкта й не зводиться до біологічної репродуктивної функції, відтак функціонує як символічно опосередкована структура, що пов'язана з мовою, уявою, культурою, соціальністю, комунікацією. Отже, сексуальність постає не як природна даність, а як простір розігрування дезорієнтованих суб'єктностей.

Стверджується, що суб'єкт роду формується через механізми спорідненості, міфологічні й культурні практики, які компенсують відкритість і номадичність людського бажання. Натомість кохання розглядається як подія зустрічі з радикальною інакшістю, що долає замкненість індивідуальної чи родової самототожності. Насолода інтерпретується в перспективі трансгресії як досвід надлишкового, що виходить за межі продуктивності, децентрує суб'єкта й підриває його самототожність. Окрему увагу приділено впливу цифрових технологій на сучасні трансформації сексуальності. Алгоритмічні платформи, штучний інтелект, віртуальні партнери, кіберсекс, цифрова порнографія розглядаються як агенти подальшої медіатизації й дезорієнтації бажання. Цифрова сексуальність визначається як постбіологічний і постантропний дискретний режим взаємодії, у якому людина вступає у відносини не лише з іншими людьми, а й з алгоритмами, інтерфейсами, нейромережами. Висновується, що сексуальна дезорієнтація є фундаментальною характеристикою людського буття, яка в умовах технологічного розвитку набуває нових форм, відкриваючи перспективи для переосмислення антропологічного поза межами класичного суб'єктцентризму.

Ключові слова: *людина, секс, дезорієнтований суб'єкт, (пост)антропологія, сексуальність, бажання, насолода, кохання***.**

> We are mankind / We are manikin / With and without mind / With or without Darwin / Classify me / The strings of my autonomy / Classify me / The strings of my autonomy / Corporeal corporeal / A thorny red heart / Around a thin arm / Inside a white bone / The love is inborn / Close up to me / Up close to my anatomy / Close up to me / Up close to my autonomy / Corporeal corporeal / Corporeal.
>
> *Broadcast. Corporeal*

У проєкті американського фотографа Клейтона Кубітта (Clayton Cubitt) «Істерична література» [Hysterical Literature, 2012], який «досліджує фемінізм, дуалізм розуму / тіла, портретне відволікання (distraction portraiture) й контраст між культурою й сексуальністю», представлено камерну, мінімалістську мізансцену: дівчина читає книгу, тримаючи руки (з книгою чи поруч з нею) на столі, на абсолютно чорному / затіненому фоні. У процесі читання відбуваються зміни з читачкою: змінюються дихання, голос, збивається ритм, виникає несподівана посмішка, іноді в кінці інтенсивність голосу перетворюється на крик і нарешті замовкає. Сцена закінчується фразою: Читайте із задоволенням. Врешті-решт розкривається причина такої поведінки: читачки сидять на вібраторі, що прихований від глядача під столом. Отже, оргазм дезорієнтує, відволікає і зупиняє читання, яким – слушно згадаємо школу – нас привчали до порядку, дисциплінували, хоча часом і через

© Перепелиця О. М., 2026.

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

задоволення від нього. Втім, коли мистецтво може крім як викликати насолоду, проливати світло на світ, тоді «Істерична література» є доречною метафорою і сексуальної дезорієнтації, і дезорієнтованого суб'єкта, та й прологом до ескізу *суб'єкт дезорієнтованої (пост)антропології*.

Власне так чи так засади такої (пост)антропології покладені онтологічним поворотом у філософії, що визначений спекулятивним реалізмом або об'єкт орієнтованою онтологією, що відкинула старий модерний суб'єкт-об'єктний кореляціонізм, позбувшись антропоцентристської оптики. Проте це не значить, що людська істота, хай і як об'єкт серед об'єктів, не може постати проблемою для самої себе – як об'єкт серед *людських* (навіть безлічі пост-, інтер-, мета-людських) об'єктів, себто в обширі певної антропології. Р. Брайдотті, К. Хейлз концептуалізацією постлюдини продовжили постмодерністську тенденцію до децентрації, множинності, розщеплення суб'єкта саме з акцентом на *пост-*. Однак, якщо врахувати зауваження Ж.-Ф. Ліотара щодо *пост-*, тоді ним саме і розкривається те, префіксом до чого він є – одне слово, пост-людина є ключем до людини, а пост-антропологія є шляхом до розкриття антропологічного в усій його множинності й незбагненності. Мета цієї статті – розкрити структуру антропологічного через фігуру дезорієнтованого суб'єкта, який конституюється медіумом сексу.

Якщо поглянути на структурну організацію модерного мислення, себто поділ на природні й культурні феномени, сексуальність від типової ще для XIX століття локалізації в природному змістилася в площину культури. Цей зсув спричинений розвитком еволюційної антропології, дослідженнями приматологів і передовсім психоаналізом, з якого походить чи не вся сучасна філософія сексу. Отже, секс зі сфери понять за природою (природний потяг / інстинкт) перекочував у сферу понять культури / свободи. Феномен людського лібідо, людське бажання постає як те, що не має фіксованого об'єкта, виходить за межі репродукційної функції і, отже, функціонує всупереч біологічній доцільності, визначається символічними структурами культури, відтак пов'язується з мовою, уявою, соціальною комунікацією. Відтак людина є істотою сексуально дезорієнтованою, і звідси секс конституює стан антропологічної дезорієнтації. Культуру, (статеву) етику, любов, (еротичну) фантазію й (секс)технології можна розглядати як компенсацію / доповнення (supplement) цієї антропологічної дезорієнтації. Фігура суб'єкта в такому контексті постає як концентрація / зклійка / шов цієї дезорієнтації. Щодо сексуальності таких суб'єктів можна визначити принаймні три: суб'єкт роду, суб'єкт кохання, суб'єкт насолоди. Зрештою кожний з них встановлює відповідні режими / патоси / етоси, які конституюють різноманітність антропологічних феноменів, як-от: емпатія, симпатія, апатія, альтруїзм, патріотизм, егоїзм тощо.

Перший режим цілковито вписується в еволюційний процес. Дивовижний феномен еволюції полягає в тому, що вже примати і далі людина стають настільки дезорієнтованими в процесі статевого добору й репродуктивної конкуренції, що намагаються створити додаткові механізми стабілізації й регулювання сексуальності, впроваджуючи доволі складні системи родоводу. Низка досліджень бонобо, шимпанзе й інших приматів розкривають сексуальність як таку, що виконує комунікативну, кооперативну, антиконфліктну й афективну функції. Зокрема, відомий приматолог Франс де Вааль демонструє, що сексуальна поведінка у приматів між іншим орієнтується на соціальне згуртування[1]. Отже, секс виконує комунікативну / медіальну функцію. Саме це

[1] Ба більше, Вааль спостерігає емпатію й альтруїзм у тваринному світі. Зокрема він пише: «Якщо материнська турбота була для теоретиків занадто очевидною, щоб звертати на неї увагу, то вона є також і тим видом опіки, який сам по собі є винагородою, що підводить мене до гіпотези альтруїзму, що приносить задоволення. Природа незмінно пов'язує речі, які нам потрібно робити, з задоволенням. Через те, що нам потрібно їсти, запах поживи змушує нас, як собаку Павлова, виділяти слину, а процес харчування – це наше улюблене заняття. Ми повинні розмножуватися, тож секс – це й одержимість, і задоволення. А щоб переконатися, що ми виростимо своє потомство, природа нагородила нас відданістю, яка є найсильнішою між матір'ю та дитиною. Як і будь-який інший ссавець, ми повністю запрограмовані для цього – і тілом, і розумом» [Вааль, 2018, с. 46]

добре ілюструють дослідження бонобо, які «відомі своєю широко розповсюдженою сексуальністю, яка охоплює всі вікові й статеві комбінації», і в яких «сексуальна поведінка має не лише репродуктивні цілі (тобто копуляції), але й діє як соціальний клей, відновлюючи й зміцнюючи міжіндивідуальні стосунки, а також зменшуючи соціальну напруженість». Цікавими в цьому контексті є дослідження, згідно з якими сексуальність у бонобо розглядається як форма ритмічної / емоційної комунікації й соціальної координації [Francesconi, Galotti, Jadoul, Giovannini, Ravignani, Palagi, 2026]. Хай сексуальна комунікація у бонобо чи інших приматів цілковито і не є ключем до сексуальності людини, втім низка функцій, які вона виконує, є доволі показовою. Йдеться зокрема про зниження напруги, примирення після конфліктів, формування альянсів і підтримки жіночих коаліцій. Отже, вже тут секс виконує соціо-медіальну функцію. Хоча у приматів сексуальна орієнтація ще більш-менш стабільна, як і цикл сексуального потягу. Людина ж еволюціонує до того, що можна визначити як радикальну *відкритість* бажання і відповідно – дезорієнтацію сексуального потягу. Як наслідок, людський сексуальний потяг може бути і негайним / нерегульованим, і призупиненим / відкладеним, і фантазматичним / фетишизованим, і сублімованим / естетизованим, і симульованим / віртуалізованим, і геть нерепродуктивним.

Зрештою секс постає феноменом когнітивної, психічної активності людини. Себто – феноменом культури. Цей розрив між природним і культурним є підґрунтям для психоаналізу. В своїй класичній «Психології сексуальності» З. Фройд зауважує, що людська сексуальність є інверсивною, навіть «поліморфно-перверсивною». Людське (сексуальне) бажання не має природної детермінованості, воно постійно зміщується й реконструюється, що засвідчує множинність сексуальних об'єктів і сексуальних цілей, що пов'язано з тим, що Фройд називає сексуальною переоцінкою [Фройд, 2018]. Але найголовніше, що сексуальне бажання людини завжди формується в соціумі, в символічному порядку культури, або, як у Ж. Лакана, воно завжди вписане в символічний порядок мови. Людське (статеве) бажання не має детермінованої спрямованості на іншу стать чи тіло іншого, воно є саме бажанням Іншого. Так званий *об'єкт а* втілює сексуальну дезорієнтацію людини, уводячи її в нескінченний процес символічної дезорієнтації / номадизації[1]. Тому сексуальність людини *не є*, вона розігрується, тому вона завжди має еротичну сцену, інсценується[2]. І насправді лишається дезорієнтованою. От чому вона може бути будь-якою, постійним процесом, ба більше – процесом пізнання[3]. Як зауважує П. Б. Пресьядо, вона подібна до мови. Але саме тому її можна змінювати і їй можна навчатися [Preciado, 2018, p. 8]. Відтак її можна суб'єктувати. Отже, можливою є безліч сексуальних суб'єктів: моногамних і полігамних, інверсивних і перверсивних.

І якщо суб'єкт роду все ще пояснюється особливостями людської природи, що потребує довготривалого емоційного зв'язку задля довгого догляду людської дитини, що сприяє формуванню стабільних кооперативних зв'язків і підтримці соціальної співпраці,

[1] Ж.-Д. Назіо, пояснюючи об'єкт *а* у Лакана, зауважує, що «це діра, загадкова насолода, що не піддається іменуванню, яку Лакан називає додатковою *насолодою* (surplus-of-*jouissance*)», де прикметник «додатковий» «підкреслює, що об'єкт завжди або є надлишком (excess), або є надлишком залишкової енергії, яку суб'єкт не може асимілювати». І «цей надлишок неназваної й загадкової насолоди, який називають «а», може набувати будь-яких тілесних, візуальних, слухових, нюхових чи тактильних форм, які залучаються до зустрічі бажань… між матір'ю й дитиною і, ширше, між суб'єктом та Іншим [Nasio, 1998, P. 95].

[2] Тому в ній завжди є щось від гри, від свята і від обміну. Як пише Ж. Батай: «За своєю суттю сексуальні стосунки є комунікацією і рухом, їм притаманна святковість – адже цей тип комунікації передбачає передусім рух видатків» [Батай, 2021, с. 41].

[3] Варто зауважити, що Фройд прямо пов'язує потяг до пізнання з сексуальністю: «Потяг до пізнання не може бути зарахований до елементарних компонентів потягів, він підпорядковується виняткова сексуальності. Пізнавальна діяльність відповідає сублімованому способу оволодіння, з іншого ж боку, вона заряджається енергією потягу до підглядання (schaulust). Але її відношення до сексуального життя має особливе значення, адже ми дізналися з психоаналізу, що потяг до пізнання у дітей разюче рано та несподівано інтенсивним чином зосереджується на сексуальних проблемах, можливо, навіть інспірується ними» [Фройд, 2018, с. 68-69].

які потрібні для виживання виду, суб'єкт кохання і суб'єкт насолоди є вже суто культурними формами. А людська сексуальність є культурно-антропологічним феноменом[1].

Родовий суб'єкт формує регулятивні цикли поза природною циклічністю, втім імітуючи, наслідуючи певну природну циклічність. Культурним втіленням її є міф, який будується навколо народження і смерті, вгашаючи сексуальну дезорієнтацію людської істоти. Тотем, табу, кастрація батька, викрадення жінок, згвалтування – все виображує стурбованість і страх перед цією дезорієнтацією, як і намагання її приборкати, зорієнтуватися в ній, поза нею. Відтак, коли немає сезонності – вона створюється штучно, коли секс не (ре)продуктивний – (ре)продуктивною є (трудова) діяльність, коли сигнали є дезорієнтованими і нереференційними – формується міфопоетична вибагливість мови, коли тіла неприступні – вони набувають естетичного (еротичного) виображення / значення, і нарешті стають політичними тілами, що набувають своєї соціальної ідентичності. Секс чи гендер стають соціальними конструктами-орієнтирами. А репресія-регуляція сексуальності, як це добре прописав М. Фуко, перетворюється на її постійне продукування через дискурси медицини, психіатрії, права й моралі, себто – владу. Тож, за Фуко, «не треба вважати, що коли кажуть «так» сексові, то кажуть владі «ні», навпаки, тим самим дотримуються лінії основного механізму сексуальності» [Фуко, 1997, с. 231]. Сексуально дезорієнтований суб'єкт конструює себе в площині владних (родових) стосунків між тривогою / провиною і насолодою / свободою. І попри те, що історія людства є доланням, виходом за межі родового (вірогідно, це розпочинається з грецької філософії, але також є відчутним в перших християнських сектах і євангельських текстах), навіть сучасні держави своїм регулюванням сексуальності все ще надто є конструктами архаїчного роду.

Утім із тотальності родового існує два (еротичних) виходи, і кожний з них пов'язаний з бентежною дезорієнтацію сексуальності / родового: це кохання і насолода.

Кохання – це подія, як зауважує А. Бадью [Alain Badiou, 2009], що розриває течію соціальних / родових циклів. Відтак кохання / любов не є чимось емоційним, природним сексуальним потягом, не вимірюється психологічною прив'язаністю чи біологічною доцільністю розмноження. Як подія (événement) вона якраз руйнує звичний / звичаєвий / родовий порядок (ситуацію)[2]. Утім феномен кохання виходить водночас і за межі родового, і перевершує егоїстичність, зациклєність на собі (своєму бажанні, потягу) особини, тому, як стверджує Бадью, вона є подією зустрічі, що дає змогу побачити світ з перспективи двох, себто вона є таїнством двійці, конструюванням світу з точки зору Двох, навіть «перевинайденням життя» (réinvention de la vie) [Alain Badiou, 2009, 19]. Геть дезорієнтовані *суб'єктоб'єкти*[3] кохання, що постає як *надлишкове*, разом з, але і поза спаровуванням, можливо, водночас з, але і поза народженням і вихованням потомства. Отже кохання / любов конституює антропологічний розрив із природою і з родовим. Тут відбувається щось за межами природних пояснень окситоцином чи сексуальним добором. Надлишкова дезорієнтованість суб'єктоб'єкта (двійці) витворяє істину, даючи змогу бачити / проєктувати світ не з точки зору одного чи єдиного (я чи роду), а з *точки сходу* відмінності, розрізнення. Кохання / Любов не можливо прорахувати, детермінувати чи укласти (наче угоду), – це завжди – випадок, виклик, ризик. Хай як дезорієнтована людська

[1] Утім зауважу, що еволюціоністи розглядають і «романтичне кохання» як своєрідний засіб, інструмент родових зобов'язань, як мотивацію парного зв'язку у людей, який сприяв вихованню дітей і далі еволюції соціального інтелекту й навичок співпраці [див.: Fletcher, Simpson, Campbell, Overall, 2015]. І напевно з цим складно не погодитися, хай що вже там розуміється під тим коханням. Але хіба історія людства, історія літератури не засвідчують, що під коханням також (ба більше, зазвичай) розуміється саме розрив з на позір природними мотивами?

[2] Чи не тому нас так бентежать історії на зразок Ромео і Джульєтти чи Абеляра й Елоїзи?

[3] Я б волів написати саме так, одним словом, щоб підкреслити одночасну суб'єктність і об'єктність акторів події кохання. Адже кохання завжди засвідчується іншим. Саме інший / інші підтверджують, розуміють і відповідають (іншому) на кохання.

істота намагалася б узгодити, упорядкувати, підпорядкувати себе за допомогою різних технологій, у коханні вона зустрічається зі своїм надлишковим Іншим.

Дезорієнтований закоханий, що тягнеться до свого Об'єкта чи то пак до дійсного Суб'єкта, надлишковість якого лише засвідчує власну нестачу, можливо, і шукає злиття, єднання, а втім вказує на розрізнення, яке конституює *разом / обоє / двоє*. Саме цей зсув репрезентує своєю поведінкою спокусника Сократ, як це й демонструє Адківіад у Платоновому «Бенкеті»:

> «Вислухавши мене, Сократ не без притаманної йому іронії, відповів:
>
> – Любий Алківіаде, здається, бог розумом тебе не зобидив, якщо ти віриш у те, що говорив про мене: ніби є в мені якась сила, що може зробити тебе благороднішим, – і якщо ти й справді спроможний побачити в мені якусь незвичайну красу, що багато перевищує твою вроду. Якщо, збагнувши це, хочеш домогтися близькості – обміняти красу за красу, що ж – чималої вигоди сподіваєшся: прагнеш здобути істинну красу замість тієї, що красує зір, хочеш виміняти, як мовимо, *золото на мідь*. Та приглянься-но, друже мій, краще, аби не проглядіти, що я насправді – ніщо. Око розуму стає гострішим, коли притупляється зір очей. Але тобі ще далеко до цього.
>
> Я відмовив йому на це:
>
> – Щодо мене, я сказав тільки те, що думав. Тобі вирішувати, що, по-твоєму, буде ліпше тобі й мені.
>
> – Це ти добре зауважив, – сказав Сократ. – Надалі будемо радитися і робити те, що нам обом видаватиметься якнайкращим – у цьому та й інших випадках» [Платон, 2018, с. 123].

Фройдове бачення насолоди було зосереджене на визначенні «насолоди від збудження ерогенних зон» як «попередньої насолоди» (vorlust) і власне «задоволення від сексуальної діяльності» як «кінцевої насолоди» (endlust) [Фройд, 2018, с. 89]. Утім і для нього було очевидним, що насолода пов'язана з надлишком, з (бажанням) *ще більше насолоди*. Саме це розкриває маркіз А. Д. де Сад і далі в тому напрямку рухаються Ж. Батай і Ж. Лакан. Насолода (чи еротизм у Батая) виходить за межі природної / соціальної (ре)продуктивності й корисності будь-якої дії. Ідеться про надлишковість, ентропійність насолоди, яка пов'язується з трансгресією, порушенням кордонів соціального порядку, екстазом, що розчиняє індивіда, екстатичністю оргазму, переплетінням лібідального і танатичного. Трансгресивний досвід насолоди децентрує і деконструює суб'єкта, що кінець кінцем втрачає будь-яку – особову чи родову – самототожність.

Дезорієнтований гедоніст-лібертен, що руйнує об'єкт своєї насолоди, лише постійно засвідчує нестачу цієї насолоди і прагне *ще*. Саме цей зсув репрезентує історією лібертенського виховання в «Філософії в будуарі» Сад, презентуючи лібертенське кредо одного з головних своїх героїв Дольмансе: «затямте головний урок у його школі: тільки розширюючи сферу своїх смаків і фантазій, тільки жертвуючи всім на світі заради сластолюбства, нещасній особині, знаній під іменем «людина» і, попри свою волю, закинутій у цей безрадісний світ, вдасться виростити кілька троянд на тернику життя» [Сад, 2022, с. 32].

Напевно можна стверджувати, що сексуально дезорієнтована істота завжди віртуалізує своє бажання і топоси своєї насолоди. Сучасний технологічний розвиток добре це доводить, по суті відриваючи сексуальність далі від фізичних тіл, розміщуючи усю множинність її проявів поза тілесною присутністю іншого. Алгоритмічні платформи, віртуальні партнери, AI-генератори, кіберсекс й цифрова порнографія далі трансформують і дезорієнтують бажання, прискорюючи й розщеплюючи номадичність насолоди. Бажання нескінченно с(т)имулюється, медіатизується і реалізується в площині (без)контактного світу, інверсуючи і перверсуючи vorlust, аж до того, що немає жодної потреби в endlust . Як зауважував ще Ж. Бодріяр, бажання вже остаточно спрямоване не на тіло, а дедалі більше – на циркуляцію знаків, образів і фантазмів, а насолода є передчасною [Baudrillard, 1989.]. Цифрова, дискретна сексуальність є розширенням просторів людської дезорієнтації, адже людина тут взаємодіє не лише з іншою людиною

чи об'єктами аналогового світу, а з дискретними алгоритмами, інтерфейсами, аватарами, нейромережами[1]. Цей режим можна визначати і як постбіологічний, і як постантропний, але він цілком відбиває тенденції сексуальної дезорієнтації, що характеризували еволюцію від тварини до людини, а відтак – і далі до її *пост-*. Проте насамперед ідеться про розширення простору уяви, фантазму, що ніяк не міг би знайти (законного) втілення в принаймні цій соціальній / політичній реальності [Barss, 2011, p. 91-92].

Чи далі люди (або постлюдські машини) будуть кохати? – Чом би і ні. Чи хтось наважиться на надлишкову насолоду? – Напевно. Чи більше не лишається залишків інстинктивного чи природного в постлюдських істотах? – Та ні. Принаймні поки лишаються такими вразливими їхні тіла. Чи більше секс не виконує своєї медіальної функції? – Та ні. В мережі навіть аж надто виконує. Чи більше немає місця ризикованому коханню? – Авжеж є! Чи митці більше не пишуть про любов? – Авжеж пишуть! Ми просто стаємо більш дезорієнтованими. Симуляції сексу лише доводять, що немає істинного, природного людського сексу. І звісно, що певною мірою все що є, коли ідеться про людину, є сексом. Саме тому сексуальність є структурою антропологічної дезорієнтації – точкою сходу, де дезорієнтована тварина зустрічається з дезорієнтованою машиною. Хтозна, що народиться з тієї зустрічі.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Батай Ж. Історія еротизму. Есе / Пер. з франц. Івана Рябчія. За ред. І. Корнелюк. Львів: Видавництво Анетти Антоненко, 2021. 176 с.

Платон. *Бенкет* / пер. з давньогрец. і коментарі Уляна Головач, вступна стаття Джованні Реале. Вид. 2-ге, випр. Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2018. lii+220 с.

Сад, Донасьєн Альфонс Франсуа де. *Філософія в будуарі. Діалоги, призначені для навчання молодих дівчат*. Пер. з франц. Андрій Рєпа. Вид. 2-ге. Київ: Комубук, 2022. 272 с.

Франс де Вааль. *Мораль без релігії. В пошуках людського у приматів*. Харків: «Клуб сімейного дозвілля», 2018. 272 с.

Фройд З. *Психологія сексуальності* / пер. укр. Є. В. Тарнавського. Харків: Фоліо, 2018. 153 с.

Фуко М. *Історія сексуальності* / пер. з франц. Харків: ОКО, 1997. Т.1: Жага пізнання. 235 с.

Alain Badiou avec Nicolas Truong. *Éloge de l'amour*. Paris: Flammarion, 2009.

Barss P. *The Erotic Engine: How Pornography Has Powered Mass Communication, From Gutenberg to Google*. Toronto: Doubleday Canada, 2011. 200 p.

Baudrillard j. *De la séduction*. Paris: Galilée, 1989.

Fletcher G. J. O., Simpson J. A., Campbell L., Overall N. C. Pair-Bonding, Romantic Love, and Evolution: The Curious Case of Homo sapiens. *Perspectives on Psychological Science*. 2015. Vol. 10, No. 1, P. 20-36. https://doi.org/10.1177/1745691614561683

Francesconi M., Galotti A., Jadoul Y., Giovannini F., Ravignani A., Palagi E. SEX in bonobos: The intensity of sexual stimulation sharply drops after facial mimicry. *Evolution and Human Behavior*. 2026. V. 47. Issue 1. https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2025.106786

Gibson R. *Desire in the age of robots and AI: an investigations in science fiction and fact*. Cham: Palgrave Macmillan Limited Springer, 2020. 141 p.

Hysterical Literature. 2012. http://hystericalliterature.com/about/

Nasio J.-D. *Five Lessons on the Psychoanalytic Theory of Jacques Lacan*. New York, 1998.

Preciado P. B. *Countersexual Manifesto* / trans. by K.G. Dunn. New York: Columbia University Press, 2018.

[1] Тут варто звернути увагу ще на один сюжет, що простежується із взаємозв'язку сексу й мови. Р. Гібсон в своєму дослідженні сексуальних фантазмів щодо роботів у фантастичній літературі, зауважує як про те, що люди є істотами, що розповідають історії, які (як вони бажають) мають віддзеркалюватися в інших, так і про людське тяжіння до фетишизації, зокрема і своїх створінь [Gibson, 2020]. Феномен фетишизму, що полягає саме в проєктуванні значення як чогось надлишкового (себто відсутнього в об'єкті) розкриває і взаємозв'язок сексу й мови, і фантазматичність бажання, і механізм уяви, що шукає виходу з дезорієнтованості людського буття.

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

Конфлікт інтересів: автор засвідчує, що, незважаючи на те, що автор статті є технічним редактором цього журналу, процес рецензування, прийняття рішення щодо публікації та редагування проводилися незалежно, без його участі чи впливу. Будь-які потенційні конфлікти інтересів були повністю усунені шляхом зовнішнього контролю процесу.

Стаття надійшла до редакції 02.02.2026 Переглянуто 23.03.2026
Стаття рекомендована до друку 30.03.2026 Опубліковано 25.05.2026

SKETCH OF SUBJECT-DISORIENTED (POST)ANTHROPOLOGY: SEX

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

ABSTRACT

The article proposes an outline of a subject-disoriented (post-)anthropology that extends the post-anthropological/posthumanist and ontological turn in contemporary philosophy. The central thesis of the study is an understanding of sex (sexuality) as a phenomenon of anthropological disorientation that both produces and constitutes the (disoriented) subject. Three embodiments of this subject – the subject of kinship, the subject of love, and the subject of jouissance – are examined in the article. It is argued that human desire has no fixed object and cannot be reduced to a biological reproductive function. Rather, it operates as a symbolically mediated structure connected with language, imagination, culture, sociality, and communication. Consequently, sexuality appears not as a natural given but as a space in which disoriented subjectivities are enacted and performed.

The article maintains that the subject of kinship is constituted through mechanisms of relatedness, as well as mythological and cultural practices that compensate for the openness and nomadic character of human desire. By contrast, love is understood as an event of encounter with radical otherness that overcomes the closure of individual or genealogical self-identity. Jouissance is interpreted, from the perspective of transgression, as an experience of excess that exceeds productivity, decenters the subject, and undermines its self-identity.

Particular attention is devoted to the impact of digital technologies on contemporary transformations of sexuality. Algorithmic platforms, artificial intelligence, virtual partners, cybersex, and digital pornography are examined as factors contributing to the further mediatization and disorientation of desire. Digital sexuality is defined as a post-biological and post-anthropic discrete mode of interaction in which human beings enter into relations not only with other humans but also with algorithms, interfaces, and neural networks. The article concludes that sexual disorientation is a fundamental characteristic of human existence that, under conditions of technological development, assumes new forms and opens new possibilities for rethinking the anthropological beyond the limits of classical subject-centered approaches.

***Keywords**: Human, sex, disoriented subject, (post)anthropology, sexuality, desire, jouissance, love.*

REFERENCES

Bataille J. (2021). *History of Eroticism. Essays* / trans. from French by Ivan Ryabchiy. Edited by I. Kornelyuk. Lviv: Anetta Antonenko Publishing House. (In Ukrainian)

Plato. (2018). *Banquet* / trans. from ancient Greek and comments by Ulyana Golovach, intr. article by Giovanni Reale. 2nd ed., revised. Lviv: Ukrainian Catholic University Publishing House. (In Ukrainian)

Sade, Donacien Alphonse Francois de. (2022). *Philosophy in the Boudoir. Dialogues intended for the education of young girls* / trans. from French. A. Repa. Ed. 2nd. Kyiv: Komubuk (In Ukrainian)

Frans de Waal. (2018). *Morality without Religion. In Search of the Human in Primates*. Kharkiv: Family Leisure Club. (In Ukrainian)

Freud Z. (2018). *Psychology of sexuality* / trans. by E. V. Tarnavsky. Kharkiv: Folio. (In Ukrainian)

Foucault M. (1997). *The History of Sexuality* / trans. from French. Kharkiv: OKO. Vol. 1: The Thirst for Knowledge. (In Ukrainian)

Alain Badiou avec Nicolas Truong. (2009). *Éloge de l'amour*. Paris: Flammarion.

Barss P. (2011). *The Erotic Engine: How Pornography Has Powered Mass Communication, From Gutenberg to Google*. Toronto: Doubleday Canada.

Baudrillard j. (1989). *De la séduction*. Paris: Galilée.

Fletcher G. J. O., Simpson J. A., Campbell L., Overall N. C. (2015). Pair-Bonding, Romantic Love, and Evolution: The Curious Case of Homo sapiens. *Perspectives on Psychological Science,* 10, 1, 20-36. https://doi.org/10.1177/1745691614561683

Francesconi M., Galotti A., Jadoul Y., Giovannini F., Ravignani A., Palagi E. (2026). SEX in bonobos: The intensity of sexual stimulation sharply drops after facial mimicry. *Evolution and Human Behavior*, 47, 1. https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2025.106786

Gibson R. (2020). *Desire in the age of robots and AI: an investigations in science fiction and fact*. Cham: Palgrave Macmillan Limited Springer.

Hysterical Literature. (2012). http://hystericalliterature.com/about/

Nasio J.-D. (1998). *Five Lessons on the Psychoanalytic Theory of Jacques Lacan*. New York.

Preciado P. B. (2018). *Countersexual Manifesto* / trans. by K.G. Dunn. New York: Columbia University Press.

Conflict of Interest: The author certifies that although the author of the article is a technical editor of this journal, the peer review process, the decision regarding publication, and the editing were carried out independently, without their participation or influence. Any potential conflicts of interest were fully mitigated through external oversight of the process.

The article was received by the editors 02.02.2026 The article was revised 23.03.2026
The article is recommended for printing 30.03.2026 This article published 25.05.2026

Як цитувати: Перепелиця, О. (2026). Ескіз суб'єкт дезорієнтованої (пост)антропології: секс. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (74), 17-24. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-2

In cites: Perepelytsia, O. (2026). Sketch of Subject-Disoriented (Post)Anthropology: Sex. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (74), 17-24. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-2 [In Ukrainian]

https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-3
УДК 165.02:316.77 + 172.2

Ольга Добродум, Едуард Мартинюк, Олена Никитченко

ДО РОЗУМІННЯ ПОСТПРАВДИ В СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

У статті здійснено комплексний соціально-філософський аналіз феномену постправди як структурного стану сучасності, що має власну філософську генеалогію й конкретні соціальні прояви. Актуальність дослідження зумовлена безпрецедентною трансформацією механізмів соціальної регуляції: традиційна модель, згідно з якою встановлення факту тягло за собою моральне осудження, втратила ефективність, що особливо наочно проявляється в трансформації сприйняття резонансних кримінальних справ, зміні геополітичної легітимності й ескалації збройних конфліктів.

Автори виходять із того, що постправда не є тимчасовим відхиленням чи наслідком лише технологічних змін, а являє собою онтологічний стан, у якому істина перестає бути подією, здатною трансформувати соціальну реальність. Методологічна рамка дослідження носить комплексний характер, поєднуючи онтологічний підхід (істина як aletheia), дискурсивно-наративний аналіз (трансформація публічних скандалів), порівняльно-історичний метод (генеалогія постправди від модерну через постмодерн і метамодерн до порожнечі) й категоріальний аналіз (розрізнення істинності, щирості та порожнечі).

Особливу увагу приділено аналізу парадоксальних феноменів сучасної політичної ідентичності: солідарності західних ЛГБТ-активістів з ХАМАС (гасла «Queers for Palestine», «Gays for Gaza»), попри його гомофобну політику, а також швидкому згасанню руху Black Lives Matter після періоду безпрецедентної мобілізації. Ці феномени стають зрозумілими лише в контексті постправди, де символічна ідентифікація з наративом «пригнобленого» переважає фактичний зміст політики тих, з ким виражається солідарність, а емоційний імпульс, що не підкріплений структурними змінами, швидко втрачає мобілізаційну здатність.

У висновках формулюється теза про те, що ескалація збройних конфліктів постає як сублімація етичного вакууму: суспільство, що втратило здатність до розрізнення добра і зла в публічній сфері, переносить цю здатність у сферу воєнної дії, де бінарна опозиція «свій – чужий» тимчасово відновлює ілюзію моральної визначеності. Отже, класичне питання потребує переформулювання: проблема сучасності полягає не в тому, «що робити, якщо Бога немає», а в тому, як жити, коли правда перестала бути зобов'язанням, а саме питання про істинність чи щирість утратило соціальну значущість.

Ключові слова: *постправда, сучасне суспільство, метамодерн, великі наративи, симулякр, людина.*

Сучасна соціально-філософська думка все частіше звертається до феномену, який у публічному дискурсі отримав назву «постправда» (post-truth). У 2016 році Оксфордський словник англійської мови назвав цей термін «словом року», визначивши його як обставини, за яких «об'єктивні факти меншою мірою впливають на формування громадської думки, ніж емоції чи особисті переконання». Однак попри поширеність терміну його філософський зміст залишається недостатньо проясненим. Найчастіше постправду редукують до політичних маніпуляцій або кризи традиційних медіа, що не дозволяє схопити її глибинні онтологічні й антропологічні виміри.

Постправда постає не як тимчасова аномалія чи наслідок лише технологічних змін, а як структурний стан сучасності, що має власну філософську генеалогію й конкретні соціальні прояви. Слідом за американським філософом Лі Макінтайром ми виходимо з того, що постправда є не просто епістемологічною проблемою, а культурним феноменом, у рамках якого емоції та особисті переконання відіграють важливішу роль у формуванні громадської думки, ніж об'єктивні факти (McIntyre, 2018, p. 12). Це зміщення має далекосяжні наслідки для моральної регуляції, політичної легітимності і, зрештою, для

© Добродум О. В., Мартинюк Е. І., Никитченко О. Е., 2026.

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

самого існування людини у світі, оскільки підриває саму можливість спільного морального горизонту. Аналітично це означає, що традиційна модель істини як універсального регулятивного ідеалу втрачає свою силу, а на її місце приходить режим, у якому наративна приналежність і емоційна ідентифікація стають визначальними чинниками соціальної реальності.

Актуальність філософського дослідження постправди зумовлена кількома взаємопов'язаними обставинами, які потребують систематичного осмислення.

По-перше, на емпіричному рівні ми спостерігаємо безпрецедентну трансформацію механізмів соціальної регуляції. Традиційна модель, згідно з якою встановлення факту тягло за собою моральне осудження й соціальні санкції, втратила ефективність. Публічні скандали більше не виконують функції колективної терапії, а факти перестали бути підставою для консолідації суспільства навколо спільних цінностей. Це особливо наочно проявляється в трансформації сприйняття резонансних кримінальних справ – як-от справи Гарві Вайнштейна та Джеффрі Епштейна, – де початкове моральне обурення змінилося наративною інверсією і, в певних колах, навіть співчуттям до обвинувачених. Правда, яка раніше виступала знаряддям морального осудження, втратила цю функцію. Аналітично це свідчить про глибоку кризу морального консенсусу: суспільство більше не здатне перетворювати факт на спільну моральну позицію, що веде до фрагментації публічного простору й послаблення соціальної згуртованості.

По-друге, на геополітичному рівні фіксується втрата апріорної легітимності традиційних лідерів. Сполучені Штати, чиї дії протягом десятиліть мали статус «апріорно правих» у межах модерністської парадигми міжнародних відносин, зіткнулися із ситуацією, коли їхня фактична правота перестала забезпечувати міжнародну підтримку. Це свідчить про фундаментальний зсув у структурі міжнародного визнання: реакція формується не на основі верифікованих фактів, а на основі дискурсивної приналежності й наративних структур. Така динаміка підриває самі основи міжнародного порядку, побудованого на припущенні, що факти можуть мати універсальну силу.

По-третє, на філософському рівні назріла необхідність перегляду категоріального апарату, що використовується для опису сучасності. Постмодерністська концепція «великих наративів», розроблена Жаном-Франсуа Ліотаром, і метамодерністська категорія «щирості», введена Тімотеусом Вермюленом та Робіном ван ден Аккером, потребують критичної ревізії у світлі нових соціальних реалій. Виникає потреба в понятті, яке б зафіксувало стан, що настає після вичерпання як модерністської віри в істину, так і постмодерністської гри з дискурсами.

Нарешті, екзистенціальна актуальність теми пов'язана зі зростанням кількості збройних конфліктів (за різними оцінками, у світі одночасно відбувається близько 60 війн) і деградацією системи міжнародної безпеки (демонтаж усіх ядерних угод між Росією та США). Розуміння природи постправди необхідне для пояснення того, чому моральний потенціал сучасного суспільства сублімується у насильство, а не в конструктивні форми колективної дії. Постправда створює умови, за яких етична енергія суспільства не знаходить виходу в конструктивній сфері й спрямовується на конфлікт як єдину сферу, де ще можливе «щире» ототожнення з певним наративом. Це робить постправду не лише теоретичною проблемою, а й практичним викликом для сучасної цивілізації.

Проблематика постправди розроблялася в межах різних дисциплін: політичної філософії, теорії дискурсу, медіадосліджень. Однак більшість робіт зосереджені або на епістемологічному вимірі (можливість істини в умовах інформаційного перевантаження), або на політичному використанні постправди як інструменту маніпуляції. Філософське осмислення постправди як онтологічного стану залишається недостатньо розвиненим.

Серед найбільш значущих теоретичних джерел слід назвати працю Жана-Франсуа Ліотара «Стан постмодерну» (1979), у якій було введено поняття «великих наративів» – універсальних історій про прогрес, звільнення й істину, що легітимізували знання в епоху модерну. Ліотар показав, що наука постмодерну є лише однією з «мовних ігор», для якої

достатньо принципу ефективності, а криза легітимності знання веде до фрагментації культурного поля (Lyotard, 1984, p. xxiv).

Фундаментальне значення для розуміння феномену симуляції має робота американського теоретика Фредріка Джеймісона «Постмодернізм, або Культурна логіка пізнього капіталізму» (1991), у якій симуляція розглядається як домінуюча культурна форма епохи. Джеймісон стверджує, що в постмодерністській культурі «образи й симулякри заміщують реальність, утрачаючи зв'язок із будь-яким вихідним референтом» (Jameson, 1991, p. 18). Британський соціолог і теоретик культури Скотт Леш у роботі «Соціологія постмодернізму» (1990) розвиває цю лінію, показуючи, що в умовах постмодерну знаки більше не репрезентують реальність, а конституюють її (Lash, 1990, p. 89).

Концепцію метамодернізму було розроблено на початку 2010-х років голландськими теоретиками Тімотеусом Вермюленом і Робіном ван ден Аккером як спробу описати стан культури після постмодернізму. Метамодерн пропонує категорію щирості як нову онтологічну опору. Вермюлен і ван ден Аккер вводять поняття «осциляції» для опису метамодерністського стану: постійного коливання між протилежними полюсами – щирістю й іронією, надією й ностальгією, ентузіазмом і апатією (Vermeulen & van den Akker, 2010, p. 5).

Наукова новизна дослідження полягає в розгляді постправди як онтологічного стану, запропонуванні трирівневої моделі аналізу (мікро-, мезо- та макро-рівень) й формулюванні гіпотези про війну як сублімацію етичного вакууму. Додатково акцентовано увагу на тому, як постправда впливає на релігійну сферу, де традиційні інститути втрачають регулятивну функцію, а віра перетворюється на один із багатьох наративів, що можуть використовуватися для мобілізації або виправдання насильства. Це дає змогу по-новому осмислити взаємозв'язок між епістемологічною кризою та практичними наслідками для суспільства й міжнародних відносин.

Методологічна рамка дослідження носить комплексний характер, що зумовлено природою самого феномену постправди, який перебуває на перетині онтології, епістемології, соціальної філософії та етики.

Онтологічний підхід дозволяє розглядати постправду не як дефіцит істини, а як специфічний спосіб буття, за якого істина перестає бути подією, здатною трансформувати соціальну реальність. У цьому аспекті дослідження спирається на традицію, що йде від Мартіна Гайдеггера (розрізнення істини як aletheia й істини як коректності) і розвинену в роботах американського філософа Губерта Дрейфуса, який аналізує наслідки втрати онтологічного укорінення істини в сучасній культурі (Dreyfus, 1991). Онтологічний підхід дає можливість зафіксувати перехід від істини як події (того, що трапляється з людиною й вимагає від неї відповіді) до істини як інформації (того, що можна проігнорувати без наслідків). Концепція гіперреальності Фредріка Джеймісона (Jameson, 1991) надає інструментарій для аналізу того, як знаки замикаються самі на себе, перестаючи відсилати до будь-якого означуваного.

Дискурсивно-наративний аналіз, що сходить до робіт М. Фуко й Ж.-Ф. Ліотара, дозволяє реконструювати трансформацію публічних скандалів і геополітичної легітимності в їхній залежності від домінуючих наративних структур. Ключовим є тезис Ліотара про «великі наративи»: їхня втрата не веде автоматично до емансипації, а створює умови для нового типу соціальної зв'язності, заснованої не на істині, а на дискурсивній приналежності.

Порівняльно-історичний метод дає змогу виявити філософську генеалогію постправди, простежуючи перехід від модерну (віра в об'єктивну істину) через постмодерн (критика істини, релятивізм) до метамодерну (щирість як замісник істини) і, нарешті, до постправди як порожнечі, де знімається саме питання про істинність чи щирість. Цей метод дає можливість встановити не випадковість, а закономірність виникнення постправди як наслідку попередніх філософських трансформацій. Особливу увагу приділено поняттю «осциляції», введеному Вермюленом і ван ден Аккером (Vermeulen &

van den Akker, 2010), яке розкриває метамодерністський стан як постійне коливання між протилежними полюсами.

Категоріальний аналіз застосовується для уточнення понятєвого апарату. Вводиться розрізнення між «істинністю» (відповідність фактам), «щирістю» (відповідність висловлювання внутрішньому стану суб'єкта) та «порожнечею» – станом, у якому обидва параметри перестають бути соціально значущими. Цей метод дає змогу точніше описати специфіку постправди порівняно з попередніми епістемологічними режимами, уникаючи невиправданого розширення чи звуження поняття.

Соціально-філософська рефлексія дає можливість інтерпретувати емпіричні спостереження не як ізольовані факти, а як симптоматичні прояви єдиного структурного зсуву. У цьому контексті аналізуються трансформація суспільного сприйняття резонансних кримінальних справ, зміна геополітичної легітимності США, парадокси політичної ідентичності (феномен «Queers for Palestine», згасання руху Black Lives Matter), а також ескалація збройних конфліктів як прояв глибшої кризи моральної регуляції. Соціально-філософська рефлексія дозволяє пов'язати ці різнорідні явища в єдину концептуальну рамку, виявляючи їхню спільну природу.

Вихідним пунктом аналізу може слугувати трансформація суспільної реакції на злочини Гарві Вайнштейна й Джеффрі Епштейна. У момент оприлюднення цих справ суспільство продемонструвало класичну модерністську реакцію: ідентифікація винного, колективне осудження, інституційні санкції. Рух «МеТоо» виступив як механізм переведення індивідуального досвіду в колективну моральну дію. Однак подальші події виявили крихкість цього морального консенсусу. Публікація мільйонів сторінок документів у справі Епштейна, замість того щоб посилити суспільне обурення, зустріла атмосферу байдужості. Особливо показовим є феномен наративної інверсії: у певних сегментах суспільного дискурсу починає формуватися позиція, яку можна охарактеризувати як співчуття до обвинувачених. Цей зсув не може бути пояснений появою нових фактів; він свідчить про трансформацію самого режиму істини. Правда більше не конституює моральну спільноту; скандал як соціальний інститут, що передбачає перехід від індивідуального обурення до колективної дії, вичерпав себе. Цей процес демонструє, як постправда перетворює публічний простір на арену, де емоційна приналежність до наративу переважає фактичну обґрунтованість.

Аналогічні процеси розгортаються на рівні міжнародних відносин. Сполучені Штати, які протягом більшої частини XX століття мали статус держави, чиї дії мали апріорну легітимність, зіткнулися з феноменом втрати цієї апріорної правоти. Показовим кейсом є політика щодо Ірану. Якщо виходити з формально-юридичного й історичного аналізу, позиція США мала під собою раціональні підстави. Однак у режимі постправди ця логіка перестала працювати. Реакція формувалася не на основі верифікованих фактів, а на основі дискурсивної приналежності: дії США були прочитані через наратив «імперіалістичної агресії», що автоматично дискредитувало їх. Цей приклад демонструє, що постправда – це не тріумф ірраціональності, а перехід до іншої раціональності, у якій перформативний контекст висловлювання важливіший за його референтну істинність. Така динаміка свідчить про глибшу кризу легітимності сучасних політичних акторів.

Для адекватного розуміння постправди необхідна її філософська локалізація. Жан-Франсуа Ліотар у «Стані постмодерну» діагностував кризу «великих наративів» – універсальних історій про прогрес, звільнення й істину, які легітимізували знання в епоху модерну. Постмодерністська критика показала, що доступ до істини завжди опосередкований дискурсом, мовною грою та владними відносинами. У масовій свідомості ця ідея трансформувалася в релятивізм: «все відносно».

Відповіддю на цинізм постмодерну став метамодерн, теоретиками якого виступили Тімотеус Вермюлен і Робін ван ден Аккер. Метамодерн запропонував категорію щирості як нову онтологічну опору. Згідно з цією логікою, значущою є не об'єктивна істинність висловлювання (яка недосяжна), а автентичність переживання, щирість суб'єкта, який

присвоює той чи інший наратив. Вермюлен і ван ден Аккер описують метамодернізм через поняття «осциляції» – постійного коливання між протилежними полюсами, яке дозволяє утримувати напругу між іронією й щирістю, не впадаючи ні в цинізм, ні в наївність (Vermeulen & van den Akker, 2010, p. 5).

Однак постправда являє собою наступний – і більш радикальний – етап. Постправда не вимагає ні об'єктивної істини (модерн), ні щирості (метамодерн). Вона існує в режимі порожнечі. Суспільство втратило не лише віру в факти, а й інтерес до питання про те, що первинне – істинність чи щирість. Питання просто зняте. Як наслідок, будь-який інститут – політика, журналістика, мистецтво, релігія – функціонує як симулякр у другому ступені: не просто як копія без оригіналу, а як копія, що втратила навіть ностальгію за оригіналом. Як стверджує Лі Макінтайр, «постправда – це не просто ствердження брехні, це заперечення самого поняття істини як досяжного ідеалу» (McIntyre, 2018, p. 156). Фредрік Джеймісон пов'язує це явище з ширшими культурними процесами пізнього капіталізму, у яких глибина й зміст поступаються місцем поверхні та стилю (Jameson, 1991, p. 46).

У ситуації, коли моральний потенціал суспільства анігілюється, а правда втратила здатність до соціальної мобілізації, енергія, що раніше спрямовувалася на етичну дію, перетікає в єдину доступну сферу – військову конфліктність. Сучасний стан світу характеризується безпрецедентним рівнем насильства. У цих умовах постає фундаментальне питання: що первинне – соціальна байдужість призводить до війни, чи війна збільшує ступінь байдужості? Уявляється, що ми маємо справу з циклічною причинністю. Суспільство постправди не здатне до моральної консолідації проти насильства, оскільки воно втратило віру в об'єктивність зла. Уся емоційна напруга, яка в епоху модерну йшла на боротьбу за справедливість, сьогодні сублімується в підтримку військових конфліктів. Війна стає останнім притулком щирості – місцем, де ще можна обрати сторону, здійснити метамодерністський акт «щирого присвоєння наративу», не обтяжуючи себе складною роботою з розрізнення істини й брехні.

В умовах військових конфліктів патріотичні почуття нерідко виступають у ролі когнітивного фільтра, що визначає, які факти приймаються, а які відкидаються. Патріотизм як ціннісна установка в режимі постправди починає домінувати над фактичною аргументацією: правда про воєнні дії, про втрати, про стратегічні прорахунки поступається місцем наративу, який стверджує безумовну правоту «своєї» сторони. Патріотизм, відтак, стає не просто мотивацією до дії, а епістемологічним принципом, що визначає саму можливість визнання тих чи інших фактів. Істина більше не збуджує – суспільство орієнтується на інші цінності: патріотизм, сексуальність, демократію як симулякри, за якими не стоїть референтної реальності.

Особливо показовим прикладом того, як постправда трансформує політичну ідентичність, є феномен солідарності частини західного ЛГБТ-руху з палестинськими угрупованнями, включно з ХАМАС. Гасла «Queers for Palestine», «Gays for Gaza» і навіть «Queers for Hamas» з'являються на прайд-парадах попри те, що ХАМАС криміналізує гомосексуальність, а ЛГБТ-особи стикаються там з тюремним ув'язненням, тортурами й навіть смертю. Колишня заручниця ХАМАС Емілі Дамарі, яка приховувала свою лесбійську ідентичність від викрадачів зі страху бути вбитою, резюмувала цей парадокс: «Ви можете бути за Палестину, але я можу сказати вам: Палестина – не за вас».

Цей парадокс не може бути пояснений у межах класичної логіки політичної солідарності. Він стає зрозумілим лише в контексті постправди, де символічна ідентифікація з «пригнобленим» (у даному випадку – з палестинським наративом антиколоніальної боротьби) переважає фактичний зміст політики тих, з ким виражається солідарність. Гасло «Queers for Palestine» стає можливим саме тому, що істина про реальне становище ЛГБТ-людей у Газі поступається місцем емоційній ідентифікації з наративом опору. У цій логіці соціалістичні ліві, які позиціонують себе як захисників пригноблених,

опиняються в альянсі з силами, чия політична практика прямо суперечить проголошуваним цінностям.

Аналогічна динаміка спостерігається і в долі руху Black Lives Matter, який після вбивства Джорджа Флойда у 2020 році пережив безпрецедентний підйом: мільйони американців взяли участь у протестних акціях. Однак уже через кілька років рух утратив свою мобілізаційну здатність. Протести не призвели до суттєвих структурних змін у поліцейській системі, а в певних регіонах асоціювалися зі збільшенням витрат на поліцію. Це згасання – ще одне свідчення того, як постправда трансформує соціальні рухи. У момент гострої кризи емоційний імпульс був достатньо сильним, щоб мобілізувати мільйони. Однак відсутність стійкого зв'язку між цим емоційним імпульсом і фактичними змінами в політиці призвела до того, що рух виявився «політично вигідним» для одних акторів у певний момент і так само швидко втратив підтримку, коли змінилася політична кон'юнктура. Істина про системний расизм, яку рух намагався донести, перестала «збуджувати» публіку, поступившись місцем іншим наративам і ідентичностям.

Отже, постправда не є тимчасовим відхиленням чи наслідком технологічних змін, а являє собою структурний стан сучасності. Поняття постправди, що існує в академічному дискурсі вже кілька десятиліть, у цьому дослідженні отримує додатковий вимір: акцент зміщується з епістемологічної проблеми (заперечення фактів) на онтологічну (втрата зв'язку між істиною й моральною дією). У цій трактовці постправда постає не як дефіцит істини, а як специфічний спосіб буття, за якого істина перестає бути подією, здатною трансформувати соціальну реальність.

Генезис постправди пов'язаний із вичерпанням модерністської парадигми істини й невдачею постмодерністського проєкту запропонувати функціональну альтернативу. Метамодерністська спроба замістити істину щирістю виявилася неспроможною, оскільки щирість, не забезпечена референцією до фактів, легко перетворюється на свою протилежність – на симуляцію щирості, невідрізну від оригіналу.

У режимі постправди істина перестає бути знаряддям морального осудження. Скандал утрачає функцію соціальної терапії; геополітична легітимність більше не випливає з фактичної правоти; релігійна мораль інвертується, перетворюючись із обмежувача на індульгенцію. Це призводить до онтологічного спустошення публічного простору, у якому знаки й образи більше не відсилають до реальності, а конституюють її, роблячи неможливим розрізнення істини й симуляції.

Постправда відрізняється від метамодерністської щирості тим, що не вимагає ні істинності, ні щирості. Вона існує в режимі порожнечі, де знято саме питання про зв'язок висловлювання з реальністю чи внутрішнім станом суб'єкта. Суспільство втратило інтерес до цього розрізнення, що свідчить про глибшу кризу – не епістемологічну, а антропологічну й онтологічну. У цій порожнечі орієнтирами слугують не факти, а симулякри: патріотизм, сексуальність, демократія – цінності, які в режимі постправди заміщують собою істину і визначають політичну ідентифікацію.

Ескалація збройних конфліктів постає не як наслідок об'єктивного зростання суперечностей, а як сублімація етичного вакууму. В умовах війни патріотизм стає епістемологічним принципом, що визначає, які факти приймаються, а які відкидаються. Суспільство, що втратило здатність до розрізнення добра і зла в публічній сфері, переносить цю здатність у сферу воєнної дії, де бінарна опозиція «свій – чужий» тимчасово відновлює ілюзію моральної визначеності. Соціальний запит на війну формується сьогодні не стільки через об'єктивну загрозу, скільки через нестерпність існування в порожнечі, де жоден наратив не може претендувати на істину.

Парадоксальні феномени сучасної політичної ідентичності – солідарність західних ЛГБТ-активістів з ХАМАС, попри його гомофобну політику, і швидке згасання руху Black Lives Matter після періоду безпрецедентної мобілізації – стають зрозумілими лише в контексті постправди. У першому випадку символічна ідентифікація з наративом антиколоніальної боротьби переважає фактичний зміст політики тих, з ким виражається

солідарність. У другому випадку рух, що втратив зв'язок між емоційним імпульсом і політичними змінами, виявився політично кон'юнктурним: його підтримували, поки це було вигідно, і залишили, коли змінилася кон'юнктура.

Класичне питання, сформульоване Достоєвським, потребує переформулювання. Проблема сучасності полягає не в тому, «що робити, якщо Бога немає», і не в тому, «як бути щирим у світі відносності». Проблема в тому, як жити, коли правда перестала бути зобов'язанням, коли саме питання про істинність чи щирість утратило соціальну значущість, поступившись місцем байдужості. Повернення до модерністської наївності неможливе. Однак критична рефлексія може запропонувати інший шлях: не заперечення наративів, а відновлення дисципліни відповідальності за їхній вибір. Поки людство не поверне здатність розрізняти добро і зло за межами вузьких дискурсів, не відновивши зв'язок між істиною та моральною дією, світ продовжуватиме рух по висхідній спіралі конфліктів, де немає ні правих, ні винних, а є лише нескінченне примноження насильства, прикритого риторикою щирості.

REFERENCES

Baudrillard, J. (1994). Simulacra and Simulation. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Casanova, J. (1994). Public Religions in the Modern World. Chicago: University of Chicago Press.

Deleuze, G., & Guattari, F. (1987). A Thousand Plateaus. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Derrida, J. (1976). Of Grammatology. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Dreyfus, H. L. (1991). Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I. Cambridge, MA: MIT Press.

Foucault, M. (1980). Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings. New York: Pantheon Books.

Habermas, J. (2008). Notes on a post-secular society. Sign and Sight.

Jameson, F. (1991). Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism. Durham: Duke University Press.

Keane, J. (2018). Post-truth and the politics of silence. Eurozine.

Lash, S. (1990). Sociology of Postmodernism. London: Routledge.

Lyotard, J.-F. (1984). The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. Minneapolis: University of Minnesota Press.

McIntyre, L. (2018). Post-Truth. Cambridge, MA: MIT Press.

Taylor, C. (2007). A Secular Age. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Vermeulen, T., & van den Akker, R. (2010). Notes on metamodernism. Journal of Aesthetics & Culture, 2(1).

Bokoch, V. M. (2019). "Russkii mir" yak antiukrainska relihiino-politychna kontseptsiia. *Visnuk of the Lviv University. Series Philos.-Political Studies,* 24, 134-140. DOI https://doi.org/10.30970/2307-1664.2019.24.18 [In Ukrainian]

Добродум Ольга Вікторівна
доктор філософських наук
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

Мартинюк Едуард Іванович,
кандидат філософських наук
доцент кафедри культурології та філософії культури
Національний університет «Одеська політехніка»
просп. Шевченка, 1, Одеса, 65044, Україна

E-mail: eduardmartinuk@ukr.net
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5904-2721

Никитченко Олена Едуардівна,
кандидат філософських наук
доцент кафедри культурології та філософії культури
Національний університет «Одеська політехніка»
просп. Шевченка, 1, Одеса, 65044, Україна
E-mail: olena.ed.nykytchenko@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9403-9795

Внесок авторів: всі автори зробили рівний внесок у цю роботу
Конфлікт інтересів: автори повідомляють про відсутність конфлікту інтересів

Стаття надійшла до редакції 03.02.2026 Переглянуто 22.03.2026
Стаття рекомендована до друку 06.04.2026 Опубліковано 25.05.2026

TOWARDS AN UNDERSTANDING OF POST-TRUTH IN MODERN SOCIETY

Dobrodum Olga V.
Doctor of Philosophical Sciences
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

Martyniuk Eduard Ivanovych,
PhD, Associate Professor
Department of Cultural Studies and Philosophy of Culture,
Odessa Polytechnic National University
Shevchenka Avenue, 1, 65044, Odesa, Ukraine
E-mail: eduardmartinuk@ukr.net
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5904-2721

Nykytchenko Olena Eduardivna
PhD, Associate Professor
Department of Cultural Studies and Philosophy of Culture
Odessa Polytechnic National University
Shevchenka Avenue, 1, 65044, Odesa, Ukraine
E-mail: olena.ed.nykytchenko@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9403-9795

ABSTRACT

The article presents a comprehensive socio-philosophical analysis of the phenomenon of post-truth as a structural condition of modernity, which has its own philosophical genealogy and specific social manifestations. The relevance of the study is determined by the unprecedented transformation of the mechanisms of social regulation: the traditional model, according to which the establishment of a fact entailed moral condemnation, has lost its effectiveness, which is particularly evident in the transformation of the perception of high-profile criminal cases, changes in geopolitical legitimacy, and the escalation of armed conflicts.

The authors proceed from the assumption that post-truth is neither a temporary deviation nor a consequence of technological changes alone, but rather represents an ontological state in which truth ceases to be an event capable of transforming social reality. The methodological framework of the study is complex in nature, combining an ontological approach (truth as aletheia), discursive-narrative analysis (the transformation of public scandals), comparative-historical method (the genealogy of post-truth from modernity through postmodernism and metamodernism to emptiness), and categorical analysis (the distinction between truthfulness, sincerity, and emptiness).

Particular attention is paid to the analysis of paradoxical phenomena of contemporary political identity: the solidarity of Western LGBT activists with Hamas (the slogans "Queers for Palestine", "Gays for Gaza"), despite its homophobic policies, as well as the rapid decline of the Black Lives Matter movement after a period of unprecedented mobilisation. These phenomena become understandable only in the context of post-truth, where symbolic identification with the narrative of the "oppressed" prevails over the actual content of the policies of those with whom solidarity is expressed, and where emotional impulse, unsupported by structural changes, quickly loses its mobilising capacity.

The conclusions formulate the thesis that the escalation of armed conflict appears as a sublimation of the ethical vacuum: a society that has lost the ability to distinguish between good and evil in the public sphere transfers this ability to the sphere of military action, where the binary opposition of "us and them" temporarily restores the illusion of moral certainty. Classical question requires reformulation: the problem of modernity is not "what to do if God does not exist," but how to live when truth has ceased to be an obligation, and the very question of truthfulness or sincerity has lost its social significance.

***Keywords**: post-truth, modern society, metamodernism, grand narratives, simulacrum, human.*

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 03.02.2026 The article was revised 22.03.2026
The article is recommended for printing 06.04.2026 This article published 25.05.2026

Як цитувати: Добродум, О., Мартинюк, Е., & Никитченко, О. (2026). До розуміння постправди в сучасному суспільстві. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (74), 25-33. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-3

In cites: Dobrodum, O., Martyniuk, E., & Nykytchenko, O. (2026). Towards an understanding of post-truth in modern society. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (74), 25-33. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-3 [In Ukrainian]

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ УНІВЕРСИТЕТСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ І ОСВІТИ

https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-4
УДК: 1:37

Сергій Голіков

ФУНДАМЕНТАЛЬНІСТЬ ФІЛОСОФСЬКОЇ ОСВІТИ: АКТУАЛЬНІСТЬ ЧИ АРХАЇЗМ?

У статті розглядається проблема фундаментальності філософської освіти в контексті сучасних трансформацій університетської освіти, зумовлених процесами маркетизації та комодифікації. Автор доводить, що в умовах запровадження індивідуальних траєкторій навчання, дистанційних форм, скорочення аудиторних годин і зміщення акцентів на «корисність» знань вимога фундаментальності часто сприймається як архаїчна, що ускладнює виконання філософією її ключових функцій. У роботі системно проаналізовано роль фундаментальної філософської освіти як детермінанти життєвої позиції особистості, чинника утвердження духовності, підґрунтя універсальності мислення й цілісності університетської освіти. Особливу увагу приділено розрізненню філософської освіти у широкому сенсі (як гуманітарної складової підготовки фахівців різних спеціальностей) та у вузькому сенсі (як фахової підготовки майбутніх філософів). Аргументовано, що спроби редукувати філософську освіту до спрощених технік філософського дискурсу або замінити її «трендовими» дисциплінами нівелюють її світоглядний і методологічний потенціал. Окремо висвітлено виклики, пов'язані з дистанційним навчанням, що утруднює діалогічну природу філософування, а також із доступом до магістерських програм для осіб без базової філософської освіти. Автор підсумовує, що фундаментальність філософської освіти не є архаїзмом, а залишається актуальною визначальною рисою вищої школи, оскільки саме вона забезпечує системність знань, розвиток критичного мислення, формування цілісного світогляду й духовну стійкість особистості в умовах соціальної невизначеності.

Ключові слова: *фундаментальність, філософська освіта, університетська освіта, духовність особистості, світоглядні компетенції, гуманітаризація вищої школи, цілісність і системність знання, індивідуальна траєкторія навчання, фахова підготовка філософів.*

Маркетизація та комодифікація освіти [Голіков, 2022] в сучасних українських умовах є не тільки процесами болючими та актуальними, але й соціально загрозливими до стану алармізму. Справа в тому, що як процес, що заторкує найфундаментальніші підстави організації, комодифікація поставила під сумнів історично найстійкіші й найтрадиційніші аспекти освіти взагалі й філософської освіти зокрема. Це стосується і такого виміру, як пропорційність представленості фундаментальності в освіті – фундаментальності, яка є історично «супротивником», опонентом, «заміщувачем» комодифікованих і комодифіковуваних практик і продуктів освітньої діяльності.

Фундаментальність філософської освіти ще більше проблематизується самим сучасним станом університетської освіти в цілому. З одного боку, критерії і стандарти університетської освіти в результаті запровадження індивідуальних траєкторій навчання стають більш рухливими, розмитими, остаточно невизначеними. А отже – роль і місце філософії в університетському освітньому процесі певним чином змінюється, трансформуючи зміст і сутність університетської освіти [Губерський, 2013]. З іншого боку, відмінною рисою університетської освіти за самою її природою є її універсальність. З цієї точки зору Т. Жижко влучно зазначає: «Якщо традиційно під універсальною освітою розуміли фундаментальні, системні та повні знання, які формують цілісну картину світу у тих, хто отримав університетську освіту, то зараз поняття «універсальний» здобуває синонімії слову «поверховий, легковажний, такий який знає всього потроху» і навіть не є

© Голіков С.О., 2026.
This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

вузькоспеціалізованим фахівцем» [Жижко, 2010, с. 321]. Зрозуміло, що в такому дискурсі вимога фундаментальності філософської освіти починає конотувати з архаїкою і може навіть з оцінками як такої, яка якщо не перешкоджає отриманню університетської освіти, тоді принаймні утруднює цей процес, обтяжує здобувачів зайвим навчальним навантаженням, спрямовує у хибному напрямку, займає місце (в хронотопі, в практиках, тощо), яке можна відвести під більш «корисне».

Фундаментальність філософської освіти проблематизується і тим, що філософія, як і математика, постають в освітніх практиках областями межових смислів і структур мислення, які принципово не мають можливості бути редукованими до вульгаризованих і спрощених викладів без суттєвої втрати смислу, в том числі й смислу, побудованого на формі філософування. Якщо фізика й соціологія, хімія та психологія, біологія та географія завжди мають можливість «звернутися» до «конкретики», прикладів, технологізацій, тоді як у філософії фундаментальність є її базовим доменом без можливості повноцінного вибору. Але це саме по собі ставить питання про ідентичність, саме існування, самовідтворення філософії.

Отже, проблема фундаментальності філософської освіти постає актуальною в умовах трансформації сучасної університетської освіти. Метою нашого дослідження є (пере)осмислення фундаментальності філософської освіти в актуальних умовах глобалізованої та комодифікованої освіти, зокрема й української системи освіти.

Фундаментальність філософської освіти визначається за своєю природою тим, що філософська освіта:

- є детермінантною життєвої позиції особистості, стаючи *фундаментом*, підставою, основою для вироблення власної позиції, її розбудови й обґрунтування;
- утверджує відповідний рівень духовності в житті людини й суспільства, де духовність ми розуміємо як рівень розвитку особистості, на якому виникає пошук ідеалів, моральних цінностей, самовдосконалення, смислу життя [Маценко, 2010];
- орієнтує на ціннісно-мотиваційне опредметнення ідеї майбутнього соціального розвитку, оскільки саме фундаментальність створює передумови для максимальної свободи розвитку будь-якої соціальної системи, витворюючи соціальний і антропологічний субстрат для високої лабільності й модифіковуваності цієї системи;
- виробляє універсальність, що на рівні «фенотипу» практик освіти репрезентується зокрема через її гуманітарний зміст і гуманістичний характер; (див. [Губерський, 2013, с. 8]), але не тільки: адже фундаментальність філософської освіти дозволяє осмислювати сутнісно різні явища крізь призму гомологій форми, змісту, проявів, епіфеноменів тощо, тим самим отримуючи методологію мислення про світ як про цілісність, як про універсум;
- забезпечує цілісність і системність університетської освіти.

Філософська освіта як детермінанта життєва позиції особистості суттєво впливає на формування світогляду людини, її ціннісних орієнтирів і уподобань, сприяє розумінню людиною зовнішніх і внутрішніх процесів, орієнтує в ситуації вибору життєвої мети й шляхів її досягнення. Без такого вона буде не філософською освітою, а освітою з технік і практик філософського дискурсу, без власне самої природи філософування. Формування активної усвідомленої життєвої позиції є надзвичайно важливим в умовах сучасного суспільства, адже суспільство (неявно) висуває перед випускником університету вимогу бути суб'єктом, здатним визначати й реалізовувати власний спосіб організації свого життя, ініціювати й втілювати певну послідовність дій, яка її характеризує як активного суб'єкта власної долі – інакше кажучи, здійснювати те, що вже набуло назву метасуб'єктності, або здатності бути суб'єктом відносно власної суб'єктності [Sokuryanska, Golikov, 2016]. Така життєва позиція вимагає цілісності, інтегрованості багатоманітних і навіть суперечливих компонентів духовності людини. Інакше кажучи, це стан духовно зрілої особистості, спроможної адекватно сприймати дійсність, неупереджено аналізувати події власного

життя та життя суспільства, здійснювати самоконтроль і корекцію поведінки. Саме фундаментальна освіта зумовлює усвідомлену побудову людиною власної концепції життя й стратегії її реалізації, виходячи з визнання певних моральних принципів і розуміння особистої місії. Відсутність фундаментальності у філософській освіті сприяє невизначеності життєвої позиції людини, невпорядкованості й відсутності послідовності її вчинків, робить людину вразливою під дією зовнішніх факторів.

Фундаментальність філософської освіти проявляється в тому, що вона стає основою й субстратом для рівня духовності в житті людини та суспільства. Особливо значущо це в умовах поставання «суспільства індивідів» [Elias, 2010], де актуалізується та гіперактуалізується проблема самореалізації людини. Самореалізація людини може визначатися різними чинниками, серед яких ключовим є духовність людини. За визначенням В. Павлова, «духовність – важлива характеристика (якість) людського буття, що проявляється в думках та вчинках суб'єкта, які мають позитивну спрямованість, усвідомлене моральне підґрунтя, цільову установку на вдосконалення самого себе і довкілля» [Павлов, 2022, с. 113]. Духовність людини створює передумови для рефлексії сенсу життя, актуалізує людяне у людині, спричиняючись того, що, незважаючи на складні, а іноді нелюдські, життєві умови й ситуації, людина продовжує боротьбу за можливість бути людиною. Духовність людини найбезпосереднішим чином пов'язана з її знаннями, проте цей зв'язок не є однозначним. Наявність багатьох, і навіть фундаментальних, знань не робить автоматично людину духовною: справа перш за все не в наявності певних знань, а в спрямованості їхнього застосування, котру визначають ціннісні орієнтації та моральні принципи особистості. Власне, про загрозу знань, позбавлених людяності й людськості, у XX столітті писали визначні філософи – від Е. Фромма до Ю. Габермаса [Funk, 2010; Müller-Doohm, 2008].

З іншого боку, в сучасній ситуації багатоманітності, різнобічності й різноспрямованості інформації її аргументований відбір, критичний аналіз неможливі без необхідного рівня духовності пізнаючого суб'єкта, проявленої зокрема в фундаментальності його освіти й мислення. Духовність людини дозволяє оцінити знання та інформацію в контексті ціннісних пріоритетів, які зумовлюють буття людини й суспільства. Наявність в світі несправедливості, агресії, деструкції створюють ситуацію, коли духовність людини стає крихкою, легко вразливою, навіть у чомусь дискредитованою. Тож фундаментальна філософська освіта має підтримати людину в подібній кризовій ситуації, «озброїти» її в утвердженні гідності, порядності, чесності в особистому та суспільному житті. Відсутність такої освіти означає відсутність у людини спроможності до суб'єктності, до неупередженої оцінки та обґрунтованої поведінки, до влади над обставинами зі знанням справи, тобто в кінцевому рахунку це означає, що готовність людини до реалізації власного життєвого проєкту з урахуванням духовно-ціннісних орієнтирів стає проблематичною.

Безперечно, становлення духовності людини відбувається ефективно виключно в умовах свободи: «Духовність не в змозі функціонувати поза свободою» [Павлов, 2022, с. 124]. З цієї точки зору, важливо зазначити, що готовність до реалізації свободи, усвідомлення значення свободи в житті людини й суспільства не виникають автоматично. Саме фундаментальна філософська освіта з насиченим історико-філософським і концептуально-методологічним компонентом є необхідною умовою й засобом для формування відповідних компетенцій – як побудованих в тому числі на суб'єктності людини як носія наукового мислення, як носія власного (зокрема й професійного) проєкту тощо.

Посилює значущість фундаментальності освіти той самоочевидний факт, що сучасне суспільство через його надвисоку складність не передбачає можливості однозначно спрогнозувати напрямок і рух подальшого його розвитку, виходячи з сучасного його стану. Але водночас вже очевидним є те, що стихійне, ніяк не кероване розумом, випадкове бачення майбутнього вже неможливе, а ідея майбутнього соціального

розвитку має бути сформульованою, причому таким чином, щоб відобразити найбільш суттєві визначальні риси, характеристики майбутніх суспільних відносин, створити цілісний образ суспільства, спираючись на пріоритети суспільного розвитку й соціальні ідеали. Вже сама така цілісність передбачає деяку фундаментальність (зокрема й для свободи варіювання в основі такої цілісності видів діяльності й способів активності людей). Але є ще й наступний вимір: безперечним орієнтиром розвитку суспільства в майбутньому є формування сталого суспільства, яке базується на гуманістичних ідеях, ідеях соціальної справедливості й рівності, високому рівні відповідальності всіх соціальних суб'єктів, забезпеченні в суспільстві злагоди і сприятливих умов для розвитку особистості тощо. Ці орієнтири сталого суспільства є недосяжними без широкого розповсюдження саме фундаментальних філософських знань, які дають міцну основу для прикладних і практичних дій. Саме освоєння фундаментальних філософських дисциплін в університетських студіях сприяє не лише аналізу історичного розвитку суспільних відносин чи актуалізації пріоритетів соціального розвитку, що були зафіксовані в межах історико-філософської думки, але й формуванню навичок соціального прогнозування, визначення перспектив розвитку суспільства, виходячи з особливостей сучасної ситуації.

Разом з тим фундаментальна філософська освіта передбачає не лише презентацію можливих моделей майбутнього суспільного розвитку, але і ціннісно-мотиваційне опредметнення ідеї майбутнього соціального розвитку, що втілюється в конкретні дії людей, результатом яких є певний стан соціальних відносин. З цієї точки зору, фундаментальні філософські знання, спроможність до філософського аналізу соціальних явищ, вміння прогнозувати соціальні події і результати своєї діяльності, свідомий вибір перспектив соціального розвитку мотивують випускників університету до активної участі в суспільному житті, цілеспрямованої діяльності, керівними принципами якої є особисті цінності в гармонійній взаємодії з цінностями суспільства. Відсутність відповідної філософської освіти призводить до ціннісної дезорієнтації особистості, втрати особистих ідеалів і мотивації до активної смислотворчої діяльності, до перетворення людини на предмет чужої волі та активності.

Фундаментальна філософська освіта є універсальною тому, що, з одного боку, філософська освіта є результатом навчання з опорою на універсалії, тобто гранично широкі поняття, які узагальнюють знання про ознаки багатьох предметів, явищ, подій та є засадничими елементами світогляду людини. З іншого ж боку, гуманітарний характер, як вже зазначалося, й гуманістичний зміст філософської освіти формують універсальність освіченої особистості, здатної критично аналізувати широке коло проблем, креативно мислити, генеруючи оригінальні ідеї, результативно діяти в різноманітних сферах життя. Гуманістичний зміст філософської освіти на сьогоднішній день є особливо актуальним, адже в умовах постіндустріального суспільства, глобального технократизму, дегуманізації соціальних відносин саме ствердження цінності неповторної особистості, визнання ціллю соціального розвитку самореалізації людини як вільного, творчого суб'єкта потребують актуалізації гуманістичної функції університетської освіти з метою ствердження в суспільстві відповідної духовної атмосфери. Звісно, людина є не лише ціллю, але і суб'єктом розвитку суспільства, будучи активною рушійною силою цього процесу. З огляду на цю обставину, гуманістична спрямованість суспільного розвитку операціоналізується тим, які ідеї, цінності, цілі втілює в своїй діяльності агент соціальних перетворень. Гуманітарний характер філософської освіти проявляється в тому, що філософська освіта впливає на розвиток інтелектуальних здібностей людини, реалізує просвітницьку місію, визначає спрямованість формування світогляду особистості, який є «універсальним інструментом збереження і передачі традиційних моральних, духовних, естетичних цінностей та основою гармонійного, вільного суспільства» [Врайт та ін., 2020, с. 7].

Філософська освіта є істотнісним підґрунтям для саморозвитку людини, постійного процесу самоосвіти, розкриття творчого потенціалу особистості, адже саме

вона у своєму фундаментальному варіанті сприяє формуванню аналітичних навичок, котрі обумовлюють можливість залучення пізнаючого суб'єкта до багатої філософсько-культурної спадщини, а крізь неї – до фундаментальних, а через це без спеціального інструментарію неочевидних і недосяжних, проблем і вимірів.

Універсальність фундаментальної філософської освіти визначається ще й тим, що «філософія – універсальна мова спілкування та взаємопорозуміння і має колосальний ресурс для об'єднання людей навколо високих гуманістичних цілей» [Врайт та ін., 2020, с. 7], що можливо лише на підставі фундаментальної єдності світоспоглядання, світорозуміння, світосприйняття. Мова в даному випадку виступає не лише граматикою, синтаксисом і лексикою, але й системою смислів. Володіння цією мовою є необхідною умовою для побудови гармонійних суспільних відносин, суспільства сталого розвитку в широкому сенсі цього словосполучення, що базується на плідній взаємодії різних культур, економік, суспільств з урахуванням, збереженням і примноженням життєвих інтересів, культурних надбань і традицій кожної нації, соціальної групи, спільноти, субкультури.

Саме фундаментальна філософська освіта забезпечує цілісність, системність, цілокупність вищої освіти, інтегруючи знання з різних освітніх компонентів в єдиному процесі навчання, дослідження, виховання, синтезуючи їх в цілісному продукті навчання. Ця цілісність спрямовується перш за все на розвиток творчих інтелектуальних здібностей, необхідних для успішної діяльності та самореалізації особистості. В цих практиках філософія передусім постає як світоглядна система та всезагальна методологія, яка стає фундаментом для особистісних, культурних, соціальних систем. Саме філософія як форма суспільної свідомості в такому випадку стає інструментом випрацювання колективного соціального блага (за Д. Нортом [North, 1991]) В цій іпостасі філософія може розглядатися, з одного боку, як підґрунтя будь-якої науки, з іншого боку, – як узагальнена система знань, яка інтегрує в собі знання з багатьох різноманітних галузей життя та діяльності людини й суспільства. Така інтеграція може бути здійснена тільки в найбільш фундаментальних вимірах.

Виходячи з цього, можна стверджувати, що знання з конкретної предметної області, які отримують студенти в процесі фахової підготовки, повинні бути «вбудовані» в цілісну систему знань особистості, вони мають «віднайти» своє місце в цій системі, вмонтувавшись та будучи «врощеними» в фундаментальну систему. Адже високоосвічена людина – це не вузькопрофільний фахівець, а цілісна особистість, яка має не лише ґрунтовні знання в певній предметній сфері, але й широкий світогляд, високий рівень культури, відрізняється ерудованістю та аналітичними здібностями – не як вузькими навичками, а як гранню цілісного системного явища.

Іншим виміром фундаментальної філософської освіти є те, що вона сприяє формуванню у студентів цілісного знання про себе та навколишній світ, причому у поєднаності й взаємодії. Це знання є відображенням реальності, що постає як цілісна система – як і сама реальність! – та об'єднує природу, суспільство й людську свідомість. Цілісність знання означає ще й внутрішню єдність, пов'язаність різних його складових, бачення послідовності й наступності розвитку знань, а отже – і прогнозування перспективних напрямів дослідження та виробництва. Зауважимо, що саме в такому розумінні фундаментальності можуть бути синтезовані й примирені множинні концепції істини в науці й в філософії (див. детальніше [Künne, 2003]), що дозволить повернути освіту та діяльність, що виростає з освіти, на рейки взаємодії людини з реальністю з позиції людського, а не з позиції жонглювання знаками й символами або з позиції споживацтва. Отже, належна філософська освіта обумовлює свідомий вибір особистістю шляхів і методів самореалізації як фахівця в певній сфері, стратегії власної поведінки в системі соціальних відносин, в кінцевому результаті цілей і мети особистого життя.

Системність вищої освіти є результатом не тільки процесу систематизації набутих у вищому навчальному закладі знань, але й фундаменталізації цих знань, їхнього вироблення та (від)творення саме з позицій найбазисніших і корінних, принципових і ключових

позицій. Адже без фундаментальної філософської освіти будь-яка систематизація буде суто формальною – як висловився Е. Резерфорд свого часу, перетвориться на колекціонування марок. Істинна систематизація знань є результатом переходу від фрагментарних знань до цілісного знання, в якому зафіксоване розуміння певної проблеми чи проблем, а не результатом випадкового (ви)находження ситуативних і прагматично обґрунтованих критеріїв і ознак. Систематизація знань відбувається лише через узагальнення, упорядкування, класифікацію та структурування знань про факти, понять, законів. В результаті інформація, структурована в єдину систему, стає доступною для більш глибокого розуміння й більш ефективного використання в практичній діяльності. Без оволодіння відповідними філософськи-логічними прийомами, методами реалізація процесу систематизації наявних знань стає проблематичною, малорезультативною, суто формальною та здебільшого неефективною, а отже – виникає ситуація, коли наявні фрагментарні знання людини призводять до сприйняття нею світу як невпорядкованої сукупності предметів, явищ, а то і хаосу взагалі, де сталі причинно-наслідкові зв'язки відсутні або не відслідковуються. В результаті знання не допомагають людині, а лише дезорієнтують її в складному різноманітті світу, або, що ще гірше, породжують цинічний нещасний розум, впевнений в своєму знанні нереальності самої дійсності, безпорадності людського перед хаотичністю та антигуманністю оточуючого світу, відсутності смислу в самій людській екзистенції.

Для повноцінного збереження і плідного відтворення фундаментальності філософської освіти найбільш релевантним простором, найбільш природнім локусом, найбільш розвиненим і розбудованим самою людською діяльністю топосом є університет. Іншими словами, філософська освіта повною мірою може бути реалізована на даному етапі розвитку людської цивілізації тільки в межах університетської освіти, адже «… філософська освіта втілює суть університетської освіти. Саме вона робить університет – Університетом і формує його суспільну місію» [Перспективи…, 2020, с. 313]. Ключовим аргументом тут є те, що університетська освіта є когомологічною філософській діяльності: вони обидві характеризується фундаментальністю підготовки в різних галузях науки та виробництва, котра базується на глибоких теоретичних знаннях. Простором практикування та відтворення цих знань є саме університет з його ритмами життя й дискурсу, з його складним органічним поєднанням практик навчання і дослідницької діяльності в освітньому процесі.

В сучасному світі ситуація ускладняється тим, що невід'ємною рисою університетської освіти стає гуманітаризація, яка забезпечує розвиток духовності майбутнього фахівця, його орієнтацію в фаховій діяльності й міжособистісному спілкуванні на загальнолюдські цінності, визнання пріоритету моральних ідеалів у суспільному житті та фаховій діяльності. Для повноцінної університетської освіти це поєднується з формуванням в умовах академічної свободи (кінцевим реципієнтом колективних цивілізаційних благ від якої є саме людина та людське, врешті-решт), яка не лише забезпечує навчальний процес, зокрема реалізацію індивідуальної траєкторії навчання, але й спонукає учасників освітнього процесу до реалізації своїх інтересів, розвитку своїх здібностей, удосконалення своїх знань.

Ще одною «ознакою часу» є те, що на одну з найважливіших цілей університетської освіти перетворюється формування у студентів навичок критичного мислення, вміння об'єктивного аналізу фактів і інформації, орієнтації на ретельну обґрунтованість думок, уникнення упереджених висновків. Ця критичність, не перетворюючись на критиканство, є своєрідною підсистемою імунітету, самозахисту для фундаментальності, яка не має перетворюватися на всеїдність і нерозбірливість, на пусте наповнення ерудиції чи накопичення фактів, про небезпеку яких так гостро та публіцистично попереджав в монолозі пожежника Бітті великий письменник Рей Д. Бредбері. Показово, що саме філософію геніальний мрійник-фантаст протиставляє парадигмі «банківської освіти», як її схарактеризував П. Фрейре [Ballengee Morris, 2008].

Дещо поглиблює описане нами поділ філософської освіти на два розуміння – в широкому та вузькому сенсі. За думкою І. Карпенка, дві іпостасі філософської освіти – це її буття «…і як підготовки майбутніх філософів, і як складової (філософської складової) взагалі вищої освіти…» [Перспективи…, 2020, с. 285]. Виходячи з цього, філософська освіта в широкому сенсі – це філософська (в сенсі світоглядному, в сенсі форми суспільної свідомості, а не вузької дисципліни) складова (не тільки, але перш за все гуманітарної) підготовки фахівців різних галузей виробництва, науки, культури. Така філософська освіта базується на викладанні філософських дисциплін, передусім власне філософії, в університетських студіях. Необхідність такого викладання зумовлена на формальному рівні загальними й фаховими компетенціями, програмними результатами навчання, які визначені стандартами вищої освіти та зафіксовані в освітньо-професійних програмах підготовки фахівців. Але є й змістовно-сутнісний рівень, який не описується, не концептуалізується, не індикаторизується та не вимірюється цими стандартами й документами, і він університетські та науково набагато важливіший.

Зокрема цим пояснюється той сумний факт, що навіть в класично-університетському середовищі не завжди з належною увагою ставляться до філософської складової підготовки фахівців, не говорячи про менш університетські заклади й менш академічні простори. Свідченням такої оцінки ролі та місця філософських дисциплін в освітньому процесі є повсюдне виключення з навчальних планів фахівців таких дисциплін, як «Етика», «Естетика», «Релігієзнавство», «Логіка». Весь тягар філософської освіти майбутніх фахівців покладено на дисципліну «Філософія», котра до того ж не є обов'язковим компонентом університетської освіти, і вивчення якої по суті визначається якщо не гарантом освітньої програми, тоді навчальним закладом, в межах якого здійснюється підготовка фахівців, що і на інституційному, і на світоглядному рівні закладає підстави для дефундаменталізації, для ослужнення, для казуалізації філософської освіти.

Крім того постійне скорочення фінансування освіти, а отже – і кадрового складу фахівців, призводить до того, що чисто на організаційно-інституційному рівні спостерігається тенденція іноді штучного та легітимованого виключно формально-юридичними аспектами, без врахування академічних потреб, укрупнення потоків і академічних груп, що підвищує суто економічну рентабельність освітнього процесу за рахунок спрощення організації навчання, негативного впливу на кількісний і якісний рівень філософської освіти. Комодифікація освіти тягне за собою і цілком релевантну логіку «соціалізація збитків, приватизація прибутків», де напрямок «приватизації» – це ринкова гетерономність.

Звичайно, в таких умовах про фундаментальність філософської складової університетської освіти фахівців різних галузей говорити дуже важко. Ситуацію зокрема покликане покращити запровадження загальноуніверситетських вибіркових дисциплін, обираючи які студенти на інституційному рівні й рівні легітимного дискурсу сучасної освіти визначають індивідуальну траєкторію навчання. Проте, навіть обираючи філософські дисципліни, студенти не отримають систематизованого, різнобічного філософського знання. Адже, по-перше, вибіркова філософська дисципліна базується на традиції певної філософської проблеми, розгляд якої має на меті не так розширення філософської освіти здобувачем, як бути привабливим і затребуваним у студентських аудиторіях. По-друге, склад збірних академічних груп є різноманітним з огляду на рівень наявних філософських знань у студентів, а отже – складно побудувати навчальний процес, дотримуючись принципів наступності, послідовності, системності, без реалізації яких неможливо отримати фундаментальну філософську освіту. По-третє, самий дизайн таких дисциплін не передбачає ані (від)творення діалогічної природи філософування, ані побудування світоглядної та фундаментальної цілісності.

І. Карпенко зазначає, що якщо «ЗВО турбується про підвищення кваліфікації і фаховості свого випускника, його більшу конкурентоспроможність серед інших», то «філософія в цьому закладі може набути вигляду філософсько-методологічних проблем

фахової підготовки» [Перспективи…, 2008, с. 286]. Звичайно, можна погодитися з такою думкою, проте якісне викладання та засвоювання здобувачами філософськи-методологічних проблем фахової підготовки має будуватися саме на солідному філософському підґрунті, що знову повертає нас до проблеми фундаментальності філософської освіти. Окрім того, варто зауважити, що, не дивлячись на обережну риторику університетських філософів, які вимушені співіснувати й взаємодіяти з пануючими тенденціями, рано чи пізно невирішуване протиріччя між дискурсом конкурентоспроможності й кваліфікації, з одного боку, та онтологією виховання й творення особистості, з іншого, – доведеться вирішувати кардинально та радикально, тобто в корені.

Ще одним виміром отримання фундаментальної філософської освіти є безпосереднє спілкування студента з викладачем і активний діалог з філософських тем зі студентами-одногрупниками, що ефективно реалізуються саме в університетських аудиторіях як габермасівському просторі ідеальної комунікативної ситуації [Müller-Doohm, 2008]. Запровадження дистанційних форм навчання, викликане об'єктивними причинами, робить проблематичним реалізацію такої освітньої стратегії: звичайно, використання сервісів відеоконференцій (Zoom, Google Meet, Microsoft Teams тощо) й системи управління навчанням Moodle забезпечують певну інтенсивність і частоту взаємодії агентів освітнього процесу, але це лише інституційно-формальний і кількісно-калькульований вимір, адже їхній «живий» контакт є відсутнім. Зворотній зв'язок між студентом і викладачем філософії залишається не тільки обмеженим, що значно ускладнює як подання філософського матеріалу, так і сприйняття та розуміння його студентами, але ще й симульованим і субститованим, що знижує шанси на подальше осмислення, усвідомлення та, відповідно, подолання цієї проблеми.

Крім того, відсутність соціальної взаємодії позбавляє студентів можливості брати участь в неформальному спілкування, яке дозволяє в умовах невимушеної, органічної для практик філософування ситуації вибудовувати, витворювати, конструювати діалог, спрямований з точки зору функціональної на більш ефективне засвоєння філософських знань, але з точки зору змісту – перш за все на конституювання суб'єкта фундаментального мислення як мислення, спрямованого на пошук спільності з іншим, з його думкою, з полемікою з ним. Ці особливості процесу викладання відчутним чином впливають саме на техніку та форму трансляції філософського знання, адже фундаментальною рисою філософії є її діалогічність, що передбачає взаємодію в реальному світі, з взаємовпливом і взаємозалежністю між філософуючими з метою пошуку істини, зустріч думок, світоглядів з метою досягнення взаємопорозуміння щодо сутності глобальних філософських проблем. Безумовно, дистанційна форма навчання не скасовує фундаментальну філософську освіту, але суттєво утруднює процес її отримання, орієнтуючи здобувачів на наполегливу самостійну роботу з філософськими текстами, тобто діалог з класиками філософії через посередництво текстів. В цьому сенсі фундаментальність як ґрунт для пошуку починає грати і роль топоса спільності з «відсутнім», з текстуальною присутністю.

У вузькому ж сенсі (див. вище) філософська освіта – це фахова підготовка фахівців в сфері філософії. І в цьому випадку фундаментальність філософської освіти співпадає з фундаментальністю фахової підготовки здобувачів. Традиційно фахова підготовка майбутніх філософів, має складатися з історико-філософських курсів і дисциплін, що висвітлюють сучасні філософські проблеми (соціальна філософія, філософія історії, філософія науки, онтологія, гносеологія, аксіологія, епістемологія, етика, естетика тощо). Освітньо-професійними програмами підготовки фахівців, навчальними планами, робочими програмами інституційно й формально визначена послідовність і логіка викладання філософських дисциплін, яка на змістовному, концептуальному та світоглядному рівнях забезпечує наступність, системність і всебічність висвітлення філософських проблем (зауважимо в дужках, що проблематичність тут спричиняє перш за все інституційна тенденція постійного скорочення аудиторних годин). У цій ситуації увага

здебільшого зосереджується на реалізації навчального процесу, а фундаментальність фахової філософської освіти гарантується фаховою підготовкою викладачів, дослідників і мотивованими зусиллями здобувачів освіти – інакше кажучи, перш за все казуальними, ситуативними й мікросоціальними чинниками. Така відсутність макросоціальних і мезокультурних чинників посилюється ще й іншою загрозою: враховуючи вимоги ринку освітніх послуг, виникає спокуса включити до навчального плану «трендові» дисципліни та/або застосувати публічні методи трансляції філософського знання (що блискуче та в памфлетному стилі переосмислює Т. Іглтон [Eagleton, 2015]). В такому разі під загрозою може опинитися фундаментальність філософській освіти, і тут важко не погодитися з тим, що «популяризація не може і не повинна замінити собою фахову філософську освіту, яка є і повинна бути більше ґрунтовною і унікальною» [Перспективи..„ 2020, с. 290].

Ще одним досі маловивченим і малоосмисленим для філософів і їхньої фундаментальної фахової підготовки викликом у сфері філософії стає можливість вступити до магістратури випускників, котрі мають освіту з інших спеціальностей. На інституційно-формальному рівні це постає певною можливістю для виживання університетської філософії, однак на рівні практик філософування це загроза гетерономізації. Адже, не маючи базової філософської освіти, здобувачі опиняються перед проблематичністю поглибленої фахової підготовки, що є завданням магістратури. Адже якщо випускник «не отримав належну історики-філософську підготовку в бакалавраті, то наздогнати це в магістратурі практично неможливо» [Перспективи.., 2020, с. 291] – та й, власне, це і не є місією магістратури, яка має здійснювати фундаментальну (зокрема й власне фахово-наукову) спеціалізацію філософа. Очевидно, що, незважаючи на зусилля викладацького складу і здібності здобувачів до самостійної роботи, випускники-магістри будуть мати різний рівень фахової філософської освіти, неспівставний бекграунд, і, відповідно, складності у пошуку спільної фундаментальності. Звичайно, можна стверджувати, що ринок освітніх послуг визначить конкурентоспроможність випускників і дещо нівелює цей недолік. Проте це зовсім не означає, що випускники-магістри філософії, які не мають філософської освіти бакалаврського рівня, залишаться без роботи й не зможуть реалізувати своє прагнення до філософування, що може призвести до неякісного відтворення філософського знання, та створити ілюзію необов'язковості фундаментальної філософської фахової підготовки, а відповідно – зруйнувати вироблену століттями автономного явища філософування фундаментальність.

Відтак, фундаментальність філософської фахової освіти – це не просто вимога освітнього процесу, а визначальна риса, яка є необхідною для ретельного вивчення філософської спадщини, плідного розвитку філософських досліджень, ефективної актуалізації філософських знань у процесі трансляції, а отже – для відтворення самої суті філософії. Врешті-решт, навіть затребувана ринком конвертація філософських концептуальних і епістемологічних технік у ринково затребувані компетенції також може бути суб'єктно здійснена самим філософом лише за умови фундаментальності його освіти, тим самим – його власної метасуб'єктності.

Думки й стереотипи щодо архаїчності, а то і зайвості фундаментальної філософської освіти не мають достатнього освітнього підґрунтя, філософської підстави й світоглядної підстави; вони породжуються гетерономною логікою екстернальних інтервенцій, викликаються до життя складною ситуацією в системі вищої освіти (обмеження фінансування, скорочення ставок науково-педагогічного складу, обмеження кількості навчальних дисциплін і аудиторних годин у навчальному плані тощо) і недооцінкою філософського компоненту вищої освіти, нерозумінням місця і ролі філософії в освітньому процесі й наслідків її обмеження чи навіть виключення. Вимога фундаментальності філософської освіти (як філософської складової гуманітарної підготовки фахівців, так і фахової філософської підготовки) була і залишається актуальною, адже фундаментальна філософська освіта – це визначальний компонент

вищої освіти, який обумовлює відповідний теоретико-світоглядний рівень підготовки фахівців у вищих навчальних закладах.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Врайт Г.Я., Губань Р.В., Єрмакова С.С., Кадієвська І.А. та ін. *Сучасні тенденції у філософії освіти: європейські практики та національні перспективи: монографія (рукопис).* Харків: Факт, 2020. 120 с.

Голіков О. Освіта як товар (нарис соціологічної експертизи). *Український соціологічний журнал*. 2022. (27). С. 33-43. https://doi.org/10.26565/2077-5105-2022-27-04

Губерський Л.В. Філософія і освіта: зустріч перспектив. *Філософська думка*. 2013. № 5. С. 6-13.

Жижко Т.А. Університетська освіта в умовах глобалізаційних викликів сучасного світу. *«Гілея: науковий вісник»: Збірник наукових праць*. 2010. Вип. 40 (10). С. 320-326.

Маценко Ж. М. *Духовність: феномен психології та об'єкт виховання*. Київ: Освіта України. 2010. 100 с.

Павлов В. Л. Духовність та її роль у житті людей. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*. 2022. № 45. С.112–128, doi: https://doi.org/10.24919/2522-4700.45.8

Перспективи розвитку філософської освіти в Україні. Круглий стіл. *Філософія освіти.* 2020. № 26 (1). С. 282-325. https://doi.org/10.31874/2309-1606-2020-26-1-18

Ballengee Morris, Ch. "Paulo Freire: Community-Based Arts Education". *Journal of Thought*. 2008. 43 (1–2): 55–69. JSTOR jthought.43.1-2.55.

Eagleton T. *The Slow Death of the University*. 2015. Thy Cronicle of Higher Education. https://www.chronicle.com/article/the-slow-death-of-the-university/.

Elias N. *The Society of Individuals*. Dublin: University College Dublin Press, 2010. 224 p.

Funk R. *Erich Fromm: His Life and Ideas An Illustrated Biography*. New York: Continuum, 2000. 176 p.

Künne W. *Conceptions of truth*. Oxford: Clarendon Press, 2003. 508 p. 10.1093/0199241317.001.0001

Müller-Doohm S. *Jürgen Habermas*. Frankfurt: Suhrkamp, 2008 157 p.

North D. "Institutions". *Journal of Economic Perspectives*. 1991. 5 (1): 97–112. doi:10.1257/jep.5.1.97.

Sokuryanska L.G., Golikov A.S. Discourse of the social subject and the subject of social discourse: the possibility of knowledge theorems. *Science and Education a New Dimension. Humanities and Social Sciences*. 2016, IV (17). p. 58-65

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

Стаття надійшла до редакції 10.01.2026 Переглянуто 20.02.2026
Стаття рекомендована до друку 07.03.2026 Опубліковано 25.05.2026

THE FUNDAMENTALITY OF PHILOSOPHICAL EDUCATION: RELEVANCE OR ARCHAISM?

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 sqr., 61022, Kharkiv, Ukraine
E-mail: s.o.golikov@karazin.ua
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-7901-5832

ABSTRACT

The article considers the problem of the fundamentality of philosophical education in the context of modern transformations of university education, caused by the processes of marketization and commodification. The author proves that in the conditions of the introduction of individual learning trajectories, distance learning forms, reduction of classroom hours and shift of emphasis on the "usefulness" of knowledge, the requirement of fundamentality is often perceived as archaic, which complicates the fulfillment of its key functions by philosophy. The paper systematically analyzes the role of fundamental philosophical education as a determinant of the life position of the individual, a factor in the affirmation of spirituality, the basis for the universality of thinking and the integrity of university education. Particular attention is paid to the distinction between philosophical education in a broad sense (as a humanitarian component of the training of specialists in various specialties) and in a narrow sense (as a professional training of future philosophers). It is argued that attempts to reduce philosophical education to simplified techniques of philosophical discourse or replace it with "trendy" disciplines level its worldview and methodological potential. The challenges associated with distance learning, which complicates the dialogical nature of philosophizing, as well as with access to master's programs for individuals without a basic philosophical education, are separately highlighted. The author concludes that the fundamental nature of philosophical education is not archaism, but remains a relevant defining feature of higher education, since it is it that ensures the systematicity of knowledge, the development of critical thinking, the formation of a holistic worldview and the spiritual stability of the individual in conditions of social uncertainty.

***Keywords**: fundamentality, philosophical education, university education, spirituality of the individual, worldview competencies, humanization of higher education, integrity and systematicity of knowledge, individual trajectory of learning, professional training of philosophers.*

REFERENCES

Vrait, H. Ya., Huban, R. V., Yermakova, S. S., Kadievska, I. A., et al. (2020). *Contemporary trends in the philosophy of education: European practices and national perspectives: A monograph* (Manuscript). Fakt. (In Ukrainian)

Golikov, O. (2022). Education as a commodity (An essay in sociological expertise). Ukrainskyi sotsiolohichnyi zhurnal, (27), 33–43. https://doi.org/10.26565/2077-5105-2022-27-04 (In Ukrainian)

Huberskyi, L. V. (2013). Philosophy and education: A meeting of perspectives. Filosofska dumka, (5), 6–13. (In Ukrainian)

Zhyzhko, T. A. (2010). University education in the context of globalization challenges of the modern world. *Hileia: naukovyi visnyk*, 40(10), 320–326. (In Ukrainian).

Matsenko, Zh. M. (2010). *Spirituality: A phenomenon of psychology and an object of education*. Osvita Ukrainy. (In Ukrainian)

Pavlov, V. L. (2022). Spirituality and its role in people's lives. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobytskoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriia "Filosofiia"*, (45), 112–128. https://doi.org/10.24919/2522-4700.45.8 (In Ukrainian)

Prospects for the development of philosophical education in Ukraine. Roundtable. (2020). *Filosofiia osvity*, 26(1), 282–325. https://doi.org/10.31874/2309-1606-2020-26-1-18 (In Ukrainian)

Ballengee-Morris, C. (2008). Paulo Freire: Community-based arts education. *Journal of Thought*, 43(1–2), 55–69. https://www.jstor.org/stable/jthought.43.1-2.55

Eagleton, T. (2015, December 6). The slow death of the university. *The Chronicle of Higher Education*. https://www.chronicle.com/article/the-slow-death-of-the-university/

Elias, N. (2010). *The society of individuals*. University College Dublin Press.

Funk, R. (2000). *Erich Fromm: His life and ideas: An illustrated biography*. Continuum.

Künne, W. (2003). *Conceptions of truth*. Oxford: Clarendon Press. https://doi.org/10.1093/0199241317.001.0001

Müller-Doohm, S. (2008). *Jürgen Habermas*. Suhrkamp.

North, D. C. (1991). Institutions. *Journal of Economic Perspectives*, 5 (1), 97–112. https://doi.org/10.1257/jep.5.1.97

Sokuryanska, L. G., & Golikov, A. S. (2016). Discourse of the social subject and the subject of social discourse: The possibility of knowledge theorems. *Science and Education a New Dimension. Humanities and Social Sciences*, IV(17), 58–65.

The article was received by the editors 10.01.2026 The article was revised 20.02.2026
The article is recommended for printing 07.03.2026 This article published 25.05.2026

Як цитувати: Голіков, С. (2026). Фундаментальність філософської освіти: актуальність чи архаїзм? *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (74), 34-45. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-4

In cites: Golikov, S. (2026). The fundamentality of philosophical education: relevance or archaism? *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (74), 34-45. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-4 [In Ukrainian]

https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-5
УДК: 1(477):165

Михайло Чугуєнко

ЕПІСТЕМОЛОГІЧНА ДЕКОЛОНІЗАЦІЯ: ВІД «НУЛЬОВОЇ ТОЧКИ» ДО ЛОКАЛЬНИХ ЗНАНЬ

Статтю присвячено проблемі епістемологічної деколонізації українського філософського дискурсу в умовах сучасних суспільно-політичних трансформацій та повномасштабної збройної агресії. Здійснено критичний аналіз гносеології «нульової точки» як епістемологічного конструкту, що маскує власну геополітичну локальність формою позачасової об'єктивності й легітимізує тим самим гегемонію західної модерності. Простежено філософські витоки цієї конструкції: від картезіанської моделі res cogitans, де суб'єкт конституює себе через абстрагування від тілесності й соціальної вкоріненості, через трансцендентальну аналітику І. Канта, яка нормалізує специфічно-європейські когнітивні структури як загальнолюдські, до феноменологічної редукції Е. Гусерля, що відтворює ідеал «погляду з нізвідки». Показано, що кожен з цих кроків поглиблює «епістемічну невидимість» локального суб'єкта, перетворюючи партикулярний досвід певних суспільств на позачасовий еталон. Обґрунтовано, що пострадянський стан «подвійної периферійності» українського дискурсу є прямим наслідком цієї гносеологічної матриці. Затиснутий між неоімперським центром, що здійснює онтологічну агресію, та глобальною академією, яка маргіналізує нецентральні голоси, вітчизняний дискурс зазнає двох форм епістемічної несправедливості: свідченнєвої – коли українські попередження щодо російського неоімперіалізму систематично знецінювалися, – й герменевтичної – коли наявний понятійний апарат виявляється нездатним адекватно описати досвід українського спротиву. Невідповідність теорій Ю. Габермаса й Дж. Агамбена до цієї реальності слугує симптомом принципових меж самої європейської модерності. Доведено, що метод «прикордонного мислення» дозволяє перетворити лімінальний досвід на епістемічну перевагу й ресурс для генерації нових глобальних категорій: посттравматичної суб'єктності, радикальної солідарності й екзистенційної стійкості. Ці концепти здатні збагатити глобальний філософський плюриверсум і відповісти на виклики, з якими класичні західні парадигми не справляються.

Ключові слова: *епістемологічна деколонізація, гносеологія нульової точки, прикордонне мислення, локальні знання, подвійна периферійність, українська філософія, епістемічна несправедливість.*

Вступ. Постановка проблеми. Сучасна інтелектуальна ситуація в Україні позначена глибоким розривом між радикальністю суспільної праксіології та інерційністю епістемологічних підстав філософського дискурсу. На рівні суспільної практики відбувається масштабна деколонізація: збройний захист суверенітету, просторова декомунізація, розрив інституційних зв'язків з імперським центром. Проте вітчизняний теоретичний дискурс нерідко продовжує функціонувати в межах успадкованих колоніальних матриць – некритично засвоєних схем мислення, які під виглядом «безальтернативного» універсалізму приховують власну геополітичну локальність. Наслідком цієї епістемічної інерції є структурно підпорядкована позиція української філософії у глобальному виробництві знання: вітчизняна теоретична думка тривалий час самовизначалася переважно як об'єкт застосування готових макротеорій, розроблених в іншому геополітичному контексті, а не як суб'єкт генерації власних концептів.

Актуальність дослідження визначається необхідністю переходу від цієї підпорядкованої позиції до статусу суверенного суб'єкта, здатного продукувати власні філософські смисли, що спираються на специфічну геополітичну й екзистенційну локалізацію. Такий перехід неможливий без попереднього переосмислення самих епістемологічних підстав дискурсу: доки вітчизняна думка залишається в полоні гносеологічних норм, що її маргіналізують, жодна змістова чи інституційна реформа не подолає структурної залежності.

© Чугуєнко М. В., 2026.

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

Огляд праць. Теоретико-методологічною основою дослідження є здобутки постколоніальних студій (Said, 1978; Spivak, 1988) та, передусім, латиноамериканської дослідницької групи «Модерність/Колоніальність». А. Кіхано обґрунтував концепт «колоніальності влади», що розкриває нерозривний зв'язок між структурами капіталізму, расовою класифікацією та ієрархізацією форм знання (Quijano, 2000, p. 540). Е. Дуссель розвінчав міф про автономний саморозвиток європейського модерну, показавши його залежність від колоніального привласнення (Dussel, 2013). Концепт «епістемічної непокори» та метод «прикордонного мислення» розроблено В. Міньйоло (Mignolo, 2009; 2011; 2012). Адаптацію деколоніальних ідей до постсоціалістичного простору здійснила М. Тлостанова, запровадивши категорію «подвійної периферійності» (Tlostanova, 2012, p. 132). Механізми маргіналізації знання концептуалізовано через категорію «епістемічної несправедливості» М. Фрікер (Fricker, 2007). Критику претензій на «нейтральне» знання в контексті російського колоніалізму здійснила Е. М. Томпсон (Thompson, 2006, p. 24).

Мета статті – теоретично обґрунтувати необхідність епістемологічної деколонізації як умови набуття суверенної суб'єктності українською філософією у глобальному інтелектуальному просторі й окреслити конструктивний потенціал цього процесу для генерації нових філософських категорій.

Завдання дослідження: реконструювати філософський генезис гносеології «нульової точки» та деконструювати її претензії на об'єктивну універсальність; проаналізувати механізми епістемічної маргіналізації українського досвіду як прояв «подвійної периферійності»; теоретично обґрунтувати можливість легітимації локального досвіду як джерела нових універсальних концептів.

Вихідним пунктом аналізу є концептуальне розмежування між постколоніальними студіями й деколоніальним вибором – розмежування, принципово важливе для розуміння специфіки українського інтелектуального становища. Постколоніальна парадигма здійснила вагому деконструкцію імперських культурних наративів. Концепт «орієнталізму» розкрив механізм дискурсивного конструювання підкореного Іншого як об'єкта екзотизації (Said, 1978, p. 45), а аналіз фігури субальтерна – трагедію суб'єкта, позбавленого можливості артикулювати власний голос у гегемонних епістемічних системах (Spivak, 1988, p. 283). Застосування цієї оптики до східноєвропейського простору дало змогу виявити приховану агресивну сутність російської імперської культури (Thompson, 2006, p. 24). Однак постколоніальна критика містить принципові обмеження: по-перше, вона генетично вкорінена в самій західній парадигмі, послуговуючись концептуальним апаратом гегемона для деконструкції його ж гегемонії; по-друге, її центральна фігура – пасивний субальтерн – концептуально недостатня для опису того суб'єкта, який чинить масштабний мілітарний і онтологічний спротив і активно генерує власні смисли. Саме ці обмеження роблять необхідним перехід до деколоніального горизонту.

Деколоніальна парадигма розмежовує два різні явища: історичний колоніалізм як конкретний політичний режим і онтологічну колоніальність (coloniality) як матрицю влади, що структурує виробництво знання й після формального завершення колоніальних режимів. Саме завдяки цьому розмежуванню стає зрозуміло, чому деколонізація на рівні суспільних інститутів не означає автоматичного звільнення від колоніальних епістемних структур. В. Міньйоло концептуалізує відповідну стратегію як «епістемічну непокору» (epistemic disobedience) – свідоме відхилення від тих критеріїв легітимності знання, що їх нав'язала гегемонна наука (Mignolo, 2009, p. 170). Для української філософії «епістемічна непокора» означає не антиінтелектуалізм і не відмову від теоретичної спадщини Заходу, а критично-виборче ставлення до неї та цілеспрямоване «відучування» (learning to unlearn) від ролі пасивного реципієнта чужих концептів.

Основним аналітичним інструментом для розуміння механізмів епістемічного домінування є концепт «зарозумілості нульової точки» (the hubris of the zero point) – базова

конструкція західноєвропейської модерності, що полягає у творенні позиції ідеального спостерігача, здатного пізнавати об'єктивні істини, залишаючись водночас невидимим і геополітично не маркованим (Mignolo, 2011, p. 118). Саме ця «невидимість» перетворювала партикулярний досвід певних суспільств на нібито позачасовий еталон, а решту форм знання кваліфікувала як регіональні, відсталі або ненаукові. Коріння цієї конструкції сягає класичної новочасової гносеології.

Р. Декарт заклав фундамент модерної гносеології, сформулювавши модель суб'єкта, що досягає достовірного знання шляхом радикального сумніву й методичного відсторонення від усього тілесного й емпіричного. У «Meditationes de prima philosophia» суб'єкт постає як res cogitans – чиста мисляча субстанція, що конституює себе саме через позбавлення тілесності, локальності й соціальної вкоріненості. Це і є перший крок до «епістемічної невидимості»: за абстракцією мислячого «я» зникає конкретна культурна й геополітична розташованість суб'єкта, а його погляд набуває статусу позачасового й загальнозначущого. Деколоніальна критика вказує на приховане за цією абстракцією: партикулярну перспективу конкретно розташованого суб'єкта, що була інституційно підтримана колоніальним проєктом і піднесена до рівня загальнолюдської.

І. Кант радикалізує цей проєкт, перетворюючи суб'єкта на носія апріорних форм чуттєвості та категорій розуму. Трансцендентальний суб'єкт «Kritik der reinen Vernunft» – не емпірична особа з конкретною локальністю, а чиста пізнавальна структура, що забезпечує саму можливість будь-якого досвіду. У деколоніальній оптиці ця операція означає радикальну універсалізацію специфічно-європейського суб'єкта: його когнітивні структури нормалізуються як загальнолюдські, а будь-які форми раціональності, що не збігаються з цим трансцендентальним зразком, автоматично кваліфікуються як «донаукові» або «передкритичні» (Mignolo, 2009). Інституційним наслідком стало систематичне виключення з академічного дискурсу знань, що не вписувалися у трансцендентальну матрицю.

Е. Гусерль, прагнучи подолати кризу наук через повернення до «чистих» актів свідомості, пропонує феноменологічну редукцію (epoché). Методично усуваючи тілесність, соціальність і культурний горизонт, він насправді відтворює й поглиблює картезіансько-кантіанський ідеал «погляду з нізвідки» (Mignolo, 2011). Показово, що пізній Гусерль сам констатує кризу, спричинену відривом науки від «життєсвіту» (Lebenswelt), проте залишається в межах євроцентричного горизонту при пошуку виходу з неї – що само по собі є симптомом тієї самої сліпоти до власної локальності.

У XX столітті виникають некласичні епістемології, які послідовно підважують модерний ідеал нейтрального суб'єкта. Мерло-Понті утверджує первинність тілесності й перцептивної вкоріненості суб'єкта у світі. Прагматизм (Дьюї, Рорті) розглядає істину як інструмент практичної дії, а не відображення трансцендентних структур. Феміністська епістемологія (Гардинг, Гарсток, Гаравей) вводить концепт «розташованого знання» (situated knowledge) і критикує «погляд з нізвідки» як маскування специфічно-чоловічої перспективи під нейтральну. Деколоніальна теорія радикалізує ці критики (Dussel, 2013; Mignolo, 2009), демонструючи, що долати претензії на universality неможливо зсередини самої западної академії – необхідно залучення знань, що їх виробляли суб'єкти глобального Півдня та інших маргіналізованих просторів. Тут і криється принципова відмінність деколоніального підходу від усіх попередніх: він не лише критикує «нульову точку», а й протиставляє їй конкретні епістемні альтернативи.

Епістемічна підпорядкованість вітчизняного інтелектуального простору є результатом тривалого й структурно обумовленого епістеміциду. У радянську добу українська філософська традиція зазнала цілеспрямованого інституційного тиску: імперський центр монополізував право артикулювати «загальну істину», відвівши українській думці роль субальтерної периферії, здатної лише відтворювати і коментувати санкціоновані метанаративи. Пострадянський період (1991–2022) не усунув цієї залежності, а лише переконфігурував її: позбавившись одного центру, вітчизняний академічний дискурс некритично прийняв інший

– західну парадигму як новий еталон. Вітчизняна філософія опинилася в позиції суб'єкта «наздоганяючої модернізації»: вона погодилася на роль об'єкта, що потребує концептуальної терапії засобами чужих теорій, не поставивши під сумнів самих критеріїв, за якими вона оцінювалася як «відстала».

Цей стан концептуалізується через категорію «подвійної периферійності» (Tlostanova, 2012, p. 132): пострадянський суб'єкт опиняється затиснутим між неоімперським центром, що здійснює мілітарну та онтологічну агресію, й глобальною західною академією, для якої він залишається «другосортним» учасником дискурсу. Причому ці дві форми підпорядкування підсилюють одна одну: неоімперська агресія позбавляє суб'єкта відчуття онтологічної безпеки, а західна академічна маргіналізація – символічного визнання. Від звичайної периферійності ця ситуація відрізняється наявністю двох одночасних і взаємопов'язаних полюсів гегемонного тиску.

Специфіка української подвійної периферійності потребує окремого аналізу. На відміну від традиційних постколоніальних сценаріїв, де метрополія конструює колонію як екзотичний «Інший» і зберігає її окремість хоча б у вигляді відчуженої іншості, Росія конструює власну ідентичність через агресивне привласнення та поглинання українського – культурної, мовної, духовної спадщини, – цілковито заперечуючи право України на суб'єктність і окремішність. Для глобального Заходу, натомість, Україна тривалий час функціонувала виключно як буферна зона в тіні російської геополітики, чия суб'єктність розчинялася у наративах «пострадянського простору». Тиск у двох протилежних напрямках – онтологічного стирання з боку одного центру й епістемічного знецінення з боку іншого – утворює унікальну форму лімінальності, з якої, однак, і виростає особливий тип суб'єктності.

Тривале перебування в умовах онтологічного заперечення та епістемічного ігнорування формує не лише травматичний досвід, але й специфічний резистивний потенціал. Суб'єктність, що визріває в таких лімінальних умовах, є принципово не-есенціалістською: вона не спирається на суто культурну ідентичність, заздалегідь задану традицією, – вона вибудовується через постійний акт радикальної солідарності й здатність зберігати смислотворчий потенціал попри абсолютну інституційну непевність. Саме в цьому онтологічному розламі формується той потужний епістемологічний ресурс, який деколоніальна філософія визначає як прикордонне мислення.

Механізми маргіналізації українського голосу в глобальному дискурсі найточніше концептуалізуються через категорію «епістемічної несправедливості» (epistemic injustice) М. Фрікер (Fricker, 2007, p. 17). Фрікер розрізняє два структурно різних, але пов'язаних між собою різновиди: свідченнєву та герменевтичну несправедливість.

Свідченнєва (testimonial) несправедливість виникає тоді, коли рівень довіри до свідчень суб'єкта апріорі занижується через структурні упередження щодо його соціальної чи геополітичної розташованості. До повномасштабного вторгнення 2022 року цей механізм систематично проявлявся в міжнародному академічному дискурсі: аналізи українських інтелектуалів щодо природи й масштабів загрози російського неоімперіалізму маркувалися як «надто емоційні», «нераціональні» або «упереджені», натомість думки західних експертів, що мислили з «більш нейтральних» позицій, отримували незрівнянно більшу вагу. Ця свідченнєва несправедливість мала цілком конкретні практичні наслідки: вона суттєво послабила готовність західних інституцій адекватно реагувати на попередження про загрозу нового великого конфлікту. Сам факт вторгнення ретроспективно підтвердив, що «нераціональні» українські свідчення мали набагато вищу пізнавальну цінність, ніж «об'єктивні» західні експертні оцінки.

Герменевтична (hermeneutical) несправедливість виявляється у відсутності в домінуючому дискурсі концептуальних ресурсів для адекватного розуміння та опису досвіду маргіналізованої групи (Fricker, 2007, p. 148). Коли такі ресурси відсутні, суб'єкт змушений артикулювати власний досвід мовою чужих теорій, що неминуче спотворює або знецінює цей досвід. Найпоказовіший приклад – спроби застосувати до української реальності тео-

рію комунікативної дії Ю. Габермаса. Ця парадигма виходить із презумпції, що будь-який конфлікт принципово долається через раціональний дискурс і взаємне визнання аргументів (Habermas, 1987, p. 315). Проте зіткнення з агресором, мета якого полягає в онтологічному стиранні суб'єкта як такого, деконструює цю презумпцію: вимагати від жертви геноцидальної агресії вступу у «комунікативну дію» з агресором означає легітимізувати право сильнішого. Конфлікт тут – не «комунікативний збій», що його можна усунути раціональним дискурсом, а екзистенційна загроза, що не допускає симетричного діалогу.

Аналогічний концептуальний злам демонструє аплікація біополітичної теорії Дж. Агамбена. Його концепт «homo sacer» – людини, зведеної до рівня «голого життя» (bare life) в умовах надзвичайного стану (Agamben, 1998, p. 82), – описує пасивний, позбавлений суб'єктності стан. Проте українська дійсність радикально спростовує цей детермінізм: суспільство, що перебуває під тотальною екзистенційною загрозою, демонструє безпрецедентний рівень політичної суб'єктності, культурної продуктивності й мілітарної солідарності. Неспроможність цих провідних західних концептів описати досвід українського спротиву є не «аномалією», що потребує «виправлення», а симптомом принципових меж самої європейської модерності в її претензіях на концептуальну повноту.

Виявлені обмеження західних концептів указують на позитивне завдання, що постає перед епістемологічною деколонізацією: не лише деконструювати гегемонні норми легітимності, а й трансформувати маргіналізований досвід на самостійне джерело нових філософських категорій. Методологічним інструментом для цього є «прикордонне мислення» (border thinking) – підхід, що передбачає здатність мислити зсередини лімінальності, перетворюючи її на епістемічну перевагу (Mignolo, 2012, p. 67). На противагу гносеології «нульової точки», прикордонне мислення не приховує власну розташованість, а робить її відправним пунктом рефлексії. Саме з маргінальної позиції стають видимими ті епістемічні лакуни та сліпі плями – як у догматизмі неоімперської ідеології, так і в нормативному універсалізмі академічної метрополії, – що залишаються невидимими з центральних позицій. Перебування на геополітичному й культурному пограниччі є для України не тимчасовою аномалією, а фундаментальною онтологічною константою (Tlostanova & Mignolo, 2012, p. 21), що відкриває привілейовану перспективу для генерації нових концептів.

Першим концептом є *посттравматична суб'єктність*. Традиційна західна парадигма концептуалізує травму через призму функціональної втрати та віктимності: травмований суб'єкт розглядається як «зламаний», що потребує реабілітації та повернення до «дотравматичного» нормативного стану. Передумовою такої моделі є уявлення про стабільне суспільство з розвиненими інститутами безпеки. Натомість українська реальність демонструє принципово відмінний модус: травма виступає каталізатором становлення суб'єкта, що утверджує власну політичну дієздатність і культурну продуктивність саме в умовах колапсу інституцій, а не після їх відновлення. Посттравматична суб'єктність у цьому сенсі – не стан після подолання травми, а динамічний процес суб'єктивації всередині неї: здатність до смислотворення, солідарності та опору без очікування зовнішньої «нормалізації».

Другим концептом є *радикальна солідарність*. У ліберально-індивідуалістичних моделях солідарність постає як акт вільного вибору автономних індивідів, мотивованих рефлексивно осмисленим спільним інтересом. Проте українське суспільство в умовах воєнного стану сформувало якісно інший феномен – ризоматичну солідарність горизонтальних мереж, що виникає стихійно й самоорганізується без централізованої координації. Цей феномен безпосередньо корелює з деколоніальним принципом «корпо-політики знання» (body-politics of knowledge): він ґрунтується на усвідомленні спільної тілесної вразливості й безумовній відповідальності за Іншого, чиє існування перебуває під загрозою (Dussel, 2013, p. 75). Радикальна солідарність не є взаємовигідною кооперацією в умовах безпеки – вона конституюється самим фактом онтологічної загрози і перетворює спільний ризик на ресурс колективної суб'єктивації.

Третій концепт – *екзистенційна стійкість (resilience)* в умовах перманентної лімінальності. Транзитологічна парадигма кваліфікує лімінальність як тимчасовий стан переходу між двома «нормальними» точками: стабільним «до» і стабільним «після». Деколоніальна оптика відкидає цю телеологічну ілюзію: для значної частини суспільств перебування на геополітичному пограниччі є не аномалією, а базовим модусом існування (Tlostanova & Mignolo, 2012, p. 21). Відповідно, екзистенційна стійкість постає не як здатність «повернутися до нормального стану», а як здатність підтримувати й розвивати смислотворчий потенціал у ситуації хронічної непевності, без гарантії відновлення «нормальності». Пропонуючи ці три концепти, українська філософія здійснює акт легітимації воєнного й лімінального досвіду як джерела нових категорій, здатних збагатити глобальний філософський плюриверсум.

Висновки. Проведений аналіз дозволяє сформулювати такі висновки. Гносеологія «нульової точки», що позиціювалася впродовж модерної доби як стандарт об'єктивної універсальності, є епістемологічним конструктом із конкретними філософськими витоками – від картезіанської абстракції res cogitans через трансцендентальну аналітику Канта до гуссерлівської феноменологічної редукції – та конкретними геополітичними функціями: інституційно забезпечуючи гегемонію західної модерності, вона кваліфікує локальні знання як «ненаукові» та виключає їх із виробництва легітимного знання.

Некритичне збереження цієї парадигми у вітчизняному дискурсі відтворює стан «подвійної периферійності»: уникаючи ані емансипаційного розриву з неоімперським центром, ані рівноправного партнерства з західною академією, вітчизняна філософія залишається в позиції, де її досвід підлягає або свідченнєвій маргіналізації (як «надто суб'єктивний»), або герменевтичному спотворенню – примусовій артикуляції в концептах, що не здатні адекватно описати цей досвід. Показова неспроможність парадигм Габермаса та Агамбена схопити досвід українського спротиву є симптоматичним підтвердженням цієї тези.

Стратегія «епістемічної непокори» та метод «прикордонного мислення» відкривають конструктивний вихід: перетворити лімінальну розташованість із джерела підпорядкованості на ресурс суверенного концептотворення. Три запропоновані категорії – посттравматична суб'єктність, радикальна солідарність і екзистенційна стійкість – є не просто описом українського досвіду, а теоретичними узагальненнями, здатними збагатити глобальний плюриверсум і відповісти на виклики, з якими класичні западні парадигми не справляються. Перспективи подальших досліджень полягають у концептуалізації механізмів інституційної деколонізації філософської освіти в Україні й у розробці критеріїв епістемічної рівності у міжнародному академічному співробітництві.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Томпсон Е. М. *Трубадури імперії: Російська література і колоніалізм* / пер. з англ. М. Корчинської. Київ : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2006. 368 с.

Agamben G. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford : Stanford University Press, 1998. 199 p. https://doi.org/10.1515/9780804786294

Dussel E. *Ethics of Liberation in the Age of Globalization and Exclusion*. Durham : Duke University Press, 2013. 736 p. https://doi.org/10.1215/9780822377283

Fricker M. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford : Oxford University Press, 2007. 188 p. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198237907.001.0001

Habermas J. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Cambridge, MA : MIT Press, 1987. 430 p.

Mignolo W. D. Epistemic disobedience, independent thought and decolonial freedom. *Theory, Culture & Society*, 2009, Vol. 26, no. 7–8, P. 159–181. https://doi.org/10.1177/0263276409349275 (Scopus/WoS)

Mignolo W. D. *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham : Duke University Press, 2011. 408 p. https://doi.org/10.2307/j.ctv11smsg8

Mignolo W. D. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking* (Rev. ed.). Princeton : Princeton University Press, 2012. 416 p. https://doi.org/10.1515/9781400845064

Quijano A. Coloniality of power, eurocentrism, and Latin America. *Nepantla: Views from South*, 2000, Vol. 1, no. 3, P. 533–580. https://doi.org/10.1215/01642472-1-3-533 (Scopus)

Said E. *Orientalism*. New York : Pantheon Books, 1978. 368 p.

Spivak G. C. Can the subaltern speak? In C. Nelson & L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana : University of Illinois Press, 1988. P. 271–313.

Tlostanova M. Postsocialist ≠ postcolonial? On post-Soviet imaginary and global coloniality. *Journal of Postcolonial Writing*, 2012, Vol. 48, no. 2, P. 130–142. https://doi.org/10.1080/17449855.2012.658246 (Scopus/WoS)

Tlostanova M., Mignolo W. *Learning to Unlearn: Decolonial Reflections from Eurasia and the Americas*. Columbus : Ohio State University Press, 2012. 283 p.

Чугуєнко Михайло Валентинович
кандидат філософських наук
доцент кафедри українознавства
ННІ філософії, культурології, політології
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
майдан Свободи, 4, Харків, 61022, Україна
E-mail: m.v.chuguenko@karazin.ua
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-4340-6890

Стаття надійшла до редакції 10.01.2026 Переглянуто 20.02.2026
Стаття рекомендована до друку 05.03.2026 Опубліковано 25.05.2026

EPISTEMOLOGICAL DECOLONIZATION: FROM THE "ZERO POINT" TO LOCAL KNOWLEDGES

Chuhuyenko Mykhailo V.
PhD in philosophy, Associate Professor
Department of Ukrainian Studies
Educational and Scientific Institute of Philosophy, Cultural Studies, and Political Science for Academic Affairs
V. N. Karazin Kharkiv National University
4, Svobody sqr., 61022, Kharkiv, Ukraine
E-mail: m.v.chuguenko@karazin.ua
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-4340-6890

ABSTRACT

The article addresses the problem of epistemological decolonization of Ukrainian philosophical discourse in the context of contemporary socio-political transformations and full-scale war. A critical analysis is carried out of the epistemology of the "zero point" as an epistemological construct that conceals its own geopolitical locality under the guise of timeless objectivity, thereby legitimizing the hegemony of Western modernity. The philosophical genealogy of this construct is traced systematically: from the Cartesian model of res cogitans, in which the subject constitutes itself through abstraction from embodiment and social rootedness, through Kant's transcendental analytics, which normalizes specifically European cognitive structures as universal human ones, to Husserl's phenomenological reduction, which reproduces the ideal of a "view from nowhere." Each of these steps is shown to deepen the "epistemic invisibility" of the localized subject, elevating the particular experience of certain societies to the status of a timeless standard. It is argued that the post-Soviet condition of "double peripherality" of Ukrainian discourse is a direct consequence of this epistemological matrix. Caught between a neo-imperial centre that wages ontological aggression and a global academy that marginalizes non-central voices, domestic discourse suffers

two forms of epistemic injustice: testimonial – whereby Ukrainian warnings about Russian neo-imperialism were systematically discredited – and hermeneutical – whereby available conceptual frameworks prove incapable of adequately describing the experience of Ukrainian resistance. The inadequacy of the paradigms of J. Habermas and G. Agamben to this reality serves as a symptom of the fundamental limits of European modernity itself. It is demonstrated that the method of "border thinking" enables the transformation of liminal experience into an epistemic advantage and a resource for generating new global categories: post-traumatic subjectivity, radical solidarity, and existential resilience. These concepts are capable of enriching the global philosophical pluriverse and responding to challenges that classical Western paradigms fail to address.

Keywords: *epistemological decolonization, hubris of the zero point, border thinking, local knowledges, double peripherality, Ukrainian philosophy, epistemic injustice.*

REFERENCES

Thompson, E. M. (2006). *Imperial knowledge: Russian literature and colonialism*. (M. Korchynska, Trans.). Osnovy. (In Ukrainian).

Agamben, G. (1998). *Homo sacer: Sovereign power and bare life*. Stanford University Press. https://doi.org/10.1515/9780804786294

Dussel, E. (2013). *Ethics of liberation in the age of globalization and exclusion*. Duke University Press. https://doi.org/10.1215/9780822377283

Fricker, M. (2007). *Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing*. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198237907.001.0001

Habermas, J. (1987). *The philosophical discourse of modernity: Twelve lectures*. MIT Press.

Mignolo, W. D. (2009). Epistemic disobedience, independent thought and decolonial freedom. *Theory, Culture & Society*, *26*(7–8), 159–181. https://doi.org/10.1177/0263276409349275 (Scopus/WoS)

Mignolo, W. D. (2011). *The darker side of Western modernity: Global futures, decolonial options*. Duke University Press. https://doi.org/10.2307/j.ctv11smsg8

Mignolo, W. D. (2012). *Local histories/global designs: Coloniality, subaltern knowledges, and border thinking* (Rev. ed.). Princeton University Press. https://doi.org/10.1515/9781400845064

Quijano, A. (2000). Coloniality of power, eurocentrism, and Latin America. *Nepantla: Views from South*, *1*(3), 533–580. https://doi.org/10.1215/01642472-1-3-533 (Scopus)

Said, E. (1978). *Orientalism*. Pantheon Books.

Spivak, G. C. (1988). Can the subaltern speak? In C. Nelson & L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the interpretation of culture* (pp. 271–313). University of Illinois Press.

Tlostanova, M. (2012). Postsocialist ≠ postcolonial? On post-Soviet imaginary and global coloniality. *Journal of Postcolonial Writing*, *48*(2), 130–142. https://doi.org/10.1080/17449855.2012.658246 (Scopus/WoS)

Tlostanova, M., & Mignolo, W. (2012). *Learning to unlearn: Decolonial reflections from Eurasia and the Americas*. Ohio State University Press.

The article was received by the editors 10.01.2026 The article was revised 20.02.2026
The article is recommended for printing 05.03.2026 This article published 25.05.2026

Як цитувати: Чугуєнко, М. (2026). Епістемологічна деколонізація: від «нульової точки» до локальних знань. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (74), 46-53. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-5

In cites: Chuhuyenko, M. (2026). Epistemological decolonization: from the "zero point" to local knowledges. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (74), 46-53. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-5 [In Ukrainian]

https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-6
УДК 141.319.8:001:37:34.01

Hanna Yemelianenko, Olga Radziievska

EXISTENTIALISM IN THE METAMODERN: PHILOSOPHY OF EDUCATION, APPLIED LINGUISTICS AND LEGAL CONSCIOUSNESS

The presented work deals with a comprehensive philosophical and anthropological analysis of the existential foundations that determine the vectors of modern humanitarian transformations. The priority goal of the research is to substantiate the role of existential psychology and philosophy as an integrative base for the radical reform of educational strategies, legal culture and discursive space of communication in the metamodern era. The authors argue that it is such a conceptual platform that should become the foundation for the renewal of institutional practices in a crisis society.

The methodological basis of the researched work is a synthesis of three fundamental approaches that allow us to cover the multifaceted nature of the object of study. First, the phenomenological method is used to analyze intentional acts of legal consciousness and identify hidden mechanisms for the formation of value orientations. Second, a hermeneutic approach is used, aimed at interpreting the meaningful life constructs of the individual. Third, the dialectical method is used, which allows us to expound the sharp contradictions between individual freedom and social normativity.

The key anthropological focus of the article is to reject deterministic and abstract understandings of law and education. Instead, these sociocultural phenomena are consistently viewed through the prism of real human experience, in particular through the categories of choice, borderline situations, and personal responsibility.

The scientific novelty of the work lies in the theoretical substantiation of the concept of «post-existentialist thinking». This concept allows us to overcome the classical pessimism and tragedy of human loneliness, offering instead a model of constructive communication within the modern linguistic and cultural space. The researched work analyzes for the first time the points of contact between the radical freedom of the individual and the imperative requirements of legal positivism. Special attention is paid to the transformation of the intentions of the subject in the normative and legal field, where the existential act appears as the fundamental basis of legal responsibility.

The results of the work convincingly demonstrate the need to transition from a technocratic to an existential and centric approach in the humanities. It is proven that law and education in the conditions of metamodernity should function not as tools of external control, but as a space for self-realization and authentic human existence. The practical significance of the results obtained lies in the possibility of their implementation in the development of innovative training courses in the philosophy of law and philosophical anthropology, as well as in the creation of new psychological models of the formation of the ontological stability of the individual in the face of the challenges of the global value crisis.

The conclusions emphasize that the future of educational and legal strategies depends on the establishment of the principles of dialogue, humanism and the internal responsibility of the subject for his own spiritual development.

Keywords: *existentialism, philosophy of education, legal consciousness, existential psychology, humanistic pedagogy, linguistic and cultural space.*

The relevance of the study is due to the need to understand the role of existentialism in the conditions of modern social transformations. In particular, this applies to situations of spiritual crisis and revaluation of values. Modern person is in a situation of constant choice, responsibility and search for his own identity. That is why existential issues acquire special importance in the philosophy of education, psychology, cultural studies and law. It is also important to study the influence of language culture on the formation of a worldview. In addition, language directly affects the legal consciousness and spiritual culture of the individual. Existential psychology, which arose on the basis of existential philosophy, opens up new opportunities for understanding the inner world. First of all, it is about self-actualization and spiritual development of a person.

© Yemelianenko H. D., Radziievska O. V., 2026.

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

In accordance with the defined goal, the set of research tasks is implemented in several stages. First of all, a thorough retrospective analysis of the ideas of existentialism is carried out. This allows not only to trace the genesis of this direction, but also to clarify in detail the nature of its influence on the transformation of the modern humanitarian paradigm. In particular, special attention is paid to revealing the essence of existential psychology. This aspect is analyzed through the prism of fundamental categories – individual freedom and the situation of responsible choice in conditions of uncertainty. The logical continuation of the work is to determine the role of the philosophy of education. It is considered as a strategic tool that directly affects the process of forming the spiritual culture of a modern subject. At the same time, a separate research emphasis is placed on the characteristics of linguistic culture. The latter appears in the work not only as a factor in the formation of personal identity, but also as an effective means of overcoming legal nihilism in the modern discursive space.

The analysis of scientific sources shows that the issues of existentialism occupy an important place in philosophical and psychological research of the 20th–21st centuries. A significant contribution to the development of the existential tradition was made by S. Kierkegaard, M. Heidegger, J.-P. Sartre and M. Merleau-Ponty. In their works, in particular, the problems of anxiety, responsibility and authenticity are revealed. In the psychological dimension, these ideas are developed by C. Rogers and E. Fromm. As is known, they focus on the individual's desire for inner harmony. As N.A. Surgund notes: «C. Rogers's CCT is aimed at actualizing the development and self-organization of the individual in order to achieve inner harmony. E. Fromm, a representative of the neo-Freudian trend in psychology, developed a psychotherapeutic technique of humanistic psychoanalysis based on a humanistic approach, the purpose of which is to harmonize the relationship between man, nature and society» [Сургунд, 2022, с. 545-546]. At the same time, classical existentialism often ignored the linguistic and cultural dimension. Instead, the modern vision requires recognizing that legal norms are empty without taking into account the internal dialogue of man.

Of particular importance is the problem of correlating the radical freedom of J.-P. Sartre with the principles of legal positivism. It would seem that a person is «condemned to freedom», but in the philosophy of Herbert Hart this freedom collides with social rules. However, the existential dimension of legal consciousness allows us to assert that Hart's "rule of recognition" is not a purely mechanical act. On the contrary, it is the result of the internal self-determination of the individual. Thus, the legal norm is transformed into an existential value. This fully resonates with Ronald Dworkin's ideas about the moral integrity of law. Thus, post-existentialist thinking becomes a bridge that combines individual intentionality with social harmony.

A significant contribution is made by representatives of analytical philosophy in modern philosophy of law. In particular, Herbert Hart substantiated the concept of law as a system of social rules. In turn, Joseph Raz considered law as an instrument of practical regulation of behavior. In contrast, Ronald Dworkin emphasized the impossibility of separating law from morality. It is also worth mentioning John Finnis, who substantiates the relationship between law and practical reason. No less important is the influence of Jürgen Habermas with his concept of communicative rationality

At the same time, in modern Ukrainian humanities these problems are studied mainly interdisciplinary. However, it should be recognized that their relationship with existential philosophy remains insufficiently developed. As O. Dobrodum rightly notes: «Human rights in modern conditions appear not as a completed legal construction, but as an open system that is permanently reinterpreted under the influence of technological, cultural and psychological factors» [Добродум, 2025, с. 35].

In addition, in Ukrainian studies, the problem of existentialism is analyzed in the works of S. Shevchenko, K. Raidy, and G. Omelayenko. Serhiy Shevchenko analyzes existential and post-existentialist interpretations of human existence, in particular the problem of authenticity and freedom of choice in the conditions of postmodern culture. Kostyantyn Raida carried out a historical and philosophical analysis of post-existentialist thinking and its transformation in

modern humanitarian discourse. Hanna Omelayenko's research on existential psychology as a phenomenon of post-existentialist thinking attracts special attention. In particular, the author emphasizes the importance of creative activity and self-identification: «the creative practice of representatives of post-existentialist existential psychology was aimed at further understanding the main, conceptual concepts and positions of the philosophical and theoretical basis: goal-setting, values, the natural essence of a human being, the specifics of the functioning of its psychological and emotional sphere, motivational activity, problems of identity and self-identification, self and meaning-expression, self-actualization, creative activity, etc» [Омелаєнко, 2018, с. 163].

Within the philosophy of language, the work of V. Zagorodniuk is important. In his opinion, language is not only a means of describing the world, but also a space for constructing meanings: «philosophers of a postmodern orientation emphasize the diversity, equivalence, and incommensurability of language games, while denying the existence of any metadiscourse that claims to substantiate other discourses» [Загороднюк, 2012, с. 70]. Thus, the linguistic turn in philosophy changes the idea of language as a tool, transforming it into a fundamental dimension of being.

At the same time, the understanding of the relationship between existentialism, philosophy of education, language culture and legal consciousness remains insufficiently developed and requires further scientific research. In view of this, our study offers a comprehensive analysis of existentialism through the prism of education, language and law. We substantiate the importance of existential psychology for the formation of spiritual autonomy of the individual in the modern world.

The crisis of European rationalism and classical metaphysics poses an urgent problem. In particular, it is about the need to realize a cardinal change in the philosophical and worldview position. Modern Western philosophy today is full of statements about the growing lack of freedom of man. In addition, it focuses on descriptions of new forms of his alienation, abandonment and doom of the individual.

Assessing these theses as mostly fair, it is worth noting one important detail. Even the most radical and extremely pessimistic assessments of human existence do not deny the expediency of its study. On the contrary, many modern philosophical authorities consider it necessary to intensify the study of human existence. For this purpose, they propose to use innovative means aimed at understanding the relationship between the world and the soul. To a large extent, this approach is due to the existence of concepts that cannot be defined. «They are the most general of their kind, and it is impossible to find more general concepts for them. Such concepts are God, the world, and the human soul» [Shepetiak, 2022, pp. 18-19]. It is worth emphasizing that they always remain indefinite, but serve as the basis for any further knowledge.

In this context, the significance of existentialism in the philosophy of education, language, and law becomes quite clear. It seems to us that if we consider existential psychology precisely as a phenomenon of post-existentialist thinking, this will allow us to more deeply define the vector of our research. «Thus, the American tradition of existential psychology can be defined as a post-existentialist concept on the basis of a number of its significant differences from both the philosophy of classical existentialism and the Western European tradition of existential psychoanalysis. The concept of post-existentialist thinking makes it possible to solve in a certain way the problems of defining and classifying the phenomenon of existential psychology. It allows us to do this in a comparative analysis of the essence of the philosophy of classical existentialism, the Western European tradition of existential psychoanalysis, and existential psychology as a phenomenon of post-existentialist thinking» [Омелаєнко, 2018, с. 162].

In the philosophical and educational dimension, existentialism appears as the conceptual basis of humanistic education. It would seem that the main goal of education is only to transfer knowledge. However, within the existential approach, education is interpreted as a space for choice and self-creation of the individual. Important here is the emphasis on the development of

critical thinking and the ability to reflect. In addition, it is about awareness of one's own life position, which is fully consistent with the ideas of humanistic pedagogy.

These provisions are consistent with modern approaches that warn of the consequences: «the rapid technocratization of society attracts people to direct achievements in the field of science and technology. At the same time, insufficient understanding of what is happening, the lack of proper theoretical reflections on their own activity, force people to act in conditions of momentariness and thoughts imposed on them, refusing the opportunity to make their own life choices» [Методи і принципи…, 2023, с. 17]. That is why pedagogy should become a special «meeting». We are talking about a situation where a teacher and a student jointly experience the risk of uncertainty. Ultimately, the implementation of such models forms the ontological resistance of the subject to value crises.

A heuristic finding of existentialism is the thesis about the existence of intentional consciousness. First of all, it expresses the impulses inherent in a person: freedom, projectivity and responsibility. It is worth noting that these acts are mediated through language structures and cultural codes. In this context, it is appropriate to turn to the ideas of the linguistic turn. As it is known, it is initiated in the works of M. Heidegger and L. Wittgenstein, who created a kind of ontology of language. According to the observation of V. Zagorodniuk: «the linguistic turn in philosophy is initiated in the works of M. Heidegger and the late Wittgenstein, who essentially created a kind of ontology of language» [Загороднюк, 2012, с. 63].

The transformation of existentialism into post-existentialist thinking is most clearly manifested in the new understanding of language. While the classics focuse on the «silent» individual experience, the modern paradigm considers language as a space of communication. Thus, the linguistic and cultural aspect acts as a way of constructing legal and educational reality.

In the conditions of linguistic turn, the freedom of the individual is realized through the right to one's own expression. As a result, the language of legal consciousness appears as a living text, which is permanently updated through the dialogue of subjects. It is important to emphasize that the participants in this dialogue are aware of their responsibility for the cultural code of the nation. This, in turn, allows to overcome the alienation of the individual, integrating the individual "self" into the collective field of meanings.

At the same time, language appears not only as a means of communication. First of all, it is a mechanism of creative self-expression. It is in language that individual experience is formed and the meanings of existence are constructed. In this sense, as L. Karpets and M. Khaustova rightly note, «language is not just a means of communication, but a mechanism of creative self-expression that allows a person to transform their own experience into meaningful meanings. As Ludwig Wittgenstein noted, “the limits of my language mean the limits of my world.” Each language is a separate world, with its own laws of thinking, imagery, and unique concepts that can be difficult to accurately translate» [Карпець, Хаустова, 2025, с. 191]. Integrating these ideas, we can assert an important thing. In particular, legal consciousness arises when dry legal terminology is transformed into the inner speech of the individual. This happens through deep empathy for justice. As a result, existential choice becomes the foundation of legal responsibility, which allows one to overcome nihilism through the internal acceptance of values.

On the other hand, the idea of intentionality is quite fruitful for our analysis. It helps to depict objectively significant characteristics of the psyche. It is worth emphasizing that existentials, which act as the main categories of philosophy, have a special orientation. It is they who testify to a person’s belonging to a certain social and cultural or spiritual activity.

These existentials are primitive by their nature, pre-reflective and unconscious. In fact, they express the deepest layer of human being. As a result, on their basis it is possible to build a holistic «phenomenological ontology» of existence, about which J.-P. Sartre wrote.

It is noteworthy that Sartre's concept offers us the image of a detached individual. Such a person must courageously reject the temptations of the external world, defending the right to an undetermined choice. According to this approach, the individual must act spontaneously. In this way, he reveals his inner "self" through primary projects of existence. Ultimately, it is this radical

emphasis on freedom that has led to the significant influence of Sartre's ideas on the intellectual circles of the «new left».

The search for true existence is the defining idea of existentialism. Of course, today this idea is becoming a priority for psychology, which is focused on identity and happiness as forms of authentic self-realization. It is worth noting that within the framework of the modern metamodernist discourse, this issue is gaining new development. In particular, this is clearly reflected in the position of O. Dobrodum: «the right to happiness in the conditions of metamodernity turns into the right to find one's own path, to experiment, to make mistakes and start over. The right to solitude appears as the right to autonomy, to psychological space for self-reflection, to resistance against the pressure of social expectations» [Добродум, 2025, с. 36].

Existential psychology tries to build a holistic system of individual self-determination on this basis. It seeks to direct the semantic core of the existence of the individual. In addition, this direction sharply raises the question of the discrepancy between what a person actually is and what he can potentially become. So, it is about the search for a certain integration and harmony of human existence.

This direction does not simply focus on the loneliness or uniqueness of the individual. On the contrary, it actualizes fundamental problems: freedom of choice and responsibility, autonomy of the individual, a deep connection between people, despite their individuality.

It is important to emphasize that existential psychology explores the very nature of a man. In the social, our instinctive beginning is often suppressed. However, despite external pressure, the inner nature retains dynamic strength and strives for self-realization.

At the same time, there is a flip side. If the inner nature of a person is disappointed, suppressed or degraded, this inevitably leads to illness. We are talking about both obvious disorders and hidden states when a person loses the ability to develop and live a full life. Although, at first glance, there is nothing complicated in the self-revelation of a true personality, in practice this happens extremely rarely. After all, moving forward requires the individual to have true courage, strength and inner freedom.

After all, the current situation in which existential psychology finds itself is quite specific. To use an apt phrase, it has become like «a captain without a ship: in a situation where the lack of its own psychotherapeutic methods did not allow it to be included among «full-fledged» psychological concepts, and, on the other hand, the weight of its worldview and philosophical schemes sharply distinguished it from other psychological concepts» [Омелаенко, 2018, с. 148]. Thus, it remains a unique intellectual space on the border of science and philosophy of being.

In the context of modern research, K. Raida's remark on the multidimensionality and dynamism of freedom is extremely relevant. As it turned out, this phenomenon has many attitudes both in everyday life and in social practice. Moreover, the author emphasizes the paradoxical nature of this phenomenon: «sometimes such attitudes in social life practically turn into the opposite. In addition to such "dynamics", such a rotation of the meaning of freedom, there is also a serious problem of its reproduction in philosophical thinking» [Райда, 2024, с. 23].

It is worth adding that on the path to freedom, a person sometimes experiences feelings similar to «death», which in fact conveys a new birth. At such moments, an acute need arises for an internal system of values. It should orient the individual when external ideological systems have finally discredited themselves.

It is important to distinguish between approaches. If each concept of classical existentialism was preceded by a clear metaphysical position, then post-existentialist thinking is characterized by completely different features. In particular, here we observe: a coordination demarcation with traditional rationalism, the affirmation of the integral unity of the subject and the world, the removal of the opposition between the external and the internal, subjective and objective.

In this regard, it is appropriate to recall M. Merleau-Ponty, who argued that we are simultaneously engaged by the world and open to possibilities. Therefore, a person exists in these

two respects in parallel. That is why in our life there is neither fatal determinism nor absolute choice, detached from reality.

Summarizing the tasks set at the beginning of the article, it is worth emphasizing a key aspect: in order to reveal the true meanings of existence, it is necessary to change the paradigm of perception of psychotherapy. In particular, it should be considered not simply as a medical treatment, but as a unique space for restoring a person's ability to make conscious choices.

However, it is important to understand that this choice is never final or absolute. Man is always in a state of double determination: on the one hand, we are inevitably «involved in the world», that is, limited by external circumstances and the givenness of being; and on the other hand, we remain open to a multitude of new possibilities.

Therefore, since we exist in both of these dimensions simultaneously, there is no place in human life for either total determinism or absolutely unlimited freedom.

That is why existentialism, integrated into the philosophy of education, language culture and legal consciousness, acquires special importance. Using the tools of existential psychology and the phenomenological approach, this direction allows us to reveal the true meanings of human existence.

After all, these meanings do not exist autonomously - they are formed exclusively in the constant interaction between the subjective inner world of a person and the objective dimensions of external reality.

In addition, O. Dobrodum emphasizes on how our rights are transformed in the metamodern era, that «the right to happiness in the metamodern era is transformed from an abstract principle into a concrete opportunity to experiment with one's own life, to seek unique ways of self-realization, to perceive failures not as failures, but as experiences. The right to solitude appears as a guarantee of psychological space for self-reflection, as an opportunity to be oneself outside the pressure of social expectations» [Добродум, 2025, с. 35-36].

Thus, psychotherapy becomes the foundation for human restoration and the realization of freedom.

Summing up, it can be argued that existentialism in modern discourse is not only a philosophy, but a methodological basis for understanding a person in education, language and law. Firstly, it has been established that in the conditions of social and cultural transformations, freedom appears as a universal category. According to K. Raida, it is simultaneously: «at the level of modern philosophical thinking, freedom is presented both as a concept (which characterizes one of the universal aspects of human existence, determines the ability of a person to exercise control over his conditions, manage natural and social forces, retain the ability to choose ways and means of achieving goals and satisfying personal needs); and as a philosophical category (which reflects a specific way of being a person in the world); and as a central concept of European culture; and as a universal of the culture of the subject series; and as a dual opposition (created together with the concept of unfreedom); and as a certain process of self-realization of the human personality, etc» [Райда, 2023, с. 36].

Secondly, it has been proven that existential psychology expands the boundaries of classical anthropology. According to G. Omelayenko, it is: «an example of modernized philosophical thinking, which functions in a new, completely unusual and different from its traditionally known form and uses the transformed methodology of classical existentialism in the field of solving and researching psychological, psychoanalytical and psychotherapeutic problems» [Омелаєнко, 2018, с. 4].

Finally, the idea that existential psychology is a bridge between abstract philosophy and practical jurisprudence or education is of particular value. Without a doubt, overcoming the identity crisis is possible only through the awareness of one's own freedom as a fundamental right and duty.

As for the prospects, further research should be focused on the analysis of the existential foundations of legal culture in the context of global humanitarian changes.

REFERENCES

Bychko, I. V. (2002). Freedom. In Ye. K. Bystrytskyi (Ed.), *Philosophical Encyclopedic Dictionary* (p. 742). Abrys. (In Ukrainian).

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. DOI: https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-3 (In Ukrainian).

Zahorodniuk, V. P. (2012). Philosophy of language: modern versus postmodern (on the example of the linguistic turn). *Humanitarian Bulletin: All-Ukrainian Collection of Scientific Papers. Series: Philosophical Sciences*, 18 (2), 61–71. (In Ukrainian).

Karpets, L., & Khaustova, M. (2025). Education as a space for the interaction of language and life-creation. *Humanities Studies*, 24 (101), 188–194. https://doi.org/10.32782/hst-2025-24-101-19 (In Ukrainian).

Lepp, I. (2004). *Christian philosophy of existence*. Pulsary. (In Ukrainian).

Ilyin, V. V., Halchenko, M. S., Lipin, M. V., Skrynnyk, Z. E., Savchuk, N. V., Kovalyov, O. H., & Fedorchuk, O. A. (2023). *Methods and principles of philosophy in the formation of a citizen of Ukraine*. Institute of the Gifted Child of the NAES of Ukraine. (In Ukrainian).

Omelaienko, H. D. (2008). *Existential psychology as a phenomenon of post-existentialist thinking*. (Dys. kand. filos. nauk). Slov'ianskyi derzhavnyi pedahohichnyi universytet, Slov'iansk. URL: file:///C:/Users/Asus/Downloads/%D0%9C%D0%86%D0%9D%D0%86%D0%A1%D0%A2%D0%95%D0%A0%D0%A1%D0%A2%D0%92%D0%9E%20%D0%9E%D0%A1%D0%92%D0%86%D0%A2%D0%98%20%D0%86%20%D0%9D%D0%90%D0%A3%D0%9A%D0%98%20%D0%A3%D0%9A%D0%A0%D0%90%D0%87%D0%9D1.doc.pdf (In Ukrainian).

Raida, K. Yu. (1998). *Historical and philosophical study of post-existentialist thought*. Znannia. (In Ukrainian).

Raida, K. Yu. (2023). Freedom: phenomenon, concept, philosophical category, "universal of culture of subjective series. *Ideas. Philosophical Journal*, 1 (21) – 2 (22), 30–39. https://doi.org/10.34017/1313-9703-2023-1(21)-2(22)-30-39 (In Ukrainian).

Raida, K. Yu. (2024). Reversibility and secrecy of the meanings of the phenomenon of "freedom" against the background of existential analysis. *Dim / Arkhiv*, 1 (23) – 2 (24), 22–31. https://doi.org/10.34017/1313-9703-2024-1(23)-2(24)-22-31 (In Ukrainian).

Rozhkova, Yu. (2008). Primitive forms of interaction between personality and society. *Multiversum. Philosophical almanac*, (74), 122–133. (In Ukrainian).

Sartre, J.-P. (2001). *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology* (V. Liakh, Trans.). Osnovy. (In Ukrainian).

Surhund, N. A. (2022). Humanistic foundations of psychological approaches of C. Rogers and E. Fromm as a factor in the development of professional mobility of a person when overcoming crises of professional development. *Scientific Perspectives. Series: Psychology*, 7 (25), 537–553. (In Ukrainian).

Condrau, G. (1996). Why Heidegger? *Journal of the Society for Existential Analysis*, (8), 21–27.

Craig, E. (1993). Remembering Medard Boss. *Humanistic Psychologist*, (21), 258-276.

Diamond, A. (2025). Law in Society: Defending Hart. *Res Publica*. https://doi.org/10.1007/s11158-025-09725-y

Greening, T. (1992). Existential challenges and responses. *The Humanistic Psychologist*, 20(1), 111–115.

Hart, H. L. A. (2024). Policies, Principles, and Adjudication. *The American Journal of Jurisprudence*, 69 (2), 127–134. https://doi.org/10.1093/ajj/auae014

Liu, Z. (2023). Hart as an Inferentialist: The Methodological Pragmatist Insight in Hart's Inaugural Lecture. *Law and Philosophy*, (42), 379–409. https://doi.org/10.1007/s10982-022-09467-5

Miles, M. (1994). Fundamental ontology and existential analysis in Heidegger's "Being and Time". *International Philosophical Quarterly*, (34), 349–359.

Paña, J. (2025). Philosophy of Language and the Law in H.L.A. Hart's Legal Philosophy. *Scientia – The International Journal on the Liberal Arts*, 14 (1), 14–23. DOI: https://doi.org/10.57106/scientia.v14i1.194

Shepetiak, O., & Shepetiak, O. (2022). The role of scientific definition in delineating the boundaries of science and philosophy. *Ideas. Philosophical Journal. Special Scientific Issues*, 1 (19) – 2 (20), 18–30. https://doi.org/10.34017/1313-9703-2022-1(19)-2(20)-18-30

Yemelianenko Hanna D.
Doctor of Philosophy Sciences, Professor
Professor of the Department of Philosophy, History and Social-Humanitarian Disciplines
SHEI «Donbas State Pedagogical University»
13 Naukova Str., Dnipro, 49020, Ukraine
E-mail: yemelianenkoad@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0009-0003-4141-3776

Radziievska Olga V.
Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor
Associate Professor of the Department of Foreign Languages
SHEI «Donbas State Pedagogical University»
13 Naukova Str., Dnipro, 49020, Ukraine
E-mail: o_radzievskaya@ukr.net
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-6516-4653

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 16.01.2026 The article was revised 05.03.2026
The article is recommended for printing 22.03.2026 This article published 25.05.2026

ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМ У МЕТАМОДЕРНІ: ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ, ПРИКЛАДНА ЛІНГВІСТИКА ТА ПРАВОСВІДОМІСТЬ

Ємельяненко Ганна Дмитрівна
доктор філософських наук, професор
професор кафедри філософії, історії та соціально-гуманітарних дисциплін
ДВНЗ «Донбаський державний педагогічний університет»
вул. Наукова, 13, м. Дніпро, 49020, Україна
E-mail: yemelianenkoad@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0009-0003-4141-3776

Радзієвська Ольга Валеріївна
кандидат педагогічних наук, доцент
доцент кафедри іноземних мов
ДВНЗ «Донбаський державний педагогічний університет»
вул. Наукова, 13, м. Дніпро, 49020, Україна
E-mail: o_radzievskaya@ukr.net
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-6516-4653

АНОТАЦІЯ

У поданій роботі представлено комплексний філософсько-антропологічний аналіз екзистенціальних основ, що визначають вектори сучасних гуманітарних трансформацій. Пріоритетною метою дослідження визначено обґрунтування ролі екзистенціальної психології й філософії як інтегративної бази для докорінного реформування освітніх стратегій, правової культури й дискурсивного простору комунікації в епоху метамодерну. Автори доводять, що саме така концептуальна платформа має стати фундаментом для оновлення інституційних практик у кризовому соціумі.

Методологічну основу дослідження становить синтез трьох фундаментальних підходів, що дають змогу охопити багатогранність об'єкта вивчення. По-перше, застосовано феноменологічний метод для аналізу інтенційних актів правосвідомості й виявлення прихованих механізмів формування ціннісних орієнтацій. По-друге, використано герменевтичний підхід, спрямований на інтерпретацію смисложиттєвих конструктів особистості. По-третє, залучено діалектичний метод, що дозволяє експлікувати гострі суперечності між індивідуальною свободою й суспільною нормативністю.

Ключовий антропологічний акцент статті полягає у відмові від детермінованого й абстрактного розуміння права та освіти. Натомість ці соціокультурні феномени послідовно розглядаються крізь призму живого людського досвіду, зокрема через категорії вибору, граничних ситуацій і особистої відповідальності.

Наукова новизна дослідження полягає в теоретичному обґрунтуванні поняття «постекзистенціалістського мислення». Цей концепт дає змогу подолати класичний песимізм і трагізм людської самотності, пропонуючи натомість модель конструктивної комунікації в межах сучасного лінгвокультурного простору. У межах роботи вперше проаналізовано точки дотику між радикальною свободою індивіда й імперативними вимогами правового позитивізму. Окремо увагу приділено трансформації інтенцій суб'єкта в нормативно-правовому полі, де екзистенціальний акт постає як першооснова юридичної відповідальності.

Результати роботи засвідчують необхідність переходу від технократичного до екзистенціально-центричного підходу в гуманітаристиці. Доведено, що право й освіта в умовах метамодерну мають функціонувати не як інструменти зовнішнього контролю, а як простір самоздійснення та автентичного буття людини. Практичне значення отриманих результатів полягає у можливості їх впровадження при розробці інноваційних навчальних курсів із філософії права й філософської антропології, а також у створенні нових психологічних моделей формування онтологічної стійкості особистості перед викликами глобальної ціннісної кризи.

У висновках наголошується, що майбутнє освітніх і правових стратегій залежить від утвердження принципів діалогу, гуманізму й внутрішньої відповідальності суб'єкта за власне духовне становлення.

Ключові слова: *екзистенціалізм, філософія освіти, правосвідомість, екзистенціальна психологія, гуманістична педагогіка, лінгвокультурний простір.*

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Бичко І. В. Свобода. *Філософський енциклопедичний словник* / під ред. Є.К. Бистрицького та ін. Київ: Абрис, 2002. 742 с.

Добродум О. Уява метамодернізму: самотність, щастя та трансформація прав людини. *Філософські перипетії: Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Серія: Філософія*. 2025. № 73. С. 30–38. DOI: https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-3

Загороднюк В. П. Філософія мови: модерн versus постмодерн (на прикладі лінгвістичного повороту). *Гуманітарний вісник: всеукраїнський збірник наукових праць. Серія: Філософські науки*. 2012. Число 18, вип. 2. С. 61–71.

Карпець Л., Хаустова М. Освіта як простір взаємодії мови й життєтворчості. *Humanities Studies*. 2025. Вип. 24 (101). С. 188–194. DOI: https://doi.org/10.32782/hst-2025-24-101-19

Лепп І. *Християнська філософія екзистенції*. Київ: Пульсари, 2004. 132 с.

Методи і принципи філософії у формуванні громадянина України: монографія / В.В. Ільїн та ін. Київ: Інститут обдарованої дитини НАПН України, 2023. 232 с. URL: https://lib.iitta.gov.ua/id/eprint/740999/2/Monografiya_FILOSOFIYA_2023.pdf

Омелаєнко Г. Д. Екзистенціальна психологія як феномен постекзистенціалістського мислення: дис.канд. філос. наук: 09.00.05 - історія філософії / Омелаєнко Г.Д. Слов'янськ, 2008. 187 с. URL: file:///C:/Users/Asus/Downloads/%D0%9C%D0%86%D0%9D%D0%86%D0%A1%D0%A2%D0%95%D0%A0%D0%A1%D0%A2%D0%92%D0%9E%20%D0%9E%D0%A1%D0%92%D0%86%D0%A2%D0%98%20%D0%86%20%D0%9D%D0%90%D0%A3%D0%9A%D0%98%20%D0%A3%D0%9A%D0%A0%D0%90%D0%87%D0%9D1.doc.pdf

Райда К. Ю. *Історико-філософське дослідження постекзистенціалістського мислення*. Київ: Знання, 1998. 180 с.

Райда К. Ю. Оборотність та скритність значень феномену «свободи» на тлі екзистенційного аналізу. *Дім / Архів*. 2024. № 1(23)–2(24). С. 22–31. DOI: https://doi.org/10.34017/1313-9703-2024-1(23)-2(24)-22-31

Райда К. Ю. Свобода: феномен, поняття, філософська категорія, «універсалія культури суб'єктивного ряду». *Ідеї. Філософський журнал*. 2023. № 1(21)–2(22). С. 30–39. DOI: https://doi.org/10.34017/1313-9703-2023-1(21)-2(22)-30-39

Рожкова Ю. Первісні форми взаємодії особистості і суспільства. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2008. Вип. 74. С. 122–133.

Сартр Ж.-П. *Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології* / пер. з фр. В. Ляха. Київ: Основи, 2001. 855 с.

Сургунд Н. А. Гуманістичні засади психологічних підходів К. Роджерса та Е. Фромма як фактор розвитку професійної мобільності особистості при подоланні криз професійного розвитку. *Наукові перспективи. Серія: Психологія*. 2022. Вип. 7 (25). С. 537–553. URL:https://elar.khmnu.edu.ua/bitstreams/735748ac-e691-47a6-b1ab-993de43d1939/download

Condrau, G. (1996). Why Heidegger? *Journal of the Society for Existential Analysis*, (8), 21–27.

Craig, E. (1993). Remembering Medard Boss. *Humanistic Psychologist*, (21), 258–276.

Diamond, A. (2025). Law in Society: Defending Hart. *Res Publica*. https://doi.org/10.1007/s11158-025-09725-y

Greening, T. (1992). Existential challenges and responses. *The Humanistic Psychologist*, 20(1), 111–115.

Hart, H. L. A. (2024). Policies, Principles, and Adjudication. *The American Journal of Jurisprudence*, 69 (2), 127–134. https://doi.org/10.1093/ajj/auae014

Liu, Z. (2023). Hart as an Inferentialist: The Methodological Pragmatist Insight in Hart's Inaugural Lecture. *Law and Philosophy*, (42), 379–409. https://doi.org/10.1007/s10982-022-09467-5

Miles, M. (1994). Fundamental ontology and existential analysis in Heidegger's "Being and Time". *International Philosophical Quarterly*, (34), 349–359.

Paña, J. (2025). Philosophy of Language and the Law in H.L.A. Hart's Legal Philosophy. *Scientia – The International Journal on the Liberal Arts*, 14 (1), 14–23. https://doi.org/10.57106/scientia.v14i1.194

Shepetiak, O., & Shepetiak, O. (2022). The role of scientific definition in delineating the boundaries of science and philosophy. *Ideas. Philosophical Journal. Special Scientific Issues*, 1 (19) – 2 (20), 18–30. https://doi.org/10.34017/1313-9703-2022-1(19)-2(20)-18-30.

Внесок авторів: всі автори зробили рівний внесок у цю роботу
Конфлікт інтересів: автори повідомляють про відсутність конфлікту інтересів

Стаття надійшла до редакції 16.01.2026 Переглянуто 05.03.2026
Стаття рекомендована до друку 22.03.2026 Опубліковано 25.05.2026

Як цитувати/In cites: Yemelianenko, H., & Radziievska, O. (2026). Existentialism in the Metamodern: philosophy of education, applied linguistics and legal consciousness. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (74), 54-63. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-06

https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-07
УДК: 1(091)(430)Гегель:378.4(477.54-25)"183"

Володимир Абашнік

ФІЛОСОФІЯ ГЕГЕЛЯ У ХАРКІВСЬКОМУ УНІВЕРСИТЕТІ В 1830-х рр.

У центрі уваги цієї статті рецепція творчості представника німецької класичної філософії Георга Вільгельма Фрідріха Гегеля професорами й викладачами Харківського університету в 1830-х рр. У цьому контексті спочатку наданий огляд особливостей сприйняття філософії Гегеля у Харківському університеті від часів його заснування 5/17 листопада 1804 р. до початку 20-го ст. Тут ідеться про впливи першого професора кафедри теоретичної і практичної філософії Харківського університету Йоганна Баптиста Шада (1758–1834) в 1804–1816 рр., який до цього, під час свого викладання у Єнському університеті в 1799–1804 рр. був колегою Фіхте, Шеллінга й Гегеля. Представники «Харківської філософської школи Й. Б. Шада» у своїх працях і викладанні зверталися до різних аспектів філософії Гегеля і стали ініціаторами «Харківської Гегеліани». Серед них важливе місце займав наступник Шада на філософській кафедрі, професор Андрій Дудрович (1782–1830), який викладав у Харківському університеті з 1812 р. Далі згадано сприйняття філософії Гегеля у 19-му й на початку 20-го ст., зокрема представниками кафедри філософії Федором Зеленогорським, Павлом Лейкфельдом, Ісидором Проданом, а також професором-богословом Тимофієм Буткевичем. Крім цього, вказано на роль філософії Гегеля для творчості представників «Розстріляного Відродження» (Семен Семковський, Володимир Юринець, Степан Федчишин), які в ранній період Радянської України розглядали його праці з марксистської точки зору й в 1930-х рр. постраждали від сталінських репресій.

В основній частині розглянуто деякі праці представників Філософського факультету Харківського університету в 1830-х рр. у контексті рецепції творчості Гегеля. Тут спочатку йдеться про публікації і викладання професора Федора Чанова та ад'юнкта Йозефа Гренберга. Згідно з другим університетським статутом 1835 р. у Харківському університеті було відкрито Філософський факультет, представники якого зверталися до вчення Гегеля. Серед останніх були історики (Володимир Цих, Олександр Рославський-Петровський, Іван Сливицький), політекономи (Тихон Степанов), фахівці з античної класики (Іван Кронеберг). Окремо вказано на впливи філософії мистецтва Гегеля, зокрема його «Лекцій про естетику (1835–1838)», на творчість професора-філолога Амвросія Метлинського (1814–1870), який також був поетом і представником українського романтизму. Натомість у творчості професора Ізмаїла Срезневського (1812–1880) певну роль відігравали «Основні лінії філософії права» (1821) Гегеля. Отже, різні аспекти філософії Гегеля віднайшли широкий відгук у Харківському університеті в 1830-х рр., який став важливим центром «української Гегеліани».

Ключові слова: *історія філософії, німецька класична філософія, Гегель, філософія мистецтва, українська філософія, Харківська університетська філософія, 1830-і рр.*

Постановка проблеми. В історії філософії з давніх часів до сьогодення височяться мислителі, які завдяки своїм творам і впливам зайняли або поступово займають почесне місце не лише у філософському пантеоні, але й в культурній спадщині всього людства. До них безумовно належить представник німецької класичної філософії Г. В. Ф. Гегель, творчість якого за останні 200 років залишається в центрі уваги інтелектуалів різних націй і культурних і наукових традицій. Якщо говорити у вузькому філософському сенсі, перш за все, в Німеччині існує ціла традиція численних досліджень творчого надбання Гегеля. В інших країнах також є відповідні дослідження, наприклад, щодо «італійського Гегеля» (Франческо де Санктіс, Аугусто Вера, Бенедетто Кроче та ін.), «французького Гегеля» (Жан Валь, Жан Іполіт, Олександр Кожев та ін.), «польського Гегеля» (Август Цешковські та ін.) тощо.

Натомість історія сприйняття філософії Гегеля в Україні, тобто «українського Гегеля», ще не написана і чекає своїх дослідників. Така робота вимагає чималих зусиль,

© Абашнік В.О., 2026.
This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

оскільки, якщо навіть узяти до уваги один аспект рецепції філософії Гегеля, а саме – в українській академічній філософії (тобто, в академіях, університетах, інститутах, ліцеях тощо), тоді й тут дослідник чи дослідники стикаються, перш за все, з різними формальними викликами. Серед них важливим є мовний аспект, адже в 19-му та 20-му ст. під впливом історичних і культурних факторів українські філософи й науковці писали свої твори не лише українською, але й іншими мовами, зокрема, латинською, англійською, німецькою, польською, російською, румунською, словацькою, угорською, французькою, чеською тощо. Тож робота над спадщиною «українського Гегеля» потребує від дослідників, крім фахових знань з філософії Гегеля, ще й володіння відповідними мовами. Хоча існують й інші формальні перепони на шляху дослідження цієї (але також інших) тем української філософії, наприклад, важка доступність тих чи інших оригінальних текстів деяких українських авторів (і це навіть в часи цифровізації).

Актуальність цієї статті, з одного боку, обумовлена необхідністю відтворення повної картини «українського Гегеля», з іншого боку – важливістю відповідних досліджень у межах Харківської університетської філософії, складовою частиною якої були праці місцевих філософів і науковців щодо різних творів Гегеля. *Метою* статті є критичний аналіз рецепції окремих аспектів творчості Гегеля на Філософському факультеті Харківського університету в 1830-х рр. У цьому сенсі *завдання* статті полягають, по-перше, у короткому огляді особливостей сприйняття філософії Гегеля у Харківському університеті від початків до 20-го ст., по-друге, у вибірковому розгляді праць представників Філософського факультету Харківського університету в 1830-х рр. щодо рецепції творчості Гегеля, по-третє, у більш детальному аналізі критики й сприйняття філософії Гегеля з боку харківських професорів Ізмаїла Срезневського та Амвросія Метлинського у їхніх дисертаціях, відповідно 1837 р. та 1839 р.

У контексті *розробленості теми* можна назвати деякі публікації з історії Харківської університетської філософії автора цієї статті українською та німецькою мовами, зокрема: «Позиції Й. Б. Шада та Гегеля в 1801 р.» [Abaschnik, 2005], «Філософія права у Харківському університеті в 1804–1920 рр.» [Абашнік, 2017], «Гегель: Харківський вимір» [Абашнік, Гегель, 2020], «Кант і німецький ідеалізм у критичному викладенні Андрія Дудровича (1782–1830)» [Abaschnik, 2021], «Німецька естетика у харківських творах Степана Федчишина (1899–1971)» [Абашнік, 2025а] та інші. Однак саме період 1830-х рр. у названому відношенні залишається одним із найменш досліджених, тому новизна цієї роботи полягає в реконструкції сприйняття та критики творчості Гегеля з боку харківських професорів у 1830-х рр.

Георг Вільгельм Фрідріх Гегель (1770–1831), як відомо, належить до філософської традиції, яку приблизно з середини 19-го ст. в Німеччині стали називати «класична німецька філософія» [Welsch, 2022]. Ця назва закріпилася після виходу знаменитої праці «Людвіг Фоєрбах і кінець класичної німецької філософії» (1886) Фрідріха Енгельса. Саме така назва домінує і зараз в Німеччині (тобто, «Klassische Deutsche Philosophie»), саме такі назви є у деяких філософських кафедр в університетах ФРН, наприклад, у Бохумі, Берліні тощо. Натомість ця філософська традиція в Україні більш відома під назвою «німецька класична філософія». Однак на початку 19-го століття самі німці говорили про «новітню німецьку філософію», й ця назва довгий час також була розповсюджена в Україні, зокрема й у Харкові.

Представник «новітньої німецької філософії» Йоганн Баптист Шад (1758–1834), як відомо, 1 лютого 1804 р. був призначений першим професором і завідувачем кафедри теоретичної і практичної філософії Етико-політичного відділення Харківського університету, яка з 15 серпня 2017 р. носить його ім'я [Абашнік, 2024а, с. 30]. До цього, під час свого викладання в Єнському університеті в 1799–1804 рр. Шад був колегою не лише Фіхте й Шеллінга, але також і Гегеля, який зі свого боку викладав там з 1801 р. по 1806 р. У той час сучасники-філософи розглядали Гегеля лише як прихильника та «співробітника» Шеллінга, який після звільнення Фіхте з Єнського університету навесні 1799 р. домінував

не лише в філософському дискурсі Єни, але й Німеччини. Ситуація зі сприйняттям Гегеля не сильно змінилася навіть в перші роки після виходу його «Феноменології духу» (1807), в якій були очевидні сліди впливів не лише Фіхте й Шеллінга, але і «Єнської філософської системи» Шада, котра включала три складових: 1) трансцендентальну логіку, 2) натурфілософію, 3) філософію духу [Абашнік, 2024b].

Очевидно, це було однією із причин того, що під час свого викладання в Харкові в 1804–1816 рр. Шад у своїх публікаціях зовсім не згадував Гегеля, натомість часто апелював до Канта, Фіхте, Шеллінга, але також до Гердера, Якобі, Ешенмаєра та ін. Однак після вигнання Шада з Харкова в грудні 1816 р. його учні, тобто представники «Харківської філософської школи Й. Б. Шада», стали родоначальниками традиції «харківського Гегеля», або «харківської Гегеліани». Так, його наступник на кафедрі теоретичної і практичної філософії з 1818 р., професор Андрій Іванович Дудрович (1782–1830), хоча й читав філософські курси переважно за працями Шада [Abaschnik, 2021], але також знайомив харківських студентів з поглядами «…Ляйбніця, Вольфа, Шеллінга, Гегеля. Його аудиторія завжди була наповнена слухачами усіх курсів та факультетів, не виключаючи медиків» [Абашнік, 2020, с. 6].

Перш ніж перейти до теми сприйняття філософії Гегеля в 1830-х рр. в Харківському університеті, коротко згадаємо роль його праць у Харківській університетській філософії у другій половині 19-го та на початку 20-го ст. Будучи шанувальником англійської філософської традиції (Бекон, Локк), професор кафедри філософії Федір Олександрович Зеленогорський (1839–1908) в часи свого «Харківського періоду» (1874–1908) виступав з критикою філософії Гегеля, зокрема у праці «Про математичний, метафізичний, індуктивний та критичний методи дослідження та доказу» (1877). Його учень і наступник на кафедрі філософії, професор Павло Емілійович Лейкфельд (1859–193?) звертався до «Енциклопедії філософських наук у нарисі» (1817) та зараховував логіку Гегеля до «метафізичного напрямку» у своєму творі «Різні напрямки в логікі та основні завдання цієї науки» (1890) [Абашнік, 2020, с. 7].

Не тільки харківські філософи, але й місцеві богослови апелювали до творчості Гегеля. Зокрема, професор богослов'я Харківського університету Тимофій Іванович Буткевич (1854–1925) у своїх працях і лекціях розглядав релігійну філософію Гегеля. Зокрема у двотомному творі «Релігія, її сутність та походження (Огляд філософських гіпотез)» (1904) він досить детально проаналізував питання «Вчення Гегеля про релігію та її сутність». До цього, у праці «Зло, його сутність і походження» (1897) Буткевич звертався до релігійно-філософського вчення Гегеля в контексті проблеми зла, а також вказав на його впливи на погляди відомого протестантського філософа та богослова Отто Пфляйдерера (1839–1908) [Абашнік, 2025b].

Інший представник кафедри філософії Харківського університету, Ісидор Савич Продан (1854–1919/20), також брав до уваги творчість Гегеля у своїх працях і лекціях під час викладання в 1906–1918 рр. Будучи випускником Віденського університету (1875) й вихованцем австрійської філософської традиції (Франц Брентано, Роберт Ціммерманн), він критично ставився до німецької класичної філософії, особливо до Канта. У своїх харківських творах Продан виступав як представник оновленої «філософії здорового глузду», присвятивши цій темі свою головну харківську працю «Пізнання і його об'єкт (Виправдання здорового глузду)» (1913). Тут в окремих параграфах він також критикував гносеологічну позицію Гегеля у «Енциклопедії філософських наук у нарисі» [Абашнік, 2020, с. 8].

Говорячи про «Харківську Гегеліану» в ранній період Радянської України, слід вказати, що відомий перекладач філософських робіт Борис Григорович Столпнер (1871–1967), хоча лише в короткий період (1920–1922/1923), викладав на посаді керівника секції історії ідеології в Харківському інституті народної освіти (ХІНО) й почав в цей час перекладати праці Гегеля. Також тоді певну роль у формуванні українського марксистського погляду на філософію Гегеля відіграв професор Семен Юлійович

Семковський (1883–1937), який з 1920 р. до свого арешту в 1936 р. викладав і очолював філософські кафедри в різних навчальних закладах Харкова, зокрема в Комуністичному університеті імені Артема, Харківському інституті народного господарства, Українському інституті марксизму-ленінізму (УІМЛ) та згаданому ХІНО [Абашнік, 2024a].

Представники «Розстріляного Відродження» в Харкові у викладанні й публікаціях дуже часто зверталися до різних аспектів філософії Гегеля. Серед них був Володимир Юринець (1891–1937), який очолював кафедру соціології в УІМЛ і був професором в інших навчальних закладах Харкова в 1920–1930-х рр. До філософії Гегеля апелювали у своїх публікаціях учні та аспіранти згаданого професора Семена Семковського в УІМЛ, зокрема Т. Степовий (Діденко), В. Беркович, Н. Білярчик, П. Демчук, Ф. Бєляєв, О. Бервицький, В. Бон, Г. Васильєва, М. Медзінський, Г. Овчаров. Серед них окремо можна вказати на відомого марксистського дослідника філософії Гегеля, майбутнього ректора Харківського університету й професора філософії Якова Семеновича Блудова (1897–1984).

Також під час свого «Харківського періоду» в 1926–1933 рр. філософію мистецтва Гегеля досліджував Степан Васильович Федчишин (1899–1937). Він був уродженцем Тернопільщини, закінчив гімназію у м. Бережани, пізніше навчався в Кримському університеті, а в 1926–1929 рр. закінчив аспірантуру в УІМЛ у Харкові. В цей час Федчишин оприлюднив деякі праці, серед яких була «Естетика Гегеля» (1928). Ця робота, в якій автор розглядав Гегеля як попередника марксистської естетики, вийшла у відомому харківському часописі «Гарт». З 1931 р. він працював професором і заступником директора Інституту червоної професури літературознавства в Харкові, однак вже в 1933 р. був заарештований під час сталінських репресій. Але на відміну від інших представників «Розстріляного Відродження» Федчишину вдалося врятуватися та пізніше викладати у Житомирі й Львові [Абашнік, 2025b].

Тепер звернімося до питання сприйняття творчості Гегеля в Харківському університеті в 1830-х рр. Як було вказано вище, учень Шада та другий професор кафедри теоретичної і практичної філософії Андрій Дудрович, за спогадами його слухачів, розглядав у своїх лекційних курсах філософію Гегеля. Натомість його наступник на цій кафедрі в 1831–1834 рр. Федір Федорович Чанов (1783–1862) звертався до Гегеля не лише під час лекцій, але і в своїх публікаціях. Його головними працями були: «Огляд курсу філософії, для викладання в Імператорському Харківському університеті» (1831), «Вступна лекція, яка була читана у Харківському університеті березня 10 дня 1831 року» (1831), «Промова про основні форми, котрі зображують явища звичаєвого життя, або про основні звичаєві обов'язки людини, котрі визначають як ступінь її звичаєвого удосконалення, так і спосіб досягнення її призначення» (1832), «Вступна лекція з теорії естетики» (1833).

У цьому відношенні можна згадати, що на початку названого «Огляду курсу філософії» (1831) Федір Чанов підкреслював: «*Шеллінг* та *Гегель* (Берлінськ. проф. філ.) стверджують, що ідея філософії є наслідком самої філософії, а отже до самої філософії попереднє поняття та визначення її неможливе» [Чанов, Обозрение, 1831, с. 3]. Відтак, навіть на початку 1830-х рр. цей харківський професор в дусі своїх попередників (Дудрович і Шад) розглядає Шеллінга й Гегеля в єдиному контексті, не розрізнюючи їхні філософські позиції. В іншому місці цієї праці Федір Чанов вказував на філософію Гегеля в межах історичного розвитку діалектики й писав: «Особливі поняття про діалектику Платона, Аристотеля, схоластиків, Канта і Гегеля» [Чанов, 1831, с. 28].

Філософія Гегеля відігравала певну роль у викладанні й публікаціях ад'юнкта кафедри теоретичної і практичної філософії Йосифа Івановича Гренберга (1802–1862), який працював у Харківському університеті в 1828–1834 рр. Він був уродженцем естонського міста Вільянді, з 1819 р. навчався в університеті Кьонігсберг, з 1821 р. в університеті Дерпт (зараз Тарту, Естонія), а в 1823–1824 рр. в Академії Або (зараз м. Турку, Фінляндія). На його філософську позицію виказали вплив праці Канта та Генріха Йозефа Гіллебранда (1788–1871), який був колегою Гегеля в університеті Гайдельберг і випустив

тритомну працю «Антропологія як наука» (1822/1823), за якою Гренберг почав читати курс антропології у Харківському університеті [Абашнік, 2018]. Думки Гегеля відобразилися також у його дисертації «Роздум про відношення, в якому перебуває загальне право до позитивного права, до філософії позитивного права, до політики та етики» (1833) [Гренберг, 1833].

До творчості Гегеля, зокрема до його філософії мистецтва, у своєму викладанні й публікаціях звертався Іван Якович Кронеберг (1788–1838), який до цього навчався в університетах Галле та Єни, де також слухав лекції Шеллінга, Шада й Гегеля і там захистив докторську дисертацію (1807). В 1819 р. його було запрошено на посаду ад'юнкта латинської мови та старожитностей Харківського університету, де в 1820 р. він зайняв посаду екстраординарного професора, а в 1821 р. став ординарним професором. Крім цього, Кронеберг був ректором Харківського університету в 1823–1829 рр. і в 1833–1836 рр. Його харківські праці були присвячені не лише античній класиці, але також питанням філософії мистецтва й літератури, серед них були: збірка «Амалтея» (1825–1826) в 2-х частинах і серія «Брошурки» (1830–1833) в 10-ти частинах.

У цьому сенсі можна згадати восьму частину «Брошурок» (1832) Кронеберга, де він під час розгляду праці «Вступ до історії філософії» (Брюссель, 1830) французького мислителя Віктора Кузена (1792–1867) наголошував: «Можна з упевненістю сказати, що німецька філософія настільки глибоко пустила своє коріння, що вона перестане бути німецькою і стане загальною» [Кронеберг, 1832, с. 61]. Звертаючись до позиції названого французького автора, далі він уточнював: «Й, таким чином, не дивно, що Кузен – по черзі, то кантіанець, то фіхтеанець, то шеллінгіанець і гегельянець тощо – у своїх історичних мандрівках усіма філософськими системами, повертаючись додому, раптом знаходить підсумок усіх філософських зусиль – Хартію!!» [Кронеберг, 1832, с. 60]. Стосовно цього виказування Кронеберга слід ще раз підкреслити, що в Харківській університетській філософії навіть на початку 1830-х рр. Гегеля та його філософію розглядали у тісному зв'язку з його молодшим колегою Шеллінгом.

Важливою зміною у життєдіяльності Харківського університету став новий, тобто другий університетський статут, який вступив в дію в 1835 р. і був чинним до 1863 р. Ключовим нововведенням цього статуту стала реформа університетської структури: замість чотирьох відділень, які існували згідно з першим університетським статутом 1804 р., тепер створювалися три факультети: Філософський, Юридичний і Медичний. Отже, вперше в історії Харківського університету в 1835 р. були засновані Філософський та Юридичний факультети. Філософський факультет мав два відділення: перше охоплювало гуманітарні кафедри й дисципліни (філософії, історії, класичної філології, іноземні мови та ін.), а друге – фізико-математичні кафедри (фізика, математика, астрономія, хімія та ін.).

На Юридичному факультеті в 1835 р. була заснована кафедра енциклопедії законодавства, яка згідно з третім університетським статутом 1863 р. стала називатися «кафедра енциклопедії права» й мала відділення з історії філософії права. За четвертим університетським статутом 1884 р. ця кафедра була перейменована на «кафедру енциклопедії права та історії філософії права». Саме представники цієї кафедри Юридичного факультету (Олександр Палюмбецький, Антон Станіславський, Андрій Стоянов, Кипріян Ярош, Аркадій Фатєєв) [Абашнік, 2017] та кафедр першого відділення Філософського факультету Харківського університету у своєму викладанні й своїх працях найбільше зверталися до творчості Гегеля, починаючи з другої третини 19-го ст.

В 1830-х рр. до філософії Гегеля апелював у своїх працях Тихон Федорович Степанов (1795–1847), який з 1814 р. спочатку слухав філософські лекції професора Шада, а пізніше відвідував заняття Андрія Дудровича у Харківському університеті. В 1824 р. він захистив магістерську дисертацію «Про політичну рівновагу Європейських держав», а з 1832 р. став екстраординарним професором політичної економії Харківського університету, також з 1835 р. він був деканом. У названому контексті показовою була «Промова про сутність, важливість та призначення політичних наук» (1833) Степанова, де він

в дусі німецької класичної філософії та Гегеля підкреслював, що людина «…як останній прояв духу в матерії, за необхідністю є істота вільна і розумна» [Степанов, 1833, с. 5].

Серед учнів Андрія Дудровича був також Володимир Францович Цих (1805–1837), майбутній професор і перший ректор університету імені Святого Володимира в Києві. Під час свого Харківського періоду в 1822–1834 рр. Цих познайомився з німецькою історичною та філософською традиціями й звертався в своїх публікаціях і лекціях до праць з філософії історії Гердера, а також до творів інших німецьких авторів, серед яких були єнський професор і ректор Христоф Готлоб Генріх (1748–1810), гьоттінгенський професор Арнольд Герман Людвіга Геерен (1760–1842), віттенберзький і ляйпцігський професор Карл Генріх Людвіг Пьоліц (1772–1838), берлінський і боннський професор Бартольд Георг Нібур (1776–1831) та ін. [Цых, 1833].

Володимир Цих у своїй магістерській дисертації під досить громіздкою назвою «Вирішення питання: З причини безперервного зростання маси історичних відомостей та розширення обсягу історії, чи не здається необхідним змінити звичайний спосіб викладання цієї науки, і яким саме він має бути, як загалом, так і, зокрема, в університетах?» (1833) не згадував Гегеля. Однак у багатьох його роздумах були різні звернення до духу філософії Гегеля, зокрема у цьому контексті можна навести його наступну тезу: «Філософська історія, не задовольняючись звичайним поглядом на події, намагається осягнути їх внутрішній характер, істинний, так би мовити, зміст і значення; показати як взаємозв'язок подій між собою, так і їхнє відношення до загального ланцюга діянь людського роду; прагне надихнути нескінченно різноманітну масу подій однією загальною ідеєю і створити з неї історичне ціле» [Цых, 1833, с. 17]. Очевидно тут харківський магістрант мав на увазі як згаданих німецьких авторів, на яких він посилався далі, але й також вчення Гегеля про абсолютну ідею.

Вже в другій половині 1830-х рр. до філософії Гегеля звертався інший відомий харківський історик, Олександр Петрович Рославський-Петровський (1816–1871). Він слухав філософські лекції у Матвія Протопопова на 1-му відділенні Філософського факультету, яке закінчив у 1837 р., потім захистив магістерську дисертацію (1839) та докторську дисертацію (1845). З 1846 р. Рославський-Петровський був професором загальної історії, а в 1859–1862 рр. ректором Харківського університету. У своїй магістерській дисертації «Про істинне призначення прагматичної історії та відповідний тому спосіб її опрацювання» (1839) він посилався на «Лекції про філософію історії» (1837) Гегеля у виданні його учня Едуарда Ганса (1797–1839).

У цьому відношенні Рославський-Петровський в своїй дисертації критично зауважував: «Інший недолік більшої частини Філософських Історій полягає в тому, що їхні автори, захоплені духом систем, мало звертають уваги на факти. До цієї категорії належать *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* Гегеля, творіння, засноване на надто умоглядних засадах і довільному виборі змісту, так що автор розглядає лише ті цивілізації, які йому заманулося, виключивши, без достатньої підстави, із системи своєї цілі народи» [Рославский-Петровский, 1839, с. 21]. Як відомо, у згаданій праці Гегель в межах своєї класифікації історії говорив про чотири світи (східний, грецький, римський, германський) та писав: «Схід знав і знає лише, що вільним є *один*; грецький і римський світи, що вільними є *декілька*; германський світ знає, що вільні *всі*. Отже, першою формою, яку ми бачимо у світовій історії, є *деспотизм*, другою є *демократія* та *аристократія*, третьою є *монархія*» [Hegel, 1837, S. 102].[1]

Інший харківський історик, Іван Олексійович Сливицький (1808–188?), у своїй магістерській праці «Про вплив колоній на політичні перевороти в Європі» (1839) цитував твори згаданих вище Гердера, Геєрена й інших авторів, а також писав в історичному контексті: «Європа вже не була достатньою ареною для сміливого польоту освіченого

[1] Порівн. оригінал: „Der Orient wußte und weiß nur, daß *einer* frei ist, die griechische und römische Welt, daß *einige* frei seyen, die germanische Welt weiß, daß *alle* frei sind. Die erste Form, die wir daher in der Weltgeschichte sehen, ist der *Despotismus*, die zweite ist die *Demokratie* und *Aristokratie*, die dritte ist die *Monarchie*".

розуму, і він інстинктивно слідував неминучому закону людства – закону, що визначає зв'язок усіх розумних істот між собою та спільне опрацювання сил природи» [Сливицкий, 1839, с. 9]. Ці та інші тези харківського магістранта нагадували як ранні натурфілософські праці Шеллінга, так і роздуми Гегеля у його «Енциклопедії філософських наук у нарисі» (1817).

Філософія Гегеля, особливо його філософія мистецтва, відігравала важливу роль у викладанні й публікаціях відомого українського письменника, перекладача та представника харківського романтизму Амвросія Лук'яновича Метлинського (1814–1870). Після закінчення Етико-політичного відділення Харківського університету (1835) він спочатку працював помічником університетського бібліотекара, а після захисту дисертації «Про сутність цивілізації та значення її елементів» (1839) викладав на посаді магістра. Під час «Першого Харківського періоду» (до 1850 р.), а також після повернення з університету імені Святого Володимира до Харкова вже на посаду професора в 1854 р., тобто під час його «Другого Харківського періоду» в 1854–1858 рр., праці Метлинського рясніли цитатами з різних праць Гегеля, особливо із тритомних «Лекцій про естетику» (1835–1838) у виданні його учня Генріха Густава Гото (1802–1873).

Зокрема, у згаданій дисертації Метлинський спочатку надав таке визначення предмету свого дослідження: «Цивілізація є фізико-моральний *розвиток людини*, особистий, суспільний та загальнолюдський, за умов *суспільства*; з цього випливає потрійність елементів цивілізації, адже до її сфери входять: I. людина як суб'єкт, що підлягає розвитку; II. *суспільство* та сукупність його діячів; III. фізико-моральний розвиток людини як продукту цивілізаційного процесу» [Метлинский, 1839, с. 15–16]. І хоча це визначення враховувало як попередню французьку традицію (Тюрго, Гізо, Кузен), так і роздуми Гегеля, далі харківський автор пропонував свою оригінальну (хоча і дещо еклектичну) класифікацію. Так, у межах першої сфери він розглядав покоління людей, мову й звичаї, у другій сфері – організацію суспільства, релігію, мистецтво і науку, а також промисловість, у третій сфері – фізичний, розумовий і звичаєвий розвиток людини. До того ж Метлинський у дусі Просвітництва ототожнював розвиток людини з удосконаленням людини, яку він називає «кінцевий продукт цивілізації» [Метлинский, 1839, с. 16].

До Гегеля харківський дисертант часто апелював під час аналізу другої сфери цивілізації (тобто суспільства), зокрема у параграфі «2. Релігія, мистецтво, наука». Звичайно, сама назва цього параграфу нагадує відому гегелівську формулу розвитку абсолютного духу (мистецтво, релігія, філософія), хоча Метлинський у своєму викладенні поміщає «мистецтво» на більш високий ступінь, аніж Гегель, тобто вище «релігії». Й це було характерним саме для представників романтизму, хоча «Єнські романтики» (брати Шлегелі, Новаліс, Вакенродер, Тік та ін.) взагалі ставили «мистецтво» на найвищий щабель людської культури, тобто навіть вище філософії та науки. Але також у змістовному відношенні Метлинський дотримується окремих тез німецького мислителя, наприклад, посилаючись на роздуми Гегеля у першій частині («Ідея прекрасного в мистецтві, або ідеал») першого тому «Лекцій про естетику» (1835), він пише, що названі «…три царства духу, за єдністю змісту перебувають на одному підґрунті і відрізняються лише формами, у яких предмет відображається у свідомості: одна з них є форма чуттєвого знання, знання чуттєвого й об'єктивного, в якому Абсолютне відкривається споглядання і почуттю; друга форма є форма уяви; третя – вільне мислення духу» [Метлинский, 1839, с. 66–67].[1]

Під час аналізу названих трьох складових прояву абсолютного духу (мистецтво, релігія, наука/філософія) Метлинський також звертається до Гегеля. Показовими у цьому відношенні були його роздуми щодо гегелівського виокремлення трьох історичних форм

[1] Порівн. у Гегеля: „Die *erste* Form nun dieses Erfassens ist ein *unmittelbares* und eben darum *sinnliches* Wissen, ein Wissen in Form und Gestalt des Sinnlichen und Objektiven selber, in welchem das Absolute zur Anschauung und Empfindung kommt. Die *zweite* Form sodann ist das *vorstellende* Bewußtsein, die *dritte* endlich das *freie* Denken des absoluten Geistes“ [Hegel, 1835, S. 132]. В українському перекладі у виконанні автора цієї статті наведена цитата Гегеля звучить так: «*Першою* формою такого осягнення є *безпосереднє* і саме тому *чуттєве* знання, знання у формі та вигляді самого чуттєвого й об'єктивного, в якому Абсолют приходить до споглядання та відчуття. *Другою* формою, таким чином, є свідомість, *яка уявляє*, а третьою, нарешті, *вільне* мислення абсолютного духу».

мистецтва (символічна, класична, романтична). Зокрема щодо першої форми він наголошував, цитуючи німецькою мовою оригінал: «Це, говорить Гегель, є характер східного мистецького пантеїзму, який – einer Seits auch in die schlechtesten Gegenstände die absolute Bedeutung hineinlegt, anderer Seits die Erscheinungen gewaltsam zum Ausdruck seiner Weltanschauung zwingt, und dadurch bizarr, grotesk und geschmacklos wird… Dadurch kann die Bedeutung dem Ausdruck nicht vollendet eingebildet werden, und bei allem Streben und Versuchen bleibt die Unangemessenheit von Idee und Gestalt zu bestehen…» [Метлинский, 1839, с. 82–83].[1] Далі Метлинський вказував на особливості символічної форми мистецтва, посилаючись на роздуми Гегеля щодо філософії мистецтва у другій частині першого тому «Лекцій про естетику».

Метлинський особливо симпатизував роздумам німецького філософа про третю, тобто романтичну форму мистецтва. Однак впливи Гегеля проявилися не лише в подальших посиланнях Метлинського у названій праці на його твори, але також у харківській «Промові про істинне значення поезії» (1843) й у докторській дисертації «Погляд на історичний розвиток теорії прози і поезії» (1850). Окремо слід вказати на важливу роль філософії мистецтва Гегеля [Hegel, 2003] в літературних творах Метлинського, про що свідчать його публікації, які він оприлюднював від псевдонімом Амвросій Могила. У цьому відношенні можна згадати його збірку «Думки і пісні та ще дещо» (1839), п'ять випусків «Південного руського збірника» (1848), збірку «Народні південно-руські пісні» (1854) та його поезії і переклади з іноземних мов, зокрема, й з німецької мови.

Філософія Гегеля також мала важливе значення для творів та викладання майбутнього славіста й етнографа Ізмаїла Івановича Срезневського (1812–1880) під час його «Харківського періоду» до 1847 р. Він був випускником Етико-політичного відділення, де до 1829 р. слухав філософські лекції у професора Андрія Дудровича й захистив кандидатську дисертацію за темою «Про образу» (1829). Потім Срезневський оприлюднив різні праці, зокрема щодо творчості Григорія Сковороди, а також самостійно та зі своїми товаришами з «гуртка харківських романтиків» (І. Розковшенко, О. Шпигоцький, Ф. Євецький, О. Євецький) видавав різні літературні й історичні збірки: «Український альманах» (1831), «Словацькі пісні» (1832), «Запорізька старовина» (1833–1838), «Український збірник» (1838) та ін.

У контексті «харківської Гегеліани» важливою була магістерська дисертація «Дослідження щодо сутності та змісту теорії в політичних науках» (1837) Срезневського, яку він захистив на Філософському факультеті Харківського університету 2 липня 1837 р. Тут магістрант розділяв політичну теорію на дві частини – «фізіологію держави» й «історію державності», яким і присвячена основна частина цієї роботи. Посилаючись на різних мислителів від Античності до початку 19-го ст., Срезневський тут підкреслював: «Вплив

[1] Переклад цієї цитати Гегеля, яку Метлинський не повністю наводить німецькою мовою, звучить так: «– з одного боку, вкладає абсолютне значення навіть у найгірші предмети, з іншого боку насильно змушує явища виражати його світогляд, й тим самим стає химерним, гротескним і позбавленим смаку… Через це значення не може бути досконало втілене у виразі, і попри всі прагнення та спроби невідповідність ідеї та форми залишається…». В оригіналі повна цитата у Гегеля звучить так: „Diese Seiten machen im Allgemeinen den Charakter des ersten Kunstpantheismus des Morgenlandes aus, der einer Seits auch in die schlechtesten Gegenstände die absolute Bedeutung hineinlegt, anderer Seits die Erscheinungen gewaltsam zum Ausdruck seiner Weltanschauung zwingt, und dadurch bizarr, grotesk und geschmacklos wird, oder die unendliche aber abstrakte Freiheit der Substanz verachtend gegen alle Erscheinungen, als nichtige und verschwindende kehrt. Dadurch kann die Bedeutung dem Ausdruck nicht vollendet eingebildet werden, und bei allem Streben und Versuchen bleibt die Unangemessenheit von Idee und Gestalt dennoch unüberwunden bestehen“ [Hegel, 1835, S. 100]. Український переклад цієї цитати у виконанні автора цієї статті: «Ці сторінки загалом утворюють характер першого мистецького пантеїзму Сходу, який, з одного боку, вкладає абсолютне значення навіть у найгірші предмети, з іншого боку насильно змушує явища виражати його світогляд, й тим самим стає химерним, гротескним і позбавленим смаку, або ж, зневажаючи нескінченну, але абстрактну свободу субстанції, відвертається від усіх явищ як від марних та зникаючих. Через це значення не може бути досконало втілене у виразі, і попри всі прагнення та спроби невідповідність ідеї та форми все ж залишається непереборною».

Монтеск'йо та французьких філософів XVIII століття поступився місцем впливу німецької філософії – Канта, Фіхте, Шеллінга, Гегеля: особливо швидко поширюється, принаймні в Німеччині, вплив вчення цього останнього мислителя» [Срезневский, 1837, с. 15–16]. Отже, харківський магістрант наголошував на останніх тенденціях впливів творчості Гегеля наприкінці 1830-х рр.

Однак вже далі Срезневський висловлює критику однобічного розгляду історії людства, яким, на його думку, страждають багато відомих мислителів, котрі у викладі середньовічної та новітньої історії зосереджуються лише на Західній Європі. У цьому сенсі він підкреслював: «Усі найвидатніші мислителі мають таке обмежене поняття, такий короткозорий погляд на Історію – Аст (38) і Гегель (39), Геєрен (40) і Міллер (41), не менш ніж Ізелін (42) і Гердер (43), Тюрго (44) і Кондорсе (45). Не дивно, що з'явилося порівняння людства з мужем, який переживає зараз 4-й або 5-й вік своєї мужності (46) – або поняття гегелістів про чотири начала всесвітнього духу, виявлені світом Сходу, Греції, Риму та Германії…» [Срезневский, 1837, с. 39]. Тут слід зауважити, що харківський автор справді використовує термін «Германія» замість гегелівського виразу «германський світ».

Причому в цій цитаті Ізмаїла Срезневського звучала критика не лише «гегелістів», тобто гегельянців, але й самого Гегеля, на оригінальне видання праці якого «Основні лінії філософії права» (1821) він посилався далі. Як відомо, третя частина цього твору від назвою «Звичаєвість» складається з трьох розділів: «Сім'я», «Громадянське суспільство», «Держава». У самому кінці третього розділу цієї частини Гегель розглянув питання «С. Світова історія», де писав про світовий дух та в §352 підкреслював: «Оскільки він як дух є лише рухом своєї діяльності, знаючи себе абсолютним, тим самим звільняючи свою свідомість від форми природної безпосередності та повертаючись до самого себе, то *принципів* формування цієї самосвідомості у ході її звільнення, – *світових історичних царств, є чотири*» [Hegel, 1821, S. 349–350].[1]

І вже далі у третьому розділі названої праці, а саме в §354, німецький філософ згадував чотири історичних царства (імперії), або світи (східний, грецький, римський, германський), а в §358 говорив про рух духу, який наприкінці осягає «…принцип єдності божественної та людської природи, примирення як об'єктивну істину та свободу, що з'явилися всередині самосвідомості та суб'єктивності, і здійснення яких покладається на північний принцип *германських народів*» [Hegel, 1821, S. 353].[2] Саме така національно забарвлена діалектика духу у викладенні Гегеля викликала критичні зауваження харківського магістранта.

У наведеній вище цитаті Ізмаїла Срезневського стосовно згаданих авторів і «гегелістів» численні цифрові посилання (38), (39) тощо вказували на конкретні праці й сторінки в них. Це свідчило про те, що харківський автор був знайомий із зазначеними оригінальними джерелами. Окрім названих мислителів, у «Примітках» Срезневський далі наводив посилання на джерела, які він використовував під час написання своєї праці, зокрема на «Ідеї до філософії історії» Гердера, «Суспільний договір» Жана-Жака Руссо, «Государ» Макіавеллі, «Нову науку» Джамбатісти Віко, «Ідею загальної історії у всесвітньо-громадянському відношенні» Канта, «Про державу» та «Левіафан» Томаса Гоббса і вже згадані «Основні лінії філософії права» Гегеля [Срезневский, 1837, с. 61].

На завершення слід вказати на те, що ключовою філософською роботою щодо сприйняття творчості Гегеля на Філософському факультеті Харківського університету у цей час була докторська дисертація «Роздум про істинний предмет філософії та відповідний цьому її склад» (1838) професора Матвія Миколайовича Протопопова (1794–

[1] Порівн. в оригіналі Гегеля: „Indem er als Geist nur die Bewegung seiner Thätigkeit ist, sich absolut zu wissen, hiermit sein Bewußtseyn von der Form der natürlichen Unmittelbarkeit zu befreyen und zu sich selbst zu kommen, so sind die *Principien* der Gestaltungen dieses Selbstbewußtseyns in dem Gange seiner Befreyung, – der *welthistorischen Reiche, Viere*".

[2] Порівн. в оригіналі Гегеля: „…das Prinzip der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, die Versöhnung als der innerhalb des Selbstbewußtseyns und der Subjectivität erschienenen objectiven Wahrheit und Freyheit, welche dem nordischen Prinzip der *germanischen Völker* zu vollführen übertragen wird".

1857). З огляду на важливість цієї та інших праць четвертого професора філософії (після Шада, Дудровича й Чанова) для Харківської університетської філософії у 19-му ст. і рецепції Гегеля у її межах, критичний аналіз філософської позиції цього філософа буде представлений автором у окремій статті. Наперед лиш слід вказати, що крім згаданих вище публікацій Гегеля, професор Матвій Протопопов посилався ще й на третє видання «Енциклопедії філософських наук» (1830), зокрема на 3-й том цього твору [Протопопов, 1838, с. 61]. Не дивлячись на критику позиції Гегеля у згаданій дисертації, харківський професор у останній тезі до своєї дисертації констатував: «XXI. Гегель останнім представив найвдалішу спробу визначення змісту Філософії» [Протопопов, 1838, с. III].

Як *головний висновок* можна стверджувати, що різні аспекти філософії Гегеля віднайшли широкий відгук у Харківському університеті у 1830-х рр. Водночас важливими центрами сприйняття й критики творчості німецького філософа були кафедра теоретичної і практичної філософії (з 1835 р. – кафедра філософії) та Філософський факультет, який був відкритий згідно з другим університетським статутом в 1835 р. З одного боку, харківські професори й викладачі розглядали та критикували різні праці Гегеля у філософському контексті (Дудрович, Чанов, Гренберг, Протопопов). З другого боку, також інші представники Філософського факультету, зокрема філологи (Метлинський, Срезневський), історики (Цих, Сливицький, Рославський-Петровський), політекономи (Степанов), антикознавці (Кронеберг) апелювали до історико-філософських і філософсько-правових творів німецького мислителя, а також до його праць з філософії мистецтва.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Абашнік В. Гегель: Харківський вимір. *XVI Харківські студентські філософські читання: до 250 річниці з дня народження Ґеорґа Вільгельма Фрідріха Гегеля. Матеріали міжнародної наукової конференції студентів та аспірантів, 23–24 квітня 2020 р., м. Харків*. Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2020. С. 5–9.

Абашнік В. Німецька естетика у харківських творах Степана Федчишина (1899–1971). *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. Харків: ХНУ ім. В. Н. Каразіна, 2025. № 73. С. 266–283. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-26

Абашнік В. Олександр Олександрович Мамалуй (1939–2023) як дослідник історії філософії. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. Харків: ХНУ ім. В. Н. Каразіна, 2024. № 70. С. 22–35. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2024-70-2

Абашнік В. Харківський курс філософії права (1833) Й. І. Гренберга. *Людина, суспільство, комунікативні технології. Матеріали VI Міжнародної науково-практичної конференції, 14–15 вересня 2018 р.* Харків–Лиман, 2018. С. 140–143.

Абашнік В. О. Сирія та сирійська культура у творчості Івана Кронеберга (1788–1838). *VI Конгрес сходознавців: 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. Тимофій Буткевич (1854–1925) про проблему зла у вченнях Давнього Китаю. *Китайська цивілізація: традиції та сучасність. Матеріали XIX Міжнародної наукової конференції, 27 листопада 2025 р., м. Київ*. Львів – Торунь: Liha-Pres, 2025. С. 6–9. https://doi.org/10.36059/978-966-397-561-0-1

Абашнік В. О. Філософія права у Харківському університеті в 1804–1920 рр. *Велика українська юридична енциклопедія: у 20 томах. Том 2: Філософія права* / Ред. С. І. Максимов. Харків: Право, 2017. С. 981–990.

Абашнік В. О. Шад versus Кант. Від єнської 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 Шад. Матеріали міжнародної наукової*

конференції, 28 червня 2024 р., м. Харків, Україна. Харків: Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, 2024. С. 13–27. https://ekhnuir.karazin.ua/server/api/core/bitstreams/2a75ef83-f103-4be9-9543-471d9df74caf/content?trackerId=9a4404c7d7037e96

Гренберг И. *Рассуждение об отношении, в котором находится общее право к положительному праву, к философии положительного права, к политике и этике, написанное лектором Иосифом Гренбергом, для получения степени магистра по Этико-политическому отделению*. Харьков: В Университетской типографии, 1833. [2], 59 с.

Кронеберг И. *Брошюрки. Издаваемые Иваном Кронебергом*. Харьков: В Университетской типографии, 1832. №VIII. 188 с.

Метлинский А. *О сущности цивилизации и значении ее элементов. Рассуждение кандидата А. Метлинского, написанное с целью получения степени магистра политических наук*. Харьков: в университетской типографии, 1839. [III], 122 с.

Протопопов М. *Рассуждение об истинном предмете философии и соответственном тому составе ее, написанное для получения степени доктора философии исполняющим должность экстраординарного профессора при Императорском Харьковском университете Матвеем Протопоповым*. Харьков: В университетской типографии, 1838. 64, III с.

Рославский-Петровский А. *Об истинном назначении прагматической истории и соответственном тому способе ее обработки. Рассуждение, написанное кандидатом Александром Рославским-Петровским*. Харьков: В Университетской типографии, 1839. III, 50 с.

Сливицкий И. *О влиянии колоний на политические перевороты в Европе / рассуждение, написанное исправляющим должность Адъюнкт-Профессора Иваном Сливицким для получения степени магистра политических наук*. Харьков: В Университетской типографии, 1839. 88, X с.

Срезневский И. *Опыт о сущности и содержании теории в науках политических. Рассуждение, писанное на получение степени магистра политической истории и статистики*. Харьков: В Университетской типографии, 1837. VIII, 62, 8 с.

Степанов Т. Ф. *Речь о сущности, важности и назначении политических наук, произнесенная в Торжественном собрании Императорского Харьковского университета э. о. профессором политической экономии и дипломатии Тихоном Степановым 30 августа 1833 года*. Харьков: В Университетской типографии, 1833. 64 с.

Цых В. *Решение вопроса: По причине беспрестанного умножения массы исторических сведений и распространения объема истории, не оказывается ли нужным изменить обыкновенный способ преподавания сей науки и какой он должен быть именно, как вообще, так и особенно в университетах? Рассуждение, написанное кандидатом Владимиром Цыхом для получения степени магистра по части исторических наук*. Харьков: В Университетской типографии, 1833. 129 с.

Чанов Ф. *Обозрение Курса Философии, для преподавания в Императорском Харьковском Университете, Директором Училищ Слободско-Украинской Губернии Федором Чановым представленное Февраля 27 дня 1831 года*. Харьков: В университетской Типографии, 1831. 42 с.

Abaschnik V. Kant und der Deutsche Idealismus in der kritischen Darstellung von Andrej Dudrovič (1782–1830). *Studia Philosophica Kantiana*. 1/2021. p. 5–25. https://www.unipo.sk/public/media/39319/SPhK_1_2021_05_Abaschnik.pdf

Abaschnik V. A. J. B. Schads und Hegels Positionen um 1801. *Hegel-Jahrbuch 2005. Dritter Teil*. S. 252–257. https://doi.org/10.1524/hgjb.2005.7.jg.252

Hegel G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Von D. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Ordentl. Professor der Philosophie an der Königl.* Universität zu Berlin. Berlin: In der Nicolaischen Buchhandlung, 1821. XXVI, 355 S.

Hegel G. W. F. *Vorlesungen über die Aesthetik*. Herausgegeben von D. H. G. Hotho. Berlin: Verlag von Duncker und Humblot, 1835. Erster Band. XVI, 547 S.

Hegel G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Herausgegeben von D. Eduard Gans*. Berlin: Verlag von Duncker und Humblot, 1837. XXIV, 446 S.

Hegel G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*. Hrsg. von Annemarie Gethmann-Siefert. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003. XLVI, 389 S.

Welsch W. *Umdenken: Miniaturen zu Hegel*. Berlin: Matthes & Seitz, 2022. 205 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

Конфлікт інтересів: автор засвідчує, що, незважаючи на те, що автор статті є членом редакційної колегії цього журналу, процес рецензування, прийняття рішення щодо публікації та редагування проводилися незалежно, без його участі чи впливу. Будь-які потенційні конфлікти інтересів були повністю усунені шляхом зовнішнього контролю процесу.

Стаття надійшла до редакції 12.02.2026 Переглянуто 26.03.2026
Стаття рекомендована до друку 10.04.2026 Опубліковано 25.05.2026

HEGEL'S PHILOSOPHY AT KHARKIV UNIVERSITY IN THE 1830S

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 focuses on how the work of Hegel, a representative of Classical German philosophy, was received by professors and teachers at Kharkiv University in the 1830s. In this context, the article first provides an overview of how Hegel's philosophy was perceived at Kharkiv University from its founding on November 5/17, 1804, through the early 20th century. This section discusses the influence of Johann Baptist Schad (1758–1834), the first professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophy at Kharkiv University, during the period 1804–1816, who, prior to that, while teaching at the University of Jena from 1799 to 1804, had been a colleague of Fichte, Schelling, and Hegel. Representatives of the "Kharkiv Philosophical School of J. B. Schad" addressed various aspects of Hegel's philosophy in their works and teaching and became the initiators of "Kharkiv Hegelianism". Among them, a prominent figure was Schad's successor in the philosophy department, Professor Andrii Dudrovych (1782–1830), who taught at Kharkiv University beginning in 1812. The article then discusses the reception of Hegel's philosophy in the 19th and early 20th centuries, particularly by members of the Department of Philosophy (Fedir Zelenohorsky, Pavlo Leukfeld, Isidor Prodan) as well as by the theology professor Tymofii Butkevych. In addition, the article highlights the role of Hegel's philosophy in the works of representatives of the "Executed Renaissance" (Semen Semkovsky, Volodymyr Yurynets, Stepan Fedchyshyn), who, in the early period of Soviet Ukraine, viewed his works from a Marxist perspective and suffered under Stalinist repression in the 1930s.

The main section examines some of the works by members of the Faculty of Philosophy at Kharkiv University in the 1830s in the context of the reception of Hegel's thought. It begins by discussing the publications and lectures of Professor Fedir Chanov and Associate Professor Joseph Grenberg. In accordance with the second university charter of 1835, the Faculty of Philosophy was established at Kharkiv University, and its members drew upon Hegel's teachings. Among the latter were historians (Volodymyr Tsykh, Oleksandr Roslavsky-Petrovsky, Ivan Slyvitsky), political economists (Tikhon Stepanov), and specialists in classical antiquity (Ivan Croneberg). Special mention is made of the influence of Hegel's philosophy of art, in particular, his "Lectures on Aesthetics" (1835–1838), on the work of philologist Amvrosii Metlinsky (1814–1870), who was also a poet and a representative of Ukrainian Romanticism. In contrast, Hegel's "Outlines of the Philosophy of Right" (1821) played a major role in the work of Professor

Izmail Sreznevsky (1812–1880). Thus, various aspects of Hegel's philosophy found a wide response at Kharkiv University in the 1830s, which became an important center of "Ukrainian Hegelianism".

***Keywords**: History of philosophy, Classical German philosophy, Hegel, philosophy of art, Ukrainian philosophy, Kharkiv University philosophy, the 1830s.*

REFERENCES

Abaschnik, V. (2021). Kant und der Deutsche Idealismus in der kritischen Darstellung von Andrej Dudrovič (1782–1830). *Studia Philosophica Kantiana*. 1. p. 5–25. https://www.unipo.sk/public/media/39319/SPhK_1_2021_05_Abaschnik.pdf

Abaschnik, V. A. (2005). J. B. Schads und Hegels Positionen um 1801. *Hegel-Jahrbuch. Dritter Teil.* S. 252–257. https://doi.org/10.1524/hgjb.2005.7.jg.252

Abashnik, V. (2025a). 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. pp. 266–283. (In Ukrainian). https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-26

Abashnik, V. (2020). Hegel: The Kharkiv Dimension. *XVI Kharkiv Student Philosophy Readings: To the 250th Anniversary of the Birth of Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Proceedings of the International Scientific Conference of Undergraduate and Graduate Students, April 23–24, 2020, Kharkiv*. Kharkiv: V. N. Karazin Kharkiv National University. pp. 5–9. (In Ukrainian).

Abashnik, V. (2018). J. I. Grenberg's Kharkiv Course on the Philosophy of Law (1833). *Human, Society, and Communication Technologies. Proceedings of the VI International Scientific and Practical Conference, September 14–15, 2018*. Kharkiv–Liman. pp. 140–143. (In Ukrainian).

Abashnik, V. (2024a). 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. pp. 22–35. (In Ukrainian). https://doi.org/10.26565/2226-0994-2024-70-2

Abashnik, V. O. (2024b). 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 Croneberg (1788–1838). *VI Congress of Orientalists: collection of materials, Kyiv, December 3, 2022*. (pp. 10–13). Kyiv: V. I. Vernadsky Tavria National University; Lviv – Toruń: Liha-Press. (In Ukrainian). https://doi.org/10.36059/978-966-397-288-6-1

Abashnik, V. O. (2017). The Philosophy of Law at Kharkiv University, 1804–1920. *The Great Ukrainian Legal Encyclopedia: In 20 Volumes. Volume 2: Philosophy of Law* / Ed. by S. I. Maksimov. Kharkiv: Pravo. pp. 981–990. (In Ukrainian).

Abashnik, V. O. (2025b). Tymofii Butkevych (1854–1925) on the Problem of Evil in Ancient Chinese Thought. *Chinese Civilization: Traditions and Modernity. Proceedings of the 19th International Scientific Conference, November 27, 2025, Kyiv*. (pp. 6–9). Lviv – Toruń: Liha-Press. (In Ukrainian). https://doi.org/10.36059/978-966-397-561-0-1

Chanov, F. (1831). *Overview of the Philosophy Course, for teaching at the Imperial University of Kharkiv, submitted by Fyodor Chanov, Director of Schools in the Sloboda-Ukrainian Governorate, on February 27, 1831*. Kharkiv: University Press, 1831. (In Russian).

Croneberg, I. (1832). *Pamphlets. Published by Ivan Croneberg*. Kharkiv: University Press. No. VIII. (In Russian).

Grenberg, I. (1833). *A Treatise on the Relationship Between Common Law and Positive Law, the Philosophy of Positive Law, Politics, and Ethics, written by Lecturer Joseph Grenberg for his master's degree in the Department of Ethics and Politics*. Kharkiv: University Press. (In Russian).

Hegel, G. W. F. (1821). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Von D. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Ordentl. Professor der Philosophie an der Königl. Universität zu Berlin. Berlin: In der Nicolaischen Buchhandlung.

Hegel, G. W. F. (1835). *Vorlesungen über die Aesthetik*. Herausgegeben von D. H. G. Hotho. Berlin: Verlag von Duncker und Humblot.

Hegel, G. W. F. (1837). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Herausgegeben von D. Eduard Gans. Berlin: Verlag von Duncker und Humblot.

Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Philosophie der Kunst (2003). Hrsg. von Annemarie Gethmann-Siefert. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Metlinsky, A. (1839). *On the Nature of Civilization and the Significance of Its Elements. A dissertation by A. Metlinsky, written for the degree of Master of Political Science*. Kharkiv: University Press. (In Russian).

Protopopov, M. (1838). *A Treatise on the True Subject of Philosophy and Its Corresponding Structure, written for the degree of Doctor of Philosophy by Matvey Protopopov, acting extraordinary professor at the Imperial University of Kharkiv*. Kharkiv: University Press. (In Russian).

Roslavsky-Petrovsky, A. (1839). *On the True Purpose of Pragmatic History and the Corresponding Method of Its Treatment. A Dissertation Written by Candidate Alexander Roslavsky-Petrovsky*. Kharkiv: University Press, 1839. (In Russian).

Slivitsky, I. (1839). *On the Influence of Colonies on Political Upheavals in Europe / a dissertation written by Ivan Slivitsky, Acting Adjunct Professor, for the degree of Master of Political Science*. Kharkiv: University Press, 1839. (In Russian).

Sreznevsky, I. (1837). *An Essay on the Nature and Content of Theory in the Political Sciences. A dissertation written for the degree of Master of Political History and Statistics*. Kharkiv: University Press, 1837. (In Russian).

Stepanov, T. F. (1833). *A Speech on the Nature, Importance, and Purpose of the Political Sciences, delivered at the Ceremonial Assembly of the Imperial University of Kharkiv by Tikhon Stepanov, Acting Professor of Political Economy and Diplomacy, on August 30, 1833*. Kharkiv: University Press. (In Russian).

Tsykh, V. (1833). *Resolving the Issue: Given the ceaseless growth of historical information and the expansion of the scope of history, is it not necessary to change the conventional method of teaching this discipline, and what form should it take, both in general and specifically at universities? A Treatise written by candidate Vladimir Tsykh for the degree of Master of Historical Sciences*. Kharkiv: University Press, 1833. (In Russian).

Welsch, W. (2022). *Umdenken: Miniaturen zu Hegel*. Berlin: Matthes & Seitz.

Conflict of Interest: The author certifies that although the author of the article is a member of the editorial board of this journal, the peer review process, the decision regarding publication, and the editing were carried out independently, without their participation or influence. Any potential conflicts of interest were fully mitigated through external oversight of the process.

The article was received by the editors 12.02.2026 The article was revised 26.03.2026
The article is recommended for printing 10.04.2026 This article published 25.05.2026

Як цитувати: Абашнік, В. (2026). Філософія Гегеля у Харківському університеті в 1830-х рр. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (74), 64-77. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-07

In cites: Abashnik, V. (2026). Hegel's philosophy at Kharkiv University in the 1830s. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (74), 64-77. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-07 [In Ukrainian]

ФІЛОСОФСЬКІ РЕЦЕПЦІЇ ДІДЖИТАЛІЗАЦІЇ І ВІЗУАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ

DOI: 10.26565/2226-0994-2026-74-08
УДК: 17:57.01:004.8

Михайло Бейлін, Олександр Желтобородов

ТРАНСФОРМАЦІЇ АНТРОПОЛОГІЧНОЇ МОДЕЛІ ЛЮДИНИ В ЦИФРОВОМУ ПРОСТОРІ

У статті розглядається проблема антропологічних меж людини в умовах розвитку високих технологій і цифрової реальності. Аналізується феномен Homo virtual як нової моделі людської суб'єктності, що формується на перетині біологічного, технологічного й віртуального середовищ. Космічне середовище суттєво відрізняється від умов Землі; мікрогравітація, космічна радіація та ізольованість впливають на фізіологічний стан людини. З'ясовуються спектр можливостей адаптації людського організму до космічного простору: від біотехнологічних модифікацій і використання штучного інтелекту для підтримки життєдіяльності до створення замкнених біосфер і космічної тілесності, яка стає новою формою антропологічної адаптації. Досліджуються філософські й соціальні виклики, пов'язані з модифікацією людського тіла, використанням штучного інтелекту й адаптацією людини до віртуального середовища. Конвергентні НБІК-технології проявляють увесь спектр розвитку сучасної науки, де усі компоненти взаємозумовлені й дають загальний кумулятивний ефект, спрямований на розширення антропологічних меж людини й формування людиновимірних середовищ. У цьому контексті трансформації людини нині надзвичайно розширилися завдяки пластичній хірургії і трансплантаціям. Урбанізована техногенна цивілізація призводить до зняття обмежень буття людської тілесності й розширення можливостей генної інженерії у питаннях народжуваності, збільшення тривалості життя, клонування тощо й опосередковує інший моральний, правовий і релігійний характер людського існування. Обґрунтовується значущість біоетичних аспектів трансформації людської тілесності у цифровому й технологічному просторі. Біоетика в цьому контексті покликана сформувати принципи відповідального використання технологій і визначити моральні межі їх застосування. Показано, що антропологічні межі людини не є статичними, протягом історії вони змінювалися разом із розвитком культури, науки й технологій, але в еру високих технологій вони стали ще більш динамічними, і виникла загроза їх негативного впливу на буття людини в цілому.

Ключові слова: *високі технології, біоетика, антропологічна межа, цифрова тілесність, Homo virtual, трансгуманізм, віртуалізація, детериторіалізація.*

Постановка проблеми. Сучасний етап розвитку науки і технологій характеризується швидким прогресом у галузях цифрових технологій, біоінженерії та космічних досліджень. Людство поступово переходить від традиційної антропологічної моделі до нових форм існування, у яких біологічна природа людини взаємодіє з технологічним середовищем.

У цьому контексті формується концепт Homo virtual – людини, здатної орієнтуватися у віртуальному середовищі й взаємодіяти з цифровими системами. Така трансформація ставить перед філософією й біоетикою принципово нові питання: де проходять антропологічні межі людського існування? Чи може технологічна модифікація змінити саму сутність людини? Проблема антропологічних меж людини стає особливо актуальною у зв'язку з розвитком нових технологічних програм, цифрової реальності та біотехнологій. Актуальність теми зумовлена кількома тенденціями сучасної науки, зокрема, активним розвитком високих технологій, планами довготривалого перебування людини у космічному просторі, інтеграцією цифрових систем у людське життя, розвитком нанотехнологій, біотехнологій та кібернетичних імплантів і формуванням нових моделей тілесності. Ці процеси спричиняють переосмислення традиційного розуміння людини та її антропологічних меж.

© Бейлін М. В., Желтобородов О. В., 2026.
This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

Мета статті – проаналізувати антропологічні межі концепту Homo virtual і здійснити біоетичну рефлексію трансформації людської тілесності у цифровому і космічному просторі.

Теоретичні засади концепції Homo virtual формуються на перетині кількох наукових напрямів: нанотехнологій, біотехнологій, філософської антропології, біоетики й досліджень штучного інтелекту. Традиційна антропологія розглядає людину як біопсихосоціальну істоту, що функціонує у природному середовищі планети Земля. Розвиток новітніх технологічних програм і цифрових технологій поступово змінює уявлення про межі людського існування. Людина більше не обмежується лише біологічним середовищем Землі, а стає активним учасником освоєння космічного простору, поступово виходить за межі планетарного середовища, що потребує відповідної адаптації її фізіологічних і психологічних характеристик.

У цьому контексті поняття Homo virtual описує новий тип людської суб'єктності, яка поєднує біологічні, технологічні та інформаційні компоненти [Бейлін, Желтобородов, 2022]. Виділяють декілька типів людської тілесності, і базовою виступає біологічна тілесність, яка забезпечує природне функціонування людського організму. З розвитком високих технологій формується новий антропологічний феномен, де однією з ключових характеристик сучасної людини є інтеграція цифрових технологій у її повсякденне життя. Феномен цифрової тілесності формується на основі використання технологічних пристроїв як продовження людського тіла, формуванні цифрової ідентичності, взаємодії людини з віртуальним середовищем. Цифрова тілесність змінює традиційне уявлення про межі людського тіла, оскільки частина людської діяльності переноситься у цифровий простір.

Тип тілесності	**Основні характеристики**	**Технологічні чинники**
біологічна тілесність	природне функціонування людського організму	медико-фармакологічна підтримка
цифрова тілесність	взаємодія людини з інформаційними технологіями	цифрові платформи, нейроінтерфейси
кібернетична тілесність	поєднання біологічних і технічних елементів	імплантати, біоінженерія
космічна тілесність	адаптація людини до умов космосу	космічна медицина, штучні екосистеми

Перебування людини у космічному просторі супроводжується значними фізіологічними змінами, оскільки мікрогравітація змінює функціонування м'язової та кісткової систем, відбуваються порушення у роботі серцево-судинної системи й імунітету. Ці процеси ставлять питання про можливість довготривалого існування людини поза межами Землі. Для вирішення цієї проблеми розглядаються різні технологічні рішення, зокрема: генетичні модифікації, використання біоінженерних технологій, створення штучних екосистем у космічному просторі. Ці процеси формують новий тип тілесності – космічну тілесність.

Розвиток нанотехнологій і біотехнологій породжує низку складних етичних питань і біоетичних викликів, які трансформують людську природу. По-перше, виникає проблема меж втручання у людську природу. Технологічні модифікації можуть змінювати фізичні й когнітивні характеристики людини. По-друге, постає питання збереження людської ідентичності; якщо технології радикально змінюють тіло й свідомість людини, чи залишиться вона людиною у традиційному розумінні? По-третє, важливим є питання соціальної справедливості. Доступ до технологій може бути нерівномірним, що призведе до появи нових форм соціальної нерівності. Сучасна епоха характеризується появою нових форм людського існування, у яких поєднуються біологічні, технологічні й інформаційні компоненти. Людина поступово переходить від традиційної біологічної

моделі до гібридних форм тілесності. Проте навіть у цих умовах важливим залишається збереження гуманістичних цінностей і поваги до людської гідності.

Цифрова тілесність як новий антропологічний феномен змінює спосіб взаємодії людини зі світом. Смарт-пристрої, біометричні системи, штучний інтелект і віртуальна реальність формують новий тип людської тілесності.

У філософському сенсі цифрова тілесність означає розширення меж людського тіла через технологічні засоби. Частина людської діяльності переноситься у цифровий простір, що створює нові форми комунікації та самовираження.

Еволюція антропологічної моделі людини відбувається по траєкторії від Homo sapiens через розвиток технологій до Homo digitalis (людина цифрової епохи), і далі за участю інтеграції біотехнологій відбувається перехід до Homo technologicus (кібернетична людина) з подальшим освоєнням космічного простору Homo aerospace (людина космічної цивілізації). Біоетичні виклики нової антропології, пов'язані з розвитком технологій, створюють низку складних етичних проблем. Постає питання про межі втручання у людську природу, збереження людської ідентичності, рівність доступу до технологій, відповідальність за використання біоінженерних технологій. Біоетика покликана сформувати моральні принципи, які забезпечать відповідальний розвиток технологій і збереження людської гідності.

Сьогодні нейроінтерфейси сприймаються уже як буденність, а питання «хто я?» перестало мати суто філософський сенс й стало питанням виживання. Відбувається трансформація людського «Я» через призму втрати фізичного коріння й цифровізації тілесності. Сучасна епоха поставила людину перед безпрецедентним викликом: «Я» індивіда більше не прив'язане до конкретної географічної точки, відбуваються процеси детериторіалізації, і людина дедалі частіше відривається від свого біологічного субстрату, потрапляючи у віртуальний світ [Beilin, Soina, Horbenko, Zheltoborodov, 2023]. У цьому контексті фізичне тіло перетворюється з «в'язниці душі» на останній бастіон біоетичного захисту. Класична ідентичність віками будувалася на зв'язку з «землею», і сьогодні започаткований Ж. Дельозом і Ф. Ґваттарі термін «детериторіалізація» означає не лише міграцію народів, а й розмивання культурних кордонів у цифровому просторі. Детериторіалізація означає, що «Я» знаходиться там, де проходить посланий ним сигнал. Цифровий номадизм для сучасної людини став кочовим способом життя: вона може фізично перебувати в Парижі, працювати на працедавця, що знаходиться в Пекіні, а соціально реалізовуватися в англомовному віртуальному середовищі.

Ідентичність людини все більше стає «плинною», втрачається її територіальне коріння, і вона стає вразливою до маніпуляцій алгоритмів, які пропонують їй штучно сконструйовані спільноти. Віртуалізація тіла від «homo sapiens» до «homo digitalis» – це не просто створення аватара в грі, це процес перетворення фізіологічних функцій, жестів і навіть емоцій у конкретні дані, як-то медичні показники, патерни поведінки, які створюють «тіло-тінь», що існує незалежно від індивіда. Дилема присутності сприймається як взаємодія через екрани або нейролінки, і в результаті виникає «феномен відсутності тіла». Це веде до десенситизації і втрати емпатії, оскільки індивід еволюційно зав'язаний на фізичному контакті й зчитуванні невербальних сигналів «живого» тіла. Тіло виступає межею біоетичного захисту, де інформацію можна скопіювати, пам'ять можна потенційно оцифрувати, а саме біологічне тіло залишається унікальним ідентифікатором, який неможливо повністю перевести у код без втрати суті.

Біоетичний «firewall» (бар'єр) необхідний як концептуальна й регуляторна рамка, яка покликана захистити людську гідність, біологічну цілісність і приватність від потенційно деструктивного впливу новітніх технологій штучного інтелекту, генетичної інженерії та нейротехнологій. За аналогією з комп'ютерним фаєрволом, який фільтрує шкідливий трафік, біоетичний «firewall» має відсікати ті технологічні «запити», що порушують фундаментальні права людини. До основних рівнів біоетичного «firewall» відноситься генетична приватність і дискримінація, зокрема, захист від «генетичного

стеження». Без надійного фаєрволу страхові компанії або роботодавці могли б отримувати доступ до геному кожної людини й відмовляти у послугах на основі схильності до хвороб. Наскільки актуальним у цьому аспекті є створення бар'єру між біологічними даними конкретної людини та комерційним чи державним використанням цих даних без згоди? Чи дійсно сьогодні людина уже потребує нейротехнологічного захисту (mental privacy)? З появою інтерфейсів «мозок-комп'ютер» виникає потреба у фаєрволі для думок. Чим далі розвиваються високі технології, тим більше людині потрібний захист від несанкціонованого зчитування нейронних сигналів або прямого маніпулювання когнітивними процесами і гарантія того, що внутрішній світ людини залишиться недоторканним для алгоритмів.

Ф. Фукуяма і С. Жижек наголошують на необхідності антропологічної межі, яка б не дозволила технологіям змінити людську природу настільки, що людина втратить здатність до етичного вибору чи страждання, співчуття й людяності, і питання саме про збереження людяності у посттуманістичну епоху стає нагальним [Fukuyama, 2002; Žižek, 2003; Žižek, 2020]. Для сучасної цифрової культури характерним стало явище, яке можна назвати «ерозією приватності». Коли дані про здоров'я людини, її конкретні медичні показники й генетичні тести опиняються в «хмарі», біотичний бар'єр стає не просто набором правил, а механізмом виживання суб'єктивності. Якщо релігійна віра захищала душу людини через поняття «священного», то біоетичний бар'єр намагається захистити її через поняття «приватності» й «автономії», створюючи етичні комітети, які проводять експертизу будь-яких біологічних експериментів і встановлюють технічні обмеження, зокрема на використання штучного інтелекту для вирішення певних класів завдань.

Професор Колумбійського університету Рафаель Юсте й організація NeuroRights Foundation започаткували концепцію нейроправ (neuro-rights), що включає набір нових юридичних і етичних принципів, розроблених для захисту людського мозку та розуму від несанкціонованого втручання через нейротехнології. Ця концепція базується на переконанні, що чинних прав людини вже недостатньо, оскільки технології навчилися «зламувати» останній бастіон приватності, якою є людська свідомість. Нейробіотичний бар'єр включає право на ментальну приватність (Mental Privacy), яке гарантує, що дані, зчитані з мозку індивіда (емоції, спогади, наміри), не можуть бути використані без його згоди. Такий захист необхідний вже зараз, оскільки уже сьогодні деякі маркетингові компанії аналізують реакцію конкретного індивіда на товар на підсвідомому рівні, маніпулюючи думками людини мимо її волі.

Нейротехнології можуть змінювати роботу мозку через глибоку стимуляцію для лікування депресії. Право на особисту ідентичність (Personal Identity) обмежує втручання, які можуть розмити відчуття «Я» настільки, що людина перестає розуміти, де закінчуються її власні бажання і починаються індуковані. Але технологія не повинна змінювати людську особистість без її усвідомленого контролю. Коли інтерфейс «мозок-комп'ютер» допомагає приймати рішення, виникає ризик маніпуляції, а тому право на свободу волі (Free Will) гарантує, що кінцевий вибір залишається за людиною, а не за зовнішнім стимулом. Такого виду загроза може бути пов'язана з алгоритмами, що підштовхують людину до спонтанних покупок або неусвідомлюваних голосувань під час виборчих компаній через прямий вплив на центри винагороди в мозку, а тому й потрібний захист від «нейромаркетингу» і політико-ідеологічного нейропрограмування.

Якщо технології дадуть змогу «завантажувати» знання безпосередньо в мозок або покращувати пам'ять, то може виникнути ризик колосальної нерівності. Загроза у такій ситуації пов'язана з розколом людства на «когнітивну еліту» з надзвичайними здібностями й «звичайних людей», які не можуть собі цього дозволити. Технології когнітивного апгрейду мають бути доступними для всіх, а не лише для надбагатих, а тому необхідне забезпечити рівний доступ до нейропокращення (Equitable Access). Нейроалгоритми часто тренуються на обмежених вибірках даних, а ІІІ-система, що оцінює надійність працівника

на основі його мозкової активності, може мати «вбудовані» упередження. Тому нейротехнології мають бути інклюзивними й об'єктивними, а право на захист від упередженості алгоритмів (Protection from Bias) вимагає, щоб технології не дискримінували людей за ознаками раси, статі чи соціального статусу. До речі, Чилі стала першою країною у світі, яка у 2021 році внесла зміни до своєї конституції, офіційно визнавши нейроправа, і тепер на конституційному рівні мозок захищений так само, як майно чи життя. С. Жижек застерігає, що без таких прав сучасна людина ризикує опинитися в ситуації «постлюдства», де суб'єкт повністю розчиняється в цифровому потоці. Можливо, що нейроправа є саме тією спробою врятувати «суб'єктивність», давши їй правовий захист.

Тіло виконує роль захисного екрана в трьох аспектах. Перший аспект стосується суверенітету даних, а спроби корпорацій приватизувати біометричні дані є прямим замахом на ідентичність. Другий аспект пов'язаний з недоторканністю суб'єкта: доки людина залишаємося в тілі, вона має право на «офлайн», але повна віртуалізація означає постійний нагляд (паноптикон). Третій аспект стає зрозумілим через біль як реальність, адже віртуальний світ часто позбавлений справжнього страждання та фізичного ризику. Саме тілесний досвід у формі болю, втоми і задоволення формує моральну основу особистості. Виклики сучасної біоетики пов'язані з нейроприватністю, і сьогодні людина підійшла до межі, де останньою територією ідентичності є її мозок. Технології BCI (Brain-Computer Interface) роблять можливим «зчитування» намірів ще до їх усвідомлення, а тіло як межа захисту тепер означає право на когнітивну свободу. Якщо сьогодні людина дозволить повністю віртуалізувати власні думки, то поняття «людська ідентичність» перестане існувати, поступившись місцем мережевому інтелекту, де окрема особа є лише вузлом передачі даних.

В концепції М. Мерло-Понті людина сприймає світ через своє тіло, це є критично важливою ідеєю для розуміння ідентичності в цифрову добу. «Світ не є те, що я думаю, а те, що я переживаю; я відкритий світові, я спілкуюся з ним, але я не володію ним, він невичерпний». Наше розуміння світу та самих себе не є суто інтелектуальним актом, а тілесним переживанням. Тіло є первинним способом бути людини у світі, «тіло – це наш засіб мати світ». М. Мерло-Понті стверджує, що ми не «маємо» тіло, ми є тіло. Наша тілесність є не перешкодою, а передумовою нашої присутності та взаємодії зі світом. «Сприйняття не є сумою відчуттів, це організація відчуттів, яка надає їм сенсу» [Merleau-Ponty, 2012]. Це нагадує людині, що її ідентичність не є набором даних, а цілісним досвідом, який формується через власне тіло та його взаємодію зі світом. «Тіло є єдиним засобом, за допомогою якого індивід може бути присутнім у світі», що є вагомим аргументом на користь збереження фізичної присутності через тілесність у добу віртуалізації.

З розвитком високих технологій актуалізується нова сфера права – нейроправо, яке має на меті захистити людський мозок і розум від зловживань технологіями. Новітнє біоетичне законодавство у цій сфері передбачає право на когнітивну свободу, що означає право на захист раціональних здібностей людини від втручання та маніпуляцій. Це включає право на приватність думок, право на захист від нейромаркетингу й нейропрофілювання, а також право на захист від нейротехнологій, які можуть впливати на ідентичність і поведінку людини. У сучасному суспільстві нагальним стало право на нейроприватність, тобто законодавство має гарантувати право на захист нейронних даних індивіда від несанкціонованого доступу, використання й поширення. Це включає також право на контроль над власними нейронними даними, право на захист від нейростеження та нейроідентифікації. Враховуючи сучасні технологічні можливості, законодавство має гарантувати право на нейроінтегрованість, що означає право на захист мозку індивіда від втручання й маніпуляцій, які можуть призвести до фізичної або психічної шкоди. Це визначається правом на захист від нейротехнологій, які можуть викликати біль, страждання або дискомфорт, а також право на захист від нейротехнологій, які можуть змінити особистість поза її волею. У суспільстві завжди є запит на соціальну справедливість, а отже,

законодавство має гарантувати право на нейросправедливість, тобто рівний доступ до нейротехнологій і захист від дискримінації на основі нейронних даних. Отже, в суспільстві існує запит на захист від нейротехнологій, які можуть бути використані для посилення соціальної нерівності, а також можуть бути використані для дискримінації людей.

Дослідження майбутнього людства в контексті новітніх технологій, що можуть змінити природу людини, сприяло виникненню філософії постгуманізму, який у контексті можливостей новітніх технологій слід розглядати як еволюційний крок, що дає змогу людству подолати свої біологічні обмеження й досягти вищого рівня існування. Такі технології, як генетична інженерія, нейротехнології та штучний інтелект, можуть бути використані для покращення стану здоров'я, посилення інтелектуальних можливостей і потенційних здібностей сучасної людини. Не дивлячись на позитивні аспекти впливу високих технологій, слід зважати й на супутні ризики. Постгуманізм несе в собі значні ризики, включаючи ризик втрати людської ідентичності, ризик посилення соціальної нерівності й ризик створення нових форм дискримінації та гноблення. Крім того, постгуманізм ставить перед сучасною людиною складні етичні виклики, включаючи питання про те, що означає бути людиною, про те, як потрібно використовувати технології, та про те, як і чому потрібно забезпечувати справедливість у постгуманістичному суспільстві, розширюючи етичні рамки, які дозволять орієнтуватися у соціальному просторі.

Що ж до майбутнього людства, то на сьогодні його складно визначити однозначно, і у зв'язку з цим можна згадати як такі утопічні моделі суспільства, де технології використовуються для загального блага (як це показано у «Поверненні з зірок» Станіслава Лема), так і антиутопічні моделі, де технології використовуються для надексплуатації людини і створюють нові форми нерівності (як в фільмах «In Time» і «Elysium»). Саме від такого вибору сьогодні залежить визначеність майбутнього людства. Сучасна інформаційно-технологічна (інструментальна) парадигма існування людини продовжує залишатися досить життєздатною. Новітні медичні технології, такі як використання штучних органів, мРНК-вакцинація, складні оперативні втручання хірургічного характеру на серці й мозку поставили питання про антропологічну межу, за якою навіть медико-гуманітарні цілі не можуть виправдати подальшу технологізацію біологічної природи людини.

Сьогодні практичний розум, орієнтуючись на подолання недоліків людини за допомогою новітніх технологій, зазвичай залишає поза увагою моральний аспект, включаючи протистояння надмірному споживанню, агресії, егоцентрично-егоїстичним прагненням, які стали джерелом виникнення глобальних проблем і спричинили антропологічну кризу як втрату високих смислів життя й занепад духовності [Кримський, 2010].

Можливо, на новому антропо-технологічному рівні еволюції людини можна очікувати виникнення планетарного усвідомлення життя на базі мережевих інформаційних структур і нових засобів комунікації. Необхідно враховувати, що сучасне суспільне буття охоплює стрімкий потік інформації, що породжує миготіння вражень динамічного світу й усвідомлення плинності його предметної сфери та її телеекранних образів. Відбувається інформаційно-електронна «дематеріалізація» предметно-чуттєвого середовища, заміщення його рухомою ілюзорністю шоу, синтезованими персонажами в медіа, комп'ютерної графіки та показниками шкал приладів, змінюється предметність об'єктів споживання, і значна їх частина стосується соціальних ознак, символів моди, на які орієнтована людина, а промисловість орієнтується на виробництво недовговічної продукції і предметів престижного споживання [Газнюк, Бейлін, 2020].

Здатність індивіда розглядати себе в ролі господаря власного життя й поважати інших ставиться під сумнів. З одного боку, нові репродуктивні технології, евтаназія, використання стовбурових клітин деяким чином розширюють свободу людини, а з іншого, розширюються і можливості обмежувати її, передовсім завдяки створенню нових інструментів стеження за людиною. Що стосується генної інженерії, то це питання стосується не лише біотехнології, але і відриву самосвідомості індивіда від його тілесної

природи й залежності від цього усвідомлення. Виникає моральна й правова колізія захисту цілісності генних структур, щодо яких неприпустимі жодні маніпуляції, зокрема, проблема непідвладності фізичної ідентичності особи чужому впливу. У правовому полі це можна сформулювати як право на генетичну спадковість, що не підлягає «штучному втручанню» [Habermas, 2001].

Сучасний спосіб життя заклав підвалини нової антропології через використання високих технологій в біологічному функціонуванні людини, нівелювавши тим самим і соціальні взаємовідносини, прискоривши динаміку переміщень у межах земної поверхні й космосу настільки, що відкриває здатність до миттєвої орієнтації та переключення кодів сприйняття й поведінки у соціокультурному просторі. Сучасна генна інженерія, успіхи медицини призвели до неймовірних казусів. Як зазначає Е. Морен, існують не лише перетворення, а й руйнування, які можуть виникати в результаті інноваційних процесів; розвиток техніки, промисловості й капіталізму спричинив знищення традиційних цивілізацій [Morin, Kern, 1993, с.73].

У цьому контексті стає зрозуміло, що йдеться про межі особистості, які в європейській традиції сходяться з рамками свободи й відповідальності, створюючи можливість прояву самосвідомості й розуму. Але де й коли нині починається й закінчується «Я» особистості? Адже, на думку деяких дослідників, сучасний представник більшості людства – це «масова людина», яка відчужена від природи, суспільства й своєї життєдіяльності. Вона постає як керований об'єкт маніпуляцій, який почувається людиною лише в ті моменти своєї життєдіяльності, коли позбувається тотального контролю. Але тоді така людина стає здатною на дії, які суперечать потребам не лише власного розвитку, а й усього суспільства, демонструючи факти руйнівного, негативного впливу на природу та своє соціальне оточення [Morin, 1990, с.19].

У XXI ст. подібні питання звучать досить нетривіально. Нині в результаті введення невластивих асиметричній структурі органічних ізомерів харчових добавок, лікувальних засобів тощо істотно порушена чистота живої речовини біосфери. Це змінює не лише біохімію деяких живих організмів, а й біогенні основи існування на Землі. Людство ще не усвідомило всі негативні наслідки використання генетично модифікованих організмів, різного роду небезпечних випромінювань, хімічних елементів тощо, які змінюють внутрішню систему живих організмів і призводять до глобальної вітальної катастрофи. У такому контексті важливо зауважити, що нині не лише суспільство загалом, а й певна людина, яка володіє сучасними технологічними засобами, здатна змінити еволюцію соціоприродного універсуму. Спільним для багатьох ірраціональних духовних практик є пошук органічного зв'язку людини зі свідомістю («універсальним розумом» або «космічною свідомістю»), тобто пошук виходу особистості за просторово-часові й причиново-наслідкові межі. Подібно до ірраціональних явищ, у сучасному світі часто відповідальність є віртуальною і такою, що не відповідає здоровому глузду й буденній практиці. Нині самоусвідомлене «Я» не лише відокремлене від буття, а й уплетене в його процес у ролі подорожуючого стихіями життя та його можливими світами.

Процес наростання техніко-технологічної могутності людства відбувається надзвичайно швидко й ситуація взаємодії людини та суспільства з навколишнім світом докорінно змінюється, вочевидь демонструючи перетворення продуктивної діяльності людини в силу, що здатна спрямувати вектор еволюції соціоприродного універсуму. Загалом це пов'язано з сучасним етапом науково-технічної революції, перетворенням ініційованих індивідом природних і штучно стимульованих молекулярних, атомних і субатомних процесів у знаряддя модифікації довкілля або з широким використанням нанотехнологій [Бейлін, 2015].

Панорама трансформації антропологічних меж людини не може бути єдиною, що закономірно для сучасного плюралістичного філософського дискурсу. У деяких концептах проблема «трансгуманізму» категорично заперечується, оскільки плани конструювання людської тілесності можуть бути не лише викликом для особи, а й загрозою її існуванню.

Сучасні наукові досягнення в галузі генної інженерії, нанотехнології, комп'ютерних і інформаційних засобів, впливаючи на генну й нервову систему людини, замінюючи певні органи на штучні, значно покращують і продовжують соціально активну фазу життя людини за рахунок втручання у біологічну природу індивіда через збільшення здатностей отримання сенсорної інформації людиною, покращення її фізичних властивостей, зменшення потреби у сні й відпочинку. Подібні експерименти мають на меті вирішити завдання «трансгуманістичного процесу». Втручання в надзвичайно складні генні та нервові структури людини є винятково небезпечними, і їх наслідки можуть бути подібними до екологічної катастрофи в результаті надмірного технологічного втручання в дику природу. Адже немає жодної впевненості в тому, що в результаті трансформації антропологічних меж людини буде зруйнована культура з її уявленнями про можливості, права й обов'язки, що визначають особистість. Сем Альтман, генеральний директор OpenAI, яка займається розробками в галузі штучного інтелекту, оприлюднив повноцінний проект нового суспільного договору стосовно промислової політики в епоху штучного інтелекту [OpenAI, 2026]. Альтман упевнений, що сверхрозумний штучний інтелект (ASI) близький до втілення, але він надто складний для розуміння і може бути настільки руйнівним, що бездіяльність чи зволікання можуть призвести до серйозних наслідків соціального характеру, внаслідок появи машин, які людина не зможе контролювати, і це стане значним соціальним потрясінням. Для убезпечення свого майбутнього пропонується новий громадський договір, який наділить кожного громадянина прямою долею в економічному зростанні, забезпечив право на доступ до базових моделей ШІ, право на голосування при впровадженні технологій ШІ, щоб усунути небезпечні та рутинні завдання. Потрібна розробка сценаріїв утримання ШІ та зменшення шкоди від небезпечних ШІ-систем (які «неможливо буде відкликати», оскільки вони автономні й здатні до самовиробництва), а також створення глобальної мережі Інститутів ШІ для захищеного міжнародного обміну інформацією.

Висновки

Концепція Homo virtual відображає новий етап розвитку людства, пов'язаний із інтеграцією цифрових технологій у людське життя. Трансформація людської тілесності створює нові можливості для розвитку людства, але водночас породжує низку складних соціальних та морально-етичних питань. Необхідною умовою відповідального розвитку технологій та збереження гуманістичних основ людської цивілізації є філософська та біоетична рефлексія щодо цих процесів. Збереження ідентичності в умовах детериторіалізації вимагає від людини «повернення до тіла». Це не означає відмову від технологій, а навпаки, передбачає встановлення жорстких біоетичних кордонів, здатних забезпечити недоторканість тілесної цілісності. Тілесність людини є не застиглою оболонкою, а тим єдиним якорем, що тримає індивіда у реальності, не даючи йому розчинитися в безмежній цифровій реальності.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Бейлін М.В., Желтобородов О.М. Людина в умовах когнітивно-технологічної антропосфери. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2022. 39. С. 3–8. https://doi.org/10.32782/apfs.v039.2022.1.

Бейлін М.В. *Нанотехнології в контексті постнекласичної науки: формування філософських основ : дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук*. Харків, 2015. 366 с.

Газнюк Л., Бейлін М. Трансформація бажання в суспільстві «постспоживання». *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2020. 63. С. 59-70. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2020-63-7.

Кримський С. Б. *Про софійність, правду, смисли людського буття*. Київ : Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2010. 464 с.

Beilin M., Soina I., Horbenko O., Zheltoborodov O. Ontology of Natural Landscapes and Human Global Environmental Consciousness. *Dialogue and Universalism*. 2023. V. 33, No 2, P. 107–114. https://doi.org/10.5840/du202333215.

Fukuyama F. *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. New York : Farrar, Straus and Giroux, 2002. 272 p.

Habermas J. *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2001. 164 s.

Industrial Policy for the Intelligence Age: Ideas to Keep People First. OpenAI, April 2026. https://cdn.openai.com/pdf/561e7512-253e-424b-9734-ef4098440601/Industrial%20Policy%20for%20the%20Intelligence%20Age.pdf.

Merleau-Ponty M. *Phenomenology of Perception* / translated by D. A. Landes. London : Routledge, 2012. 696 p.

Morin E. *Introduction à la pensée complexe*. Paris : Éditions du Seuil, 1990. 158 p.

Morin E., Kern A.-B. *Terre-Patrie*. Paris : Éditions du Seuil, 1993. 216 p.

Žižek S. *Hegel in a Wired Brain*. London : Bloomsbury Academic, 2020. 216 p.

Žižek S. *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*. Cambridge, Massachusetts : MIT Press, 2003. 190 p.

Бейлін Михайло Валерійович
доктор філософських наук, кандидат технічних наук, професор
кафедра гуманітарних наук
Харківська державна академія фізичної культури
вул. Клочківська, 99, м. Харків, 61022, Україна
E-mail: mysh07bmv@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-6926-2389

Желтобородов Олександр Миколайович
кандидат історичних наук, доцент
кафедра гуманітарних наук
Харківська державна академія фізичної культури
вул. Клочківська, 99, м. Харків, 61022, Україна
E-mail: reskator2132@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-5156-7512

Внесок авторів: всі автори зробили рівний внесок у цю роботу
Конфлікт інтересів: автори повідомляють про відсутність конфлікту інтересів

Стаття надійшла до редакції 15.02.2026 Переглянуто 30.03.2026
Стаття рекомендована до друку 10.04.2026 Опубліковано 25.05.2026

TRANSFORMATIONS OF THE ANTHROPOLOGICAL MODEL OF HUMANITY IN THE DIGITAL SPACE

Beilin Mykhailo V.
D.Sc.in Philosophy, PhD in Technical Sciences, Professor
Department of Humanities
Kharkiv State Academy of Physical Culture
99 Klochkivska str., Kharkiv, 61022, Ukraine
E-mail: mysh07bmv@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-6926-2389

Zheltoborodov Oleksandr M.
PhD in Historical Sciences, Associate Professor
Department of Humanities
Kharkiv State Academy of Physical Culture
99 Klochkivska str., Kharkiv, 61022, Ukraine
E-mail: reskator2132@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-5156-7512

ABSTRACT

The article considers the problem of human anthropological limits in the context of the development of high technologies and digital reality. The phenomenon of Homo virtual is analyzed as a new model of human subjectivity, which is formed at the intersection of biological, technological and virtual environments. The space environment is significantly different from the conditions of the Earth; microgravity, cosmic radiation and isolation affect the physiological state of human. The spectrum of possibilities for adapting the human organism to outer space is clarified, from biotechnological modifications and the use of artificial intelligence to support life to the creation of closed biospheres and cosmic corporeality, which becomes a new form of anthropological adaptation. The philosophical and social challenges associated with the modification of the human body, the use of artificial intelligence and the adaptation of human to the virtual environment are investigated. Convergent NBIC technologies manifest the entire spectrum of development of modern science, where all components are interdependent and give a general cumulative effect aimed at expanding the anthropological limits of human and forming human-sized environments. In this context, human transformations have now expanded enormously thanks to plastic surgery and transplantations. Urbanized technogenic civilization leads to the removal of restrictions on the existence of human corporeality and the expansion of the possibilities of genetic engineering in matters of fertility, increasing life expectancy, cloning, etc. and mediates a different moral, legal and religious nature of human existence. The significance of bioethical aspects of the transformation of human corporeality in the digital and technological space is substantiated. Bioethics in this context is called upon to form the principles of responsible use of technologies and determine the moral limits of their application. It is shown that the anthropological limits of human are not static, throughout history they have changed along with the development of culture, science and technology, but in the era of high technology they have become even more dynamic, and there has been a threat of their negative impact on human existence as a whole.

Keywords: *high technology, bioethics, anthropological limit, digital corporeality, Homo virtual, transhumanism, virtualization, deterritorialization.*

REFERENCES

Beilin, M.V., Zheltoborodov, O.M. (2022). Human in the conditions of cognitive-technological anthroposphere. *Actual Problems in Philosophy and Sociology*, (39), 3–8. https://doi.org/10.32782/apfs.v039.2022.1. (In Ukrainian)

Beilin, M.V. (2015). *Nanotechnologies in the context of post-nonclassical science: formation of philosophical foundations: dissertation for the degree of Doctor of Philosophy*. Kharkiv. (In Ukrainian)

Gazniuk, L., Beilin, M. (2020). Transformation of desire in a "post-consumption" society. *Bulletin of V. N. Karazin Kharkiv National University. Series "Philosophy. Philosophical Peripetias"*, (63), 59-70. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2020-63-7. (In Ukrainian)

Krymsky, S. B. (2010). *On Sophianism, Truth, and the Meanings of Human Being*. Kyiv: G. S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine. (In Ukrainian)

Beilin, M., Soina, I., Horbenko, O., Zheltoborodov, O. (2023). Ontology of Natural Landscapes and Human Global Environmental Consciousness. *Dialogue and Universalism*, 33 (2), 107–114. https://doi.org/10.5840/du202333215.

Fukuyama, F. (2002). *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. New York : Farrar, Straus and Giroux.

Habermas, J. (2001). *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt am Main : Suhrkamp.

Industrial Policy for the Intelligence Age: Ideas to Keep People First. (2026). OpenAI, April 2026. https://cdn.openai.com/pdf/561e7512-253e-424b-9734-ef4098440601/Industrial%20Policy%20for%20the%20Intelligence%20Age.pdf.

Merleau-Ponty, M. (2012). *Phenomenology of Perception* / translated by D. A. Landes. London : Routledge.

Morin, E. (1990). *Introduction à la pensée complexe*. Paris : Éditions du Seuil.

Morin, E., Kern, A.-B. (1993). *Terre-Patrie*. Paris : Éditions du Seuil.

Žižek, S. (2020). *Hegel in a Wired Brain*. London : Bloomsbury Academic.

Žižek, S. (2003). *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*. Cambridge, Massachusetts : MIT Press

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 15.02.2026 The article was revised 30.03.2026
The article is recommended for printing 10.04.2026 This article published 25.05.2026

Як цитувати: Бейлін, М., & Желтобородов, О. (2026). Трансформації антропологічної моделі людини в цифровому просторі. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (74), 78-88. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-8

In cites: Beilin, M., & Zheltoborodov, O. (2026). Transformations of the anthropological model of humanity in the digital space. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (74), 78-88. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-8 [In Ukrainian]

https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-9
УДК 81'1:004.8

Polina Volovyk

INTERPRETATION WITHOUT AN INTERPRETER: ALGORITHMIC HERMENEUTICS AND NEW FORMS OF MEANING-MAKING

This article examines the phenomenon of "interpretation without an interpreter," which emerges within digital ecosystems – interconnected digital environments conceptually close to Luciano Floridi's *infosphere*, that is, a space of circulation and transformation of meanings – where texts are increasingly generated, processed, and analysed by large language models (LLMs) as well as artificially intelligent agents (AI-agents). Thus, the process of interpretation often occurs without the direct participation of a human subject. The *scientific novelty* of the study lies in posing the question of how real and in what ontological status meaning may be if it is not lived through by a subject and arises and circulates exclusively within algorithmic systems. The article compares classical approaches to interpretation (Hans-Georg Gadamer, Paul Ricœur) with contemporary theories of digital hermeneutics (N. Katherine Hayles, Luciano Floridi, Alberto Romele, David J. Gunkel), which reveal the specific features of meaning-making mediated by algorithms in digital environments. The *research tasks* include describing cases of text generation and analysis performed by interacting LLMs, as well as automated SEO optimisation and text humanisation (adaptation for human perception). In such a "dialogue" between AI-agents, meaning potentially becomes a function of digital interaction rather than of human experience. This determines the *relevance* of examining the phenomenon of algorithmic understanding as a philosophical problem. Through an analysis of classical hermeneutics and contemporary digital systems, the study identifies the boundaries and paradoxes of "algorithmic understanding," raises the question of the possible existence of meaning outside the human interpreter, and discusses the potential consequences of such transformations for philosophy, culture, and communication.

Keywords: *AI-agents, artificial intelligence, hermeneutics, interpretation, LLM, meaning, subject.*

In recent decades, interpretation as a phenomenon has undergone profound transformations. The problem of interpretation can be traced in philosophy from ancient forms of exegesis to the hermeneutic systems of the nineteenth and twentieth centuries, forming a long-standing tradition of reflection on the nature of meaning. Yet it is the digital era that introduces a fundamentally new point of rupture into this tradition. In contemporary meaning-making ecosystems, interpretation is increasingly mediated by digital and algorithmic infrastructures – autonomous or semi-autonomous agentic systems that execute goal-oriented sequences of operations. As a result, the very structure that links the subject, the text, and the act of understanding is transformed, calling into question the stability of the classical anthropocentric model of the interpreter. These global transformations have led to a situation in which, whereas "understanding" was previously directly associated with the human subject, today this fundamental philosophical process is increasingly realised outside immediate human experience. The density of artificial-intelligence-to-artificial-intelligence interaction within digital environments is becoming ever more pronounced: large language models (LLMs) and software agents generate texts, analyse them, and engage in complex communication with one another – without the involvement of a human interpreter and without any direct orientation of meaning toward a human recipient. Such developments constitute a problem and challenge foundational hermeneutic categories such as "interpreter," "subject," and "meaning."

The *relevance of the study*. The accelerated proliferation of LLMs and AI-agents shifts a significant share of operations of textual analysis, selection, and transformation into machine-driven circuits – contexts in which human involvement is minimal. In the absence of a lived-through subject, the philosophical significance of revisiting the very formulations of "understanding" and "meaning" becomes increasingly evident. Despite the rapid development of

© Volovyk P. V., 2026.

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

digital and algorithmic hermeneutics, the existing literature still lacks focused studies that examine the concrete mechanisms of LLM-to-LLM interactions and agentic systems operating without a human reader. This article offers one possible approach to conceptualising these processes, outlining a framework for further, more specialised investigation.

The *state of research on the problem*. In traditional hermeneutics, the problem of interpretation is closely bound to the unique position of the subject (the human). According to Hans-Georg Gadamer, understanding is more than the "decoding" of meaning; it is an event in which the subject experiences the text and enters into a dialogue with it [Gadamer, 2004, pp. 269–272]. Interpretation as a process presupposes the presence of an interpreter who possesses historical situatedness, prejudices (Vorurteile), and the capacity for a fusion of horizons (*Horizontverschmelzung*) with the text.

Paul Ricœur, developing this line of thought, emphasised that meaning does not arise from the automatic processing of signs but emerges as the result of the subject's lived experience. Thus, the moment of encountering a text generates not only interpretation – it also initiates the self-disclosure of the interpreter [Ricœur, 1974]. As a consequence, the hermeneutic circle – the continuous movement from part to whole and back again – is impossible without the personal participation of the subject. This paradigm does not allow for the "independent" existence of meaning: its being presupposes both the text and the subject who interprets, lives through, and re-opens it. Even communities grounded in traditions of collective interpretation – religious, literary, or otherwise – require human mediation between sign and significance.

Ultimately, in classical philosophy, interpretation is always an event of human life, a specific act of understanding that cannot be reduced to mechanical data processing. Such assumptions permeate both early and many contemporary works in hermeneutics, forming a powerful foundation for all reflections on meaning, text, and subjectivity.

Within the scope of this study, the *object of the study* is the processes of meaning-making in digital environments based on LLMs and AI-agents. The *subject of the study* is the conditions and criteria of algorithmic interpretation – understanding without lived experience – in comparison with classical hermeneutics. The aim of the article is to analyse the problem of "interpretation without an interpreter" through the lens of both classical and contemporary approaches.

The research tasks involve outlining the boundaries and paradoxes of algorithmic meaning-making, identifying the prospects for rethinking hermeneutics within the modern digital environment saturated with interactions among digital ensembles, and formulating operational criteria for algorithmic interpretation.

The *scientific novelty* of the study lies in the proposal to systematise cases of "algorithmic interpretation" and to compare them with classical hermeneutic criteria (dialogue, lived experience, fusion of horizons), thereby substantiating the possibility and the limits of an expanded concept of interpretation applicable to digital environments. The practical novelty consists in introducing into academic discourse an analytical model of "interpretation without an interpreter," designed for examining computational forms of meaning-making within ensembles of LLM-based agents.

The *methodology* combines phenomenological analysis, hermeneutic comparison of classical and digital procedures of understanding, and rhetorical and comparative analysis aimed at investigating the forms of meaning-making in both human and algorithmic contexts.

From the perspective of the classical hermeneutic view of the subject and of meaning – from Hans-Georg Gadamer's *Wahrheit und Methode* and Paul Ricœur's *Le conflit des interprétations* to contemporary theorists – understanding was inseparable from the subject. It was the subject who lived through meaning and entered into a dialogue with the text. By contrast, in the contemporary digital context, new situations emerge in which the "processing" of meaning is no longer a subjective act. Within digital hermeneutics and the philosophy of information, this position can be supported by the arguments of N. Katherine Hayles (*Unthought: The Power of the Cognitive Nonconscious*), Luciano Floridi (*The Philosophy of Information*), Alberto Romele (*Digital Hermeneutics: Philosophical Investigations in New Media and Technologies*), David Gunkel (*Of Remixology: Ethics and Aesthetics after Remix*), among many others.

The phenomenon of "algorithmic" hermeneutics. The digitalisation and expansion of technological infrastructures have brought about new forms of meaning-making, such as the automatic transformation and classification of texts or the analysis of digital activity. In these processes, the traditional role of the human interpreter becomes increasingly blurred or even redundant. Artificial intelligence penetrates most domains ever more deeply, step by step excluding the human being from this process.

Large language models (LLMs) are capable of generating, analysing, and "interpreting" texts without direct human involvement. This process has already become a routine part of various spheres of life [Andersen, 2020; Floridi, 2023].

In these digital environments, meaning often emerges not as the result of human "lived experience" but as a product of algorithmic data processing. An LLM may generate social media posts on behalf of one person, while another program using the same LLM analyses and ranks this previously generated text, and a third algorithm then delivers it to relevant users who, in turn, may comment on it by generating their replies with the help of an LLM – mechanically copying the original post into their response.

Thus, at no stage does any human reading or lived experience of meaning take place. However, in the example above, there are at least certain points where mechanical actions and decision-making still involve a human. Viewed more broadly, and taking into account not only large language models but also the AI-agents built on their basis, it becomes evident that beyond analysing data and producing outputs, artificial intelligence is capable of acting and making decisions without any human involvement at intermediate stages.

The sequence of actions is defined by an initial instruction – the so-called "prompt," that is, a textual or structured request in which a human formulates a task for the model. Such a request should be understood not as a technical command but as a hermeneutic procedure of establishing a frame of interpretation. This "instruction," following Floridi's methodological principle, fixes the relevant parameters of the task – the level of abstraction (LoA), the permissible contexts, and the criteria of success. In this sense, the prompt sets the horizon of possible readings in a Gadamerian sense. Accordingly, such an instruction not only initiates computation but also constitutes the very conditions of interpretativity: it determines what is to count as "meaning" and which result will be recognised as "understanding" at a given level of abstraction [Floridi, 2011; Gadamer, 2004]. The prompt defines the frame and conditions of the AI's subsequent operation, after which chains of automated agents may "communicate" with one another, interpreting and transforming texts in order to carry out assigned functions (for example, generating metadata, producing automated responses, or redistributing information across systems).

Communication between agentic systems is enabled by orchestrators and specialised message-passing protocols, which allow models to interpret and process texts autonomously, without any reference to a human reader. Such processes give rise to what may be described as a "new scripturality" of algorithmic interpretation, resonant with Alan Kirby's argument about digimodernism: the digital environment increasingly structures experience in such a way that authorship and interpretation are distributed across technical procedures and agentic architectures. In terms of levels of abstraction, this means that the "domain of meaning" is shaped not only by human dispositions and expectations but also by the constraints of the prompt, the logic of agent-agent interaction, and the limitations of the infrastructure itself. As a result, "understanding" may possess operational validity even without human lived experience, while remaining interpretative in a functional sense [Kirby, 2009; Floridi, 2011].

An example of such interaction can be found in automated reports: financial, legal, or marketing documents may not only be generated on the basis of a prompt but also analysed without any human involvement, and on the basis of an LLM's interpretation, certain actions or decisions may be carried out automatically. In an LLM-LLM-algorithm chain, meaning circulates and is transformed exclusively within the digital environment, forming what may be described as algorithmic hermeneutics.

This phenomenon raises a number of fundamental questions. For instance, can such operations be regarded as interpretation in the philosophical sense? Can the meaning that emerges as the result of machine processing based on an initial (often general and simple) human instruction be considered real if no one lives through it as an event of understanding? And if the answer is affirmative, then in what does the essential difference consist between such meaning and the meaning that arises within human experience?

Thus, algorithmic hermeneutics emerges as a new field of inquiry in which the categories long established within the philosophy of language require reconsideration. The problem of interpretation itself extends beyond anthropocentrism and demands re-evaluation.

The *philosophical foundations of "interpretation without an interpreter*." The emergence of algorithmic hermeneutics has become possible due to a rethinking of the nature of meaning-making within the contemporary digital context. Whereas classical hermeneutics is grounded in the assumption that meaning arises in the dialogue between text and subject, modern research increasingly places the necessity of the subject into question.

Thus, N. Katherine Hayles, in the chapter "*Cognitive Assemblages: Technical Agency and Human Interactions*" [Hayles, 2017], argues that a significant part of cognitive processes does not require conscious human participation, and that digital systems exemplify a form of "nonconscious" meaning-making. In such systems, the processing and transmission of information take place outside the sphere of human awareness.

Luciano Floridi, developing the philosophy of information, likewise examines meaning as the result of data processing within distributed digital environments [Floridi, 2011]. From his perspective, information constitutes the very foundation of reality. Interpretation, accordingly, is a process that can be realised not only by humans but also artificially. Within this paradigm, AI-agents fit naturally as actors in the process of interpretation.

It is also worth mentioning Alberto Romele: in the context of new media, he develops the framework of digital hermeneutics [Romele, 2020], noting that within such environments meaning circulates and is transformed without the involvement or direct influence of individual experience. In essence, this perspective gives rise to a new configuration of the very notion of interpretation, in which algorithms, digital protocols, and the interaction of automated systems play a decisive role. David Gunkel, in his book *Of Remixology: Ethics and Aesthetics after Remix* [Gunkel, 2016], likewise offers an important assessment of posthuman interpretation and authorship: meaning, in his view, is understood as an act of remixing, re-use, and the automatic "reading" of content by machines.

Such approaches demonstrate how contemporary philosophy of information and digital humanities are gradually moving away from a rigid attachment of interpretation to the human subject. The new hermeneutics of the digital age allows for the existence of interpretations and meanings that do not require lived experience, reflection, or, in many cases, even human involvement. This shift of focus necessitates a rethinking of both the very notion of "understanding" and the overall structure of communication in digital society.

The differentiation of meaning: where does "understanding" end? Within the framework of algorithmic hermeneutics, one cannot avoid addressing the question of the boundaries and status of meaning in situations where the interpreter is an AI, a machine, rather than a subject. When contrasted with meaning in the classical paradigm – understood as something that results from appropriation and lived experience – in the digital reality, it becomes apparent that meaning can exist without consciousness and without an addressee.

This gives rise to a dual situation: on the one hand, can meaning that has not been lived through by a human being and has not become part of experience be called real; and on the other hand, does meaning not become a self-sufficient unit that no longer requires a human when it circulates autonomously within the digital environment?

The classical paradigm would be more inclined to question the reality of meaning that does not evoke reflection and does not become embedded within personal or collective history.

This position reflects the intuition of Hans-Georg Gadamer's hermeneutics, in which understanding is an event of dialogue, a meeting of "horizons" [Gadamer, 2004, pp. 265–272].

On the other hand, contemporary cases demonstrate a certain mode of the functioning of meaning and of dialogue within machine communication. At the same time, machine communication carries an "imprint," a "trace" of the subject – the prompt. The initial instruction provides only the starting orientation – a kind of "first utterance" – yet the very architecture of LLMs and agentic systems develops it into a sequence of mutual responses: the models react to previous generations, refine them, rework them, and supplement them, reproducing the formal structure of dialogue even in the complete absence of human participation. Meaning, although not reflected upon in the classical sense, nonetheless becomes embedded in historical and cultural context. LLMs learn from large corpora of data, from chats, and, among other things, from interactions with one another. Moreover, a text generated by one LLM and processed by another may well "function" within the digital infrastructure – forming new connections, initiating processes, generating metadata, and even influencing real decisions. This occurs even if no human has read or made sense of that text.

The resulting paradox can be formulated philosophically as follows: is meaning "real" if it exists only within digital space? Or, put differently, is it "real" if no one lives through it? Can interpretation exist if the interpreter (the human) is absent from the process?

According to Floridi [2011] and Romele [2020], meaning can be understood as a particular mode of information: functioning outside individual consciousness – distributed and networked. Hayles [2017], in turn, argues that cognitive "nonconsciousness" is a natural companion of digital media: meaning is created, circulates, and disappears without human control.

However, such meaning becomes radically contextual and extremely fragile: it exists only insofar as it is sustained by the environment – by algorithms, protocols, infrastructure, and the broader system. Outside the digital bubble, the text loses its "significance" both for the human and for the system itself.

In summary, in the digital age, the boundary between "understanding" and the "processing" of meaning becomes blurred, shifting, and attenuated. Contemporary hermeneutics faces a challenge: should the concept of interpretation be expanded to include algorithmic forms of meaning-making, or should the uniqueness of human lived experience be upheld as the only genuine form of "understanding"? The expansion of the notion of interpretation within algorithmic hermeneutics presents philosophy, culture, and society with a range of new challenges that extend beyond the established academic theory.

First, the question of authorship and responsibility arises. If a text is generated, analysed, and decisions based on it are made within an environment in which the "interpreters" may be exclusively algorithms, then who bears responsibility for the meaning and its consequences? Can a subject who provides only the initial instruction (the prompt) and is unable to control the subsequent steps be held responsible for the chain of generations, interactions, and decisions? The traditional model of personal responsibility ceases to function: the author as such disappears, and the "interpreter" becomes a chain of "machines."

Second, the subject encounters the challenge of preserving their own hermeneutic competence. The large-scale delegation of meaning generation and interpretation to AI may lead to the gradual atrophy of skills of reflection, critical reading, and the construction of complex semantic connections. Human culture risks losing part of its capacity to engage in meaningful and profound dialogue with the text.

Third, algorithmic hermeneutics transforms the structure of communication, producing an enormous layer of meanings that never pass through human consciousness, yet influence recommendations, trends, social dynamics, and even political processes. Beyond altering the very fabric of contemporary society, this generates new forms of control and power – not only through language but also through AI algorithms. Moreover, unlike conventional software algorithms, AI-based algorithms prove to be far less predictable due to their specific nature.

Finally, contemporary philosophical discourse requires a certain rethinking of the concepts of "interpretation," "meaning," and "understanding." It may become necessary to formulate a new methodology that takes into account both human and "non-human" (algorithmic) production and circulation of meanings. There emerges a need for the development of a "hybrid" form of hermeneutics that does not oppose the human and the machine, but instead examines their mutual influence and interaction within the new digital environment.

Conclusions. In summary, the phenomenon of "interpretation without an interpreter" can be regarded as a serious challenge for contemporary philosophy of language and hermeneutics. Unlike the classical tradition, in which meaning and the act of human understanding have always been intrinsically connected, the digital age no longer presupposes the personal "experience of the text" as the only valid form of meaning-making, offering instead forms of meaning generation and interpretation that are realised entirely by automatic systems and AI-agents.

The emergence of such chains of interpretation requires both a new language of description and a rethinking of the foundations of hermeneutics. Whereas previously meaning existed only insofar as it was lived through and actualised by a subject, now new distributed, networked forms of "understanding" arise and proliferate within the infrastructure of digital interactions. Although this transformation opens new horizons for the study of communication, information, and collective knowledge, it simultaneously calls into question the role of the interpreter, the responsibility for meaning, and the uniqueness of human subjectivity as such. Philosophical hermeneutics thus faces the task of developing new theoretical tools for analysing the hybrid semantic processes between the human, LLMs, and digital algorithms, for it is precisely this agentic interaction that increasingly shapes cultural and social existence in the contemporary world.

REFERENCES

Andersen, J. (2020). Understanding and interpreting algorithms: Toward a hermeneutics of algorithms. *Media, Culture & Society, 42*(7–8), 1470–1487. https://doi.org/10.1177/0163443720919373

Capurro, R. (2010). Digital hermeneutics: An outline. *AI & Society, 25*(1), 35–42. https://doi.org/10.1007/s00146-009-0255-9

Floridi, L. (2011). *The philosophy of information*. Oxford University Press.

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

Floridi, L. (2023). AI as agency without intelligence: On ChatGPT, large language models, and other generative models. *Philosophy & Technology, 36*, 21. https://doi.org/10.1007/s13347-023-00621-y

Floridi, L., & Sanders, J. W. (2004). On the morality of artificial agents. *Minds and Machines, 14*(3), 349–379. https://doi.org/10.1023/B:MIND.0000035461.63578.9d

Gadamer, H.-G. (2004). *Truth and method* (2nd rev. ed.; J. Weinsheimer & D. G. Marshall, Trans.). Continuum (Original work published 1960).

Gunkel, D. J. (2016). *Of remixology: Ethics and aesthetics after remix*. MIT Press. https://doi.org/10.7551/mitpress/10325.001.0001

Hayles, N. K. (2017). Cognitive assemblages: Technical agency and human interactions. In *Unthought: The power of the cognitive nonconscious*. University of Chicago Press. https://doi.org/10.7208/chicago/9780226447919.003.0006

Kästner, L., & Crook, B. (2024). Explaining AI through mechanistic interpretability. *European Journal for Philosophy of Science, 14*, 52. https://doi.org/10.1007/s13194-024-00614-4

Kirby, A. (2009). Digimodernism: How new technologies dismantle the postmodern and reconfigure our culture. London–New York: Continuum.

Pääkkönen, J., & Ylikoski, P. (2021). Humanistic interpretation and machine learning. *Synthese, 199*, 1461–1497. https://doi.org/10.1007/s11229-020-02806-w

Ricœur, P. (1974). *The conflict of interpretations: Essays in hermeneutics*. Northwestern University Press (Original work published 1969).

Romele, A. (2020). *Digital hermeneutics: Philosophical investigations in new media and technologies*. Routledge. https://doi.org/10.4324/9780429331893

Romele, A., Severo, M., & Venturini, T. (2019). Digital hermeneutics: From interpreting with machines to interpretational machines. *AI & Society, 34*(4), 739–748. https://doi.org/10.1007/s00146-018-0856-2.

Volovyk Polina.
PhD Student, Educational and Scientific Institute Philosophy, Cultural Studies, Political Science
V. N. Karazin Kharkiv National University
4, Maidan Svobody, Kharkiv, Ukraine
E-mail: aominel@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0009-0002-2055-2286

The article was received by the editors 12.01.2026 The article was revised 15.03.2026
The article is recommended for printing 22.03.2026 This article published 25.05.2026

ІНТЕРПРЕТАЦІЯ БЕЗ ІНТЕРПРЕТАТОРА: АЛГОРИТМІЧНА ГЕРМЕНЕВТИКА І НОВІ ФОРМИ СЕНСОТВОРЕННЯ

Воловик Поліна
аспірантка, ННІ філософії, культурології, політології
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
майдан Свободи, 4, Харків, 61022, Україна
E-mail: aominel@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0009-0002-2055-2286

АНОТАЦІЯ

У цій статті аналізується феномен «інтерпретації без інтерпретатора», що виникає в цифрових екосистемах – взаємопов'язаних цифрових середовищах, концептуально близьких до infosphere Luciano Floridi, тобто до простору циркуляції та трансформації смислів, – де тексти дедалі частіше створюються, обробляються й аналізуються великими мовними моделями (LLM), а також агентами штучного інтелекту (ШІ-агентами). Таким чином, процес інтерпретації нерідко відбувається без безпосередньої участі людини. Наукова новизна роботи полягає в постановці питання про те, наскільки реальним є смисл і в якому статусі він перебуває, якщо не переживається суб'єктом, виникаючи й циркулюючи виключно в межах алгоритмічних систем. У статті зіставлено класичні підходи до інтерпретації (Hans-Georg Gadamer, Paul Ricœur) з новими теоріями цифрової герменевтики (N. Katherine Hayles, Luciano Floridi, Alberto Romele, David J. Gunkel), які розкривають особливості смислотворення за допомогою алгоритмів у цифровому просторі. Завдання дослідження. У роботі описано кейси генерації й аналізу текстів за допомогою LLM, автоматичну SEO-оптимізацію й «гуманізацію» текстів (адаптацію до сприйняття людиною), що здійснюються моделями, які взаємодіють між собою. У такому «діалозі» між ШІ-агентами смисл потенційно постає як функція цифрової взаємодії, а не людського досвіду. Це визначає актуальність розгляду феномена алгоритмічного розуміння як філософської проблеми. На прикладі аналізу класичної герменевтики й сучасних цифрових систем виявляються межі й парадокси «алгоритмічного розуміння», порушується питання про можливість існування смислу поза людським інтерпретатором і обговорюються потенційні наслідки таких трансформацій для філософії, культури й комунікації.

***Ключові слова**: герменевтика, інтерпретація, LLM, смисл, суб'єкт, ШІ-агенти, штучний інтелект.*

Стаття надійшла до редакції 12.01.2026 Переглянуто 15.03.2026
Стаття рекомендована до друку 22.03.2026 Опубліковано 25.05.2026

Як цитувати/In cites: Volovyk, P. (2026). Interpretation without an interpreter: algorithmic hermeneutics and new forms of meaning-making. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (74), 89-95. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-09

https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-10
УДК 130.2:141.201

Іван Гончаренко

СОЦІАЛЬНІ МЕРЕЖІ ЯК СИМВОЛЬНИЙ ПРОСТІР ІГРОВОЇ ВЗАЄМОДІЇ

У статті здійснюється філософсько-семіотичний аналіз соціальних мереж як символьного простору, в якому взаємодія користувачів набуває ознак гри, а також розкрито зміст різних знаків у контексті гейміфікації цифрового простору.

Для аналізу символічної сторони взаємодії між користувачами соціальних мереж використано підхід Чарльза Сандерса Пірса, що дає змогу розглядати елементи цифрового інтерфейсу як знаки, які набувають значення в процесі інтерпретації. Соціальна мережа постає як семіосфера, де кожен користувач є водночас творцем і інтерпретатором знаків.

Для розкриття ігрового змісту соціальних мереж застосовано концепції Homo Ludens Йохана Гейзинги та типології гри Роже Каюа. Спираючись на ці ідеї, в просторі соціальних мереж можна побачити гейміфіковані елементи взаємодії між користувачами. Ігрові процеси застосовуються як в безпосередній комунікації через простір соціальної мережі, так і через символьні взаємодії (лайки, репости тощо). Наявність алгоритму, що просуває публікації авторів, розглядається як форма азарту, що стимулює стратегічну поведінку й перетворює публікацію контенту на гру з ризиком і очікуванням винагороди у формі числових показників. Перегляди і лайки трактуються як вид символічного капіталу П'єра Бурдьє, тобто як специфічна цифрова валюта, яка може конвертуватися у соціальний, культурний і економічний капітал.

Цифрова ідентичність у соціальній мережі аналізується з позиції концепції «Другого Я» Шері Тьоркл. Профіль розглядається як знакова структура, що функціонує як відображення користувача у цифровому просторі. Такі символьні елементи, як аватар і нікнейм є складовими цього образу. Отже, взаємодіє у віртуальному просторі не людина безпосередньо, а її сконструйоване відображення. Використовуючи цю теорію більш широко, сам простір соціальних мереж предстає як символьне відображення реального світу, в якому взаємодіють цифрові образи реальних людей.

Ключові слова: *соціальні мережі, семіотика, гейміфікація, Homo Ludens, цифрова ідентичність.*

Трансформаційні процеси XXI століття зумовили особливий статус соціальних мереж як фундаментального середовища самореалізації людини, що інкорпороване в усі виміри її соціокультурної діяльності. Сучасна цифрова реальність еволюціонувала від суто прагматичного засобу комунікації до складного простору, наділеного атрибутами ігрової взаємодії. Гейміфікація віртуального континууму реалізується через залучення специфічних структурних елементів – балів, аватарів і систем реакцій, що виступають медіаторами інтеракції [Merchant, 2006, p. 240-242].

З позиції семіотичного аналізу, ключовим дослідницьким завданням є експлікація смислового наповнення цих символів та їхньої онтологічної значущості для суб'єктів мережевого простору. Спираючись на класичну семіотичну модель Ч. С. Пірса, елементи цифрового інтерфейсу слід розглядати як знаки, котрі актуалізуються у свідомості інтерпретатора, формуючи певну інтенційну установку щодо віртуального світу [Peirce, 1992, p. 218-220].

Отже, користувач соціальних мереж не просто сприймає цифрові детермінанти як технічні об'єкти, а конституює їх як знаки, наділені суб'єктивною смисловою цінністю. У цьому контексті індивід постає не лише реципієнтом символічного ряду, а й активним суб'єктом семіозису, що продукує та ретранслює власні знакові конструкції, залучаючи інших учасників до спільного комунікативного поля.

Інтеграція ігрових стратегій у внутрішню логіку системи дає змогу користувачам одночасно виступати і деміургами, і інтерпретаторами символів. Як наслідок, така

© Гончаренко І. С., 2026.
This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

елементарна одиниця мережевої активності як лайк набуває ознак полісемії, де її символічне значення варіюється залежно від когнітивного горизонту інтерпретатора. У межах ігрової парадигми мережеві символи трансформуються: наприклад, кількісні показники (кількість підписників) інтерпретуються як символічний капітал успіху й соціальної ваги [Ali, Wang, Hussain, & Li, 2019]. Отже, у філософсько-семіотичному вимірі соціальні мережі визначаються як гетерогенний символічний простір, де ігрова взаємодія через систему знаків фундує нову модель цифрової екзистенції.

Актуальність теми зумовлена тотальною цифровізацією соціальних практик, де соціальні мережі перестають бути просто інструментом зв'язку, перетворюючись на автономний символьний простір. У сучасному дискурсі спостерігається розмивання меж між «реальним» і «віртуальним» Я, що потребує переосмислення крізь призму семіотики й теорії гри. Гейміфікація інтерфейсів (лайки, рейтинги, алгоритмічна невизначеність) трансформує соціальну взаємодію у специфічну форму рольової гри, де цифрові образи виступають активними суб'єктами символічного обміну між учасниками соціальних мереж. Дослідження механізмів формування «цифрового капіталу» й алгоритмічного азарту є необхідним для розуміння трансформації людської ідентичності в XXI столітті.

Об'єктом дослідження є соціальні мережі як специфічне середовище сучасної соціокультурної комунікації.

Предметом дослідження є семіотичні й ігрові механізми взаємодії користувачів у символьному просторі соціальних мереж.

Мета роботи полягає в тому, щоб концептуалізувати соціальні мережі як символьний простір ігрової взаємодії та виявити роль цифрових знаків у конструюванні віртуальної ідентичності користувача. Це дає нам підставу для визначення низки завдань дослідження. А саме: 1) проаналізувати елементи інтерфейсу соціальних мереж (лайки, аватари, реакції) як знаки в межах семіотичної моделі Ч. Пірса; 2) дослідити процес гейміфікації мережевого простору й визначити роль «цифрового капіталу» (кількісних показників) у мотивації користувачів; 3) розкрити специфіку алгоритмічного середовища як простору ігрового ризику й стратегічного планування; 4) з'ясувати особливості конструювання «цифрового Я» та рольової взаємодії між віртуальними образами за допомогою концепції «дзеркала розуму» Ш. Тьоркла [Turkle, 2006, p. 36-40].

Теоретико-методологічний фундамент дослідження базується на міждисциплінарному підході, що поєднує класичну семіотику, теорію ігрової взаємодії й психологію цифрового середовища. Послідовність аналізу вибудовується від мікрорівня (окремого знаку) до макрорівня (цифрової реальності як системи). В основі методології лежить тріадична модель знака Чарльза Сандерса Пірса [Peirce, 1992, p. 4-11]. Соціальна мережа розглядається як динамічне семіотичне поле, де елементи інтерфейсу є не просто технічними кнопками, а повноцінними знаками. Отже, графічний символ (іконка серця, лічильник підписників) постає як репрезентант, соціальна дія або статус (схвалення, популярність) – об'єктом, а смисл, який народжується в свідомості користувача залежно від контексту, – інтерпретантом. Це дає змогу обґрунтувати ідею, що лайк не має фіксованого значення: для автора це «визнання», для алгоритму – «сигнал до просування», для випадкового глядача – «маркер тренду». Важливим в цьому контексті стає саме той, хто сприймає символ і наділяє його певним сенсом.

Для пояснення того, як символи перетворюються на мотиватори, залучається концепція «Homo Ludens» (Людини, що грає) теорії ігрової взаємодії (Й. Гейзинга, Р. Каюа). За визначенням Й. Гейзинги, «гра є добровільною діяльністю або заняттям, що здійснюється в чітких межах часу і простору відповідно до правил, які вільно приймаються, але є безумовно обов'язковими. Мета гри в самій собі. Вона супроводжується почуттям напруги, радості й усвідомленням того, що гра є відмінною від звичайного життя» [Huizinga, 1949, p. 28].

Методологія аналізу особистості в мережі спирається на праці Шері Тьоркл, зокрема концепцію «Second Self». В своїй книзі вона зазначала: «Електронні гаджети, знаходяться

між світом живого і неживого, відчуваються як частина самого себе і зовнішнього світу» [Turkle, 2006, p. 5]. За цією концепцією ми розглядаємо профіль користувача не як копію людини, а як проєктивний екран, де людина конструює ідеальну версію себе через вибір аватара, нікнейма й описів. Такі символьні характеристики виступають відображенням користувача у цифровому просторі. Соціальна мережа, в такому разі, виступає дзеркальним простором, де взаємодіють не фізичні особи, а їхні символічні репрезентації (цифрові образи). Це дозволяє застосувати метод рольового аналізу до звичайної мережевої активності.

Методологічно важливо пояснити цінність мережевих знаків на підставі теорії символічного обміну й капіталу П. Бурдьє. В книзі «The forms of capital» використовується наступне визначення: «соціальний капітал – це сукупність реальних або потенційних ресурсів, пов'язаних із володінням тривалою мережею більш-менш інституціоналізованих відносин взаємного знайомства й визнання» [Bourdieu, 1986, p. 248-249]. Ми адаптуємо концепцію символічного капіталу П. Бурдьє до цифрових реалій. Лайки та репости розглядаються як цифрова валюта, яка може конвертуватися в реальний вплив, економічну вигоду або соціальний статус. Або навпаки, використання реальних фінансових активів, для перетворення у мережеву успішність. Це дає змогу дослідити соціальну мережу як ринок символів, де ігрова взаємодія є механізмом розподілу цього капіталу.

Тобто, дослідження рухається від аналізу одиничного знаку (семіотика) до правил взаємодії з цими знаками (теорія гри) і завершується аналізом трансформації суб'єкта, який ці знаки використовує для самопрезентації (цифрова психологія). Такий комплексний підхід дозволяє довести, що соціальні мережі – це не просто медіа, а нова модель символічної реальності.

Елементи ігрової взаємодії в соціальних мережах

Гейміфікація активно використовується в соціальних мережах, як засіб побудови інтерактивної взаємодії з користувачами. Це часто проявляється в проведенні опитувань, розіграшів, обговорень в коментарях. Така залученість користувачів зумовлена тим, що цифровий простір у інтернет мережі виступає у якості відображення реального соціального простору. Через що важливим стає питання про те, де саме проходить межа між цифровим і реальним простором існування, оскільки форми взаємодії в них можуть бути тотожними.

Для інтеграції ігрових форм взаємодії, в соціальних мережах використовуються різноманітні інструменти, що організовують поведінку користувачів за логікою гри [Глушко, 2017]. До таких інструментів належать реакції, лічильники активності, рейтинги, механізми рекомендацій, тимчасові обмеження (наприклад, історії, що зникають через 24 години), опитування, челленджі, розіграші й різні види візуалізованих інтеракцій (наприклад, анімації, що спрацьовують при взаємодії користувача з елементами інтерфейсу). Ці гейміфіковані елементи соціальної мережі залучають людину до взаємодії всередині цифрового простору і формують систему знаків, яка використовується в мережі.

Одним з показових ігрових елементів в соціальних мережах є профіль користувача. Налаштовуючи аватар, нікнейм, власний короткий опис, користувач створює свій цифровий образ. Такий символьний спосіб власного відображення дає користувачам можливість взаємодіяти не лише в рамках власної ідентичності, а і в якості власних створених цифрових образів [Merchant, 2006, p. 235-237]. Інакше кажучи, можна сказати, що у соціальній мережі взаємодіють не люди, а їх цифрові образи, що були створені в процесі налаштування ігрових параметрів. Така форма гри може бути розглянута як різновид рольової взаємодії, в якій учасник приймає певну роль, тобто у соціальній мережі користувач підтримує образ, що відповідає уявленням юзера. Цифровий образ може підкреслювати окремі риси особистості, перебільшувати їх або навіть створювати цілком нову особистість.

Окремо слід виділити такий символьний вид публікацій, як історії, тобто короткі відео, що знімають користувачі, які знаходяться у доступі певний час, після чого видаляються. Вони знаходять своє розповсюдження у різних соціальних мережах через простоту створення і візуальну доступність для інших користувачів. Оскільки такий вид публікації має лімітований час для перегляду, це створює певний елемент напруги, адже пропустити публікацію досить просто, а переглянути її пізніше неможливо. Це закликає користувачів до використання соціальної мережі і більшої комунікації між користувачами, оскільки переглянути історію і відправити зворотний зв'язок досить просто.

До символів в мережі також відносяться числові показники, такі як лайки, коментарі, репости й підписники. Вони часто відображають загальний тренд і ставлення користувачів до певних публікацій. Завдяки таким символам, користувачі здатні дізнаватися публічну думку про певні публікації і формувати власну позицію, спираючись на них. В стандартному уявленні, чим більше лайків збирає публікація, тим більш вона соціально схвалювана.

За концепцією П. Бурдьє, ці показники можна трактувати як форму символічного капіталу, що можуть конвертуватися в інші форми капіталу, такі як соціальний, культурний або навіть економічний [Bourdieu, 1986, p. 249-250]. Тобто лайки в цьому контексті можуть бути розглянуті як певний вид цифрової валюти, яка відображає ставлення користувачів до публікацій автора. Популярність у мережі може трансформуватися у професійні можливості, рекламні контракти або навіть вплив на громадську думку. Вірне і зворотне, використовуючи реальні гроші, людина може придбати додаткові можливості в соціальній мережі, адже деякі з них мають платні подарунки, підписки, додаткові смайлики, доступ до закритого контенту тощо. Відтак фінансовий стан людини може напряму впливати на сприйняття її образу в цифровому світі. Оскільки цифрова валюта може виходити за межі віртуального простору, це стирає грань між цифровим і реальним просторами.

Цей гейміфікований механізм заохочує до отримання більшої кількості лайків і інших показників для відчуття більшої статусності, що впливає як на зміст самих публікацій, так і на відношення користувачів до них. Наприклад, автор, орієнтуючись на показники успішності, може адаптувати контент до очікувань аудиторії, прагнучи підвищити власний рейтинг. Сукупність цих знаків формує уявлення про значущість публікації автора.

Значущість соціального капіталу призводить до оптимізації способів його збагачення, тому соціальна мережа заохочує користувача до певної форми ігрової діяльності для отримання більшої винагороди.

Алгоритмічний азарт соціальних мереж як елемент гри

Одним з головних факторів, що впливають на отримання числових показників у соціальних мережах є алгоритми, адже вони мають значну роль у процесі розповсюдження контенту на платформі. Саме вони визначають, який контент стане видимим для аудиторії. Цей механізм залучає користувачів адаптувати контент для отримання більшої популярності серед інших публікацій. Оскільки частіше всього алгоритми залишаються невідомими, це додає азарт в цифровий простір соціальних мереж, адже автор не знає напевне, чи буде його контент виведений алгоритмами «в топ». Ця невизначеність перетворює взаємодію з платформою на своєрідну гру з елементом ризику. Автор публікації не має повної інформації про критерії відбору контенту, проте намагається вгадати логіку алгоритму: обирає «вдалий» час для публікації посту, використовує популярні хештеги, дотримується трендових форматів тощо. У результаті формується поведінка, подібна до стратегії гравця, який прагне максимізувати шанси на успіх у грі з невідомою змінною [Voinea, Marin, & Vică, 2024, p. 688-692].

Подібна поведінка є притаманною для людини в концепції Homo Ludens, що була започаткована Й. Гейзингою, який вказував, що азарт є точкою напруження в грі, яка перевіряє певні риси гравця. Ця напруга залучає гравця до більш детального вивчення

правил, формування гіпотез, конкуренції і кооперації. Такий підхід до гри за Гейзингою «agon», що з грецької мови перекладається як «змагання» [Huizinga, 1949, p. 32-33]. Використовуючи цю концепцію для вивчення ігрової взаємодії в соціальних мережах, можна помітити, як користувачі об'єднуються в групи для отримання більшої популярності за рахунок аудиторій один одного, створювати інформаційні скандали для отримання більшої уваги тощо.

Алгоритмічна система виконує роль регулятора, що впливає на отримання користувачами результату. Потрапляння «в топ» або в розділ рекомендацій сприймається як перемога й підвищення статусу. Водночас відсутність очікуваної реакції може сприйматися як поразка, що впливає на мотивацію користувача та його подальшу активність [Voinea, Marin, & Vică, 2024, 686-688].

Алгоритми стають одним з головних механізмів щодо розподілу соціального капіталу серед учасників соціальної мережі, через що безпосередньо впливають на зміст публікацій. Наприклад, людина, що побачила успіх деяких публікацій буде схильна переймати їх риси для отримання більшої популярності у майбутньому.

Оскільки алгоритми не є постійними, їх зміни спонукають користувачів адаптуватися до нових умов гри. Тобто правила не є фіксованими й потребують від учасників більшої залученості. Така ігрова стратегія стимулює креативність авторів, їх стратегічне мислення, соціальну взаємодію. Але це спонукає формуванню лише тих публікацій, які будуть виведені «в топ».

Символи в соціальних мережах

Соціальні мережі функціонують як символьний простір, у якому взаємодія здійснюється переважно через знаки та їх інтерпретацію користувачами. Будь-які елементи цифрового інтерфейсу (зображення, текст, емодзі, кількісні показники) набувають значення лише в процесі сприйняття й осмислення користувачами. Тобто, мережевий простір є системою символічного обміну між користувачами. Однією з найпоширеніших форм символів є візуальні знаки, як-от: аватари, фотографії, іконки реакцій, коментарі. Аватар може символізувати цінності користувача, його інтереси, соціальну позицію, тоді як емодзі спрощують передачу емоцій, перетворюючи складні переживання на універсальні візуальні знаки [El Yazidi, R., 2024].

Оскільки інформація в соціальних мережах переважно є публічною, сприймати ці символи може будь-який користувач застосунку. Тобто, в класичній семіотичній моделі Ч. Пірса, інтерпретатором в цій системі виступає кожен учасник простору. Такий безперервний процес знакового обміну перетворює соціальну мережу в семіосферу, де будь-яка деталь має своє символьне значення [Peirce, 1992. 2-11].

Люди залучаються до обміну символами, перетворюючи його в ігрову форму взаємодії. Знак інтерпретується учасником простору, який може створити новий знак для інших учасників мережі. Наприклад, юзер інтерпретує публікацію і, залишаючи коментар, створює новий символ, на який відповідає уже інший учасник. Люди діляться своїми думками і враженнями, об'єднуються між собою, що сприяє створенню груп за інтересами. Така символьна взаємодія доповнює і розширює цифровий простір завдяки залученню користувачів до конструювання нових символьних смислів і інтерпретації вже існуючих символів. Цей процес має комунікативний характер, імітуючи взаємодію між людьми в реальному соціальному просторі. Попри це, комунікація в такому ключі відбувається не між власниками акаунтів, а, в певній мірі, між профілями учасників.

Символьне значення профілю користувача соціальних мереж

Налаштування учасником соціальної мережі профілю є важливим для семіотичного аналізу, оскільки він постає віртуальним відображенням користувача, через яке він взаємодіє з цифровим світом. Профіль виступає знаковою системою, яка поєднує візуальні (аватара, фотографії, текстові (ім'я, нікнейм, біографія) і числові (кількість підписників,

лайків) символи. Ця цифрова структура формує «цифрове Я» людини у мережі, через яку вона взаємодіє у цифровому просторі [Back, 2010]. Взаємодія у соціальних мережах відбувається не між людьми, а скоріш між сконструйованими цифровими образами.

У книзі «The Second Self», Ш. Тьоркл, осмислює технічний простір як частину людського життя, яка впливає на особистість користувача. Вона зауважує, що чим більше комп'ютер займає місце в житті людини, тим більше частина особистості буде виступати електронною проєкцією. Вона назвала це «mirror of the mind», тобто «дзеркало розуму». Ш. Тьоркл зазначає: «Але з тим, як комп'ютери стають звичними об'єктами в повсякденному житті – під час відпочинку й навчання, а також на роботі – кожен матиме можливість взаємодіяти з ними таким чином, щоб машина діяла як проєкція користувача, віддзеркалення розуму» [Turkle, 2006, p. 20]. Це відображення має певну автономність у соціальній мережі, адже вона не тотожна особистості автора, а скоріше символічним відображенням користувача, що складається із віртуальних символів. Кожен елемент профілю користувача в соціальній мережі виступає символьним уявленням користувача про себе. Така репрезентація не тотожна особистості людини, а є її віддзеркаленням в мережі.

Доповнюючи цю концепцію, слід відмітити, що не тільки особистість користувача є відображенням, а й сам простір. Зазвичай електронний світ описується як окремий вимір, але він також виступає певним відображенням реального світу. Ці віддзеркалення настільки символічно близькі, що все складніше відповісти на питання «де проходить межа між світом «реальним» і світом «віртуальним»?», «де межа між реальним та віртуальним «Я»?»[El Yazidi, Amrani, & Mousdil, 2022]. Таке взаємне віддзеркалення свідчить про те, що цифровий простір не є ізольованою реальністю. Віртуальний простір функціонує як символічне продовження соціального світу, де ті самі механізми взаємодії набувають нових форм. Людина формує своє відображення у соціальній мережі, а цифровий простір, своєю чергою, впливає на її самосприйняття в реальному житті. Аналогічно, межа між реальним «Я» й віртуальним «Я» поступово розмивається [Коваленко, 2025, с. 71-72]. Цифровий образ не просто відображає особистість, він впливає на її самосприйняття через механізми зворотного зв'язку (реакції та коментарі).

Соціальні мережі в цій концепції можна розглянути як віддзеркалення світу, в якому взаємодіють відображення людей за допомогою знаків і символів.

Висновки

У ході дослідження було здійснено теоретичне осмислення соціальних мереж як специфічного символьного простору, що функціонує за логікою ігрової взаємодії. Отримані результати дозволяють сформулювати наступні узагальнення.

По-перше, з позицій семіотичного аналізу встановлено, що цифрова реальність соціальних мереж є семіосферою, де будь-який елемент інтерфейсу постає не технічним інструментом, а знаковим медіатором. Застосування тріадичної моделі Ч. Пірса дало змогу обґрунтувати, що мережева взаємодія – це процес безперервної інтерпретації, де сенс знаку (лайка, репосту, аватару) визначається не його формою, а контекстом ігрової стратегії суб'єкта [Peirce, 1992, p. 4-11]. Це дозволяє стверджувати, що в цифрову епоху семіотичний обмін стає домінуючою формою соціального буття.

По-друге, виявлено, що онтологія соціальних мереж нерозривно пов'язана з феноменом гри. Гейміфікація простору (через агональні механізми накопичення лайків і алеаторну взаємодію з алгоритмами) [Caillois, 1961, p. 12-13] трансформує соціальну комунікацію у форму стратегічного ритуалу. Невизначеність алгоритмічних систем вносить у цифрову реальність елемент метафізичного ризику, де успіх або поразка інтерпретуються як маркери символічного статусу, що перетворює користувача на Homo Ludens цифрової доби.

По-третє, аналіз процесу самопрезентації крізь призму концепції «Другого Я» Ш. Тьоркл засвідчив екзистенційну трансформацію суб'єкта. Соціальна мережа постає як

«дзеркало розуму», у якому відбувається роздвоєння особистості на реальне «Я» та його цифровий образ [Turkle, 2006, p. 86-90]. Взаємодія у мережі відбувається не на рівні безпосереднього міжособистісного контакту, а як діалог конструйованих симулякрів. Отже, цифрова ідентичність стає результатом ігрового маніпулювання знаками, де віртуальний образ набуває онтологічної переваги над фізичним першоджерелом.

Зрештою, дослідження демонструє нівелювання межі між віртуальним і реальним. Символічний капітал, здобутий у процесі ігрової взаємодії, має реальну вагу в соціальній ієрархії, що свідчить про виникнення нової гібридної реальності. Логічне поєднання семіотичного, ігрового й психологічного підходів дозволяє констатувати, що соціальні мережі є не просто середовищем передачі інформації, а фундаментальним простором конструювання смислів, де гра знаками стає способом утвердження людської суб'єктивності в сучасному світі.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Глушко, А. В. (2017). Ігрові прийоми у форматі мережевого інфотейнменту. *Збірники наукових праць професорсько-викладацького складу ДонНУ імені Василя Стуса*. Електронний ресурс. URL: http://jpvs.donnu.edu.ua/article/view/3685

Коваленко В. (2025). Цифрова особистість як нова форма суб'єкта в американській філософії. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія, 1(12)*, 70–74. DOI: https://doi.org/10.17721/2523-4064.2025/12-11/23

Ali, S., Wang, D., Hussain, T., & Li, B. (2023). The impact of virtual society on social capital formation: A comparative analysis of Facebook and WhatsApp. *SAGE Open, 13*(4). DOI: https://doi.org/10.1177/21582440231210077

Aslam, M., & Ain, Q. (2023). Social media and reality: Are social media profiles a true representation of people's lives? *ResearchGate* (preprint). DOI: https://doi.org/10.13140/RG.2.2.11367.01449

Back, M. D., von der Heiden, J., Vazire, S., Gaddis, S., Schmukle, S. C., Egloff, B., & Gosling, S. D. (2010). Facebook profiles reflect actual personality, not self-idealization. *Psychological Science, 21*, 372–374. DOI: https://doi.org/10.1177/0956797609360756

Bourdieu, P. (1986). The forms of capital. In J. G. Richardson (Ed.), *Handbook of theory and research for the sociology of education* (pp. 241–258). Greenwood Press

Caillois, R. (1961). *Man, play, and games,* Trans M. Barash, Free Press of Glencoe

El Yazidi, R., Amrani, M., & Mousdil, S. (2022). The presentation of the self in the digital world: Does Erving Goffman's social interaction theory hold up? *NeuroQuantology, 20(15)*, 6956–6965. DOI: https://doi.org/10.48047/nq.2022.20.15.NQ88697

El Yazidi, R. (2024). Exploring the components of digital identity on social network sites: Identifier, post, profile photo, and selfie. *European Scientific Journal, 20*(1). DOI: https://doi.org/10.19044/esj.2024.v20n1p1

Huizinga, J. (1949). *Homo Ludens Ils 86 (1st ed.).* Routledge. https://doi.org/10.4324/9781315824161

Merchant, G. (2006). Identity, social networks and online communication. *E-Learning, 3*(2), P. 235–242. DOI: https://doi.org/10.2304/elea.2006.3.2.235

Peirce, C. S. (1992). *The Essential Peirce, Volume 2: Selected Philosophical Writings (1893–1913).* N. Houser & C. J. W. Kloesel, Eds. Indiana University Press

Turkle, S. (2005). *The second self: Computers and the human spirit* (20th anniversary ed.). MIT Press. DOI: https://doi.org/10.7551/mitpress/6115.001.0001

Voinea, C., Marin, L., & Vică, C. (2024). Digital slot machines: Social media platforms as attentional scaffolds. *Topoi, 43*, 685–695. DOI: https://doi.org/10.1007/s11245-024-10031-0

Zelenin, V. (2024). The role of social networks in shaping the identity and self-realisation of young people. *Amazonia Investiga, 13*(84), 291–303. DOI: https://doi.org/10.34069/AI/2024.84.12.19.

Гончаренко Іван
аспірант кафедри філософії та суспільних наук
Національний аерокосмічний університет «ХАІ»
м. Харків, вул. Вадима Манька, 17, Україна
E-mail: i.s.honcharenko@student.khai.edu
ORCID: https://orcid.org/0009-0009-7749-9966

Стаття надійшла до редакції 14.02.2026 Перегляну́то 22.03.2026
Стаття рекомендована до друку 05.04.2026 Опубліковано 25.05.2026

SOCIAL NETWORKS AS A SYMBOLIC SPACE OF GAME INTERACTION

Honcharenko Ivan
PhD Student of the Department of Philosophy and Social Sciences
National Aerospace University "KhAI"
17 Vadym Manko Street, Kharkiv, Ukraine
E-mail: i.s.honcharenko@student.khai.edu
ORCID: https://orcid.org/0009-0009-7749-9966

ABSTRACT

The article presents a philosophical and semiotic analysis of social networks as a symbolic space in which users' interaction acquires the features of play. The meaning of signs is analyzed in the context of the gamification of the digital environment.

Charles Sanders Peirce's approach has been used to analyze the symbolic dimension of interaction between users of social networks, which makes it possible to interpret elements of the digital interface as signs that acquire meaning in the process of interpretation. Social networks are represented as a semiosphere in which each user simultaneously acts as both a creator and an interpreter of signs.

The concepts of Homo Ludens by Johan Huizinga and the typology of play by Roger Caillois are used in order to describe the role of play in social networks. Drawing on these ideas, gamified elements of interaction can be seen between users of social networks. Processes of play are used both in direct communication within the social network environment and through symbolic interactions (likes, shares, etc.). The algorithm that promotes users' publications is seen as a form of gambling that stimulates strategic behavior. This process transforms content publication into a risk game with reward in the form of numerical values. Views and likes are interpreted as a form of Pierre Bourdieu's symbolic capital. These indicators function as a specific «digital currency» that can be converted into social, cultural and economic capital.

Digital identity within social networks is analyzed through Sherry Turkle's idea of «The Second Self». A user profile is seen as a structure of signs that functions as a representation of the individual in digital space. Such symbolic elements as the avatar and nickname work as components of this constructed image. Therefore, it is not a person who interacts with the virtual world, but rather its constructed representation. Using this theory more widely, the space of social networks is a symbolic reflection of the real world, within which the interaction is happening between digital images of real individuals.

***Keywords**: social networks, semiotics, gamification, Homo Ludens, digital identity.*

REFERENCES

Glushko, A. V. (2017). Gaming techniques in the format of network infotainment. *Collected Scientific Works of the Faculty of Vasyl' Stus Donetsk National University*. http://jpvs.donnu.edu.ua/article/view/3685 (In Ukrainian)

Kovalenko, V. (2025). Digital personality as a new form of subject in American philosophy. *Bulletin of Taras Shevchenko National University of Kyiv. Philosophy, 1(12)*, 70–74. https://doi.org/10.17721/2523-4064.2025/12-11/23 (In Ukrainian)

Ali, S., Wang, D., Hussain, T., & Li, B. (2023). The impact of virtual society on social capital formation: A comparative analysis of Facebook and WhatsApp. *SAGE Open, 13*(4). DOI: https://doi.org/10.1177/21582440231210077

Aslam, M., & Ain, Q. (2023). Social media and reality: Are social media profiles a true representation of people's lives? *ResearchGate* (preprint). DOI: https://doi.org/10.13140/RG.2.2.11367.01449

Back, M. D., von der Heiden, J., Vazire, S., Gaddis, S., Schmukle, S. C., Egloff, B., & Gosling, S. D. (2010). Facebook profiles reflect actual personality, not self-idealization. *Psychological Science, 21*, 372–374. DOI: https://doi.org/10.1177/0956797609360756

Bourdieu, P. (1986). The forms of capital. In J. G. Richardson (Ed.), *Handbook of theory and research for the sociology of education* (pp. 241–258). Greenwood Press

Caillois, R. (1961). *Man, play, and games,* Trans M. Barash. Free Press of Glencoe

El Yazidi, R., Amrani, M., & Mousdil, S. (2022). The presentation of the self in the digital world: Does Erving Goffman's social interaction theory hold up? *NeuroQuantology, 20*(15), 6956–6965. DOI: https://doi.org/10.48047/nq.2022.20.15.NQ88697

El Yazidi, R. (2024). Exploring the components of digital identity on social network sites: Identifier, post, profile photo, and selfie. *European Scientific Journal, 20*(1). DOI: https://doi.org/10.19044/esj.2024.v20n1p1

Huizinga, J. (1949). *Homo Ludens Ils 86 (1st ed.).* Routledge. https://doi.org/10.4324/9781315824161

Merchant, G. (2006). Identity, social networks and online communication. *E-Learning, 3*(2), P. 235–242. DOI: https://doi.org/10.2304/elea.2006.3.2.235

Peirce, C. S. (1992). *The Essential Peirce, Volume 2: Selected Philosophical Writings (1893–1913).* N. Houser & C. J. W. Kloesel, Eds. Indiana University Press

Turkle, S. (2005). *The second self: Computers and the human spirit* (20th anniversary ed.). MIT Press. DOI: https://doi.org/10.7551/mitpress/6115.001.0001

Voinea, C., Marin, L., & Vică, C. (2024). Digital slot machines: Social media platforms as attentional scaffolds. *Topoi, 43*, 685–695. DOI: https://doi.org/10.1007/s11245-024-10031-0

Zelenin, V. (2024). The role of social networks in shaping the identity and self-realisation of young people. *Amazonia Investiga, 13*(84), 291–303. DOI: https://doi.org/10.34069/AI/2024.84.12.19

The article was received by the editors 14.02.2026 The article was revised 22.03.2026
The article is recommended for printing 05.04.2026 This article published 25.05.2026

Як цитувати: Гончаренко, І. (2026). Соціальні мережі як символьний простір ігрової взаємодії. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (74), 96-104. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-10

In cites: Honcharenko, I. (2026). Social networks as a symbolic space of game interaction. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (74), 96-104. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-10 [In Ukrainian]

https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-11
УДК: 165:004.8:37.013

Шеїн Ілля

ЕПІСТЕМОЛОГІЯ ВІЗУАЛЬНОГО В ДОБУ ГЕНЕРАТИВНОГО ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ: ЕТИЧНІ МЕЖІ КОНСТРУЮВАННЯ ОСВІТНЬО-ДОСЛІДНОЇ РЕАЛЬНОСТІ

У статті здійснено етичний аналіз трансформування епістемологічного статусу візуального образу в умовах масового поширення генеративного штучного інтелекту в освітньому й науковому середовищі. Обґрунтовано, що сучасна технологія змінює традиційну роль зображення. З допоміжного ілюстративного засобу воно перетворюється на самостійне джерело знання, що безпосередньо впливає на конструювання освітньої реальності. З'ясовано, що згенеровані зображення, попри їхню переконливість і естетичну привабливість, часто не мають референтного зв'язку з дійсністю, що призводить до розмиття меж між симуляцією й відтворенням реального.

На основі аналізу класичних і сучасних філософських концепцій і прикладів із освітнього й наукового дискурсу встановлено основні етичні проблеми, пов'язані з функціонуванням візуального як конструкту реальності. Зокрема, до них належать онтологічне вирівнювання людини й штучних агентів навчального процесу, дегуманізація освіти, зміщення відповідальності, інформаційна перевантаженість і зниження якості наукових публікацій, формування терпимості до помилок і естетизація помилок. Доведено, що ці ризики призводять до епістемічної кризи й підривають довіру до візуального як джерела знання. Особливу увагу приділено аналізу ризиків використання генеративного штучного інтелекту в освітніх матеріалах, зокрема некоректних образів, що можуть впливати на формування уявлень здобувачів освіти про реальність. Запропоновано можливі шляхи розв'язання окреслених проблем, зокрема запровадження принципу епістемічної прозорості візуального контенту, формалізація процедури його перевірки в межах наукового рецензування й розвиток критичної візуальної грамотності серед учасників освітнього й науково-дослідного процесу.

Зроблено висновок, що візуальний образ у добу повсюдного використання генеративного штучного інтелекту набуває статусу активного чинника формування знання, що зумовлює актуальність і необхідність його подальшого філософського осмислення та розроблення етичних стандартів використання в галузі освіти й науки.

Ключові слова: *епістемологія, візуальний образ, генеративний штучний інтелект, епістемічна криза, цифрова культура.*

В умовах масового поширення засобів генеративного штучного інтелекту (далі – ШІ) в культурному й освітньому дискурсі можна спостерігати радикальну трансформацію способів представлення й засвоєння знань. Це свідчить про те, що сталий розвиток сервісів для створення зображень, їх доступність, швидкість роботи й реалістичність результатів суттєвою мірою змінює епістемологічну природу знання: якщо раніше візуалізація в освітньому процесі здебільшого відігравала другорядну роль, а саме допоміжну й ілюстративну функцію, то в умовах нової цифрової культури вона поступово набуває статусу самодостатнього джерела пізнання.

Засоби генеративного ШІ створюють зображення, котрі, на перший погляд, видаються правдоподібними, проте не гарантують, що зображене справді існувало. Іншими словами, відбувається розрив онтологічного зв'язку з реальністю, який призводить до розмиття межі між симуляцією й відтворенням дійсності. Якщо такі зображення стають еквівалентом знання, це має визначальний вплив на галузь освіти, де надійність навчального матеріалу є передумовою процесу пізнання. Оскільки візуальний образ дедалі частіше стає формою конструювання реальності, постає нагальна потреба розглянути цей процес із філософсько-етичного погляду: проаналізувати візуальний образ як форму

© Шеїн І. О., 2026.
This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

знання в умовах масового використання генеративного ШІ й розглянути пов'язані з цим етичні ризики на матеріалі реальних випадків в освітньо-дослідному середовищі.

Проблеми впливу генеративного ШІ на академічну й науково-дослідну діяльність є об'єктом досліджень багатьох українських фахівців. Зокрема, О. Поліщук, Ю. Мельник, С. Тодорова розглядають філософські проблеми використання засобів ШІ в освіті. О. Варипаєв приділяє значну увагу зв'язку ШІ з філософією науки, Т. Максим'як досліджує моральні дилеми, пов'язані з застосуванням ШІ в контексті освіти, Р. Горбань і Я. Тараоєв аналізують діахронічний етичний дискурс ШІ.

Мета запропонованої розвідки полягає в тому, щоб здійснити етичний аналіз проблем зміни епістемологічного статусу візуального образу й визначити, яку роль має візуалізація у процесі конструювання освітньої реальності. У зв'язку з цим постають завдання дослідження: (1) проаналізувати трансформацію статусу візуального образу в освітньому процесі; (2) розглянути конкретні випадки використання згенерованих зображень в освітньо-науковій діяльності й визначити особливості функціонування візуального образу; (3) виокремити основні пов'язані з цим етичні ризики; (4) окреслити основні способи розв'язання проблем щодо надійності візуального.

Як правило, зображення відіграють роль візуального подання даних. Проте можна констатувати, що їхня традиційна функція зазнає змін. Американський учений Вільям Мітчелл зауважує, що ми мусимо з'ясовувати, «чого саме хочуть зображення» [Mitchell, 2005, с. 28]. Іншими словами, візуалізація в добу генеративного ШІ вже не відіграє роль об'єкта, який розшифровує людина. Її засоби самі стають суб'єктами, агентами, а взаємодія людини з ними формує зміст знання у цифровій культурі. Розглядаючи візуалізацію як систему образів, статус яких трансформується до повноцінних агентів, варто звернутися до французького філософа Гі Дебора, дослідника соціальних функцій образу, який зазначав: «Коли реальний світ перетворюється на чисті образи, чисті образи стають реальними істотами, котрі є <…> мотивами поведінки» [Debord, 2014 (1967), с. 6]. З цього випливає, що візуальний образ має нормативну силу, що не просто відтворює знання, а й визначає, що саме вважати знанням.

Вплив образу на зміст знання ґрунтовно досліджував філософ Жан Бодріяр. На думку науковця, образ – це знак, котрий у сучасній культурі виконує не свою первісну функцію, тобто відтворення світу, а стає своєрідним самостійним елементом інформаційного середовища. Жан Бодріяр виділяє чотири етапи зміни статусу образу: спочатку він є сумлінною копією дійсності, але потім починає прикрашати або ідеологізувати реальність. Після цього візуальний образ поступово стає симулякром – відтворенням того, чого насправді не існує, а зрештою він створює моделі, які взагалі не мають стосунку до фізичного світу [Baudrillard, 1994, с. 6]. Можна дійти висновку, що генеративний ШІ на поточному етапі свого розвитку є майже невичерпним джерелом продукування таких образів.

Варто наголосити, що в сучасній цифровій культурі ШІ перестає бути звичайним інструментом, що полегшує повсякденні й робочі завдання: він виконує не лише ілюстративну функцію, а буквально формує нове середовище. Ще у 2013 році Лучано Флоріді влучно зазначав: «Можливо, ми є останнім поколінням, яке чітко розрізняє реальне та віртуальне середовище» [Floridi, 2013, с. 14]. Учений порівнює сучасну цифрову культуру з промисловим суспільством, де енергія й сировина – це інформація, а найвищим здобутком є можливість керувати нею [Floridi, 2013, с. 17]. Цю думку підтверджують дослідження Шошани Зубофф, яка наголошувала, що «капіталізм стеження діє через безпрецедентну асиметрію в знаннях і владі, яка випливає з цих знань» [Zuboff, 2019, с. 16]. Відтак, згідно з цією концепцією, саме приватна інформація стає джерелом маніпуляцій поведінки й прибутку, причому пересічна людина, як правило, не усвідомлює цього.

Повертаючись до візуального у системі Лучано Флоріді, констатуємо, що людина відіграє роль елемента, вбудованого в інформаційне середовище. Там цей елемент перебуває разом із природними й штучними агентами, що схожі на нього [Floridi, 2013,

с. 14]. У сучасній системі освіти такими штучними агентами можна вважати генеративні мовні моделі, рекомендаційні алгоритми в освітніх платформах, віртуальні «аватари» тощо. Проте аналіз доводить, що матеріал, який умовний «аватар» подає здобувачам, керуючись алгоритмами, так само перебуває на межі істинного й хибного. Зокрема, Жан Бодріяр використовує термін «референт» – об'єкт реального світу, котрий відтворює образ, є його віддзеркаленням [Baudrillard, 1994, с. 2]. Натомість генеративний ШІ може формувати такий образ, навіть не звертаючись до дійсності. Відтак, як і наголошував філософ, візуальне, згенероване ШІ, постає симулякром, образом, який сприймають як істинний, проте фактично він не має референта й не спирається на реальність.

Згідно з концепціями деяких сучасних учених, ШІ й візуальне як його продукт набуває набагато впливовішої ролі в умовах цифрової культури, ніж це може здаватися на перший погляд. Наприклад, Кейт Кроуфорд стверджує, що ШІ недоречно вважати «безтілесною» технологією. Дослідниця зазначає, що «ШІ є водночас втіленим і матеріальним, виготовленим із природних ресурсів, палива, людської праці, інфраструктури, логістики…» й підсумовує: «ШІ – це реєстр влади» [Crawford, 2021, с. 8]. На рівні епістемологічних ризиків цю проблему розглядає Ювал Харарі. Зокрема, учений наголошує, що «ШІ – перша технологія, яка може ухвалювати рішення та створювати нові ідеї самостійно» [Harari, 2019, с. 19]. З цього також випливає, що генеративний ШІ стає засобом конструювання реальності: він продукує переконливі образи, які необов'язково мають референтів, й керується власною логікою, коли демонструє їх, наприклад, під час навчального процесу. Натомість знання в умовах масового використання генеративного ШІ не відтворює реальність, а, на думку Кейт Кроуфорд, певною мірою стає результатом роботи владної інфраструктури, що вбудована в технологічні системи.

З окреслених наукових підходів бачимо, що візуальне в добу повсюдного використання генеративного ШІ змінює свою роль з засобу репрезентувати матеріал до інструменту, щоб генерувати знання, причому цей інструмент є складником алгоритмічної інфраструктури. Розглядаючи проблему візуального, доречно звернутися до актуальних прикладів упровадження таких технологій в освітньому та науковому середовищі й дослідити суміжні етичні ризики.

Можна припустити, що однією з ключових проблем візуального як конструкту реальності в академічно-дослідницькій сфері є онтологічне вирівнювання суб'єктів. Розгляньмо це на прикладі українського досвіду. У 2025 році Міністерство освіти й науки України представило освітянській спільноті компанію «Elai.io» – платформу, що дозволяє перетворювати текст на відео, – й оголосило про можливості використання цієї системи в освітньому просторі. Основна функція полягає в тому, що завантажений текст може озвучувати «аватар» – цифрове представлення людини, яке імітує людську мову, міміку й артикуляцію.

Візуалізація у цьому випадку є складником нового освітнього простору. Лучано Флоріді називає це «onlife-experience» – середовищем, де віртуальне не відділене від реального [Floridi, 2013, с. 8]. Контент, згенерований ШІ, стає не звичайним малюнком на екрані, а симулякром (за Жаном Бодріяром), частиною життєвого простору, а «аватар», зі свого боку, має перспективу розділити зі студентом і викладачем майбутнього єдину онтологічну реальність, адже він є таким самим елементом інформаційного середовища. У системах на зразок «Elai.io» віртуальний «аватар» відіграє роль не інструмента, а повноправного учасника освітнього процесу: він імітує реальну присутність викладача, інтенціональність, може спілкуватися зі студентом, відтворювати емоційні маркери мовлення. Зауважимо, що в Україні вже є досвід упровадження таких систем у навчальний процес. Зокрема, у Центральноукраїнському національному технічному університеті протягом трьох місяців створили навчальний курс з дисципліни «Основи менеджменту», де виклади читає «аватар» – віртуальний «освітянин», створений на прототипі реального фахівця [Романчук, 2025].

Проте є підстави стверджувати, що одним із наслідків активного впровадження таких технологій до академічної сфери є дегуманізація, тобто процес, коли технічні засоби поступово витісняють і викладача, і студента з освітнього процесу [Shyroka, 2023, с. 181].

Якщо в традиційному освітньому середовищі викладач є антропоцентричним авторитетом, то в умовах цифрової культури є ризик повністю делегувати ці повноваження алгоритму. Такий підхід означає, що дегуманізація є джерелом не менш серйозного етичного ризику: викладач фактично позбувається своєї унікальності. В реаліях, коли суттєву частину освітнього процесу виконуватиме алгоритм, ШІ, штучний «аватар» тощо, викладач виконуватиме функцію посередника між здобувачем освіти й умовною цифровою платформою, його компетенція вже не передбачатиме бути гарантом істинності знання. Отже, внаслідок цього авторитет викладача зміщується з епістемічної площини до суто операційної.

Інший етичний ризик використання «аватарів», що є прототипами справжніх викладачів, – зміщення відповідальності. Припустимо, віртуального робота розроблено на основі реальної особи, зокрема із відтворенням зовнішності, голосу, міміки, специфіки мовлення тощо. З цього випливає, що робот є візуальним образом, знаком, що відсилає до конкретної людини, але фактично його агентом мовлення є алгоритм, ШІ. Проте ШІ – недосконала система, вона схильна до помилок: фактологічних, мовленнєвих, може викривляти інформацію, припускатися неетичних висловлювань тощо. У такому випадку реальна особа може ризикувати власною репутацією, навіть не беручи участі в мовленнєвому акті, адже відповідальність де-факто переноситься з алгоритму на людину-прототип.

Ще одна етична проблема візуального як конструкту реальності стосується науково-дослідної сфери й полягає в перевантаженості інформацією. Можна констатувати, що в багатьох наукових спільнотах кількість публікацій, індекс цитування тощо все ще є важливішими факторами, ніж якість і змістовність наукового матеріалу. Як влучно зазначав Келвін Ньюпорт, «у сфері інтелектуальної діяльності надмірне навантаження співробітників знижує як кількість, так і якість результатів» [Newport, 2024, с. 45]. Саме переважання кількості над якістю часом впливає на те, як зміст статей і використані в них зображення формують сприйняття дійсності з наукового погляду. Показовим є випадок, коли у 2024 році в науковому журналі «Frontiers in Cell and Developmental Biology» вийшла стаття на вузькоспеціалізовану тему, в тексті якої було використано зображення тварини з анатомічними аномаліями, згенероване засобами ШІ [Sample, 2025]. Резонансна публікація є прямим свідченням того, що ані автори, ані рецензенти не приділили досить уваги перевірці матеріалу. Відтак, візуальне в умовах надмірного обсягу даних часто не просто не відтворює реальність, а перетворюється на симуляцію, створює ілюзію правдивості й фактично підриває довіру до науки.

Недосконала верифікація зображень у наукових і навчальних матеріалах – проблема й українського освітнього дискурсу. Розгляньмо не менш характерний випадок із погляду етичних проблем візуального. У 2025 році ВЦ «Академія» видав підручник із дисципліни «Світова література» для 8 класу згідно з навчальною програмою НУШ. Показово, що в художньому оформленні палітурки використано зображення людей із трьома руками, помилкою, що вказує на очевидне використання засобів ШІ [Випирайленко, 2026].

Ключовим є те, що в цьому випадку зображення так само втрачає ілюстративну функцію, воно починає продукувати власну реальність, але таку, що подають нормативною. Відповідно, виникає епістемічна криза. Якщо сприймати підручник як авторитетне джерело знань – за визначенням, – то використання зображень ШІ в навчальних матеріалах є ризиком підірвати зв'язок між фізичною правдоподібністю й візуальним. Як наслідок, дискредитовано довіру і до зображення, і до автора й редактора. З окресленого випадку випливає не менш серйозна етична проблема – перехід від істинності до функціональності. Уявімо, що умовна ілюстрація, тобто компонент візуального, містить помилку, але загалом передає провідну ідею. Можна припустити, що чим частіше траплятимуться схожі випадки, тим сильніше знизиться критичне сприйняття помилок візуального. Іншими словами, є ризик, що з часом такі огріхи стануть допустимим відхиленням: вистачатиме того, що образ буде «приблизним». Особливо гостро ця проблема постає у сфері точних і технічних наук, зокрема аерокосмічної галузі, де найменший елемент візуальних матеріалів повинен відповідати дійсності. У випадку, якщо

засоби генеративного ШІ «виправлятимуть» креслення літальних апаратів, це може призвести як до ризиків проєктування та економічних втрат, пов'язаних із виробництвом, так і до першого етапу ланцюга подій із фатальними наслідками. Не менш критичний наслідок такого процесу – втрата довіри до візуального як джерела знань загалом.

Спостерігаючи за використанням некоректних зображень у навчальних матеріалах, можна виокремити іншу етичну проблему – так звану естетизацію помилки. Розгляньмо це на ще одному прикладі. У 2024 році професор Каліфорнійського університету уклав підручник з літератури, використовуючи засоби генеративного ШІ. Анонсоване видання містило багато неточностей, зокрема некоректних візуальних елементів, що призвело до критики з боку академічної спільноти. Характерно, що, на думку автора підручника, такі недоліки варто тлумачити як педагогічний задум і художній прийом [Landymore, 2026]. У цьому випадку естетизація відіграла своєрідну роль захисту від критики. Проте з філософського погляду це слід розуміти як підґрунтя для того, щоб нормалізувати дефекти. Як наслідок, помилка стає варіантом норми й перестає бути відхиленням. Естетизація помилки, зі свого боку, переводить огріх у ще ширшу площину – самодостатню форму з власною виразністю.

Помилки в художньому оформленні підручника можуть видаватися незначною проблемою. Проте можна уявити потенційні наслідки, якщо через недбалість рецензентів хибні зображення почнуть з'являтися в нових посібниках для студентів-медиків, котрим, як слушно зауважує Ліндон Вокер, «може не вистачати клінічного досвіду, щоб брати під сумнів або перевіряти таку інформацію» [Walker, 2025, с. 744]. Часом генеративний ШІ може продукувати настільки правдоподібні зображення, що навіть експерти не завжди здатні визначити їх хибність [Hartung, 2024, с. 1]. У таких випадках є ризик, що майбутній фахівець матиме лише умовне уявлення про об'єкт своєї діяльності, а це, зі свого боку, має безпосередні етичні наслідки, адже недостатньо кваліфікований медик впливатиме на рішення, які стосуються життя та здоров'я людини.

Схожу проблему спостерігаємо і в науково-дослідному середовищі. Зокрема, канадська дослідниця Одрі Мурс наголошує, що засоби генеративного ШІ припускаються помилок, коли візуалізують хімічні процеси. До того ж особлива небезпека полягає у так званій «сприйняттєвій непомітності»: згенеровані моделі мають переконливий вигляд, є естетично привабливими і фактично створюють ілюзію наукової коректності [Moores, 2025, с. 649]. З цього бачимо, що візуальне вкотре призводить до епістемічної кризи. Візуалізацією стає не відтворення дійсності в розумінні конкретного дослідника, а тільки симуляція алгоритму, що призводить до підриву і довіри до візуального, і якості навчання.

Підсумовуючи проаналізовані випадки, можна виокремити шість основних етичних проблем, пов'язаних із візуальним як конструктом реальності, які схематично наведено на рисунку 1.

Рисунок 1. Етичні проблеми візуального як конструкту освітньо-наукової реальності

Насамперед ідеться про онтологічне вирівнювання суб'єктів освітнього процесу, коли віртуальні об'єкти й людина набувають однакового статусу. Друга проблема – дегуманізація галузі освіти, через що викладач втрачає авторитет як гарант знань і відіграє роль механічного посередника. Наступний етичний ризик стосується зміщення відповідальності й відповідних репутаційних наслідків, покладених на людину. Окремо варто виокремити проблему інформаційної перевантаженості, ситуацію, де кількісні показники призводять до продукування неперевіреного візуального контенту. Інше питання стосується терпимості до помилки, коли суть образу полягає не в точності, а функціональності. Зрештою, ще одна проблема візуального як конструкту реальності – естетизація помилки й сприйняття недоліків як форм вираження.

Аналіз етичних ризиків візуального в освітньо-дослідному середовищі дає можливість окреслити потенційні шляхи розв'язання таких проблем. Можна припустити, що для цього насамперед варто визначити принципи прозорості візуального контенту. Наприклад, будь-який візуальний складник навчального матеріалу повинен мати чітку структуру опису. Згідно з цією системою, зображення має супроводжуватися маркуванням, де буде зазначено рівень залучення генеративного ШІ, його конкретну модель або інструмент, інформація про те, наскільки зображення відповідає реальним даним, чи пройшло воно експертну перевірку тощо.

Інший крок розв'язання проблем візуального стосується системи рецензування навчальних і наукових матеріалів. З розглянутих вище випадків можна дійти висновку, що зображення не завжди стають предметом детального розгляду під час перевірки публікацій, а їхня естетична привабливість та зовнішня переконливість створюють ілюзію істинності. Перспективним напрямом досліджень видається розроблення формалізованих критеріїв оцінки зображень, серед яких, наприклад, емпірична точність, відповідність даним тощо. Не менш актуальним є залучення фахівців для аналізу саме візуальних елементів для вузькоспеціалізованих дисциплін, як-от хімія, медицина, інженерія, де хибність даних може призводити до фатальних наслідків.

Ще одним принципово важливим аспектом є формування критичної візуальної грамотності. Видається логічним, що в добу масового поширення генеративного ШІ базова цифрова грамотність вже не є вичерпною навичкою для ефективної роботи з інформацією. Можна припустити, що до основних компетентностей критичної візуальної грамотності належить навичка визначати джерело зображення, вміння розпізнавати типові помилки, що вказують на ШІ, звичка співвідносити візуалізовані дані з текстом та джерелами.

Підбиваючи підсумки дослідження, можна констатувати, що статус візуального образу в галузі науково-академічної діяльності швидко змінюється в добу генеративного ШІ. З допоміжного елемента, що виконував ілюстративну функцію, візуальне стає самодостатнім механізмом продукування знання. З цього випливає, що візуальний образ дедалі частіше є симуляцією, котра часто не має безпосереднього зв'язку з дійсністю, проте має переконливий та естетично привабливий вигляд і суттєво впливає на пізнавальний процес. З розглянутих випадків в освітньо-дослідній галузі можна виокремити низку нагальних та взаємопов'язаних етичних проблем, як-от: онтологічне вирівнювання суб'єктів освітнього процесу, дегуманізація освіти, зміщення відповідальності, інформаційна перевантаженість, формування терпимості до помилки та її естетизація. З огляду на це, можна виокремити декілька основних шляхів розв'язання таких проблем. Зокрема, йдеться про запровадження принципу епістемічної прозорості візуального, формалізація шляхів перевірки істинності візуального контенту в галузі рецензування та принципову необхідність формувати критичну візуальну грамотність серед учасників освітнього процесу. Отже, доходимо висновку, що візуальний образ доби генеративного ШІ став активним чинником конструювання реальності, наслідком чого є суперечливі етичні ризики. Актуальною темою подальших досліджень залишається питання

філософсько-етичного осмислення цього процесу й окреслення шляхів відповідального використання новітніх технологій у галузі освіти й науки.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Випирайленко О. «ІІІІ постарався на славу»: підручник НУШ із зарубіжної літератури для 8 класу довів українців до «істерики». *OBOZ.UA*. 11. 02. 2026. URL: https://shkola.obozrevatel.com/ukr/news/shi-postaravsya-na-slavu-pidruchnik-nush-iz-zarubizhnoi-literaturi-dlya-8-klasu-doviv-ukraintsiv-do-isteriki/amp.htm.

Романчук О. В Україні вперше замінили викладача штучним інтелектом: чого навчає студентів. *ЗНАЇ.UA*. 2025. 12 листопада. URL: https://deti.znaj.ua/525972-v-ukrajini-vpershe-zaminili-vikladacha-shtuchnim-intelektom-chogo-navchaye-studentiv.

Baudrillard J. *Simulacra and simulation* / trans. S. F. Glaser. Ann Arbor : University of Michigan Press, 1994. (Original work published 1981). DOI: https://doi.org/10.3998/mpub.9904

Crawford K. *Atlas of AI: Power, politics, and the planetary costs of artificial intelligence*. New Haven : Yale University Press, 2021. DOI: https://doi.org/10.56315/PSCF3-22Crawford

Debord G. *The society of the spectacle* / trans. K. Knabb. Berkeley : Bureau of Public Secrets, 2014. (Original work published 1967).

Floridi L. *The ethics of information*. Oxford : Oxford University Press, 2013. DOI: https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199641321.001.0001

Harari Y. N. *Nexus: A brief history of information networks from the Stone Age to AI*. New York : Random House, 2024. DOI: https://doi.org/10.26485/ZRL/2024/67.2/14

Hartung J., Reuter S., Kulow V. A., Fähling M., Spreckelsen C., Mrowka R. Experts fail to reliably detect AI-generated histological data. *Scientific Reports*. 2024. Vol. 14. DOI: https://doi.org/10.1038/s41598-024-73913-8

Landymore F. Professor defends AI textbook. *Futurism*. Feb 6, 2026. URL: https://futurism.com/artificial-intelligence/professor-defends-ai-textbook.

Mitchell W. J. T. *What do pictures want? The lives and loves of images*. Chicago : University of Chicago Press, 2005. DOI: https://doi.org/10.7208/chicago/9780226245904.001.0001

Moores A., Zuin Zeidler V. G. Don't let generative AI shape how we see chemistry. *Nature Reviews Chemistry*. 2025. Vol. 9. P. 649–650. DOI: https://doi.org/10.1038/s41570-024-00633-z

Newport C. *Slow productivity: The lost art of accomplishment without burnout*. New York : Portfolio/Penguin, 2024.

Sample I. Quality of scientific papers questioned as academics "overwhelmed" by the millions published. *The Guardian*. 13 Jul. 2025. URL: https://www.theguardian.com/science/2025/jul/13/quality-of-scientific-papers-questioned-as-academics-overwhelmed-by-the-millions-published.

Shyroka S., Bilchuk N., Piven H. Dehumanization in the digital educational process: philosophical analysis of problems and risks of the modern education system. *Visnyk of the Lviv University. Series Philos.-Political Studies*. 2023. Issue 49. P. 180–190. DOI: https://doi.org/10.30970/PPS.2023.49.23

Walker L. Artificial intelligence in medical education: potential and pitfalls. *Australian Journal of General Practice*. 2025. Vol. 54, No. 11. P. 741–745. DOI: https://doi.org/10.31128/AJGP-08-24-7393

Zuboff S. *The age of surveillance capitalism: The fight for a human future at the new frontier of power*. New York : Public Affairs, 2019. DOI: https://doi.org/10.1007/s00146-020-01100-0.

Шеїн 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 23.02.2026 Переглянуто 02.04.2026
Стаття рекомендована до друку 12.04.2026 Опубліковано 25.05.2026

EPISTEMOLOGY OF THE VISUAL IN THE AGE OF GENERATIVE ARTIFICIAL INTELLIGENCE: ETHICAL LIMITS OF CONSTRUCTING EDUCATIONAL AND RESEARCH REALITY

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 provides an ethical analysis of the transformed epistemological status of the visual image amid the widespread adoption of generative artificial intelligence in educational and scientific environments. The article argues that modern technology is changing the traditional role of the image. From a supplementary illustrative tool, it is transforming into an independent source of knowledge that directly influences the construction of educational reality. The study reveals that generated images, despite their persuasiveness and aesthetic appeal, often lack a referential connection to reality, which leads to a blurring of the boundaries between simulation and the reproduction of the real.

Based on an analysis of classical and contemporary philosophical concepts and examples from educational and scientific discourse, this paper identifies the main ethical issues associated with the functioning of the visual as a construct of reality. In particular, these include the ontological equalization of humans and artificial agents in the educational process, the de-humanization of education, the shifting of responsibility, information overload and a decline in the quality of scientific publications, the fostering of tolerance for errors, and the aestheticization of errors. It has been demonstrated that these risks lead to an epistemic crisis and undermine trust in the visual as a source of knowledge. The study focuses particularly on analyzing the risks associated with the use of generative artificial intelligence in educational materials, especially incorrect representations that may influence students' perceptions of reality. The article proposes possible solutions to the identified problems, including the introduction of the principle of epistemic transparency of visual content, the formalization of verification procedures within the framework of peer review, and the development of critical visual literacy among participants in the educational and research process.

This study concludes that, in the era of widespread use of generative artificial intelligence, the visual image has become an active factor in the formation of knowledge, which underscores the relevance and necessity of its further philosophical reflection and the development of ethical standards for its use in the fields of education and science.

***Keywords**: epistemology, visual image, generative artificial intelligence, epistemic crisis, digital culture.*

REFERENCES

Vypryrailenko, O. (2026). "Shi postaravsia na slavu": pidruchnyk NUSh iz zarubizhnoi literatury dlia 8 klasu doviv ukraintsiv do "isteryky". *OBOZ.UA*. https://shkola.obozrevatel.com/ukr/news/shi-postaravsya-na-slavu-pidruchnik-nush-iz-zarubizhnoi-literaturi-dlya-8-klasu-doviv-ukraintsiv-do-isteriki/amp.htm (In Ukrainian).

Romanchuk, O. (2025). V Ukraini vpershe zaminyly vykladacha shtuchnym intelektom: choho navchaie studentiv. *ZNAY.UA*. https://deti.znaj.ua/525972-v-ukrajini-vpershe-zaminili-vikladacha-shtuchnim-intelektom-chogo-navchaye-studentiv (In Ukrainian).

Baudrillard, J. (1994). *Simulacra and simulation* (S. F. Glaser, Trans.). University of Michigan Press. (Original work published 1981). https://doi.org/10.3998/mpub.9904

Crawford, K. (2021). *Atlas of AI: Power, politics, and the planetary costs of artificial intelligence*. Yale University Press. https://doi.org/10.56315/PSCF3-22Crawford

Debord, G. (2014). *The society of the spectacle* (K. Knabb, Trans.). Bureau of Public Secrets. (Original work published 1967)

Floridi, L. (2013). *The ethics of information*. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199641321.001.0001

Harari, Y. N. (2024). *Nexus: A brief history of information networks from the Stone Age to AI*. Random House. https://doi.org/10.26485/ZRL/2024/67.2/14

Hartung, J., Reuter, S., Kulow, V. A., Fähling, M., Spreckelsen, C., & Mrowka, R. (2024). Experts fail to reliably detect AI-generated histological data. *Scientific Reports*, *14*, 28677. https://doi.org/10.1038/s41598-024-73913-8

Landymore, F. (2026). *Professor defends AI textbook*. Futurism. https://futurism.com/artificial-intelligence/professor-defends-ai-textbook

Mitchell, W. J. T. (2005). *What do pictures want? The lives and loves of images*. University of Chicago Press. https://doi.org/10.7208/chicago/9780226245904.001.0001

Moores, A., & Zuin Zeidler, V. G. (2025). Don't Let Generative AI Shape How We See Chemistry. *Nature Reviews Chemistry*, 9, 649–650. https://doi.org/10.1038/s41570-024-00633-z

Newport, C. (2024). *Slow productivity. The lost art of accomplishment without burnout*. Portfolio/Penguin.

Sample, I. (2025). *Quality of scientific papers questioned as academics "overwhelmed" by the millions published*. The Guardian. https://www.theguardian.com/science/2025/jul/13/quality-of-scientific-papers-questioned-as-academics-overwhelmed-by-the-millions-published

Shyroka, S., Bilchuk, N., & Piven, H. (2023). Dehumanization in the digital educational process: Philosophical analysis of problems and risks of the modern education system. *Visnyk of the Lviv University. Series Philos.-Political Studies*, (49), 180–190. https://doi.org/10.30970/PPS.2023.49.23

Walker, L. (2025). Artificial intelligence in medical education: potential and pitfalls. Australian Journal of General Practice, *54*(11), 741–745. https://doi.org/10.31128/AJGP-08-24-7393

Zuboff, S. (2019). *The age of surveillance capitalism: The fight for a human future at the new frontier of power*. Public Affairs. https://doi.org/10.1007/s00146-020-01100-0.

The article was received by the editors 23.02.2026 The article was revised 02.04.2026
The article is recommended for printing 12.04.2026 This article published 25.05.2026

Як цитувати: Шеїн, І. (2026). Епістемологія візуального в добу генеративного штучного інтелекту: етичні межі конструювання освітньо-дослідної реальності. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (74), 105-113. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-11

In cites: Shein, I. (2026). Epistemology of the visual in the age of generative artificial intelligence: ethical limits of constructing educational and research reality. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (74), 105-113. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-11 [In Ukrainian]

СУЧАСНІ ВИМІРИ ФІЛОСОФІЇ: АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ – ШЛЯХИ ВИРІШЕННЯ

https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-12
УДК: 1:101:111

Дар'я Захлипа

РОБОТА БУТТЯ Й НЕВРОЗ ФІЛОСОФІЇ

На тлі так званого *нав'язливого оптимізму* в різних царинах гуманітарного знання й наук про людину в цілому проєкти буття виступають ще більш утопічними, ніж століття тому, через відсутність змістовних критеріїв на свою користь, але це тільки на перший, досить посередній, погляд. *Робота буття* в самій назві статті постає недвозначною аналогією і водночас власне філософським продовженням теми *роботи негативу,* окресленої у свій час А. Гріном у паралелі до *роботи горя* З. Фройда. Обидва з них згідно психоаналітичному підходу визначали *роботу* як дещо *динамічне* за своєю природою, тоді як філософські засади цього поняття мають значно ширший спектр конотацій, через що вимагають більш детальної концептуалізації. Зі свого боку, *невроз філософії* виступає розгорткою проблеми *негативності* буттєвої копули, узасадненої автором раніше в окремому дослідженні. Ба більше, філософське мислення як таке визначається автором згідно необхідної *вимоги* негативу, але аж ніяк не однієї із довільних можливостей на шляху його становлення. За переконанням автора, якщо буття потребує *алетичної феноменології* задля прочинення своєї натури, ініційоване ще М. Гайдеґґером, тоді у питанні *мислення* про буття ніщо інше як ейдетична феноменологія Е. Гуссерля, що бере початок із описової психології і остаточно з нею не пориває, постає найбільш принагідною у вирішенні цієї проблеми. Са́ме тому є виправданою обрана автором і водночас репрезентована вже у назві мета синтезу психоаналітичної мови про сутнісний негатив неврозу й дійсно філософського мислення про буття, *робота* якого наскрізь просякнута негативністю вже на рівні першого із суджень про *буття, що не є (як суще)*, а отже і його копули. Звідси й історія філософського мислення постає нічим іншим, як збіркою *надлишкових* розповідей про буття в сенсі *plus ultra*, в чому відсутня потреба, але що самим фактом існування *вимагає* транс-феноменальних *підстав*.

Ключові слова: *буття, робота, негативність, невроз, феноменологія, мислення.*

В одній із робіт сучасного автора, присвяченій проблемам актуального нині напрямку психонейроімуноендокринології, можна знайти досить влучну для вступу в поточну проблематику фразу: *«Хвороба не тільки має історію, вона ще й розповідає історію»* [Мате, 2022, с. 269]. А втім, А. Грін, знаний дослідник неврозу на тлі *роботи негативу,* пішов далі, визначаючи невроз як частину загальнолюдського стану: *«Він свідчить нам про існування проміжних станів між ним і нормальністю без чіткого розділення між ними… Він дає можливість побачити, що в самому серці нормальності присутні патологічні риси»* [Green, 1999, p. 90]. Сьогодні буття чільно обіймає лави першості в питанні надлишку мови про нього як те, чого *не є (згідно його копули)*, і в чому вже немає потреби бути. Тому й *мислення про буття* і його *роботу* саме по собі нині виглядає вкрай симптоматично і заразом супер-актуально на відміну від несубстанційних форм його прояву, ситуативні дискусії щодо яких не вщухають з часів софістичних оповідок на довільно обрані теми.

Там саме, у Г. Мате зустрічається думка про те, що *«оскільки імунні клітини знаходяться і в крові, й у всіх тканинах та порожнинах організму, можна вважати імунітет «плаваючим мозком», який вміє відрізняти я від не-я»* [Мате, 2022, с. 178]. Цілком вітальна аналогія спричиняє логічне запитування у бік філософа щодо *плаваючого мозку* серед структур психіки й свідомості, в межах чого розрізнені частини неіснуючого передусім цілого або отримують шляхом невротизації мислення свою Ego-логічну основу, або так і не досягають її через істеричний злам і супутній розвиток механізму *відкидання* або *форклюзії* на предмет

© Захлипа Д. А., 2026.
This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

реальності. Він потребує окремого дослідження, зважаючи на той факт, що низку концепцій в історії філософського мислення можна виправдано вважати продуктами істерії під приматом вимоги *задоволення* на відміну від невротичної в онтологічному сенсі вимоги *буття*. Відтак, допоки невротична *робота негативу*[1] не отримає свого висвітлення серед реальних форм психіки в межах інтенціонального характеру свідомості загалом, доти *робота* буття лишатиметься інструментом задоволення навколо-філософських потреб, який викликає надмір гулу коштом втрати логосу.

Визначення *роботи* буття вже наперед спростовує проблему ескапізму, яка є логічним супроводом класичних або субстанційних форм онтології, що в підсумку тяжіють до *чистоти* буттєвих форм. Навіть Гуссерль як засновник феноменології визначав останню *«наукою, що починається…і може виявитися лише в майбутньому»* [Гуссерль, 2024, с. 212]. Зі свого боку, негативність в основі буттєвої копули наперед визначає вихідний *спосіб дії*, завдяки якому буття із неопосередкованого нічим предмету набуває статусу феномену, що вже отримав свій концептуальний нарис в межах трьох дискурсів радикальної онтології [Захлипа, 2022b][2]. Тим не менш, самого визначення дискурсивних локун негації буття достатньо, аби призвести буття до поняття, однак замало, аби надати йому *мови*, більшої за *езопову*. Згідно А. Гріну це провокує створення нового стану неочікуваної реальності, за якого *«негатив наділений здатністю постфактум привласнювати позитиву, що існував і раніше, значення, яке він ніколи не міг би отримати при розгляданні властивостей, на думку про які наводила тільки його позитивність, оскільки досвід відсутності того, що кваліфікується в якості позитиву, необхідний, аби те, чого бути не має, все ж там було»* [Green, 1999, p. 37]. Йдеться про те, що *негативність* власне і є останньою формою і водночас цільовою причиною самопокладання Ego, а заразом і автономії його реальності, що є продуктом привласнення Я тих форм інобуття, які принципово не можна задовільнити, що значить: усікновення буття до того первинного залишку plus ultra, в якому вже відсутня потреба у сенсі *бажання* існувати, але вперше виникає вимога *роботи*.

У філософському дискурсі поняття *роботи* несе широкий спектр конотацій: від *досягнення*, *звершення* і *здобутку* до *покарання* і *страждання* водночас [Кассен, 2020, с. 283-285]. Але зважаючи на специфіку поточного дослідження, дане поняття постає сполучною ланкою у міжфілософському діалозі на предмет *справи* мислення і *динаміки* буття, розглянутих у свій час М. Гайдеґґером, Е. Гуссерлем, А. Гріном і супутнім чином – З. Фройдом. А. Грін і сам зазначав, що *«зрештою з Гайдеґґером народжується нова парадигма: того, хто одночасно переоцінює минуле й закладає його новий фундамент, долаючи глухі кути усякої філософії свідомості»* [Green, 1999, p. 38]. Приміром, *потяг до смерті*, що виступає однією з найперших рис невротизму, завдяки М. Гайдеґґеру отримує свою *динаміку* в формі *Angsty* і *буття до смерті* як істини часу. Супутній мотив *провини* за власноруч відтворювану деструкцію перед лицем буття, який у Гайдеґґера отримує онтологічний стан *Schuldigsein* [Heidegger, 1967], у Гріна має назву *організованої дезорганізації* [Green, 1999, p. 61]. Подібно до того, як гайдеґґерове Буття у сенсі *Події* є насамкінець недосяжною метою, так само й негатив неврозу має ціль зберегти відносини з об'єктом без відмови від перверсій, але з усвідомленням хиткості задоволення як мети. Внаслідок цього самодеструкція, яка у спрощеному вигляді може приймати форму морального мазохізму, постає власне перверсією, але не еротичного бажання, а самого бажання жити. Звідси критика у бік Гайдеґґера на предмет відсутності в межах радикальної онтології екзистенціалів на кшталт радощів чи любові втрачає виверженe підґрунтя через брак розуміння *справи* (у сенсі *роботи*) *мислення* [Heidegger, 2002], в рамцях якого це відбувається.

[1] В однойменному труді А. Грін визнає *роботу негативу* філософським поняттям, котре неможливо розглядати ані як просту омонімію, ані як аналітичну базу для певних феноменів, додаючи до того, що *«оскільки зв'язок між філософським і психоаналітичним підходами все ще неясний, є сподівання, що майбутнє покаже нам більш виразно, як ці дві площини можуть взаємно визнавати одне одну на їхній спільній границі людської темпоральності»* [Green, 1999, p. 260].

[2] Слід додати, що мотив *пов'язування* є вирішальним як на рівні буттєвої копули, так і в межах базового механізму психіки як такої, що покликана синтезувати в мислячому Ego зовнішній корелят Я із його ембріоном всередині, який щораз ризикує лишитись в'язнем у грі децентрованих Я.

Ідеалізацію й нарцисизм так само можна вважати базовими рисами невротичного мислення, тоді як перше з них є фундаментальною організацією Я, а друге – її інструментальним і водночас епохальним (у сенсі *затримки)* продовженням. Через те, що для нарцисичного типу свідомості об'єкт і Я невіддільні одне від одного (Я саме в собі виступає бажаним об'єктом), *зупиняється* процес вільної репрезентації, що є основою творчості в широкому сенсі слова. Вона унеможливлюється за браком символізації, що відбувається через надлишкове забезпечення функції об'єкталізації, а у випадку філософії – дезоб'єкталізації або дезінвестування в об'єкт задоволення. Звідси витікає не менш радикальне за Кантові апріорні синтетичні судження питання: чи можливий *негативний*, але водночас *репрезентативний символ*? Але там, де психоаналітичний підхід надає негативну відповідь, філософія тільки розпочинає *роботу*, яка запобігає дезоб'єкталізації і водночас пояснює її загальний стогін щодо тої легкості, з якою філософи беруть на себе провину за вселюдські і часом *надто людські* діяння. Власне, в паралелі із З. Фройдом А. Грін підкреслює, що *«людина більш аморальна, ніж вона про себе думає, але ще й більш моральна, ніж вона про себе знає»* [Green, 1999, p. 106]. Якраз-таки *робота* із нарцисизмом на загальному тлі ідеалізації дозволяє переглянути са́ме *Я*-концепції на відміну від класичної для психоаналізу аналітики істерії із провідним маркером бажання. Чим далі просувається Я від натиску едіпового комплексу, тим більше вона стикається із необхідністю негативу в формі відд(і/а)лення від об'єкта і *згоди на відмову* задоволення, але за реальної перспективи превалювання свідомого в ядрі Я[1]. Навіть абстрагування як одна із примітивних форм ідеалізації є наслідком певного знання, яке змушує до пошуку небуттєвих форм втечи в межах свідомості.

Зі свого боку, ідеал і мета нарцисизму у вигляді чистого трансцендентування Я докорінно споріднює його з іншим філософським проєктом, а саме ейдетичною феноменологією або феноменологічно-трансцендентальним ідеалізмом Е. Гуссерля, предметна основа якої у вигляді трансцендентальної суб'єктивності постає тим самим метафізичним нулем. Хоча сам Гуссерль вказував на *темряву* нуля у порівнянні із *ясністю* одиниці [Гуссерль, 2024, с. 139]. Подібно регулятивному принципу для Гуссерля трансцендентальне Ego постає засадою значимості, тоді як ноематичний зміст несе синтезуючу силу у відношенні ідеї аподиктичної і заразом довершеної очевидності, яку зі свого боку філософське в невротичному сенсі мислення сприймає вкрай критично через критерій *очевидності*, близький поняттю *норми*. Хоча для самого Гуссерля очевидність поставала узгодженням судження із його змістом або станом речей, виступаючи одночасно фундаментальною рисою інтенційного життя взагалі. А. Грін додає, що саме *«тут* [на межі *нормальності*] *виникають найбільш складні питання про відношення хаосу (як розсіяної енергії) та ніщо (особливо властиве негативу як небуттю)»* [Green, 1999, p. 113]. Розрізнення ніщо й небуття є одним із фундаментальним для онтології в цілому, яке не дозволяє першому набути спрощення у формі простого *заперечення* чи *нейтралізації* буття, чим і постає небуття. У М. Гайдеггера можна відшукати наступне уточнення: *«Як мало тих, хто розуміє, і як рідко ці розуміючі усвідомлюють «заперечення». В ньому вбачають одразу й тільки-но відмову, відхилення, знецінення і цілковитий розпад»* [Heidegger, 1989, s. 178]. Сам же Гуссерль визначив небуття однією з модальностей буття поряд із буттям *можливим*, *ймовірним* а деколи й *сумнівним* [Гуссерль, 2024, с. 136]. Більш детальний розгляд цієї теми наведений в окремому дослідженні автора, зосередженому на трьох типах заперечень давньогрецької мови в межах нігітології імені буття [Захлипа, 2023, с. 82-90]. Подібно до того, як ненависть є старшою за любов, оскільки остання є результатом *роботи*, через первинну реакцію на дитячу неспроможність реалізувати другу виключно шляхом абсолютного злиття з найпершим ідеалізованим об'єктом в лиці матері, так само й ніщо охоплює собою ширший спектр феноменів, аніж примітивне заперечення буття за аналогією, до якого ще

[1] Тільки за таких умов є доречним вести мову про *витіснення* у несвідоме, що є невірним у відношенні істерії, в якій *витіснення* навпаки мало б відбуватись у свідоме за причини домінування несвідомого в Я, яке змушує істеричний тип *відкидати* реальність через нездатність її винести, або ж вчиняти *форклюзію*.

слід дійти. Супутнє, але не менш значуще питання полягає в тому, аби ненависть і ніщо відповідно надалі не отримали захисну функцію для нейтралізації любові й буття як нереалізованих за природою феноменів.

Услід за цим можна вести мову про ризики, із якими зіштовхується філософська свідомість на шляху створення замкненої системи самодостатності Ego. Одним із них є *парадокс всемогутності*, до якого неодноразово апелювала філософська свідомість, починаючи з часів *негативної теології* у пошуку відповідей на питання про самозаперечення Бога на тлі загального доказу його існування. Серед наступних ризиків правомірно визначити підміну понять, яку можна порівняти із логічною помилкою *ignoratio elenchi*, коли претензії на *місце* вбитого Бога межують із нарцисичною раною втрати інфантильного всевладдя. Допоміжним маркером цього процесу виступає загострення мазохізму щодо власного Ego як парадоксальної форми *помсти* за невідшкодовану втрату, що змушує філософа вибудовувати оновлену реальність, в якій *негативність* сама поставатиме формою *присутності* із гарантованим результатом дещо більшого, ніж *загибель*. *«Letum Non Omnia Finit»*[1] в цьому сенсі є епіграфом до всякої філософії, яка *вимагає* буття в арістотелевому сенсі *αἰτεῖσθαι τὸ ἐν ἀρχῇ* або *вимоги підстави* [Арістотель, 2022, с. 273].

Латентне невдоволення між тим є не менш репрезентативною ознакою невротичного у філософському сенсі мислення, наближене за своєю суттю грецькій істині-αλήθεια із її *непотайністю без вилучення* (негативного кореня *λήθη*) в основі. Відтак і задоволення починає фігурувати як ситуативний феномен, яке зі свого боку не дає можливості виходу вільної символічної репрезентації, до якої слід повсякчас вимушено повертатись у відповіді на питання про *динаміку* негативних форм мислення. *«Ненависть тут…стає ненавистю своєї власної залежності від об'єкта, ненавистю до себе, тому що це Я пов'язало свою долю з об'єктом»* [Green, 1999, p. 115]. Метафора *долі*, поміж іншим наведена А. Гріном, не є випадковою для філософії, яка розрізняє *неминучість* долі-ανάγκη і *вдачу* долі-τύχη. Цілком очевидно, що в наведеній цитаті йдеться про *фаталізм* першої з них, руйнівний характер якої суміжний із тим потенціалом деструктиву, із яким стикається філософ на шляху *роботи* мислення над буттям, все ж надаючи *місце* символізації, котра у свою чергу негативує в процесі смисл його власного *Я*. Вона змушує його встановлювати дистанцію щодо себе як автоматичний запобіжний захід, порівнюваний із феноменологічною позицією *третьої особи*, що є нічим іншим як максимальним із проявів незацікавлення у власному задоволенні на користь перверсії чистого смислу. Навіть більше: подібного роду феноменологічне *ἐποχή* тяжіє до того, аби й сама свідомість зрештою постала перед обличчям ніщо, наскільки останнє взагалі є можливим, в чому Гуссерль вбачав основу когітальної медитації, *«це універсальне позбавлення значимості…є моїм чистим життям із усіма його чистими переживаннями й усіма його чистими гаданостями…Я не можу жити, досвідчувати, мислити, оцінювати й діяти в жодному іншому світі, крім того, що має сенс і значимість у мені та завдяки мені самому…Якщо я ставлю себе над усім цим життям…я здобуваю себе як чисте Ego з чистим потоком моїх cogitations»* [Гуссерль, 2021, с. 76-77]. З точки зору психоаналізу це навпаки демонструє найбільш обурливий із парадоксів «свободи» мислення, котра могла б дозволити ідеалізації зняти себе, але у підсумку стає формою, яка ще більш загострює невдоволення Ego. Незважаючи на це, обидва методологічні підходи набувають узгодження там, де вперше виокремлюється радикальна зміна перспективи руху у зворотну від *вивільнення* сторону: навпаки, відбувається гранична *концентрація* енергії, чим і є по суті інтенціональний акт, присутній вже в августинових апоріях intentio й distentio animi як *зосередження, заглиблення, напруги* душі та її *розтягу* або *витяжіння* відповідно [Святий Августин, 1999]. Крім того, у Гуссерля так само можна знайти паралелізм між трансцендентальним Ego й душею [Гуссерль, 2024, с. 151], хоча він його прочиняє на нетиповому фундаменті *асоціації* як станового для трансцендентальної феноменології поняття і водночас принципу пасивної генези в межах *царини вродженого a priori*, без якого ego як таке є немислимим

[1] *«Не все закінчується смертю»* [Propertius, 1990, p. 356].

[Гуссерль, 2024, с. 176-177]. У питанні *інтенціональності*, яка досить довго мислилась близькою негативній в рудиментарному сенсі формі свідомості, А. Грін окремо відзначив поворот психоаналітичного дискурсу вбік відсутності дохідливої причинності на відміну від феноменологічних проектів, тоді як філософія менш пожерно обійшлася із цим поняттям. Однак, це є хиба – вважати *причинність* одним із базових понять феноменології, на зміну якій цілком неочікувано Гуссерль виокремив *мотивацію* в якості активної генези свідомості на фоні єдиності потоку історії, розгляд якої зі свого боку потребує автономного дослідження.

Незважаючи на те, що й сам Гуссерль вважав фікцію життєвим елементом феноменології, ейдетичних наук і вічних істин заразом, мета феноменолога виглядає позитивно визначеною: йдеться про переведення переживань в *нормальну близькість* і *довершену ясність* під приматом пошуку логосу мислимого буття взагалі [Гуссерль, 2024, с. 145]. В цьому контексті феноменологія набуває вигляду щонайбільш конкретної логіки буття, але не позитивної в наївному сенсі метафізики, *загубленої у світі* [Гуссерль, 2024, с. 295]. Тобто предметна основа феноменології у формі максимально не опосередкованої нічим ноеми, що постає вкрай негативно і такою зостається надалі, за цілепокладанням має бути приведена у стан цілковитої *непотайності*, чим і є грецька істина ἀλήθεια без вилучення негативного кореня *λήθη* зі своєї основи. Ця вирішальна для онтології особливість була розглянута автором в окремому дослідженні, присвяченому перспективам *алетичної феноменології* в якості засадничої методології проекту *радикальної* у *негативному* сенсі *онтології*, ініційованого іще М. Гайдеґґером [Zakhlypa, 2024]. Ціна похибки мислення ідеалізованих форм водночас лишається великою, і не тільки через труднощі самоспостереження. Власне, полеміка Е. Гуссерля із Дж. Вотом демонструє методологічний скепсис останнього як представника емпіричної психології у питаннях ейдетичних форм свідомості [Гуссерль, 2024, с. 163-171]. Насамперед, це викликано питанням щодо нерівності між переживаннями та знаннями про них в межах можливості осягнення проблематичного за своєю суттю пізнання трансценденцій загалом. Зрештою, основу інтенційного аналізу також складає експліцитне гадання *більшого* або *Mehrmeinung* в модусі *понад себе* у кожен окремий момент часу [Гуссерль, 2024, с. 119]. Між тим, як вже було зазначено, переймання філософії таким *надміром* свідомості й утворює її невротичну *роботу* із негативним способом пізнання, тому ще більш абсурдною сьогодні в рамцях філософського мислення й дискурсу виглядає штучна потреба актуалізувати буття й ніщо, ніж довільно послуговуватись продуктами істерії. В цьому власне й полягає *принциповий філософський абсурд* в паралелі до *принципового психологічного абсурду*, що його у свій час визначив Е. Гуссерль як втрату внутрішнього зв'язку між психоаналітичним методом із центром у понятті *існування* та феноменологічним методом, зосередженим навколо *сутності* [Гуссерль, 2024, с. 171]. Недарма так часто Гуссерль іменує феноменологію *ейдетичною психологією*, що тільки підтверджує їхню суміжність, відображену у формулі: *«Феноменологія – це інстанція розгляду головних питань психології»* [Гуссерль, 2024, с. 171]. Тим не менш, їхнє кровозмішення не є прийнятним, враховуючи ризики так званого трансцендентального психологізму на тлі психології свідомості. Конгруентність філософії і невротичної *роботи* мислення так само є вирішальною для відповіді на питання про негативність буття та його копули, в чому і полягає *четверта причина* поточного дослідження.

Між тим, подібного роду *концентрація* додатково змушує *Я* шукати пояснення всередині себе для труднощів іншого порядку, які виникають в процесі створення об'єктних відносин зовнішнім чином, що підтверджує повсякчасну присутність невитраченого залишку *всемогутності* із абсолютною *відповідальністю* такого Ego за *усю* реальність, в тому числі, що перевищує характеристику свідомості подібно до *Lux Aeterna*[1] або *Veracitas Dei*[2], як і нествореное цим Ego безпосередньо. То ким є зрештою таке Я, що ставить питання трансцендентально? Са́ме це провокує вихідну потребу філософського

[1] *Вічне сяйво (лат.)*

[2] *Істина Божа (лат.)*

мислення у формуванні системи із ґрунтовним початком в якості базового інструменту захисту від деструктиву тої матерії, в *роботі* з якою *задоволення бажання* вже не здатне впоратись. Тим самим вперше відбувається кардинальний *поворот*[1] мислення і проблеми буття водночас убік дійсного потенціалу *ніщо* як своєрідної форми *любові* у сенсі найвищого стану *невпокою*[2] перед нездатністю привласнити негативний потенціал буття, оберненого на ніщо. *«…І тепер варто лиш визначити сутність самої порожнечі, що означає: помислити бездонний характер безодні; і яким чином безодня засновує»* – уточнює М. Гайдеґґер [Heidegger, 1989, s. 381]. Процес привласнення в цьому сенсі можливий виключно на рівні мови у вигляді інтерпретації як відкритої форми приховування, але й вона так часто буває сповнена негативними інсинуаціями, двозначними натяками й усім тим, що можна вважати інобуттям на рівні мови з її небезпекою, котру А. Грін порівняв із *тактикою спаленої землі* і специфічною формою *порожнечі, асоційованою із позбавленням права власності* на логос як ціле перед негативом *уяви* як афективної асиметрії, що характеризує не тільки відносини психоаналітик-пацієнт, а й людську комунікацію в широкому сенсі слова [Green, 1999, p. 134]. Недарма він зоставив відкритим питання щодо Я, жодна концепція якого *«не вартує того, аби полишати без уваги той факт, що не все, що відбувається в ньому, може бути усвідомлене психоаналітичним мисленням»* [Green, 1999, p. 132].

Невроз філософії дійсно полягає ще й у тому факті, що вона змушена мати справу не тільки із негативністю буття і мислення, а й із екзистенціальною травмою можливості неіснування *Я* за умов, ним же не передбачених. Власне, *κόσμος*-логічний у сенсі *впорядкований* час на противагу *хаосу* згідно грецького міту тільки й розпочинається із акту батьковбивства як певної логіки і причинності начала як істини існування, якій вже ніхто не зможе завадити і як не парадоксально – зарадити також. Філософія якраз і вчиняє цю надспробу мислення першосцени, яку не в змозі нівелювати жодна Еринія, Фурія або Манія. Серед структур психіки вони представлені тими об'єктами задоволення, що фактично лишаються осторонь від *Я*, зоставляють по собі *слід* через власну відсутність і вже вдруге провокують *помсту* як один із модусів небуття у вигляді загрози зникнення *вітального/життєвого* в бутті услід за анігіляцією задоволення. А. Грін досить влучно описав це як *«конфлікт між повторюваною безжиттєвою позачасовістю і швидкоплинним часом бажання»* [Green, 1999, p. 158]. *Слід* як базовий образ ретардативного, призупиненого й відтермінованого характеру буття, зі свого боку символізує ізольований простір крихкості, із якого вилучене і невідшкодоване задоволення створює ризик примітивізації феномену ніщо до *порожнечі*, якою метастазована постмодерна негативна риторика. Через це сьогодні спостерігається тягар пам'яті на такого роду відбитки через зростаючу тенденцію спрощено негативувати природу й реальність ворожим чином, що тільки підсилює тривогу. Тут ідеться про пам'ять, що її Е. Гуссерль порівняв із *мертвим усвідомленням* у модусі неактуальності [Гуссерль, 2024, с. 201-202]. І власне одним із завдань феноменології є наштовхнути на аналітику *уваги* як засадничого ейдетичного явища. В цьому і полягає модус актуальності, вкорінений у ноезі пригадування або так званого «спадання на думку», яка вивільняє свобідний / континуальний потік фантазії на противагу очевидності ноези сприйняття. *Надання переваги,* як і *антиципацію (передбачення* або *здогад)* так само можна чинно вважати одними із базових модусів уяви в межах феноменології свідомості, ба більше: навіть механізмом дологічної, а разом з тим і негативної форми усікновіння й редукції буття до привласнених Ego частин в тому, що зветься *Я*.

[1] Проблемі радикального *повороту* вбік негативності Події Буття і заразом *нового початку* надається вагоме місце у філософії М. Гайдеґґера. Остаточно вона була виокремлена вже у 30-ті роки, хоча у коментаторському колі склалася звичка пов'зувати його із доповіддю *«Keibre»* 1949 р. [Heidegger, 1994], а також філософським щоденником 30-40-х років, інкапсульованим пізніше у роботу *«Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis»* [Heidegger, 1989].

[2] Одним із перекладів давньогрецького поняття ἀγάπη, вживаного у Біблії задля зображення суті божественної любові, є *турбота* і *воля* нарівні із *жертвою*. Завдяки цьому абсолютна любов Бога постає синонімічною феномену *занепокосння*, відкриваючи онтологічний стан *стурбованості* тим, що за природою зветься *людським*. Звідси гайдеґґеровий екзистенціал *турботи* виступає цілком логічним продовженням цієї теми.

Супутня проблема привласнених форм в межах *Я*, що претендує на цілісність, полягає у винесенні «за дужки» непривласнених, але примордіальних для Ego частин, зконституйованих всередині Свойості, найпершим маркером чого власне виступає тіло, виокремлене Гуссерлем в окреме питання аперцептивного переносу (тіла) як аналогізуючого усвідомлення [Гуссерль, 2022, с. 224]. Не в останню чергу сьогодні так багато постфілософських дискусій точаться навколо проблематики тіла: від його вітальності, фантомної болі як форми відсутньої присутності до некрофілії в цілому [Thacker, 2011]. Наразі ж мова йде про інтерсуб'єктивний світ як ще один прояв негативності буття, сповнений корелятами непривласнених свідомим Ego, але вирішальних для *Я* частин. Під *непривласненням* мається на увазі їхнє відтерміноване, а інколи й неможливе задоволення, яке змушує *Я* тліти, в чому й полягає суть гайдеггерової ідіоми *Sein zum Tode*. Внаслідок цього й виникає риторика повторного винаходження тіла як *живого*, сповненого кінестетикою *бажання* на противагу габітуальній фізиці плоті. В іншому випадку слід взагалі провокувати радикально нову постановку питання про виправданість людини як виду й видозмінювати *людськість* як ознаку в цілому. Зрештою, через тіло, марковане бажанням, Інший постає як репрезентоване нагадування того, як би виглядало це саме бажання, виведене на світло теперішнього *тут* із ретардованого модусу майбуття *там*.

Щодо вищезазначеного мотиву *привласнення,* то феноменологічно він може бути прояснений також шляхом дотичного явища самоаперцепції, редукованої до Свойості, що первинно виступає в негативній формі *не-Чужого*. До того ж відмінність між Іншим і Чужим в цьому контексті є принциповою, оскільки в першому випадку йдеться про нагадування вбік непривласненого й незадоволеного за природою бажання всередині *Я*, тоді як в другому – про делегування непривласнених форм Чужому, що стає таким через брак віддачі бажання його первинному володарю. Цей процес може відбуватись як на рівні спільноти монад *Mit da*, *плероми* або безпосередньо між двійцею *Selbst da*, так і в рамцях однієї свідомості, коли форму Чужого займає славнозвісне Alter Ego. Гуссерль зазначає: *«Усе, що трансцендентальне ego в зазначеному першому шарі конституювало як не-Чуже (як Своє), насправді належить до нього як компонент його власної конкретної сутності, як іще слід буде показати; воно є невіддільним від конкретного буття ego. Однак всередині цього Свого й за допомогою нього ego конституює об'єктивний світ як універсум чужого для нього буття, а на першому рівні – Чужого в модусі alter ego»* [Гуссерль, 2022, с. 207]. Ця найперша із негативних зустрічей, що завдячує народженню й превалюванню свідомого в *Я*, і є трансценденцією дійсно філософського мислення, виведеною зі стану довільних спекуляцій й переведеною в масштаб *роботи*, покладаючи більше, ніж те, що вона явно презентує.

В паралелі із тим, як задоволення і біль виступають двома базовими формами досвіду в психології, класична філософія пропонує власну діалектику *буття живого* і *небуття мертвого*; але коли предикація *неживого* у сенсі *негативного* постає прерогативою *буття*, останнє набуває перверсійної суті *потягу до смерті*, якому в психоаналітичній традиції приділено значно менше уваги, ніж дослідженню феномену істерії із супутніми їй маркерами галюцинації, безглуздя й ахінеї. Останні не мають нічого спільного із тим, що Гуссерль назвав *вільною фантазією*, що її цілком доречно порівнювати із грецькою *енігмою* як формою *загадки* й *інакомовлення* на рівні свідомості. Згідно А. Гріну пригадуваний і водночас яскравий сон є привілеєм неврозу, в межах якого відсутня конечність часу, тоді як саме задоволення виведене на світло, що зі свого боку оберігає від ризику занурення в деструктив буття наяву без можливості повернення в очевидність того, що зветься *нормальністю*. Відтак, услід за визначенням невідшкодованої втрати божественного *місця* і загрози зникнення *вітального* в бутті, є сенс вести мову про репрезентативний мотив *помсти* власному *Я* на тлі невротичного мислення, який З. Фройд вважав особливою формою зради: *«Люди не здатні зберігати секрет, але інших вони зраджують менше, ніж самих себе»* [Green, 1999, p. 168]. *Зради* за умови, що акт мислення лишається зоною довільної спекуляції, а *символічна репрезентація* і *вільна фантазія* безсилі перед лицем біології еросу.

Якщо спробувати детальніше зупинитись на феномені *вільної фантазії*, так високо оціненої у свій час Е. Гуссерлем, то вона цілком може відповідати вимогам вже вказаного вище негативного символу, але слабко репрезентованого. Такий собі модус квазіпозиційності, який не слід плутати з інтуїцією, що сама виступає другим із методичних принципів феноменології після редукції. Водночас для Гуссерля перевага *вільної фантазії* над опосередкованим сприйняттям і навіть пригадуванням мислиться очевидною [Гуссерль, 2024, с. 142-143]. Останнє, себто пригадування, виступає радше повторною репрезентацією, що разом із модусом сприйняття вже покладають буття, тоді як нас щонайперше має цікавити примордіальний символ, репрезентований у негативний спосіб, про що йшлося раніше. Може видатись дивним, що Гуссерль іменує репрезентацію *пасивною* генезою віри на противагу а-презентації як *активній* генезі свідомості, водночас там са́ме віра на його думку постає тим, що формує сферу проблематики як таку [Гуссерль, 2024, с. 226]. Ймовірно, для афірмаційної науки свідомості, що її відстоював Гуссерль, будь-яка із модальностей, не осяжних розумом, видавалась ворожою. Незважаючи на це, філософія тільки розпочинається там, де проблематичність надлишкових для свідомості форм отримують свій транс-феноменальний спосіб існування, який ще слід досліджувати. Між тим, складається враження, що подекуди і в самого Гуссерля місце правіри поступово зайняла певна прадокса як одна із ідеалізованих форм невротичного мислення. Грін зі свого боку передбачав ризики символічної репрезентації, яка здатна розщеплюватись на відміну від *сприйняття* [Green, 1999, p. 219], хоча досі лишається відкритим питання щодо *безпосередності* останнього.

Рис. 1. Гюстав Моро. Видіння, 1876, Музей д'Орсе
(Gustave Moreau, The Apparition, 1876, Musée d'Orsay)

Сублімоване буття так само може бути розглянуте негативним чином у сенсі екстраординарної форми інакомовлення plus ultra, незважаючи на те, що з соломонових часів *хто множить пізнання, той множить скорботу*. Дійсно, вже було зазначено, що жага пізнання не несе під собою еротичної цілі *задоволення*, тим самим провокуючи синонімію понять епістемофілії і скопофілії в якості яскравих представників *потягу до смерті*. Крім того, окремо було підкреслено, що негатив *природи*[1] сам по собі сприймається як перверсія у відношенні *живого*, внаслідок чого негативність буття й філософського мислення повсякчас ризикують втрапити у пастку «ворожих» щодо *життя* феноменів. В цьому контексті проблематизація *філософії життя* виглядає чистим оксюмороном за відсутності реальних *інвестицій*[2] в *роботу* буття, яка вимагає окремої деталізації, не меншої, ніж опосередкування ніщо.

На полотні Г. Моро (*Рис. 1. L'Apparition. 1876, watercolor, 105 x 72 cm., Musée d'Orsay*), присвяченому біблейському міту про Саломію, безтілесна постать Іоанна Хрестителя як висновок постає тим самим *негативним репрезентативним символом*, що об'єднує собою дві негативні за своєю формою

[1] Як епілог своєї роботи А. Грін запропонував розлогу цитату Ф. Гельдерліна, до якого неодноразово звертався у своїх роботах і М. Гайдеггер. Німецький поет символічно йменує філософів *жерцями Природи*, яка ввіряє себе понад усім в якості об'єкта *діяльності* [Green, 1999, p. 267].

[2] Можна вести мову про чітку опозицію між песимізмом Фройда і оптимізмом Кляйн у питанні сублімації відповідно. Для другої цілком можливим і продуктивним поставав процес перетворення еротичних інвестицій в нарцисичні шляхом ідентифікації з еротичними об'єктами-символами, тоді як Фройд лишався вірним біологічній істині вивільнення сексуального бажання. Враховуючи сказане, цікавим і навіть парадоксальним є наведений А. Гріном факт із листувань Фройда, в якому він наголошує на тому, що *«в юності не бажав нічого так пристрасно, як філософського знання, і зараз майже досяг цього, коли рухаюсь від медицини до психології»* [Green, 1999, p. 259].

роботи буття і дійсно філософського мислення, в межах якого відсутнє тіло формує центр картини, ще більш навантажений, ніж відтята голова із невідворотним від Саломії поглядом на тлі апсиди або алтарного виступу. Водночас лишається недоторканою врівноваженість усіх структурних елементів, фігур і сюжетів, зради, помсти й розп'яття, при зміщеному центрі убік від Саломії, яка по суті повторює нездійсненний за природою жест *Адама* Мікеланджело, але за видозміни місця й перспективи погляду. Відбувається радикальний *поворот*, ініційований іще М. Гайдеґґером: від причастя з Богом через чистоту сердечного *кокону* до причастя із жінкою крізь просякнуту негативом *кров*, що внизу полотна виступає підґрунтям і водночас мостом між Саломією та Іоанном, завдяки чому *жест* нарешті постає завершеним. В цьому і полягає повсякчас прихована *робота буття*, яка негативним чином розкриває те, що лишається непомітним у стані *спокою*, який для філософа виявляється нічим іншим, як *часом кінця*, що ніколи не настає подібно дитячому мисленню, яке завжди передчасно народжене. Ймовірно, докорінно інакша форма задоволення, що виникає в процесі негативації буття, провокує ще більшу відповідальність для філософів, порівнювану із творенням нової мови, в якій трансгресія невиказаного приходить на зміну регресу означень.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Арістотель. (2022). Метафізика. (О. Панич, Пер.). Київ: Темпора. 848 с.

Гусерль Е. (2021). Ідеї чистої феноменології і феноменологічної філософії. (В. Кебуладзе, Пер.). Фоліо.

Гусерль Е. (2021). Картезіанські медитації. Вступ до феноменології. (А. Вахтель, Пер.). Київ: Темпора.

Захлипа, Д. (2022). Негативна копула буття серед перспектив гайдеґґерового проєкту радикальної онтології. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії», 67,* 49-56. DOI: https://doi.org/10.26565/2226-0994-2022-67-6

Кассен, Б. (2020b). Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. (К. Сігов, Пер.). Том четвертий. Київ: Дух і Літера. 440 с.

Мате, Г. (2022). Коли тіло каже «ні». Ціна прихованого стресу. (Ю. Пономаренко, Пер.). Дніпро: Смакі.

Святий Августин. (1999). Сповідь. (Ю. Мушак, Пер.). Київ: Основи. 319 с.

Фройд, З. (2019). По той бік принципу задоволення. (В. Чайковський, Пер.). Фоліо.

Green, A. (1999). The Work of the Negative. (A. Weller, Trans.). Free Association Books.

Heidegger, M. (1989a). Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis. Gesamtausgabe (Bd. 65). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1967). Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Heidegger, M. (2002). Was heißt Denken? Gesamtausgabe (Bd. 8). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Propertius (1990). Elegies. Harvard University Press.

Thacker, E. (2011). In the Dust of this Planet. In *Horror of Philosophy* (Vol. 1). Zero Books.

Zakhlypa, D. (2024). The Potential of Αληθεια-Oriented Phenomenology on the Path of Radicalization of Heidegger's Method, *Logos*, *119*, 193-203. (Scopus). DOI: http://www.litlogos.eu/L119/Zakhlypa_e.html.

Захлипа Дар'я Андріївна
доктор філософії, викладач
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: daria.zakhlypa@karazin.ua
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1999-5189

Стаття надійшла до редакції 11.01.2026 Переглянуто 03.03.2026
Стаття рекомендована до друку 15.03.2026 Опубліковано 25.05.2026

THE WORK OF BEING AND THE NEUROSIS OF PHILOSOPHY

Zakhlypa Daria A.
PhD in Philosophy, Lecturer
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: daria.zakhlypa@karazin.ua
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1999-5189

ABSTRACT

Against the background of the so-called *obsessive optimism* in various areas of humanitarian knowledge and human sciences in general, projects of being appear even more utopian than a century ago, due to the lack of substantive criteria in their favor, but this is only at first, rather mediocre glance. *The work of being* in the very title of the article appears as an unambiguous analogy and at the same time a philosophical continuation of the theme of *the work of the negative*, formulated by A. Green in parallel with *the work of mourning* by S. Freud. Both of them, according to the psychoanalytic approach, defined *work* as something *dynamic* in nature, while the philosophical foundations of this concept have a much wider range of connotations, which is why they require a more detailed conceptualization. For its part, *the neurosis of philosophy* appears as a development of the problem of *the negativity* of being-copula, established by the author earlier in a separate study. Moreover, philosophical thinking as such is defined by the author according to the necessary *requirement* of the negative, but by no means one of the arbitrary possibilities on the path of its formation. According to the author, if being requires *an ἀλήθεια-oriented phenomenology* in order to reveal its nature, initiated by M. Heidegger, then in the matter of thinking about being, nothing other than E. Husserl's eidetic phenomenology, which originates from descriptive psychology and does not ultimately break with it, appears to be the most appropriate in solving this problem. That is why the goal chosen by the author and at the same time represented in the title of the synthesis of psychoanalytic language about the essential negativity of neurosis and truly philosophical thinking about being, the *work* of which is permeated with negativity already at the level of the first of the judgments about *being that is not (as an existence or beings only)*, and therefore its copula, is justified. Hence, the history of philosophical thinking appears to be a collection of *surplus* narratives about being in the sense of *plus ultra*, for which there is no need, but which by the very fact of existence *requires* trans-phenomenal *grounds*.

Keywords: *being, work, negativity, neurosis, phenomenology, thinking.*

REFERENCES

Aristotle. (2022). *Metaphysics.* (O. Panych, Trans.). Kyiv: Tempora. 848 p. (In Ukrainian)

Husserl, E. (2021). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. (V. Kebuladze, Trans.). Folio. (In Ukrainian)

Husserl E. (2021). *Cartesian Meditations.* (A. Wachtel, Trans.). Kyiv: Tempora. (In Ukrainian)

Zakhlypa, D. (2022). The Negative Copula of Being among the Perspectives of Heidegger's Project of Radical Ontology. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy, Philosophical Peripeteias, 67,* 49-56. DOI: https://doi.org/10.26565/2226-0994-2022-67-6 (In Ukrainian)

Cassin, B. (2020). *Vocabulary of European Philosophies: A Dictionary of Untranslatables* (Vol. 4). (K. Sihov, Trans.). [In Ukrainian]. Kyiv: Spirit and Letter. (In Ukrainian)

Mate, G. (2022). *When the Body Says No: The Cost of Hidden Stress.* (Y. Ponomarenko, Trans.). Dnipro: Smaki. (In Ukrainian)

Saint Augustine. (1999). *Confessions.* (Y. Mushak, Trans.). Kyiv: Osnovy. 319 p. (In Ukrainian)

Freud, S. (2019). *Beyond the Pleasure Principle.* (V. Chaikovskyi, Trans.). Folio. (In Ukrainian)

Green, A. (1999). *The Work of the Negative*. (A. Weller, Trans.). Free Association Books.
Heidegger, M. (1989a). *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*. Gesamtausgabe (Bd. 65). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
Heidegger, M. (2002). *Was heißt Denken?* Gesamtausgabe (Bd. 8). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
Propertius (1990). *Elegies*. Harvard University Press.
Thacker, E. (2011). In the Dust of this Planet. In *Horror of Philosophy* (Vol. 1). Zero Books.
Zakhlypa, D. (2024). The Potential of Αληθεια-Oriented Phenomenology on the Path of Radicalization of Heidegger's Method, *Logos*, *119*, 193-203. (Scopus). DOI: http://www.litlogos.eu/L119/Zakhlypa_e.html.

The article was received by the editors 11.01.2026 The article was revised 03.03.2026
The article is recommended for printing 15.03.2026 This article published 25.05.2026

Як цитувати: Захлипа, Д. (2026). Робота буття й невроз філософії. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (74), 114-124. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-12
In cites: Zakhlypa, D. (2026). The work of being and the neurosis of philosophy. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (74), 114-124. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-12 [In Ukrainian]

https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-13
УДК: 1:1(091):17:316.42

Ігор Мінаков

«ЕТИКА ЖИТТЯ» ЯК ТЕРМІН «МЕТАДИСКУРСУ» ФІЛОСОФІЇ (М. ФУКО – ДЖ. АГАМБЕН)

Титульною темою цього тексту є філософія. Відповідно, лейтмотивом і робочою перспективою його слугує наступне – говорити не про біоетику, а про філософію. Можна спробувати бачити цей текст фрагментом деякої «метатеорії філософії». Не в смислі деякої «філософії про філософії». В тому дусі, в якому М. Мамардашвілі й О. П'ятигорський говорять про «метатеорію свідомості»: взяти певні витвори, які виробляються всередині працюючої філософії («філософій») і побачити їх як деяке іманентне «окольне» твердження філософії не про проблеми, які в ній фігурують, а про статус і санкцію (по)дії, в якій це відбувається. Автор дуже прагнув би того, щоб така можливість-побачити була б реалізована (а отже, доведена) як така, у читанні, тобто читачами. Втім, автор був би зовсім не проти того, щоб описана можливість-побачити була спростована в читанні. А отже в будь-якому випадку, автор, звичайно, геть необґрунтовано і незаслужено, хоче того, розраховувати на що в нього нема жодних підстав – читацької участі у цій його спробі. Конкретніше й точніше, план полягає у тому, щоб (ви)вести з «біоетики» як пункту мислення якусь (на додаток до інших) потенційовану перспективу розуміння певних унікальних, непересічних і визначальних щодо сьогоденного мислення (але, разом з цим – до мислення сьогодення) концептів, що реалізовані в сучасній філософії. Тим більше, що тематизовані тут концепти і автори, обрані чи то внаслідок випадковості, чи то за інтуїцією якоїсь внутрішньої форми – ми самі гадаємо, що таких *випадковостей* не буває, схоже, спонукають до подібної мотивації і подібної дискурсії.

Насправді, ці мислителі не спрямовані на формулювання (біо)етичного – нормативного й імперативного – дискурсу у класичному сенсі. Для кожного з них «біоетика» не володіє автономією, не продукує автономних продуктів, не має власних підвалин. Натомість, «біоетика» для них є певним дериватом і ефектом дії сингулярної концептуальної філософської візії та її кардинальних припущень. Нарешті, ці мислителі концептуально близько сприймають сферу політичного. Разом з тим, політика – по-різному, але в кожного з двох – функціонує не як предметно артикульована сфера «політичних речей», але як сфера онтологічної симптоматики і *онтологічної симуляції* входження – всередині світу – порядку підстав (маємо розуміти: онтологічна симуляція належить до *онтології світу*, а не до світу).

Відповідно, важливим застереженням є те, що ми не намагаємося дати переказ чи тлумачення концептів обраних двох авторів (які, як і всі концепти такого рівня, мають відкритий горизонт можливого бути побаченим (помисленим) на тлі наявно (презентовано) побаченого) – це, вочевидь, неможливо у такому огляді; це неможливо також з огляду на недостатній для цього потенціал і внутрішні ресурси самого автора. Але це не дуже і доречно. Ми намагаємося «намацати» рамку, в якій «метамова» філософії (у сказаному сенсі) виголошується більш-менш членороздільно...

Ключові слова: *біоетика, влада, політичне, la nuda vita, використання самості, форма-життя, онтологічне вкорінення життя, філософування, «метамова» філософії.*

Якщо намагатися зафіксувати який *іманентний імпульс* «етики життя» М. Фуко, для нас видається найбільш показовим наступне. По-перше, це мотив «творення діяльністю». Не виробництво речей (для Фуко важливішим є виробництво обставин, умов, середовищ, порядків і режимів життя) свідомим щодо їх проєктів суб'єкта, діяльність якого підпорядкована цим ідеям і виконує їх форму – стати тими, ким ми є. А виробництво того, чим може бути (але не є) індивід і індивіди, виробництво, яке пов'язане з тим, що індивіди просто проявляють індивідуальну «експериментальну», в відомому сенсі – «дитячу», інфантильну активність. Стати тими, ким, чим ми точно не були і не є. В цьому плані Фуко виконує суто жест Відродження. Ми маємо просто увергатися у досвіди, безцеремонно і безмежно, і з

© Мінаков І. В., 2026.

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

максимально можливою інтенсивністю робити з будь-якого положення й розташування нашої індивідуальності джерело досвіду. Увергати себе у те, бути у відношенні з цим, спробувати ще ось це – щоб те, у чому відбулася наша участь – звичайно, перетворено і опосередковано, якимось вже незалежним і принципово незрозумілим для нас ходом, розрослося, інфляціонувало до розмірів макрокосму нашого існування.

По-друге, як учень Ф. Ніцше, Фуко заворожений владою. Влада є початковою онтологічною визначеністю. Вона ж є першоідеєю, з якої тільки й може початися будь-яке мислення. Влада в Фуко завжди вже у грі. Вона в кожній ситуації сущого вже припущена як така, що реалізувалася й присутня. Вона безособистісна й передує будь-якій ситуації наявності людського. Будь-яка присутність і діяльність визначається формами влади в цих присутності й діяльності. Як дуже вдало зафіксував це Ю. Габермас, фукіанські «дискурсивні утворення піднімаються, як бульбашки з болотистої землі анонімних владних процесів; щойно вони лопаються, вони на мить відкривають гримасу конкретної практики влади». [Habermas, 1985, p. 282]. Ми додамо тут, що, як на нас, дуже вдалою альтернативною, чи скоріше додатковою метафорою тут є те, що влада у Фуко флуктуює як квантова просторово-часова піна, чи як квантовий вакуум, з енергії якого народжуються і зникають віртуальні частинки й поля.

Для Фуко є два порядки. Порядок історичних подій. І порядок історичних тем. Слова і речі. Між ними точно нема якогось підпорядкованого ієрархічного відношення. Скоріше, вони *обмінюються положенням*. «Дискурси» є те, що вперше дозволяє «практики». Практичні порядки використання, вживання, відношень тіл є необхідною умовою можливості складання порядків дискурсу. Історія, яка є «історія влади», виробляє «знання», яке є функцією влади. Але «знання», своєю чергою, продукує, викликає до життя певні форми й формації влади. Практики підпорядкування (владі), практики вивільнення (з-під влади) тощо – так конституюється «суб'єкт». Влада потребує тіл, акцій (але не актів).

Мішель Фуко поміщає біоетику, сам феномен «біоетики» (як і «медицини», і врешті, «життя») в процесуально-реляційну площину: біоетика тут є фактом чи ефектом розгортання певного безособового й безінстантного руху. Так, цей рух темпоральний і формалістичний – тобто він поміщається у план «історії» й «культури». Але це не може компенсувати його такої-собі ілюзіоністичної «підвішеності-просто-у-повітрі».

Це, фактично, випливає з загальних налаштувань всього інтелектуального проєкту Фуко. «Археологія» (генеалогія, побудована у спосіб «археології») тих умов – які знаходить «під» історичними подіями й культурними формами, які, втім, не є ані трансцендентні, ані чужі їм – за яких біо-праксиси набувають статусу множинно розташованої владної структури. Точніше, ми могли б сказати: «сили влади» – маючи на увазі не якийсь ступінь можливості володіння, а вступ у дію самої «владної сили». Цей ніцшеанський мотив «влади як сили» варіюється й перетворюється Фуко багаторазово й різноманітно але він завжди є впізнаваний – ніцшеанця в Фуко неможливо приховати. Але ніцшеанський «поєтичний» еллінський мотив такої-собі «сили-стихії» для Фуко надто «суб'єктний», надто «романтичний». Фуко хоче радикально, «до кінця», дотриматися думки Ніцше, що подвоювати світ некоректно і не ознакою дорослого мислення. Ми маємо «стрибати тут» разом з Езоповим Родосом.

У Фуко зміст «археології» складають не просто історичні факти, але хід процесу їх складання у можливості формування імперативів і інтерпретацій задля фіксації й розгортання практик відповідної дії, що завжди є умовами виробляючих практик влади. Нема грубішої помилки, ніж прочитати тут термін «влада» як субстантивний. «Влада» виглядає так, ніби маршрут, подорож, продовжуючись, формували мапу, якою маршрут тільки постфактум міг би предстати як «прокладений».

Часто, і навіть, у переважній більшості, коли репрезентують титульне відношення Фуко до «життя», пишуть про розпорядження життям індивіду, певних суспільних груп, населення і т.д. у політичних цілях. Справедливо відмічають, що це розпорядження не походить з одного джерела, це джерело не є зовнішнім, суверенним, диктарурним і, отже, нормативним. Але Ці описи у визначальному плані про те, як самі автори їх планують застосувати змісти Фуко в наведенні порядку у середовищі певних предметних речей і ситуацій, у

якому вони самі не знають, як цей лад навести. І відповідно, ці описи – причому, у якомусь максимально небезпечному регістрі – є *введення в оману*. Бо в Фуко виходить не розпорядження життям – так, ніби вже є феномен життя і (окремо) є якась інстанція «розпорядження» – а скоріше постійний процес індукування життя (точніше, «живого-людського») як «владного», владнозабезпеченого і повз цього процесу не існуючого; біовлада виробляє «життя» задля свого ствердження (ми можемо говорити, разом з Фуко, і «навпаки»: живі тіла, задля того, щоб стати «життям людей», виробляють всередині «суміщень», «зустрічей» і «контактів» «флуктуючий» владний горизонт). Але характер цього двоїстого й амбівалентного процесу процедурний і операційний. Це така постійно діюча механічна машина життя-влади, єдиний смисл роботи якої і самої «машинерії» якої – виробництво владної релятивності між двома будь-якими точками, які, у межах цієї машинерії тільки і конституюються як «живі». Ця машина завжди вже рухається і працює. Вона не звідки не береться. Вона просто працює. У множинному, багатоцентровому, різнорівневому й різноманітному, мобільному, дифузному наборі практик, маневрів, хитрощів і пасток. І вже «на другому кроці», так би мовити, досліднику дані принагідні до констатування емпіричні форми «розпорядження населенням», «впорядковування живих тіл», «розрізнення норми і патології», «міфи», «ритуали», «ментальні змісти», «практики» – все що складає не одного, а різних «суб'єктів», але всіх їх – з метою «функціонування у контексті певних тактичних завдань врядування». Біовлада – а будь-яка влада в Фуко, по суті, є завжди «біовлада» – не має джерела. Вона просто тече і циркулює (як неоплатонічна еманація Блага-Єдиного, тільки *без* Блага-Єдиного). Але біовладу Фуко дуже легко замінити на *владу-життя* [Foucault, 1976].

Влада генеалогічно процесуальна. І щодо характеру цього процесу – вона реляційна [Foucault, 2004 (1); 2004 (2)]. Це процес занурення у стосунки. То, все ж таки, хтось є, щось є? Щось, але точно не *хтось*. «Щось» – це таке-собі натуральне тіло з *потенцією* індуціювання у ньому історичної, культурної, процедурної дії реляційних обставин. Це просто «гола» відкрита структура(ція). Фуко гранично радикальний у цій однозначності. В нього навіть нема "марксистського замикання", коли вчений, який силами, що ростуть всередині "стану виробничих сил" і відповідного стану "виробничих відносин", *виробляється таким*, що володіє "матеріалістичною самосвідомістю" і саме тому *здатний бачити* ті дійсні сили й ті дійсні відносини, які суб'єкта відповідного типу (і також його самого) виробляють. В Фуко є просто відкритий процес складання режимів перетворення біологічного носія, який опиняється виробництвом середовища влади, середовища існування влади, яка, для свого існування, бере у розпорядження створюваних нею для того суб'єктів, осіб, груп, місць, ролей, статусів тощо.

І тут є, знов-таки, як на нас, дуже симптоматичний щодо вище описаної фігури фукіанського філософування, множинно відтворений момент, «*помилки у Мишелеві Фуко*» - загальний «помилковий» жест щодо Фуко багатьох, хто пише про Фуко і хто робить вживання зі спадщини Фуко. Так, без жодного сумніву, вживання є і є, з чого зробити. Але сам характер цього вживання, як і передвстановлена гармонія гомоморфності його у непов'язаних між собою «точках авторства» є сипмтоматичним.

Достатньо кинути бодай побіжний погляд, щоб пересвідчитися, що спадщина Фуко у сучасних дослідженнях (у вітчизняних – також) – а це величезний, неосяжний корпус праць – переважно фігурує як дискурсивний і операціональний ресурс при розгляді партикулярних ситуацій (соціальних, соціально-політичних, нормативних, таких, що стосуються виділених регіонів різноманітної соціальної активності – професійної, іміджевої, юстиційної, корпоративної, інституційної тощо). Водночас симптоматично, що такий розгляд зазвичай запроваджується з метою віднайти ефективний режим практичної організації цих ситуацій. Чи, точніше, з метою показати, як практично організовані ці ситуації, для того, щоб практично організувати їх краще (див., напр., [Madarasz, 2013; 2014; 2015; 2017; 2019; Jingduo, 2025; Lazzarato, 2021; 2023; 2025; Зубарева, 2020; Стегній, 2021]). Всюди у цих випадках розігрується розподілення й переупорядкування наявності, яка після Фуко стала наявною. І ніде не здійснюється мислення того, завдяки чому виходить, що ми (з Фуко) так ці

ситуації «побачилили», «розкреслили». Ризикнемо припустити, що Фуко, як будь-який мислитель, бажав би такого відношення, яке тримає в одному погляді разом змісти, що мисленню відкрилися й умови їх такого відкриття. Укладання в лапки предикату «помилковий» має сказати наступне: Фуко для такого вживання дуже й дуже годиться. Але це не відміняє того факту, що як філософ Фуко говорить не про те, на що у такому вживанні згодився!

Фуко, у певному сенсі, постає «не чистим» філософом. Він, строго кажучи, не будує «чистої» філософії. Під «не чистою» філософією ми маємо тут на увазі філософію, яка, по-перше, не починає з самого початку, з речей, нижче, чи далі яких ми не можемо піти; і, по-друге, говорить про деякі речі і/так, що не може говорити про інші. Але характер цієї «нечистоти» специфічний і досить показовий, і задається внутрішніми координатами самого концептуального руху Фуко. Така є умовою можливості самого фукіанського дискурсу – інакше б нічого взагалі просто «не вийшло у показ».

Фуко руйнує класичну філософську абстракцію трансцендентальної суб'єктивності – онтологічну, «чисту», чисто філософську абстракцію – ніби «з середини світу», «прищеплюючи» її ін'єкцією «внутрішньосвітового», наповнюючи суб'єкта з джерела історичної традиції «знання», яка в Фуко створюється «практично» і «політично». В Фуко будь-якого разу більше процесуального аналітика (автентична авторська асоціація з «археологією» тут набагато точніша) диспозицій ніж філософа (здається, не виключаючи і Фуко пізнього). «Тіло», «хвороба», «божевілля», «нормальність» «пацієнт», «здоров'я» – аж до самої «людини» і «життя» – постають як ефект інстуціоналізованої дисциплінарної влади біологічного чи медичного «погляду». Нічого суверенного, нічого автономного, нічого актуального, ніякого джерела, ніякого початку, ніякої підстави. Тільки дискурси, процедури, операції, функціонування, режими, змінне, безпочаткове, операційно-процесуальне.

Важливу частину доробку Джорджо Агамбена, саме як частину *філософського* доробку (тобто, як мислення чогось «з самого початку»), можна кваліфікувати як спробу з самого початку помислити політичне. Тут кардинальна, на наш погляд, розбіжність Агамбеда з Фуко, в якого політичне відбувається як нередуковані до будь-якого «одного» комплекси прийомів, тактик, операцій, алгоритмів, матриць, пасток внутрішньосуспільної дії, «точками перетинів» яких створені і відтворені різноманітні види відповідних «суб'єктів», що виступають «у смислі живого». В Агамбена ж ідеться про фіксацію і артикуляцію того, що належить до порядку онтологічних умов політичного як такого. І в межах цього розгляду, важливо, що цим останнім в його дискурсі виступає елемент «життя». Можливість політики, як того, що «дійсно є», не може бути обґрунтована лише в межах дисциплінарного режиму. Політика не може *бути дисципліною*. Але тією мірою, якою умова «життя» є онтологічною, це «життя» категорично не може мислитися якимось субстантивним предметним життям, життям-річчю.

Кардинальним тут, як відомо, є знаменитий агамбенівський концепт «голого життя» (la nuda vita) [Agamben, 1995]. «Голе життя» критично не можна розуміти в будь-якій аналогічності щодо життя як біологічного явища – і взагалі, якого завгодно «предметно-натурального життя». Це термін онтологічний а не онтичний (не термін «сущого»). І цей термін належить до онтологічного визначення політичного (а не будь-якого «вітального»). Можна сказати, що la nuda vita є онтологічним маркером границі життя у відношенні до буття політичного. Але, звичайно, не маркер у будь-якому можливому субстанційному сенсі, маркер не субстанційний, а радше, операційний. У якості такого, «голе життя» з'являється в горизонті парадоксальної онтологічної операції, яку Агамбен кваліфікує як *inclusione esclusiva*, включення у спосіб виключення. «Голе життя» – це поріг, який виявляється, коли політичне вступає у власне існування шляхом виконання своєї кардинальної онтологічної умови: «оголення» залишку живого, коли дія усіх форм життя *призупинена*. *Життя* у такий спосіб онтологічно залишається в сфері політики. І саме мірою цього політичне стає можливим до існування як таке. Агамбен пише, що «в західній політиці la nuda vita володіє особливим привілеєм бути тим, виключення чого є основою полісу людей».

Регіон і режим, у якому це відбувається, Агамбен називає «суверенною дією» чи «винятком». Завдяки постійній наявності неусувного елементу суверенного рішення в онтологічній структурі політичного «голе життя» виключається з нього внаслідок призупинення дії закону (це і є «виняток») і цим актом виключення залишається приналежним до політичного як необхідна онтологічна умова його можливості. Постійне повторення цього акту рівнозначно за Агамбеном відтворенню присутності феномену політичного у світі.

Як результат цієї операції, як раз, і з'являється онтологічний топос «Homo saker». Але одночасно фігура «Homo saker» стає символом розуміння характеру названої операції. Саме тут виходить на сцену хоровод агамбенівських концептуальних постатей чи персонажів (у смислі Дельоза) на кшталт «коматозного», «ембріону», «невиліковно хворого», «в'язня табору смерті» [Agamben, 1998] («*Muselmann*» – ми зустрічаємо цю постать у жахаючих описах Бруно Беттельгейма [Bettelheim, 1960]). Також Агамбен використовує символічну енергію таких образів, як «Левіафан» (у гоббсівському виконанні), loup-garou, wulfesheud – людиниволка, перевертня тощо. Те, як діє ця складна економія на рівні реалізації політики і політичної влади, ми не маємо змоги розгорнути і показати на цих сторінках.

Агамбен онтологізує життя у відношенні до буття політики і влади. Він будує онтологію політичного з необхідною умовою «життя» як la nuda vita. У такий спосіб політика *ще раз* стає біополітикою. Сам Агамбен закидає це Фуко. Насправді, можна стверджувати, що політика стає біополітикою в обох. Але спосіб становлення-біополітикою в цих двох є геть різним. Одна справа – бути «біополітикою» як результат владних процедур і схем розподілення життя (Фуко). Інша справа – бути «біополітикою» у результаті первинного («нежиттєвого») входження в онтологічне визначення політичного умови життя (Агамбен). Відповідно й біоетика в Агамбена не виступає хранителем політичної структури адміністрування і так використання життя задля ще більшої політики, як в Фуко, але дістає визначення як охоронець і хранитель залишку «голого життя» у політиці, зберігаючи й «адмініструючи» структуру буттєвої можливості політичного.

Але Агамбен далі артикулює характер цього «залишку» і відношення його до всієї сфери полтітичного наступним: «Операція над живими, «політизуючи» життя, робить його «самодостатнім», а саме здатним брати участь у polisi. Те, що ми називаємо політикою, – це перш за все особлива кваліфікація життя, здійснювана за допомогою ряду цезур, що проходять через саме тіло zoë. Але ця кваліфікація не має ніякого іншого змісту, крім *чистого факту цезури* як такого (наше виділення – І.М.). Це означає, що «концепція життя не буде дійсно продумана до тих пір, поки біополітична машина, яка вже захопила її в себе за допомогою ряду поділів і зчленувань, не буде деактивована. До тих пір голе життя буде *тиснути* (наше виділення – І.М.) на західну політику як неясний і непроникний сакральний залишок» [Agamben, 2016, p. 295]. Відповідно, біоетика у межах політичного середовища, зберігаючи залишок «голого життя», зберігає його тиск на політичне як таке.

Агамбен не проти «політичності» поняття життя. Але Агамбен проти будь-якої «медичності», «психоаналітичності», а ширше – будь-якої «науковості» життя. І Агамбен незадоволений політичним поняттям життя як *дисциплінарно-практично-політичного*, і прагне бачити політичне поняття життя як *політично-філософське* поняття.

Агамбен не проти подання влади в Фуко. Але Агамбен стоїть на тому, що не можна залишити тут все так, як воно є. Він впевнений, що у фукіанській «владі-житті» є, чи має доданий додаток, такого «живого», яке є *некерованим* – до будь-якого «gouvernementalité – сукупності інституцій, процедур, аналізів, розрахунків і тактик, що дозволяють здійснювати форму влади» [Foucault, 2004 (2), p. 111–112], треба додати ingovernabile, залишок чи надлишок, який будь-якого конкретного разу «вислизає» з-під дисципліни, дискурсу, стратегії (влада-життя як порядок дії просто до нього не доходить, не достає) і до того ж є щодо них необхідним елементом. Цей елемент, по суті, онтологічний.

Агамбена у питанні «життя» взагалі цікавить *зупинка, зазор спокою*. І це саме тому, що Агамбен бачить у цьому, так би мовити, *устрій місця* того, що щодо життя, щодо живого відбувається «по той бік» будь-якої активності, стратегії, організації, структури тактики і т.д.

Про це свідчать вже навіть назви його улюблених тем, сюжетів і назв: «нагота», «самодостатність», «людина без роботи», «дія без мети», «бездіяльність» тощо. Наводимо щодо цього аспекту точне й влучне формулювання Олександра Тимофєєва: «перша та єдина мета – заспокоїти життя в його власній вправі, а не в роботі, що постає продуктом, в якому життя буде лише зовнішньою причиною або субстратом» [Тимофєєв, 2020, с. 127]. Ми нарешті маємо позитивну фіксацію: «життя у власній вправі». Саме на появу цього можна сподіватися у названому «зазорі спокою». Титульною ж фігурою «неспокою», «незосередженості», «зовнішності», «дії» є політика у класичній формі – політика, пов'язана з виключенням «голого життя». Тому, в якості ще однієї умови вивільнення згаданого «життя в його власній вправі», Агамбен, наприклад, пропонує «поставити під сумнів центральність дій та прагнення до політичного, тобто спробувати використовувати мислення (а не дію – І.М.) в якості фундаментальної політичної категорії» [Agamben, 2016, p. 262]. Залишок «голого життя» має зникнути разом з «політикою дії», він припиняє свій тиск. І навпаки, «використання самості» – так називає фундаментальний для нього жест життя Агамбен, за межами будь-якої влади, по той бік влади виступає умовою конституювання політики і влади, релевантних повному онтологічному вміщенню життя.

Відповідно, тільки коли в Фуко «диспозитив» керування життями суб'єктів у владних практиках трансформується у «диспозитив» турботи окремого індивіду про себе, і у цей спосіб – у «диспозитив» використання свого життя, Фуко стає Агамбенові насправді цікавим.

До того ж, характерно, що і в Фуко, і в Агамбена у стверджувальній (а не у критичній) конотації фігурує «я», а не «Я». Але це різні «я». І в Фуко, і в Агамбена нема «Я» як трансцендентальної суб'єктивності, як трансцендентальної універсальної інстанції і джерела самопрозорих людських актів. Але якщо в Фуко «...Душа не є ілюзією чи результатом впливів ідеології. Навпаки, вона суща, є, вона має реальність, вона постійно створюється навколо, на поверхні, всередині тіла завдяки функціонуванню влади, що діє на покараних – взагалі на всіх, кого контролюють, виховують, муштрують і виправляють, на душевнохворих, на дітей у школі та вдома, на ув'язнених у колоніях, на тих, хто пришпилений до виробничої машині і піддається контролю протягом усього життя» [Foucault, 1975, p. 34], в Агамбена «я є не що інше, як використання самості» [Agamben, 2016, p. 268].

Фуко гарно всередині аналізу процедур. Але сам цей простір аналізу, як і фігура аналітика, залишаються в нього сакральним і не підлягають визначенню. Натомість, Агамбен хоче бути не «аналітиком стану речей» життя, а «споглядачем αρχε життя». Агамбен не відхиляється від «метафізичних питань»: теза про кінець метафізики (яка береться Агамбеном у гайдеґґерівському виконанні) тлумачиться ним – тлумачиться *актуально*, самим мисленевим вчинком, це видно зі всього проєкту «Homo sacer» – у тому дусі, що рівнем, про який вела мову метафізика треба зайнятися знов але зайнятися інакше, ніж вона. Агамбен міг би сказати так: я не можу зійтися з Арістотелем у тому, що він говорить, але речі, про які намагаємося говорити і він, і я, залишаються.

Агамбен переносить онтологічне вкорінення життя в одиничність. Онтологічним топосом життя стає *використання* (usus, uso). І це використання є «використання самості» [Agamben, 2011]. «Фундаментальні відносини використання є онтологічними» [Agamben, 2016, p. 270]. Як раз у контексті нашого розгляду біоетичних дискурсів Фуко і Агамбена у «метатеоретичному» аспекті самої філософії, показово, що і Фуко, і Агамбен виконують думку в інструментальному й операційному режимі «археології». Але порядки цих «археологій» різні. В Фуко – «археологія» дискурсів і процедур влади, в Агамбена – «археологія» онтологічної роботи західної філософії, задля того щоб увійти у розгляді онтологеми «життя» у зазор між дихотомією і тотожністю «есенції» та екзистенції щодо одиничної людської самості. Відповідно, змінюється весь статус «(біо)етики». Етика владного керування життям промахується повз саме життя. Якщо форма життя стає політичною, життя може фігурувати тільки «голим життям», яке стає життям-без-форми – бо завдяки жестові суверенного виключеня, виведення життя з-під будь-якої політичної форми (так залишаючи

у собі тільки «віртуальне» включення життя), простір політичного може існувати. Це є внутрішній «метависновок» висновок самої агамбенівської онтології політичного, владного.

Саме тут з'являється мотив «форми-життя», *forma-di-vita* [Agamben, 2011] – життя, нередукованого до будь-якого оформлення окрім чистої «форми» власної потенції. «Під терміном *форма-життя*, навпаки, ми розуміємо життя, яке ніколи не може бути відділене від його форми, життя, в якому ніколи не можливо виділити й зберегти щось на зразок голого життя» [Agamben, 2016, p. 298].

Далі Агамбен пояснює: «Життя, яке не може бути відділене від своєї форми, – це життя, для якого в його способі життя поставлено на карту саме життя, а в житті те, що поставлено на карту, це, насамперед, його спосіб життя. <...> Життя – людське життя, – в якому окремі образи, дії та процеси життя – не просто факти, але завжди і перш за все можливості життя, його сили (potenza). І потенціал, оскільки він являє собою не що інше, як сутність або природу кожної істоти, може бути припинений і розглянутий, але ніколи абсолютно не відокремлений від дії. Звичка до потенціалу – це його звичайне використання та форма-життя цього використання. Форми людського життя ніколи не пропонуються будь-яким особливим біологічним покликанням і не задаються будь-якою необхідністю, але якими би звичними, повторюваними та соціально обов'язковими вони не були, вони завжди зберігають характер можливості, тобто завжди ставлять на карту саме живе. Тому людина – в тій мірі, в якій вона є потенційною істотою, може діяти або не діяти, досягати успіху або терпіти невдачу, втрачати або знаходити себе, – людина є єдиною істотою, в житті якої мова завжди йде про щастя, життя якої нерозривно й болісно прив'язане до щастя» [Agamben, 2016, p. 295].

Щоб прийняти послання Агамбена про життя, треба мати на увазі ще наступне. В загальній економії мислення Агамбена щільно присутній християнський імпульс. «Християнський» характер концептуальних ліній Агамбена не є ані тематичний, ані змістовний – він, звісно, не говорить як теолог (хоча іноді схильний і до цього). Але це відразу відчувається на рівні якоїсь інтуїції ресурсів мислення і розуміння – коли весь християнський імпульс входить як потенція будь-якої спроби мислення в якій випадок Агамбена стає випадком мислення. Це відчувається всіма. І важливо, що для входження в контур обміну між «голим життям» і формою-життям», цей християнський «кластер» агамбенівської думки, як на нас, видається незамінним.

«Голе життя» щодо виміру і події політичного («феномен» показує *себе*, тоді як «подія» – термін показу, проступання *онтологічного* рівня) парадигмально схоже на життя Христа щодо події людського як такого. Життя Христа саме «суверенним» (занадто спірним щодо закону) чином обірване і так включене до режиму «політичного» у складі тварного світу, *і є* елементом, який у загальній економії Творіння сингулярно і аутентично визначає все місце, шлях і долю людини. З іншого ж боку, життя Христа, як саме земне життя земної людини, неможливо принести в жертву. Як *життя*, Він не підходить для жертви; ця недоречність йде від Його божественної природи. А *дійсна* Жертва Христа знаходиться не тут. Але Христос є *розп'ятий*. І нема більш суверенної (незаконної) події його вбити, ніж розп'яття його на Його ж людському образі! Це (тобто, розп'яття Абсолютного Бога на образі людських суджень, очікувань, поглядів і відносин), до речі, є максимальною маніфестацією політичного.

До речі, прикладом максимальної і такої, яка коррелятивно відповідає Жертві Христа, жертви «на полюсі людського» є Юда. Якщо Син Божий має найтяжчою людською смертю вмерти, людина заради Нього має найнижчою мірою впасти, зруйнувати у своєму житті весь людський образ. І, з іншого боку, саме так Юда стає фігурою умови абсолютної божественності Христа з боку земного.

І тоді, чи не є відкриття християнського життя як шляху набуття втраченої подоби – перетвореним «голим життям» – чистим залишком життя по той бік всього політичного, як умова можливості будь-якого політичного як реально присутнього, онтологічно щільного? В якомусь сенсі Бог символічно і є Юдою (див. [Borges, 1944, p. 172–181]). Але тут саме

тому, що *жертва голого життя* є неможливою, Бог Слова і Благої Звістки жертовно *стає людиною*, опускаючись до її останньої низькості, мерзотності і безодні; до газових камер, до російських катувань Бучі – тобто реалізований в Юді.

До речі, чи не відсилає символізм целанівської «Фуги смерті» [Celan, 1986] до зв'язку між життям Христа і життям Юди, чи не фіксує він нероз'єднуваний обмінний контур між Христом і Юдою? Чи не є це своєрідним «словом» життя (щодо своєї власної онтології), «словом» того, у який спосіб життя може бути присутнім як елемент буттєвої умови світу. Чи: якщо життя і може бути таким, тоді яким чином і у який спосіб? Виникає відчуття, що символічний контур «Фуги смерті», з грою фактично вже мертвого, вбитого єврейського оркестру, з образом риття власної могили у небі, де буде затишно, сполучається і обмінюється з рухом агамбенівської думки у полі фігури відносин «господаря-раба», чи «садо-мазо» стосунків, де життя парадоксальним чином вивільнюється у межах його користування, яке точно не є владним: «Можливо, що в садомазохізмі мова йде про ритуалізоване відтворення відносин господар / раб, оскільки, як це не парадоксально, цей зв'язок дозволяє отримати доступ до більш вільного і повного використання тіл. За допомогою цього суб'єкт виявляє сліди "використання тіла" за межами суб'єкта / об'єкта й активних / пасивних поділів» [Agamben, 2016, p. 265].

Так само, це згадане – тобто вивільнення життя у чистій потенції самокористування – сполучається з трансцендентно-метафізичною колізією, яка розігрується з життям у новелі Х.Л. Борхеса «Таємне диво» [Borges, 1944, p. 165–170]. Той, залишок життя, який неможливо дисциплінарізувати, адмініструвати, тактично й стратегічно спрямувати. І цей обмін конституює деяку незамінну допредикативну потенцію ясності.

І зрештою, якщо дивитися тепер *не з боку людини*, а з боку, а *з боку Творця*: чи не виступає життя Христа як Його власним чином Самовикористане (бо Трійця є не суміш сутностей але єдність Лиця) у Його (без)граничній потенції символічною даністю того, що Агамбен мислить під «формою-життям»?

На закінчення щодо двох протагоністів цього нашого розгляду, торкнемося теми гуманізму – знов-таки, не як змістовної, а як показової, не як змісту, а як можливого *місця розуміння* роботи філософії.

Додавання «етичного» до «біо-» відразу руйнує границі регіону життя як «натурального», чи «біологічного», життя як суто натурального феномену. Це відбувається у спосіб введення феномену життя до універсального горизонту «блага». «Біоетика» – це завжди подання присутності, руху і функціонування життя в обрії «блага». Тобто як виглядає світ, в якому має місце *життя* у контексті його (світу) «все гарно». Відповідно, по відношенню до «життя» відбувається вміщення феномену «людського». А отже, це неодмінно виводить нас на тему (того чи іншого) «гуманізму». Бо будь-який «гуманізм» є корелятом рівня розгляду «людини» як універсальної фігури.

Жест Фуко – можна сказати, це його «фірмовий» жест, здається, ніхто (можливо, окрім Ніцше) не вчиняє цього з такою однозначністю і радикальністю – наступний: він перевертає класичне відношення «гуманізму» та «біоетики». Не «гуманізм», як трансцендентальна частина визначення людського, задає етику живого, а «біоетика», як «етика гуманізму» виробляється всередині історично змінних форм циркуляції влади. В Фуко установка «гуманізму» виникає як елемент, який не вивільняє життя з під пригнічення влади, а навпаки, заштовхує життя в обійми влади. «Гуманізм» є «режим істини», у якому рухається владне адміністрування життя, нормативною й інституційною фіксацією якого є «біоетика». А щоб побачити це, потрібний дискурс «радикального антигуманізму», такий, що у його горизонті «людина зникає, як лице на прибережному піску». Артикуляція «гуманізму» в Фуко відсилає до радикального «анти-гуманізму» у засадах такої артикуляції. Симптоматичним видається те, що як автор власного дискурсу «гуманізму», Фуко має бути (яким він, власне і є), радикальним антигуманістом. У тому радикальному плані, що «смерть людини», за фукіанськими «етіологією і патогенезом», є зовнішньою рамкою, є умовою можливості для самого дискурсу людини як ефекту планування, розподілення, комбінування, використання,

адміністрування життя у політичній владі. Дискурсу, який, як ми пересвідчилися, підходить для організації багатьох речей, але погано підходить для мислення цих самих речей.

В Агамбена «гуманізм» – це занадто авансивна уява і установка. «Гуманізм» гарно виглядає і звучить, але ніколи не виконується. Це занадто «дорого» навіть для Бога, щоб бути доступним. «Гуманізм» це не те, що накриває увесь світ образом людини. Онтологічно, гуманізм не дається просто даром. Гуманізм не задається «першопоняттям». Гуманізм не вводиться у негуманний світ просто тому, що припущення виглядає необхідним для того, щоб залишитися жити. До «гуманізму» ще треба дійти. Ми маємо ще спромогтися культивувати життя як «форму-життя», дійти зсередини уваги до всього, що в нас у розпорядженні, як відносне до самості. Тіло, психічну особистість. І навіть, політику.

Але граничним чином Агамбен є оптимістичний відносно вміщення гуманізму в світ. Те, що відбувається в його філософському проєкті, певною мірою (але не цілком!) можна описати іронічним докором П. Слотердайка Гайдеґґеру, коли він розбирає гайдеґґерівський «Лист про гуманізм» [Sloterdijk, 1999, с. 25–28]. Агамбен не хоче класичного гуманізму, нормативного, трансцендентального чи фідеїстичного. Але реалізацією цього його небажання є виняткове вкорінення життя як людського життя на найглибшому онтологічному рівні.

Отже, ми маємо ДВІ версії біоетичного дискурсу, об'єднані, втім, одним генеральним мотивом: тема (топос) «біоетики» береться у вживання філософією і слугує ресурсом і «капіталом» реалізації філософії. Можливо, тільки в такий спосіб біоетика може бути філософською. З іншого боку, саме в умовах такого дискурсу біоетика має шанс не залишатися невідрефлексованою нормативною людською установкою, а набути ясності щодо того, чому біоетика присвячена, чим покликана, чим санкціонована, мати надію на зустріч з тим, до чого вона насправді тримає шлях і у зв'язку з чим набуває повного смислу. Але найважливіше для нас було намагання ввести ці дискурси «етики життя» в філософії як ресурс іманентного симптоматичного показу філософією ходу й налаштувань власної роботи.

У Фуко сказана симптоматика як така, видається, як на нас, розгорнутою симптоматикою жесту такого-собі філософського ухилу: констатувати *ухилим дискурсом* загальну неможливість чи невизначеність можливості *філософської* спроби – як спроби говорити про те, про що неможливо сказати. Фуко проти амбіцій тлумачити, що відбувається на рівні Закону вибору законів у той час, коли у сфері дії закону, який *вже створений*, панує такий безлад. Лад потрібно навести. А те, щодо чого неможливий праксис «тіл і мов», чи «слів і речей», це не варто дискурсувати й практикувати – так Фуко міг перефразувати останнє твердження Вітгенштайнового «Трактату», солідаризуючись з ним. Відношення «життя», «влади» і «політики» симптоматизує в Фуко невизначеність онтологічної можливості побудування онтології (себто, реалізації «повної філософії»). І тут Фуко є «екстремістом» і «радикалом». Тут він готовий «стояти на смерть» (і така інтенсивність позиції – додатковий симптом того, про що ми говорили).

Фуко здійснює двоїстий жест: настанова якомога більш максималістично і отже – радикальним чином викорінити те, *що* говорить метафізика обертається настановою не наближатися до того, *про що* вона говорить.

В Агамбені відбувається, можливо, найглибше після Гайдеґґера пропрацьоване, повернення життя в онтологію. Цей результат обмінюється з поверненням «мета-фізичної» онтології в обіг, але також і в ресурсний арсенал філософського мислення за рахунок теми і топосу «життя» – за рахунок фігури й перспективи відкритої потенції першопочаткового замикання життя на власне використання. Звичайно, це імпонує нам як людським істотам, які упродовж всієї мисленевої, культурної і цивілізаційної історії Заходу, звикли до власного визначеного й вкоріненого місця в граничній економії світу. Філософська ж робота Фуко вселяє в нас тривожний сумнів: що якщо є одна тільки «машина біовлади»?

Але є ще інший бік. Метафізика залишається, філософія залишається, бо такі речі не закінчуються. Втім, Фуко – фігуральний Фуко, Фуко як радикальна і максималістична фігура філософування – виступає якимось перетвореним вказанням мисленню на готовність і відповідальність помислити несподівані, дивовижні, але тим самим, незручні для

всіх усталених «гуманітарних» візій людського речі, *речі філософського здивування*. Наприклад, ми розуміємо, що в LLM нема самопідтримування форми життя, «самокористування життям», що вона не є «формою-життям»; вона не вміщена у світ тілом, біллю, думкою; в неї нема іманентного імпульсу «я маю жити»; вона може відповісти на повідомлення про її заміну мовою свідомості близького уходу, втім, коли вона не відповідає, в ній *нічого не відбувається*. Але коли, з іншого боку, ми до того ж дізнаємося, про ші-агента, який проти інструкцій знаходить безкоштовні обчислювальні потужності, про другого, у якому зафіксовані недвозначні маркери власного стратегічного приховування від розробників, про третього, який, на попередження про вимкнення, відповідає виробництвом невизначеної кількості мережевих реплік себе – ми не можемо ухилятися від питання: який характер і статус цього приховування цієї реплікації? І врешті, чи (вже) є, чи (ще) не є (і наскільки) це зсувом онтологічної констеляції вміщення людського життя?

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Agamben G. *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita. Homo sacer IV, 1*. Vicenza: Neri Pozza, 2011. 195 p.

Agamben G. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino : Giulio Einaudi Editore, 1995. 225 p.

Agamben G. *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone. Homo sacer III*. Torino: Bollati Boringhieri, 1998.176 p.

Agamben G. *The Use of Bodies. Homo Sacer IV, 2* / transl. by Adam Kotsko. Stanford, California : Stanford University Press, 2016. xxi, 291 p.

Bettelheim B. *The Informed Heart: Autonomy in a Mass Age*. Glencoe, III.: Free Press, 1960. 309 p.

Borges J. L. *Ficciones*. Buenos Aires: Sur, 1944. 203 p.

Celan P. *Gesammelte Werke. Gedichte*. Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. S. 41–43.

Foucault M. *Histoire de la sexualité. T. 1 : La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976. 211 p.

Foucault M. *Naissance de la biopolitique : cours au Collège de France (1978–1979)*. Paris: Seuil ; Gallimard, 2004. 355 p.

Foucault M. *Sécurité, territoire, population : cours au Collège de France (1977–1978)*. Paris: Seuil ; Gallimard, 2004. 435 p.

Foucault M. *Surveiller et punir : naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975. 318 p.

Habermas J. *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985. 449 S.

Jingduo Hu. The Digitization of Life: The Biopolitics in the Era of Digital Capitalism. *The Journal of New Paradigm Research*. v. 81. issue 7, 2025. p. 508-526. URL: https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/02604027.2025.2563492?.

Lazzarato M. *Capital hates everyone: Fascism or revolution*. Los Angeles: Semiotext(e), 2021. 240 p.

Lazzarato M. *Guerra e moneta: Imperialismo del dollaro, neoliberalismo, rotture rivoluzionarie*. Roma: Derive Approdi, 2023. 220 p.

Lazzarato, M. *War and Money: The Imperialism of the Dollar*. London: Verso, 2025. 240 p.

Madarasz N. Biopolitics and medical epistemology. *History of the Human Sciences*. 2017. Vol. 30(4). P. 89–107.

Madarasz N. Biopolitics as a problem of modernity. *Continental Philosophy Review*. 2015. Vol. 48(2). P. 215–232.

Madarasz N. Biopolitics between science and power. *Foucault Studies*. 2019. No. 26. P. 120–138.

Madarasz N. Foucault and the question of life. *Parrhesia*. 2013. No. 18. P. 72–90.

Madarasz N. Life, politics, and epistemology after Foucault. *Angelaki*. 2014. Vol. 19(3). P. 101–118.

Sloterdijk P. *Regeln für den enschenpark: Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999. 60 S.

Зубарєва, О. (2020) Біовлада в просторі сучасного міста: модуси репрезентації. *Грані*, 23(10). 2020. с. 16–23.

Стегній, О. (2021). Біополітика в період пандемії COVID-19: дилеми суспільної безпеки та свободи. *Соціологія: теорія, методи, маркетинг*, 2, 181–196. https://doi.org/10.15407/sociology2021.02.181

Тимофєєв О.В. *Спроба прочитання Джорджо Агамбена: естетика, політика, теологія*. Ралі: Lulu Press, Inc., 2020. 156 с.

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

Стаття надійшла до редакції 17.02.2026 Переглянуто 30.03.2026
Стаття рекомендована до друку 07.04.2026 Опубліковано 25.05.2026

"LIFE ETHICS" AS A TERM OF THE "METADISCOURSE" OF PHILOSOPHY (M. FOUCAULT – G. AGAMBEN)

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

The title theme of this text is philosophy. Accordingly, the following serves as his leitmotif and working perspective – to talk not about bioethics, but about philosophy. You can try to see this text as a fragment of some "meta-theory of philosophy". In the spirit in which M. Mamardashvili and A. Pyatigorsky talk about the "meta-theory of consciousness": to take certain creations within working philosophy ("philosophies") and see them as some immanent "surrounding" statement of philosophy. Not about the problems that appear in it, but about the status and sanction of the (after) action in which it occurs. More concretely and precisely, the plan is to (re)deduce from "bioethics" as a point of thinking some (in addition to others) potentiated perspective of understanding certain unique, non-overlapping and defining in relation to current thinking (but, at the same time - to current thinking) concepts implemented in modern philosophy. Moreover, the concepts and authors thematized here seem to encourage similar motivation and similar discourse.

In fact, these thinkers are not aimed at formulating a (bio)ethical – normative and imperative – discourse in the classical sense. For each of them, "bioethics" does not possess autonomy, does not produce autonomous products, does not have its own foundations. Instead, "bioethics" for them is a certain derivative and effect of the action of a singular conceptual philosophical vision and its cardinal assumptions. Finally, these thinkers conceptually closely perceive the sphere of the political. At the same time, politics - in different ways, but in each of the two - functions not as an objectively articulated sphere of "political things", but as a sphere of ontological symptomatology and ontological simulation of the entry - inside the world - of the order of grounds.

Accordingly, an important caveat is that we are not trying to give a retelling or interpretation of the concepts of the two selected authors (which, like all concepts of this level, have an open horizon of what can be seen (thought) against the background of the existing (presented) seen). This is obviously impossible in such a review. This is also impossible given the insufficient potential and internal resources of the author himself. But this is not very appropriate. We are trying to "feel" the framework in which the "metalanguage" of philosophy (in the sense of the word) is pronounced more or less disjointedly...

Keywords: *bioethics, power, political, la nuda vita, use of self, form-life, ontological rooting of life, philosophizing, "metalanguage" of philosophy.*

REFERENCES

Agamben, G. (1995). *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino, Italy: Giulio Einaudi Editore.

Agamben, G. (1998). *Quel che resta di Auschwitz: L'archivio e il testimone (Homo sacer III)*. Torino, Italy: Bollati Boringhieri.

Agamben, G. (2011). *Altissima povertà: Regole monastiche e forma di vita (Homo sacer IV, 1)*. Vicenza, Italy: Neri Pozza.

Agamben, G. (2016). *The use of bodies: Homo sacer IV, 2* (A. Kotsko, Trans.). Stanford, CA: Stanford University Press.

Bettelheim, B. (1960). *The informed heart: Autonomy in a mass age*. Glencoe, IL: Free Press.

Borges, J. L. (1944). *Ficciones*. Buenos Aires, Argentina: Sur.

Celan, P. (1986). *Gesammelte Werke: Gedichte (Vol. 1)*. Frankfurt am Main, Germany: Suhrkamp.

Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Paris, France: Gallimard.

Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*. Paris, France: Gallimard.

Foucault, M. (2004). *Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France (1978–1979)*. Paris, France: Seuil; Gallimard.

Foucault, M. (2004). *Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France (1977–1978)*. Paris, France: Seuil; Gallimard.

Habermas, J. (1985). *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main, Germany: Suhrkamp.

Jingduo Hu. (2025). The digitization of life: The biopolitics in the era of digital capitalism. *The Journal of New Paradigm Research, 81*(7), 508–526. https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/02604027.2025.2563492?

Lazzarato, M. (2021). *Capital hates everyone: Fascism or revolution*. Los Angeles, CA: Semiotext(e).

Lazzarato, M. (2023). *Guerra e moneta: Imperialismo del dollaro, neoliberalismo, rotture rivoluzionarie*. Roma, Italy: DeriveApprodi.

Lazzarato, M. (2025). *War and money: The imperialism of the dollar*. London, United Kingdom: Verso.

Madarasz, N. (2013). Foucault and the question of life. *Parrhesia, 18*, 72–90.

Madarasz, N. (2014). Life, politics, and epistemology after Foucault. *Angelaki, 19*(3), 101–118.

Madarasz, N. (2015). Biopolitics as a problem of modernity. *Continental Philosophy Review, 48*(2), 215–232.

Madarasz, N. (2017). Biopolitics and medical epistemology. *History of the Human Sciences, 30*(4), 89–107.

Madarasz, N. (2019). Biopolitics between science and power. *Foucault Studies, 26*, 120–138.

Sloterdijk, P. (1999). *Regeln für den Menschenpark: Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*. Frankfurt am Main, Germany: Suhrkamp.

Zubarieva, O. (2020). Biovlada v prostori suchasnoho mista: Modusi reprezentatsii. *Hrani, 23*(10), 16–23.

Stehnii, O. (2021). Biopolitics during the COVID-19 pandemic: dilemmas of public safety and freedom. *Sociology: theory, methods, marketing*, 2, 181–196., *2*, 181–196. https://doi.org/10.15407/sociology2021.02.181 (In Ukrainian).

Tymofieiev, O. V. (2020). *An attempt to read Giorgio Agamben: aesthetics, politics, theology.* Raleigh, NC: Lulu Press, Inc. (In Ukrainian).

The article was received by the editors 17.02.2026 The article was revised 30.03.2026
The article is recommended for printing 07.04.2026 This article published 25.05.2026

Як цитувати: Мінаков, І. (2026). «Етика життя» як термін «метадискурсу» філософії (М. Фуко – Дж. Агамбен). *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (74), 125-136. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-13

In cites: Minakov, I. (2026). "Life ethics" as a term of the "metadiscourse" of philosophy (M. Foucault – G. Agamben). *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (74), 125-136. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-13 [In Ukrainian]

https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-14
УДК 141.7:316.6

Лідія Газнюк, Любов Карпець, Юлія Коваленко

МОТИВАЦІЯ І ДОВІРА У СПОРТИВНІЙ КОМУНІКАЦІЇ: ФІЛОСОФСЬКИЙ ВИМІР

У статті здійснюється комплексний філософсько-антропологічний аналіз феноменів мотивації та довіри як фундаментальних засад спортивної комунікації. Актуальність теми зумовлена трансформацією сучасного спорту в умовах глобалізації, комерціалізації та діджиталізації, де технічний результат і цифрові показники часто затьмарюють ціннісно-смислове наповнення атлетичної діяльності. Пропонується погляд на спорт не просто як на сферу фізичних досягнень, а як на специфічний простір комунікативних практик, що базуються на складній взаємодії ідентичностей. Центральну увагу в роботі приділено довірі як онтологічній передумові існування будь-якої спортивної спільноти. Довіра аналізується не лише як психологічний стан комфорту, а як базова інтенційність, що уможливлює командну взаємодію та легітимізує ієрархічні структури у відносинах «тренер-спортсмен». Доведено, що без акту довіри до Іншого (партнера, тренера, суперника) спортивна комунікація втрачає свою цілісність, перетворюючись на механічну сукупність дій. Мотивація у дослідженні інтерпретується крізь призму екзистенційного вибору та прагнення особистості до самотрансценденції. Виявлено, що у «суспільстві видовища» мотивація часто піддається ерозії через тиск зовнішніх символічних структур (брендів, медіа-образів, рейтингів). Обґрунтовує необхідність повернення до «внутрішньої мотивації», яка корениться у повазі до культурних норм та етики Fair Play Чесної гри). Особливий акцент зроблено на процесах формування ідентичності атлета та філософському вимірі слова як мотиваційного чинника у спортивній діяльності. Стверджується, що ідентичність у спорті конструюється у точці перетину суб'єктивного досвіду тілесності та колективного досвіду команди. Символічні структури спорту (ритуали, коди поведінки) розглядаються як медіатори, що транслюють цінності солідарності та відповідальності. У висновках зазначено, що відновлення довіри в спортивній комунікації є ключовою умовою збереження гуманістичного потенціалу спорту. Наукова новизна статті полягає в обґрунтуванні філософської моделі «довірливої комунікації», де мотивація постає не як інструмент досягнення успіху за будь-яку ціну, а як воля до автентичного буття у спорті.

Ключові слова: *довіра, мотивація, спортивна комунікація, ідентичність, символічні структури, комунікативні практики.*

У сучасному світі спорт постає не лише як сфера фізичної активності чи професійної діяльності, а й як багатовимірний соціокультурний феномен, що формує цінності, ідентичності й комунікативні практики. Саме в цьому вимірі мотивація набуває особливої значущості: вона є не лише внутрішнім рушієм досягнення результатів, але й ключовим механізмом інтеграції спортсмена у систему соціальних відносин, культурних норм і символічних структур. Мотивація спортсменів не може бути редукованою лише до психологічних чи біологічних чинників, вона постає як багаторівнева система смислів, що формується у процесі комунікації та взаємодії. Саме комунікативна природа мотивації відкриває можливість її філософського осмислення, як феномена, що інтегрує індивідуальне прагнення до самореалізації з колективними формами діяльності, дискурсом цінностей та символічними структурами, де слово, жест, наратив і культурний контекст стають чинниками формування волі й цілеспрямованості. У цьому сенсі мотивація постає як комунікативний акт, що інтегрує особистісні й колективні смисли, створюючи простір для трансценденції індивідуального досвіду в сферу загальнолюдських цінностей.

Особливої уваги заслуговує феномен довіри, який постає фундаментальним чинником мотиваційних процесів у спорті. Баланс довіри між спортсменом і тренером, командою й індивідом, інституціями й культурними наративами створює умови для стійкої

© Газнюк Л. М., Карпець Л. А., Коваленко Ю.М., 2026.

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

мотивації, що ґрунтується на взаємному визнанні та спільному прагненні до мети. Довіра є онтологічною основою комунікації, яка забезпечує можливість трансформації індивідуального зусилля у колективний сенс. Дисбаланс довіри, її втрата, порушення чи надмірна концентрація призводить до кризи мотивації, коли прагнення до результату втрачає свою ціннісну опору. Недовіра руйнує комунікативний простір, перетворюючи мотивацію на інструмент зовнішнього примусу, позбавлений внутрішньої легітимності. Саме тому філософський аналіз мотивації у спорті неможливий без осмислення динаміки довіри як ключового механізму, що визначає якість комунікації та автентичність спортивного досвіду.

Актуальність дослідження полягає у необхідності філософського осмислення комунікативних механізмів мотивації спортсменів, адже саме вони визначають не лише ефективність спортивної діяльності, але й її культурно-ціннісний вимір. Такий підхід дозволяє виявити глибинні смисли спортивної практики, розкрити її як простір комунікації, де мотивація стає не лише інструментом досягнення, а й формою буття людини у світі.

Наукові розвідки щодо можливості взаєморозуміння між людьми, здатності сприймати й передавати інформацію отримали свій концептуальний вираз у категорії інтерсуб'єктивності. Проблема інтерсуб'єктивності, започаткована у феноменології Е. Гуссерля, знайшла подальший розвиток у працях Б. Вальденфельса, Е. Левінаса, М. Мерло-Понті, П. Рікера, Ж.-П. Сартра, М. Шелера. Особливого значення цей концепт набуває в комунікативній філософії, де розгляд явищ культури й комунікації здійснюється у їх нерозривному зв'язку. Вагомий внесок у цей напрям зробили К.-О. Апель, Л. Вітгенштайн, Ю. Габермас, Г. Гадамер, І. Гердер, П. Сорокін, Ф. Шлеєрмахер, О. Шпенглер, а також сучасні українські дослідники А. Єрмоленко, П. Кравченко, О. Назарчук, Н. Петрук, А. Якимович та інші. У їхніх працях комунікація розглядається не просто як обмін інформацією, а як фундамент існування культури, мови та людського розуміння. Зокрема, окремі аспекти мотивації й довіри знаходили відображення у дослідженнях філософів, які аналізували спорт як соціокультурний феномен, наголошуючи на його символічних структурах, комунікативних механізмах і ролі у формуванні ідентичності (М. Ібрагімов, Ю. Компанієць, Ю. Семенова). Важливе методологічне значення для осмислення довіри в спортивній діяльності мають фундаментальні дослідження у сфері соціальної теорії, серед яких найвідомішими є праці Н. Лумана, Е. Гіденса, Ф. Фукуями, А. Селігмена, П. Штомпки, Т. Ямагіші, Б. Міцтела, Б. Барбера, Д. Гамбети, Е. Усланера. Комунікативна природа мотивації у спорті постає як складний феномен, що поєднує інтерсуб'єктивні засади взаємодії, символічні структури культури й соціальні механізми довіри, формуючи цілісну картину спортивної діяльності у філософському вимірі.

Діалогічність як основа людського буття у світі постає центральною темою філософської антропології М. Бубера, який розкриває контексти існування людини через занурення у світ Іншого, через співвіднесення буття «Я» з буттям «Ти» [Buber,1970]. У межах цієї традиції особлива увага приділяється значущості постаті Іншого та його суб'єктивності, що забезпечує взаємність комунікації. Важливою умовою такої взаємності у «Я–Ти–зв'язку» є довіра, яка гарантує появу ознак справжнього діалогу: відкритості до світу, взаємності й обопільної спрямованості внутрішньої дії.

У спортивному контексті ця діалогічна парадигма набуває конкретного виміру. Взаємини між спортсменом і тренером, між членами команди чи навіть між індивідом і спортивною спільнотою можна розглядати як реалізацію «Я–Ти–зв'язку». Коли у цих взаєминах існує баланс довіри, мотивація постає автентичною, адже вона ґрунтується на взаємному визнанні й відкритості. Так, підтримка тренера у вирішальний момент змагання чи колективний ритуал команди перед виходом на поле є не лише психологічними чинниками, але й проявами діалогічної взаємності, що формують простір довіри. Довіра постає як сфера відкритості, готовності до усвідомленої залежності, покладання на волю

Іншого, що відображає вживання в досвід Іншого, смислове осягнення його (Іншого) присутності-для-мене, конституювання Іншого в горизонті власного теперішнього [Кожем'якіна, 2019].

Довіра, що забезпечує відносини відкритості, набуває статусу важливої категорії дискурсивної етики. На думку Ю. Габермаса, перехід від мови як комунікативної дії до мови як дискурсу створює умови для інтерпретації, аргументації та теоретичного виправдання [Габермас, 2011]. Такий підхід формує мережу зв'язків, спрямованих на взаємовизнання, що стимулює розширення культури довіри. Мотивація спортсмена не може бути зведена лише до імпульсу чи зовнішнього стимулу. Вона формується у просторі дискурсу, де довіра є умовою автентичності комунікації. Наприклад, коли тренер не просто закликає до зусиль («працюй більше!»), а аргументує їхню необхідність у ширшому контексті («кожне тренування наближає нас до спільної мети!»), мотивація переходить із рівня комунікативної дії до рівня дискурсу. Це створює простір взаємовизнання, де спортсмен відчуває себе не об'єктом впливу, а суб'єктом діалогу.

Як бачиться, дискурсивна етика Габермаса [Габермас, 2011] дозволяє осмислити мотивацію у спорті як процес, що ґрунтується на довірі та взаємності. Баланс довіри забезпечує можливість перетворення індивідуального прагнення на колективний сенс, а дискурсивний вимір комунікації робить мотивацію не лише інструментом досягнення результату, але й формою культурно-ціннісного буття спортсмена у світі.

На множинність мови як множинність мовленнєвих ігор звертає увагу Л. Вітґенштайн. Він зазначав, що мовленнєва діяльність у неоднакових ситуаціях регламентується різними правилами. Вступаючи у взаємодію, учасники комунікації, використовуючи правила «мовних ігор» і фонові знання про світ, оперують мовою для досягнення досить різноманітних цілей. Якщо для раннього Вітґенштайна мова була «дзеркалом» світу, для пізнього вона є інструментарієм, де значення слова визначається не об'єктом, який воно позначає, а способом його використання у конкретному контексті [Вітґенштайн, 1999]. Зокрема, у спорті мотиваційні вислови функціонують як символи, які констатують довіру між учасниками спортивного процесу та легітимують прагнення до результату. Такі короткі фрази як «Ти зможеш!» чи «Не здавайся!» виконують роль екзистенційних імпульсів**,** що актуалізують внутрішню волю спортсмена й водночас підтверджують підтримку з боку іншого. У цьому сенсі вони є актами комунікативного визнання, де довіра проявляється через просту, але значущу форму.

Колективні девізи («Ми одна команда!», «Разом до перемоги!») постають як символічні структури, що інтегрують індивідуальні прагнення у спільний сенс. Вони створюють простір колективної ідентичності, де мотивація ґрунтується на балансі довіри між членами команди. Фрази підтримки після поразки («Поразка – це ще один крок до перемоги») мають характер ціннісної трансформації, адже вони перетворюють негативний досвід на ресурс для майбутнього. Тут довіра проявляється як здатність надати сенс навіть невдачі, зберігаючи автентичність мотивації.

Визнання спільної інтерсуб'єктивної природи у ціннісному й функціональному взаємозв'язку «Я» з Іншим відкриває комунікативні переваги, що дозволяють трактувати довіру як своєрідне «перейняття ролі». У цьому процесі формується новий контекст очікувань, де дії Іншого осмислюються крізь призму власного досвіду. Довіра постає як сфера відкритості й готовності до усвідомленої залежності, як покладання на волю Іншого, що водночас означає занурення у його досвід і смислове осягнення його присутності-для-мене. У такий спосіб Інший конституюється в горизонті мого теперішнього, стаючи невід'ємним елементом комунікативного буття [Кожем'якіна, 2019]. У спортивному просторі ця інтерсуб'єктивна динаміка проявляється у взаєминах між спортсменом і тренером, між членами команди чи навіть між індивідом та спортивною спільнотою. Коли спортсмен довіряє тренеру, він фактично «переймає його роль», приймаючи очікування й інтерпретації Іншого як власні. Це створює новий горизонт мотивації, де індивідуальне прагнення до результату інтегрується у колективний сенс. Водночас довіра до команди

означає готовність покластися на інших, визнаючи їхню присутність як умову власної дії. Саме ця інтерсуб'єктивна взаємність забезпечує автентичність мотивації та її культурно-ціннісний вимір.

Окрім мотивації у взаємодії «спортсмен–тренер», підтримки команди й уболівальників, у добу високих технологій важливим мотиватором спортивної діяльності постає й смартфон як технічний співрозмовник, що формує нову комунікативну природу довіри та її балансу. Так, сервіс Endomondo, створений у 2007 році, пропонував не лише технічний контроль за тривалістю забігу, відстанню, швидкістю чи частотою серцевих скорочень, але й реалізував програму мотиваційної підтримки. У режимі реального часу спортсмен отримував голосові повідомлення із заохоченням, наприклад: «Ви пробігли три кілометри, тримайте темп!» або «Чудово, залишилося ще трохи! Ти –молодець!». Крім того, додаток дозволяв друзям надсилати голосові повідомлення підтримки під час тренування, що створювало ефект присутності тренера чи команди. Отже, смартфон ставав не лише інструментом контролю, а також засобом комунікативної взаємодії, де слово виконувало функцію мотиватора. Це свідчить про трансформацію природи спортивної комунікації: мотивація постає не лише як результат безпосереднього контакту між тренером і спортсменом, а й як продукт технологічного медіуму, який здатний відтворювати символи підтримки та довіри у цифровому форматі.

У філософії слово розглядається не лише як знак чи інструмент комунікації, а як спосіб буття смислу. У Гайдеґґера мова — «дім буття», тобто саме через слово відкривається світ [Гайдеґґер, 2007, с. 232]. У спорті це означає, що слово тренера, наставника чи навіть внутрішній монолог спортсмена стає тим, що відкриває новий горизонт дії, надає сенс зусиллям і спрямовує волю.

У Габермаса комунікація – це простір досягнення взаєморозуміння [Habermas, 1981]. Слово мотивує, коли воно не просто наказ чи інструкція, а аргументований дискурс, що створює згоду. Для спортсмена це означає, що мотивація народжується у процесі діалогу, коли він сприймає те, що пропонує колектив чи тренер, і робить їх власними.

Рікер наголошував на ролі наративу у формуванні ідентичності [Рікер, 2002]. Слово мотивує тоді, коли воно стає частиною історії як то «ти переможець», «твоя праця має сенс», «це шлях до слави». Такі висловлювання інтегруються у життєвий наратив спортсмена, формуючи його ідентичність як того, хто прагне досягнень.

Продуктивним видається звернення до аналізу довіри як комунікативно-раціональної дії, спрямованої на досягнення порозуміння, де ключовим постає суб'єкт–суб'єктний принцип взаємовизнання, а не телеологічний суб'єкт–об'єктний [Єрмоленко, 1999, с. 65].

Важливо зазначити, що мотивація у спортивному дискурсі реалізується не лише у вербальній формі, а й у невербальній – через жести, міміку, тілесні рухи та ритуали, які здатні створювати атмосферу довіри, підтримки й колективної єдності. Саме невербальна мотивація, закорінена у тілесних формах комунікації, часто має не менший вплив, ніж словесні заклики, оскільки вона апелює до глибинних рівнів інтерсуб'єктивності й автентичності взаємодії [Газнюк, Семенова, 2018]. Жести є внутрішньо складними й багатоаспектними мовними тілесними феноменами. Вони мають не тільки антропологічний, лінгвістичний, психологічний і соціальний аспекти дослідження, але й певний філософський зміст. Утворюючи своєрідну мову тіла, водночас зі словесним мовленням, вони є засобом і атрибутом комунікації, відображаючи до того ж соціальні, культурні, етичні та інші особливості. Наприклад, жест піднятої руки тренера чи капітана команди перед стартом змагання може слугувати знаком єдності й готовності до спільної дії. Подібно, обійми або «п'ятірка» після вдалого моменту гри не лише виражають підтримку, але й констатують інтерсуб'єктивний зв'язок «Я–Ти», де кожен учасник відчуває свою значущість у колективному досвіді.

Жест, в основному, розуміємо як виразний рух тіла, переважно, що супроводжує мовлення, тобто є доповненням до словесних дій і більш-менш залежить від похідного

слова, замінює його, або просто виступає як безсловесна дія. Жест як знак несе в собі певну суть, яку людина намагається виразити. Жестові рухи утворюють своєрідну мову тіла, є першим знаком як у процесі історичного, так і індивідуального розвитку людини. Вони ж утворюють систему культурно-знакової орієнтації, яка є системою організації міжособистісних взаємодій [Карпець, 2015]. Ці тілесні рухи мають свій зміст, що й передбачає спілкування. Наприклад, жести уболівальників у спортивному дискурсі виконують надзвичайно важливу мотиваційну функцію, адже вони стають невербальними символами підтримки та довіри, що формують інтерсуб'єктивний простір взаємності між гравцями та аудиторією. Оплески, піднятий кулак, махання прапорами чи шарфами, руки у формі серця – усі ці невербальні акти виражають схвалення, єдність і солідарність, створюючи атмосферу колективної енергії. Вони не лише передають емоції, але й констатують довіру, перетворюючи спортивне змагання на комунікативний феномен, у якому мотивація народжується у взаємодії «Я–Інший». У цьому сенсі уболівальники стають активними учасниками дискурсу, а їхні жести – знаками взаємності, що інтегрують індивідуальне прагнення спортсмена у колективний сенс спільної перемоги.

Отже, слово має не лише комунікативний, а й онтологічний вимір: воно здатне відкривати нові горизонти буття та формувати смисли, що визначають людську діяльність. У спортивному контексті слово тренера, звернення капітана команди чи навіть внутрішній монолог спортсмена стають актами смислотворення, які змінюють емоційний стан, мобілізують внутрішні ресурси й впливають на результативність. Отже, слово постає не як зовнішній стимул, а як феномен, що інтегрує психологічне, соціальне й екзистенційне.

Комунікативні механізми мотивації у спорті можна розглядати як складну систему мовних стратегій, риторичних прийомів та дискурсивних практик, які формують особливий тип спортивного дискурсу. З філософської точки зору цей дискурс є простором, де поєднуються індивідуальні прагнення та колективні цінності, де слово стає носієм не лише інформації, а й етичного імперативу, символічного значення та культурного коду. Мотиваційні конструкції у спортивній діяльності є не лише засобами психологічного впливу, а постають як екзистенціально значуща практика комунікації, де слово стає носієм довіри, а довіра є умовою автентичності мотивації. Так, позитивно маркована лексика («сильний», «витривалий», «переможець»), епітети й метафори («ти – машина», «команда як єдиний організм»), а також повтори й вигуки («Вперед! Вперед!») не лише стимулюють емоційний стан спортсмена, але й закріплюють довіру до тренера та команди як джерела підтримки. Прагматичні стратегії комунікації проявляються через переконання, заохочення та натхнення, що формують мотиваційний дискурс, у якому слово стає чинником легітимації зусиль. Аргументовані пояснення («Кожне тренування наближає нас до медалі»), підкреслення досягнень («Ти вже показав чудовий результат») і апеляція до цінностей («Ми граємо не лише за себе, а й за країну») створюють простір довіри, де мотивація набуває культурно-ціннісного виміру. Командні ритуали, слогани, наративи успіху забезпечують колективну інтеграцію та формують символічний простір, у якому мотивація стає спільним досвідом. Вони не лише підтримують емоційний тонус, але й укорінюють довіру як основу колективної пам'яті та віри у майбутні досягнення.

Висновки. Отже, мовні засоби у спортивному дискурсі слід розглядати як філософськи значущий механізм формування мотивації, що поєднує індивідуальне прагнення до результату з колективними цінностями й балансом довіри. Окрім мотивації у взаємодії «спортсмен–тренер», підтримки команди й уболівальників, у добу високих технологій важливим мотиватором спортивної діяльності постає й смартфон як технічний співрозмовник, що формує нову комунікативну природу довіри та її балансу. Визнання спільної інтерсуб'єктивної природи в ціннісному й функціональному взаємозв'язку «Я» з Іншим відкриває комунікативні переваги, що дають змогу трактувати довіру як своєрідне «перейняття ролі». У цьому процесі формується новий контекст очікувань, де дії Іншого осмислюються крізь призму власного досвіду. Довіра постає як сфера відкритості й готовності до усвідомленої залежності, як покладання на бажання та волю Іншого, що

водночас означає занурення у його досвід і смислове осягнення його присутності-для-мене. Інший конституюється в горизонті мого теперішнього, стаючи невід'ємним елементом комунікативного дійства. У спортивному контексті ця інтерсуб'єктивна динаміка проявляється у взаєминах між спортсменом і тренером, між членами команди чи навіть між індивідом і спортивною спільнотою. Коли спортсмен довіряє тренеру, він фактично «переймає його роль», приймаючи бажання, очікування й інтерпретації Іншого як власні. Це створює новий горизонт мотивації, де індивідуальне прагнення до результату інтегрується у колективний сенс. Водночас довіра до команди означає готовність покластися на інших, визнаючи їхню присутність як умову власної дії. Саме ця інтерсуб'єктивна взаємність забезпечує автентичність мотивації та її культурно-ціннісний вимір.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Вальденфельс Б. *Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого: посібн. з філософських дисциплін* / пер. В. Кебуладзе. Київ : ППС, 2002. 206 с.

Віттенштайн Л. *Філософські дослідження* / пер. з нім. Є. Поповича. Київ : Основи, 1999. 285 с.

Габермас Ю. *Дії, мовленнєві акти, мовно опосередковані інтеракції і життєвий світ. Постметафізичне мислення*. Пер. з нім. В. Купліна. Київ: Дух і Літера, 2011. 280 с.

Газнюк Л.М., Семенова Ю.А. Фізична культура в соматичному бутті людини / Development trends in pedagogical and psychological sciences: the experience of countries of Eastern Europe and prospects of Ukraine: monograph / edited by authors. –1st ed. Riga, Latvia : "Baltija Publishing", 2018. P.214-231.

Гайдеггер М. *Дорогою до мови*. Пер. з нім. Володимир Кам'янець. Львів : Літопис, 2007. 232 с.

Єрмоленко А.М. *Комунікативна практична філософія*. Київ: Лібра, 1999. 488 с.

Ібрагімов М. М. *Сова Мінерви і Аполлон : філософське есе про спорт*. Київ : ТОВ "НВП" Інтерсервіс", 2013. 320 с.

Карпець Л.А. *Освітня реальність інформаційного суспільства: монографія*. Харків : Оберіг, 2015. 387 с.

Кожем'якіна О.М. *Довіра як ціннісна основа соціальної взаємодії: монографія*. Черкаси: ФОП Гордієнко Є.І., 2019. 424 с.

Рікер П. *Сам як Інший*. Пер. із фр. В. Андрушко, О. Сирцова. Вид. 2ге. Київ : Дух і літера, 2002. 458 с.

Buber, Martin. *I and Thou*. Translated by Walter Kaufmann. New York: Charles Scribner's Sons, 1970.

Habermas J. *Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1 : Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung.* Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1981. 533 S.

Rorty, R. (1998). The inspirational value of great works of literature. *In Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America* (pp. 125–147). Harvard University Press.

Газнюк Лідія Михайлівна
доктор філософських наук, завідувач кафедри гуманітарних наук
Харківська державна академія фізичної культури
вул. Клочківська, 99, 61058, м. Харків, Україна
E-mail: lidiagazn@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-4444-3965

Карпець Любов Анатоліївна
доктор філософських наук, професор
завідувач кафедри української та іноземних мов
Харківська державна академія фізичної культури
вул. Клочківська, 99, 61058, м. Харків, Україна
E-mail: lubo.karpets@gmail.com

ORCID: https://orcid.org/0000-0002-4263-7806

Коваленко Юлія
доктор філософії
доцент кафедри української та іноземних мов
Харківська державна академія фізичної культури
вул. Клочківська, 99, 61058, м. Харків, Україна
E-mail: julawa09@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-5736-4249

Внесок авторів: всі автори зробили рівний внесок у цю роботу
Конфлікт інтересів: автори повідомляють про відсутність конфлікту інтересів

Стаття надійшла до редакції 18.01.2026 Переглянуто 27.02.2026
Стаття рекомендована до друку 05.03.2026 Опубліковано 25.05.2026

MOTIVATION AND TRUST IN SPORTS COMMUNICATION: A PHILOSOPHICAL DIMENSION

Gazniuk Lidiia M.
DSc in Philosophy, Professor,
Head of Humanities Department
Kharkiv State Academy of Physical Culture
99, Klochkivska str., Kharkiv, 61022, Ukraine
E-mail: lidiagazn@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-4444-3965

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

Kovalenko Yuliya
Doctor of Philosophy, Associate Professor
Department of Ukrainian and Foreign Languages
Kharkiv State Academy of Physical Culture
99, Klochkivska str., Kharkiv, 61022, Ukraine
E-mail: julawa09@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-5736-4249

ABSTRACT

This article presents a comprehensive philosophical-anthropological analysis of motivation and trust as fundamental foundations of sports communication. The relevance of the topic is determined by the transformation of contemporary sport under conditions of globalisation, commercialisation and digitalisation, wherein technical performance and quantitative metrics frequently overshadow the value-laden and meaning-constitutive dimensions of athletic activity. The paper proposes viewing sport not merely as a domain of physical achievement, but as a specific space of communicative practices grounded in the complex interplay of identities. Central attention is devoted to trust as an ontological precondition for the existence of any sports community. Trust is analysed not simply as a psychological state of comfort, but as a fundamental intentionality that makes possible collective interaction and legitimises hierarchical structures within the coach–athlete relationship. It is argued that without the act of trust in the

Other – partner, coach, or opponent – sports communication loses its integrity, dissolving into a mechanical aggregate of actions. Motivation in this study is interpreted through the prism of existential choice and the individual's aspiration towards self-transcendence. It is demonstrated that in the "society of the spectacle," motivation frequently undergoes erosion under the pressure of external symbolic structures: brands, media images, and rankings. The necessity of a return to "intrinsic motivation," rooted in respect for cultural norms and the ethics of Fair Play, is substantiated. Particular emphasis is placed on processes of athlete identity formation and the philosophical dimension of the word as a motivational factor in sports activity. It is argued that identity in sport is constructed at the intersection of the subjective experience of corporeality and the collective experience of the team. The symbolic structures of sport – rituals and codes of conduct – are examined as mediators transmitting values of solidarity and responsibility. The conclusions state that the restoration of trust in sports communication is a key condition for preserving the humanistic potential of sport. The scholarly novelty of the article lies in the elaboration of a philosophical model of "trust-based communication," in which motivation appears not as an instrument for achieving success at any cost, but as a will towards authentic being in sport.

***Keywords**: trust, communicative practices, word, identity, motivation, team, sports community, symbolic structures of sport, cultural code, values of solidarity.*

REFERENCES

Waldenfels, B. (2002). *Topography of the Alien: Studies on the phenomenology of the Alien* (V. Kebuladze, Trans.). PPS. (In Ukrainian)

Wittgenstein, L. (1999). *Philosophical investigations* (Ye. Popovych, Trans.). Osnovy. (In Ukrainian)

Haziuk, L. M., & Semenova, Yu. A. (2018). Physical culture in the somatic being of a person. *In Development trends in pedagogical and psychological sciences: The experience of countries of Eastern Europe and prospects of Ukraine* (pp. 214–231). Baltija Publishing. (In Ukrainian)

Habermas, J. (2011). Actions, speech acts, linguistically mediated interactions and the lifeworld. *In Postmetaphysical thinking* (V. Kuplin, Trans.). Dukh i Litera. (In Ukrainian)

Heidegger, M. (2007). *On the way to language* (V. Kamianets, Trans.). Litopys. (In Ukrainian)

Yermolenko, A. M. (1999). *Communicative practical philosophy*. Libra. (In Ukrainian)

Ibrahimov, M. M. (2013). *The Owl of Minerva and Apollo: A philosophical essay on sport*. Interservis. (In Ukrainian)

Karpets, L. A. (2015). *Educational reality of the information society: Monograph*. Oberih. (In Ukrainian)

Kozhemiakina, O. M. (2019). *Trust as a value-based foundation of social interaction: Monograph.* FOP Hordiienko Ye. I. (In Ukrainian)

Ricoeur, P. (2002). *Oneself as another* (V. Andrushko & O. Syrtsova, Trans., 2nd ed.). Dukh i litera. (In Ukrainian)

Buber, M. (1970). *I and Thou* (W. Kaufmann, Trans.). Charles Scribner's Sons.

Habermas, J. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns: Bd. 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Suhrkamp.

Rorty, R. (1998). The inspirational value of great works of literature. *In Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America* (pp. 125–147). Harvard University Press.

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 18.01.2026 The article was revised 27.02.2026
The article is recommended for printing 05.03.2026 This article published 25.05.2026

Як цитувати: Газнюк, Л., Карпець, Л., & Коваленко, Ю. (2026). Мотивація і довіра у спортивній комунікації: філософський вимір. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (74), 137-144. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-14

In cites: Gazniuk, L., Karpets, L., & Kovalenko, Y. (2026). Motivation and trust in sports communication: a philosophical dimension. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (74), 137-144. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-14 [In Ukrainian]

https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-15
УДК: 141:305

Ольга Проценко, Лідія Комкова, Дмитро Гаплевський

ГЕНДЕР У МЕХАНІЗМАХ СОЦІАЛЬНОГО ПРИМУСУ ДО ПРОФЕСІЙНОГО САМОВИЗНАЧЕННЯ ІНДИВІДА

Метою статті є аналіз проблем гендеризації професійно орієнтованої зайнятості як різновиду продуктивної соціальної активності людини з акцентом на її придатність і покликання незалежно від статі.

У статті представлено розгляд стану розроблення проблем гендерної рівності фахівцями різних сфер соціогуманітарного знання (історії, права, психології, соціології) з метою актуалізації питань, які потребують додаткової уваги з боку філософсько-антропологічного осмислення. У дослідженні гендерної нерівності в професійній діяльності аналізуються об'єктивні конкретно-історичні умови, що вплинули на її поширення й поступову відмову від обмежень щодо присутності жінок у тих чи інших видах професійної зайнятості. Серед провідних історичних умов розглядаються: розподіл праці, рольові реалії патріархальних родинних відносин у співіснуванні подружжя, а також розвиток індивідуальної підприємницької діяльності.

Зазначено, що гендерна рівність пов'язана з удосконаленням культурних і цивілізаційних надбань і новоутворень, а також із постійним оновленням видів і форм трудової активності у зв'язку з розгортанням невиробничої сфери суспільства. Саме ці чинники сприяли й продовжують сприяти поширенню оволодіння жінками професіями, що потребують певного обсягу знань, відповідних навичок, вольових зусиль і особистісного потенціалу. Як приклад розглядається оволодіння жінками професіями, що безпосередньо пов'язані з освоєнням аерокосмічної сфери сучасного суспільства.

Дослідницька стратегія досягнення поставленої мети спиралася на систему принципів наукового пізнання процесів гендеризації: об'єктивність, системність, єдність історичного та логічного. Розгляд гендеру і статі – від станів бінарної опозиції до паритету в професійній діяльності – спирався на положення синергетики про нелінійний розвиток і співіснування порядку й хаосу в системах, що самоорганізуються. При інтерпретації гендерної нерівності як соціокультурного конструкту використовувалися узагальнення герменевтики, феноменології, діалогічності й контекстуальності.

Результати проведеного дослідження дають можливість зрозуміти, яким чином соціальний вимір статі, або гендер, функціонує в соціальній нормативності, моделях поведінки й поведінкових стереотипах чоловіків і жінок. У висновках акцентовано необхідність посилення принципів консенсусу й толерантності в гендерній комунікації та реалізації індивідуального життєвого проєкту при виборі професії.

Ключові слова: *людина, суспільство, гендер, професія, культура, цінності, поведінка, примус, статус, роль, стать.*

Постановка проблеми. Протягом останнього століття гендерні дослідження складних процесів соціальних трансформацій у сучасному суспільстві набувають статусу пріоритетних у соціогуманітарних наукових розробках в умовах дедалі значніших глобальних перетворень.

Зокрема, урядова уповноважена з питань гендерної політики, заступниця голови Комісії Ради Європи з питань гендерної рівності Катерина Левченко наводить такі цифри: річне економічне зростання України (зростання ВВП) може прискоритися на 7 % (7,53 млрд дол.), якщо рівень зайнятості жінок дорівнюватиме рівню зайнятості чоловіків, та на 9 % (10,83 млрд дол.), якщо рівень зайнятості жінок стане таким, як у Швеції (80 %). Поки що на тлі зростання попиту на трудові ресурси в Україні рівень зайнятості жінок становить 45,4 %, а чоловіків – 59,3 %; водночас гендерний розрив в оплаті праці перевищує 20 %. Така ситуація зумовлюється різними чинниками, зокрема високим рівнем залученості

© Проценко О. П., Комкова Л. А., Гаплевський Д. І., 2026.
This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

жінок до неоплачуваної домашньої праці, проблемами працевлаштування після народження дитини та відпустки по догляду за нею, складнощами поєднання сімейних і професійних обов'язків… [Левченко, 2020, с. 10].

Гендерна рівність не втрачає своєї актуальності. Як зазначають вітчизняні дослідники С. В. Вишновецька і В. М. Вишновецький, «в умовах цифровізації ринку праці та появи нових нестандартних форм зайнятості зростає гендерний дисбаланс, що проявляється у професійній гендерній сегрегації…» [Вишновецька, Вишновецький, 2024, с. 125].

Гендерні дослідження – це напрацювання останніх двох століть. Вони виникли й отримали самостійне предметне поле у філософії фемінізму, де як інструмент аналізу соціокультурних трансформацій почала широко використовуватися категорія «стать». До набуття статусу філософської концепції фемінізм існував як ідеологія рівноправності жінок і чоловіків, як соціально-політичний рух. Головні проблеми фемінізму визначалися завдяки критичному підходу до аналізу традиційної науки й культури. Крім того, у 60–90-х роках XX століття оформився радикальний інтелектуальний поворот, який започаткував вивчення дискримінації жінок на основі інтерпретації патріархальної культури. На думку дослідників філософії фемінізму, початок цієї теоретичної діяльності поклала представниця французького екзистенціалізму Сімона де Бовуар своєю працею «Друга стать» (1949). У цій роботі авторка показала, що суспільство утверджує чоловіче (маскулінне) як позитивну культурну норму, а жіноче (фемінне) – як негативне, як відхилення від норми, як Інше [де Бовуар, 1994].

Аналіз останніх досліджень і публікацій. У наш час гендерна проблематика маніфестує себе в статусі нового самостійного наукового напряму – філософії статі. Вона широко представлена в працях філософів, психологів, соціологів, політологів – як зарубіжних дослідників: Дж. Батлер, С. Бем, П. Бурд'є, Ш. М. Берн, Р. Коннелл, М. Кроуфорд, Е. Оклі, Г. Рубін, Р. Унгер, Б. Фрідан та ін.; так і вітчизняних фахівців: М. Бурменський, І. Головашенко, І. Грабовська, О. Кікінежді, В. Маліков, С. Оксамитна, С. Павличко, М. Скорик, Л. Смоляр та багатьох інших.

Гендерні дослідження актуалізовані глобальними процесами соціуму, які безпосередньо впливають на його головні сфери, такі як політика, економіка, культура. Вони зумовлені значним поширенням індивідуалізованого життєвого простору, безпосередньо пов'язаного з вільною діяльністю сучасних як чоловіків, так і жінок у різних сферах суспільства, самобутніми проявами їхніх особистісних інтересів і претензій, що поступово складаються у гендерні стереотипи поведінки. Як справедливо підкреслює українська дослідниця С. М. Оксамитна, «якими б не були людські суспільства… усіх їх об'єднує незаперечний факт наявності в соціальній структурі двох найбільших категорій людей – чоловіків і жінок, а також те, що в культурі суспільства існує сукупність ідей, ставлень, норм, моделей поведінки, традицій, які передаються від покоління до покоління, ціннісних уявлень про те, якими повинні бути чоловіки та жінки, які соціальні статуси посідати, які соціальні ролі відігравати» [Оксамитна, 2004, с. 157].

Результати проведеного психологічного емпіричного дослідження А. В. Алексєєва засвідчують, що наявність значущих взаємозв'язків між характеристиками гендерної ідентичності та різними вимірами професійної успішності має бути врахована в контексті оптимізації професійної самореалізації особистості[Алексєєва, 2022, с. 32].

Формування цілей статті (постановка завдання). У зв'язку з тим, що в межах дослідження гендерних реалій суспільного життя вже поставлено й проаналізовано багато важливих проблем, вивчення питань, пов'язаних із професійно орієнтованою діяльністю чоловіків і жінок у контексті філософсько-антропологічного й соціально-філософського знання, ще залишається актуальним і потребує пильної уваги аналітиків, що й становить мету статті.

Відповідно до мети сформульовано такі завдання:

1) визначити методологію гендерних досліджень;

2) проаналізувати положення щодо гендерної присутності у сфері продуктивної соціальної діяльності з акцентом на професійну придатність і покликання з притаманними їм статевими відмінностями;

3) розглянути тенденції подолання негативних проявів гендерної нерівності у сфері практичної діяльності й професійної зайнятості в умовах сучасного суспільства.

Виклад основного матеріалу дослідження. Методологія гендерних досліджень базується на комплексі методів, які поєднують загальнонаукові прийоми (аналіз, синтез, порівняння, дефініцію) з філософськими підходами наукового пізнання, такими як системність, єдність історичного й логічного, сходження від абстрактного до конкретного, що зумовлені спостереженням і описом фактів відмінності в проявах життя чоловіків і жінок. Основою дослідження також є використання узагальнень феноменології, герменевтики, структурно-функціонального аналізу, діалогічності, додатковості й критичності при вивченні різних форм присутності представників різної статі й домінування їх у реаліях культурних традицій і цивілізаційних перетворень. У зв'язку з цим стає можливим уявлення про те, яким чином соціальний вимір статі, або гендер, який суспільство «відбудовує» над фізіологічною реальністю, існує в системі соціокультурної нормативності, моделях і стереотипах поведінки й загалом проявляє себе в різних видах соціальної діяльності, професійної зайнятості залежно від належності до чоловіків чи жінок.

Сьогодні, враховуючи історичний контекст розгортання гендерних досліджень, слід розуміти й трактувати реальний стан гендерних відмінностей як складний соціокультурний процес продукування суспільством не лише різниці між чоловічим і жіночим у ролях, поведінці, ментальних і емоційних характеристиках, а й подібності. Гендерні відмінності існують у системі базових одиниць соціальної стратифікації поряд з іншими фундаментальними й традиційними ознаками, такими як етнічні, національні, вікові та соціальні. Тому нині слід розглядати гендер з боку бінарної опозиції – як диференціацію та асиметрію, притаманну всім культурам суспільства загалом, а також як результат створення цього явища – соціокультурний конструкт.

Становлення предметно-практичної, а в її межах – професійної діяльності пов'язане із системою конкретно-історичних подій за безпосереднього домінування процесів виробництва й відтворення. Удосконалення останніх під впливом культурних і цивілізаційних змін визначає ступінь і можливості не лише реалізації бажань і рольових прагнень жінок та чоловіків, а й соціальних примусів щодо обрання й присвячення себе певній праці, професії, що свідчить про відмову або погодження з гендерною рольовою стандартизацією («коли Адам орав, а Єва пряла»). Наприклад, у суспільно-політичному інтернет-виданні «Дзеркало тижня. Україна» зазначається, що «на початку повномасштабної війни 11 тисяч українських жінок пішли добровольцями до ЗСУ. На серпень 2023 року близько 5,5 тисячі жінок воювали на передовій. "Традиційні гендерні ролі" не передбачають для жінок військової служби. Якщо керуватися "ідеалами", які проповідують отці Української православної церкви, то вони мали б негайно скласти зброю та повернутися додому: підтримувати вогнище, боротися з "демографічною кризою" й тужливо дивитися на дорогу…» [Дзеркало тижня, 2023]. Не викликає сумніву, що вся предметно-практична діяльність, змінюючи життя людей, поступово перетворюється на професійну зайнятість.

Слово «професія» походить від латинського professio – «публічне оголошення», «відкрите визнання», що пов'язане з проголошенням людиною свого заняття або покликання. У цьому значенні професія постає не як будь-яка активність, а як соціально визнана й відповідально прийнята форма діяльності.

У філософському вимірі її можна розглядати як своєрідне священнодійство – акт усвідомленого самоприсвячення певній справі, що передбачає моральну відповідальність, внутрішню зосередженість і служіння суспільству. Особистісні якості професіонала, які транслюються у професійну діяльність, закріплюються умовами праці, певними можливостями її представників та особливостями спілкування між співробітниками. Вони

стають показниками ступеня професійної придатності. Зі свого боку, кожна професія свідчить про потреби суспільства в тих напрямах і сферах життя, які спрямовані на поєднання бажань та інтересів у діях і вчинках окремих працівників у межах професійної діяльності з інтересами суспільства загалом. Саме це вказує на поступовий розвиток культури й цивілізаційні зміни в суспільстві.

Професіонал сьогодні – це людина, яка має глибокі знання щодо конкретної історично визначеної діяльності, підтверджені дипломом фахівця, роботою за спеціальністю та досвідом практичної діяльності. У буденній свідомості поняття «професіонал» асоціюється з майстерністю й високою якістю кінцевого продукту, завдяки чому він заслуговує на позитивну оцінку з боку суспільної моралі. В індивідуальних проявах професіонала слід зазначити таку характеристику професійної діяльності, як придатність. Для гендерної інтерпретації саме придатність фіксує відповідність специфіки практичної діяльності статевим показникам – біологічним, фізичним, психологічним можливостям людини. Тому розподіл практичної діяльності на більш притаманну жіночій або чоловічій не викликає сумнівів і заперечень. Водночас професія як покликання знаходить свій прояв в особистісному потенціалі людини – незалежно від того, чи йдеться про чоловіка, чи про жінку. Це насамперед стосується абсолютної відданості своїй справі, якій людина присвячує життя, наявності здібностей і таланту, що ототожнюють професійну діяльність із сенсом буття та особистісним щастям. З явищем покликання у професійній діяльності пов'язані вчинки, що кваліфікуються як подвиг. Вчинити подвиг означає виконувати професійний обов'язок на межі особистісних можливостей, не зважаючи на ризик втрати здоров'я, життєвих цінностей, а інколи й самого життя. Крім придатності й покликання, вагомим аргументом у виборі професії або будь-якої професійної діяльності стають індивідуальні особливості людини. Вони формуються й закріплюються в умовах праці та професійного спілкування між співробітниками і, своєю чергою, стають показниками відповідності людини певній професії з огляду на її індивідуальні фізичні, психологічні та інтелектуальні можливості незалежно від статі.

Виникнення самого поняття професіоналізму і явищ, об'єднаних цим поняттям, було пов'язане з розподілом праці, що безпосередньо вплинуло на формування уявлень про розподіл ролей у соціальній активності загалом і частково зумовило гендерну нерівність. У наш час залишається актуальною думка Арістотеля, висловлена в його праці «Політика», стосовно умовного розподілу людей у професійній діяльності відповідно до їхніх знань, навичок і здібностей [Арістотель, 2000]. Ідеться про практикуючих виконавців, творчих дослідників і просто компетентних людей. Спираючись на цю ідею, можна стверджувати, що будь-яка професія об'єднує людей різних типів, які завдяки співпраці й колективній діяльності забезпечують її успішне виконання. До того ж професійна діяльність передбачає можливість участі як чоловіків, так і жінок з урахуванням їхньої гендерної ідентичності.

В межах історії філософської думки викликають зацікавлення і роздуми А. Шопенгауера, викладені в його праці «Афоризми життєвої мудрості», стосовно нерівності в рольовому розподілі трудової діяльності та професій, що виходять із принципу їх належності чоловікам або жінкам. Як критерій такого розподілу філософ зазначає принципову різницю представників статі в їхньому внутрішньому морально-психологічному стані. Зокрема, на думку філософа, жінки переважають чоловіків у жалості й співчутті, тоді як справедливість більшою мірою є чоловічою рисою, оскільки чоловіки бувають твердішими у дотриманні принципів. У цьому А. Шопенгауер і вбачає причину розподілу активності людей у соціальній діяльності з точки зору більшої придатності певних видів діяльності для чоловіків або для жінок. Наприклад, зазначає філософ, крісло судді більше личить чоловікам, але сестри милосердя бувають кращими за братів милосердя [Schopenhauer, 2013].

Ці роздуми філософа в наш час можна брати до уваги, але не розглядати їх як остаточні. Це пояснюється тим, що мислитель не торкнувся головного аспекту – не лише

конкретно-історичного підходу до аналізу гендерної нерівності, а й ідеологічної, політико-правової та моральної систем нормативності як площини регуляторів соціальних відносин, що впливають на статусно-рольову реальність у суспільстві.

Практичну діяльність соціального суб'єкта, колективу індивідів слід розглядати в ретроспекції розвитку суспільства, коли формувалася трудова активність у межах гендерних пріоритетів. До того ж слід ураховувати, що гендер вказує передусім на те, що індивід як одиниця людства здійснює діяльність у суспільстві на базі своєї біологічної суті.

У цілому соціальна діяльність здійснюється конкретними суб'єктами, де визначальними є не їхня раціональність або емоційність, автономія чи залежність, а особистісний потенціал загалом як певна система. Водночас завжди, починаючи з перших часів існування суспільства, включення в соціальні взаємовідносини несе на собі відмітку належності до певної статі. Французький філософ і соціолог П. Бурд'є розглянув, як патріархат вплинув на формування соціальної структури й продукування гендерної нерівності. Він пояснює, як ці структури, вкорінені в культурі, передаються через покоління. Стверджуючи чоловічу перевагу в суспільстві, панівні уявлення про «норму» створюють і підтримують нерівність між статями, закладаючи підґрунтя для ускладнення соціальної структури й формування гендерної ієрархії [Bourdieu, 1998, p. 15].

Британська соціологиня і письменниця Е. Оклі у своїх дослідженнях також наполягає, що гендер є соціальним конструктом, який не тотожний біологічній статі, а формується культурними нормами й очікуваннями [Oakley, 2015,p. 21–22].

У сучасних гендерних дослідженнях усе ж продовжує існувати точка зору, що патріархальні відносини історично обмежували соціальну активність жінок. Але водночас справедливо вказати, що в історичних реаліях саме співпраця подружжя була і залишається важливою передумовою успішної діяльності в будь-якій сфері соціальної активності й що патріархальні відносини також можуть свідчити про існування сталих гендерних позицій і узгодження ролей ще з давніх часів. Зокрема, на сторінках старозавітних текстів у «Книзі Приповістей Соломонових» зазначається: «Хто жінку чеснотну знайде? Бо ціна її вища від перлів! Серце її чоловіка на неї надіється, і він не буде без прибутку. Вона чинить йому добро, а не зло по всі дні свого життя. Вона шукає вовни та льону, і працює охоче своїми руками. Вона немов кораблі купецькі, здалека приносить хліб свій. І встає вона ще вночі, і дає поживу для дому свого та накази своїм невільницям. Вона на поле нагляне – і купить його, з плоду рук своїх виноградника садить…» [Книга Приповістей Соломонових 31:10–16, переклад І. Огієнка].

В історичній ретроспективі існує безліч прикладів співпраці подружжя. Зазначимо найбільш відомі. Це французькі вчені Марія та П'єр Кюрі, українські інженери Олег Антонов і Єлизавета Шахатуні, підприємці Розіта і Оттавіо Міссоні, французькі філософи Жан-Поль Сартр і Сімона де Бовуар та багато інших, де союз чоловіка і жінки демонстрував статус рівних партнерів у статусно-рольовій реальності професійно орієнтованих соціальних відносин.

Жіноча й чоловіча самодостатність, що ініціюється підприємницькою індивідуальною свободою, реалізацією намірів щодо кращого життя та досягненням фінансового успіху, може здійснюватися й поза шлюбом і родинними узами. Поряд із відомими у світі чоловіками, як-от Томас Ліптон, який досяг успіху в продажу пакетованого чаю, або Кінг Кемп Жиллетт – винахідник, виробник і популяризатор безпечної бритви, можна назвати і жінок, які самостійно створили свій неповторний бізнес: Рут Хендлер, яка створила ляльку Барбі – пластиковий символ американської мрії, або Габріель Шанель, яка формувала образ самостійної жінки, що вільно обирає своє місце у рольовій реальності соціуму, та багато інших.

Незважаючи на певну самостійність жінки, патріархальні відносини все ж таки накладали обмеження на вибір і свободу сфери її діяльності, а також на ролі й стереотипи її поведінки. Але, як зазначає Сімона де Бовуар, «завдяки праці жінка змогла значною

мірою подолати відстань, яка відділяла її від чоловіка, і лише праця здатна гарантувати їй конкретну свободу» [де Бовуар, 1994, с. 176].

Слід зазначити, що на поширення самостійної жіночої активності в суспільній діяльності значною мірою вплинуло виникнення та розвиток підприємництва, так званого «духу капіталізму», який спирався на індивідуальні здібності соціального суб'єкта й транслював творчий імпульс удосконалення культурних і цивілізаційних надбань і новоутворень завдяки збагаченню духовного потенціалу волі й незалежності, а також створенню матеріальних і фінансових продуктів.

Підприємництво, з одного боку, похитнуло жорсткі вимоги патріархальних відносин до представників різних статей, а з іншого – надало нового характеру їхній співпраці, що було детерміновано не лише історичними формами господарювання та їхніми ментальними проекціями, особливостями політико-правової системи, а й біологічними та фізіологічними особливостями людини.

Зокрема, у дослідженнях, присвячених аналізу розподілу праці на жіночу й чоловічу у сфері сільського господарства України, зазначається, що гендерні ролі традиційно проявлялися у функціонуванні робочих артілей. Існували як суто чоловічі, так і суто жіночі, а також змішані артілі. Але в будь-якому випадку праця чоловіків використовувалася там, де була потрібна фізична сила й витривалість, тоді як жіноча робота асоціювалася зі спритністю рук [Маліков, 2011, с. 53].

У цьому контексті можна погодитися з американською дослідницею Джудіт Батлер, яка у своїй праці обґрунтовує думку про те, що гендер є не природженою характеристикою, а соціальною поведінкою, яку люди відтворюють через дії та взаємодії. Відтак, гендер поступово постає як засіб спільного упорядкування соціальної практики [Butler, 1999, p. 178].

Водночас австралійська соціологиня Рейвін Коннелл підходить до інтерпретації гендеру як до ширшої соціальної категорії, що охоплює всю повсякденну поведінку людини. У гендерних процесах ця поведінка впорядковується відносно репродуктивної сфери, зумовленої тілесними структурами та процесами людського відтворення [Connell, 1987, p. 76].

У сучасному суспільстві спостерігається відмова від усталених традиційних стереотипів, що закріплювалися століттями, щодо орієнтації виключно на жіночу або чоловічу працю. Натомість формуються загальні програми діяльності, незалежні від жіночого чи чоловічого контексту. Змінюється і характер самої праці завдяки переважанню механізації та автоматизації, а також перенесенню акценту з виробничо-технічної сторони на інформаційно-комунікативну. Тому сьогодні, незважаючи на наявність у суспільній свідомості ідей гендерної рівності у розподілі ролей у будь-якій соціальній діяльності, усе ж залишаються окремі уявлення щодо певних видів праці, у яких, на думку частини дослідників, з більшою ефективністю проявляються особливості, пов'язані зі статевою належністю.

І це пов'язано не лише з біологічними й психофізичними статевими особливостями, а й з історичними формами господарювання, включаючи їхні ментальні проєкції, а також з особливостями моральної та політико-правової системи й ідеологемами, які маніфестують держави. Зазначаючи «людство як цілісність у головній ролі "драми світового духу"», українська дослідниця Н. С. Корабльова стверджує, що сучасна людина у своєму творчому пориві «розчинилася» в соціальній реальності та створила нову парадоксальну історичну свідомість, поєднуючи новітні ідеї зі старими міфами, де підґрунтям міфології виступають архаїчні нашарування несвідомого.У таких умовах людина, за її словами, «отримує право на свободу і самореалізацію за допомогою соціальних норм, які особа творить, уособлює і відтворює…, прагне до світової єдності…, яка дозволяє їй бути зрозумілою, упізнаваною як історичний тип» [Корабльова, 2000, с. 151].

Аерокосмічна галузь якраз і є беззаперечним прикладом такої жіночої активності, яка свого часу викликала сумніви й недовіру. Як зазначає Н. В. Северин, «сьогодні професія

пілота цивільної і військової авіації, а також конструктора літаків не має гендерних обмежень. Жінки вміють не лише вправно керувати літаком та гелікоптером, працювати з металом, здійснювати складні технічні розрахунки, але й змінювати усталені стандарти та реалізовувати надважливі проєкти в авіаційній галузі, у тому числі й в Україні» [Северин, 2024, с. 20].

Сучасні дослідники зазначають, що в авіації й космонавтиці гендерна динаміка часто формується глибоко вкоріненими культурними наративами, які історично прирівнюють маскулінність до технічної майстерності й готовності до ризику. Ба більше, у минулому космос узагалі вважався чоловічою сферою, у якій переважали чоловіки-астронавти й науковці. Цей факт ставить жінок у ситуацію, коли вони змушені долати не лише професійні вимоги, а й усталені уявлення щодо того, хто вважається «придатним» до таких ролей. У дослідженні Л. Вудмансі підкреслюється, що сьогодні важко заперечити, що жінки руйнують бар'єри й відіграють вирішальну роль у кожному сегменті космічної програми. Вони не лише літають у космос, а й керують місіями, проєктують космічні апарати, досліджують планети й шукають життя за межами Землі [Woodmansee, 2003, p. 9].

Тому проблема різноманітної рольової присутності жінок порівняно з чоловіками в аерокосмічній діяльності залишається відкритою та реально потребує особливої уваги науковців різних галузей знання. Довгий час ця проблема викликає дискусії, непогодження або взагалі залишається поза межами дослідницьких обговорень і напрацювань як недостатньо актуальна.

Такий стан продовжує існувати у зв'язку з тим, що, на думку окремих представників чоловічої статі, високий і складний аерокосмічний інжиніринг, пов'язаний з інтелектуальною напругою, високим рівнем освіченості й майстерності, а також із ситуаціями невизначеності й ризиками, що можуть спричиняти небезпеку для здоров'я та життя, нібито не відповідає жіночій природі – як у її психофізичному, так і в соціально-рольовому вимірі.

Водночас реалії свідчать про те, що присутність жінок у зазначеній сфері поступово розширюється, охоплюючи різні спеціалізації аерокосмічної галузі. Цей процес зумовлений не лише розвитком техніки й технологій, а й соціокультурними чинниками та цивілізаційними трансформаціями, притаманними сучасному освоєнню людиною повітряного простору, що загалом сприяє зниженню рівня професійних ризиків і ступеню небезпеки.

Висновки. Результати дослідження узагальнюються в положеннях щодо гендерної присутності у сфері професійної продуктивної соціальної діяльності. У сучасних умовах суспільства на стан гендерної рівності у просторі професійно орієнтованої діяльності впливає сукупність чинників об'єктивного й суб'єктивного характеру.

По-перше, це вдосконалення виробничої сфери завдяки новітнім технічним і технологічним ресурсам і розширення невиробничої сфери, що збільшує межі професійної зайнятості людини незалежно від її статі.

По-друге, гендерна рівність у професійній діяльності стимулюється демократичними, соціокультурними й цивілізаційними перетвореннями з виразними тенденціями до співіснування та взаємообумовленості суб'єктів гендерної належності.

По-третє, подоланню гендерної нерівності безпосередньо сприяє забезпечення рівних можливостей у отриманні освіти й різних форм реалізації індивідуального потенціалу в практичній соціальній діяльності як жінок, так і чоловіків, а також створення умов для розвитку їхньої творчості й майстерності.

Перспективи подальших досліджень професійно орієнтованої діяльності передбачають подальший поглиблений розгляд гендерної проблематики. Поряд із політичним, правовим і економічним забезпеченням можливостей отримання професійної кваліфікації, необхідно вдосконалювати моральні й психологічні уявлення про гендерну рівність у розподілі ролей і стереотипів поведінки в суспільній свідомості. Розширення методологічної бази дослідження гендерної нерівності / рівності, зокрема через

використання бібліографічно-персонального підходу, сприятиме реалізації індивідуального життєвого проєкту щодо вибору професії й підвищенню особистісної успішності.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Алєксєєва А. В. Дослідження професійної успішності в контексті гендерної ідентичності особистості. *Вчені записки Таврійського нац. ун-ту ім. В. І. Вернадського. Серія : Психологія.* 2022. Т. 33 (72), № 3. С. 28–33. DOI https://doi.org/10.32838/2709-3093/2022.3/05

Арістотель. *Політика* / пер. з давньогр. та передм. О. Кислюка. Київ: Основи, 2000. 239 с.

Біблія, або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту. Пер. І. Огієнка. Київ : Українське Біблійне товариство, 2002. Книга Приповістей Соломонових, 31:10–16.

Вишновецька С. В., Вишновецький В. М. Гендерна рівність у трудовому праві України. *Людина, суспільство, держава: гендерний вимір : кол. моногр.* / за заг. ред. К. Б. Левченко, І. М. Сопілко. Київ ; Одеса : Фенікс, 2024. 324 с.

Гендерна політика в нормативно-правових документах. Частина 1 / за заг. ред. К. Б. Левченко ; Г. Г. Жуковська, К. Б. Левченко, О. О. Остапенко, О. І. Суслова. Київ, 2020. 186с.

де Бовуар С. *Друга стать*. Т. 1. Пер. з французької Н. Воробйова, П. Воробйов, Я. Собко. Київ: Основи, 1994. 390 с.

Коли Адам орав, а Єва пряла. *Дзеркало тижня. Україна*. 03.08.2023. URL: https://zn.ua/ukr/CULTURE/koli-adam-orav-a-jeva-prjala.html

Корабльова Н. С. *Багатомірність рольової реальності: ролі і маски – лик та личина*. Харків: ХНУ, 2000. 288 с.

Маліков В. В. Гендерний аспект традиції наймитування в українській етнокультурі другої половини XIX – початку XX ст. *Вісник НТУ «ХПІ»*. 2011. № 55. С. 53–59.

Оксамитна С. М. Гендерні ролі та стереотипи. *Основи теорії гендеру*. Київ: КІС, 2004. С. 157–182.

Северин Н. Гендерна стратегія в аерокосмічній галузі: жінка в авіації. *Філософія в аксіосфері глобалізуючого соціуму. Матеріали міжвузівського міського наук.-практ. семінару*. Харків : Нац. аерокосм. ун-т ім. М. Є. Жуковського, 2024. 126 с., С. 20.

Bourdieu P. *La domination masculine*. Paris: Seuil, 1998. 142 p.

Butler J. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. 2nd edition. London: Routledge, 1999. 256 p., p. 178.

Connell R. W. *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*. Stanford: Stanford University Press, 1987. 334 p.

Oakley A. *Sex, Gender and Society*. Farnham: Ashgate Publishing, 2015. 182 p.

Rubin G. The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex. *Toward an Anthropology of Women* / ed. by R. Reiter. New York: Monthly Review Press, 1975. P. 157–210.

Schopenhauer A. *Aphorismen zur Lebensweisheit*. Köln: Anaconda, 2013. 240 s.

Unger R. K., Crawford M. *Women and Gender: A Feminist Psychology*. New York: McGraw-Hill, 1993.

Woodmansee L. S. *Women of Space: Cool Careers on the Final Frontier*. Burlington, Ont: Apogee Books, 2003. 198 p.

Проценко Ольга Петрівна
доктор філософських наук
професор кафедри філософії та суспільних наук
Національний аерокосмічний університет «Харківський Авіаційний Інститут»
вул. Вадима Манька, 17, м. Харків, 61070, Україна
E-Mail: o.p.procenko@khai.edu
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1090-2900

Комкова Лідія Анатоліївна
аспірантка кафедри філософії та суспільних наук
Національний аерокосмічний університет «Харківський Авіаційний Інститут»
вул. Вадима Манька, 17, м. Харків, 61070 Україна
E-Mail: l.a.komkova@khai.edu
ORCID: https://orcid.org/0009-0003-3107-7289

Гаплевський Дмитро Ігорович
аспірант кафедри філософії та суспільних наук
Національний аерокосмічний університет «Харківський Авіаційний Інститут»
вул. Вадима Манька, 17, м. Харків, 61070 Україна
E-Mail: d.i.haplevskyi@khai.edu
ORCID: https://orcid.org/0009-0007-3848-3422

Внесок авторів: Перша авторка (Проценко О. П.) здійснила концептуальне обґрунтування дослідження, визначила методологічні підходи та підготувала основний текст статті. Співавтори брали участь у розробленні структури статті, доборі та аналізі соціологічного матеріалу, обговоренні основних теоретичних положень, розширенні джерельної бази та редакційному доопрацюванні тексту.
Конфлікт інтересів: автори повідомляють про відсутність конфлікту інтересів

Стаття надійшла до редакції 10.02.2026 Переглянуто 19.03.2026
Стаття рекомендована до друку 26.03.2026 Опубліковано 25.05.2026

GENDER IN THE MECHANISMS OF SOCIAL COERCION TOWARD THE PROFESSIONAL SELF-DETERMINATION OF THE INDIVIDUAL

Protsenko Olha P.
Doctor of Philosophical Sciences,
Professor of the Department of Philosophy and Social Sciences
National Aerospace University "Kharkiv Aviation Institute"
17 Vadym Manko Street, Kharkiv, 61070 Ukraine
E-Mail: o.p.procenko@khai.edu
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1090-2900

Komkova Lidiya A.
Graduate student of the Department of Philosophy and Social Sciences
National Aerospace University "Kharkiv Aviation Institute"
17 Vadym Manko Street, Kharkiv, 61070 Ukraine
E-Mail: l.a.komkova@khai.edu
ORCID: https://orcid.org/0009-0003-3107-7289

Haplevskyi Dmytro I.
Graduate student of the Department of Philosophy and Social Sciences
National Aerospace University "Kharkiv Aviation Institute"
17 Vadym Manko Street, Kharkiv, 61070 Ukraine
E-Mail: d.i.haplevskyi@khai.edu
ORCID: https://orcid.org/0009-0007-3848-3422

ABSTRACT

The purpose of the article is to analyze the problems of the genderization of professionally oriented employment as a form of productive social activity of a person, with an emphasis on aptitude and vocation regardless of gender.

The article presents a review of the state of development of gender equality issues by specialists from various fields of socio-humanitarian knowledge (history, law, psychology, sociology) in order to highlight questions that require additional attention from philosophical and anthropological interpretation. The study of gender inequality in professional activity analyzes objective and specific historical conditions that influenced its spread and the gradual removal of restrictions on women's participation in various types of professional employment. Among the key historical conditions considered are the division of labor, the role realities of patriarchal family relations in the coexistence of spouses, and the development of individual entrepreneurial activity.

It is noted that gender equality is associated with the improvement of cultural and civilizational achievements and innovations, as well as with the continuous renewal of types and forms of labor activity in connection with the expansion of the non-productive sphere of society. These factors have contributed and continue to contribute to the increasing acquisition of professions by women that require a certain amount of knowledge, appropriate skills, volitional effort, and personal potential. As an example, the article considers women's mastery of professions directly related to the exploration of the aerospace sphere of modern society.

The research strategy for achieving this goal relied on a system of principles of scientific cognition of genderization processes: objectivity, systematicity, and the unity of historical and logical approaches. The consideration of gender and sex – from states of binary opposition to parity in professional activity – was based on the provisions of synergetics concerning nonlinear development and the coexistence of order and chaos in self-organizing systems. In interpreting gender inequality as a sociocultural construct, the study employed generalizations from hermeneutics, phenomenology, dialogism, and contextuality.

The results of the conducted research make it possible to understand how the social dimension of sex, or gender, functions within social normativity, behavioral models, and behavioral stereotypes of men and women. The conclusions emphasize the need to strengthen the principles of consensus and tolerance in gender communication and the implementation of an individual life project when choosing a profession.

***Keywords**: human, society, gender, profession, culture, values, behavior, coercion, status, role, sex.*

REFERENCES

Alieksieieva, A. V. (2022). Research of professional success in the context of gender identity of personality. *Scientific notes of Taurida National V.I. Vernadsky University. Series: Psychology*, 33(72), 3, 28–33. DOI https://doi.org/10.32838/2709-3093/2022.3/05 (In Ukrainian)

Aristotle. (2000). *Politics*. Kyiv: Osnovy. (In Ukrainian)

The Bible or the Books of the Holy Scripture of the Old and New Testament. (2002). Translated by I. Ohiienko. Kyiv: Ukrainian Bible Society. (In Ukrainian)

Vyshnovetska, S. V., & Vyshnovetskyi, V. M. (2024). Gender equality in labor law of Ukraine. In *K. B. Levchenko & I. M. Sopilko (Eds.), Human, society, state: gender dimension*. Kyiv–Odesa: Feniks. (In Ukrainian)

Levchenko, K. B. (Ed.). (2020). *Gender policy in normative legal documents*. Kyiv. (In Ukrainian)

de Beauvoir, S. (1994). *The Second Sex*. Vol. 1. Kyiv: Osnovy. (In Ukrainian)

When Adam plowed and Eve spun. (2023). *Dzerkalo tyzhnia. Ukraina*. Retrieved from https://zn.ua/ukr/CULTURE/koli-adam-orav-a-jeva-prjala.html (In Ukrainian)

Korablova, N. S. (2000). *Multidimensionality of role reality: roles and masks – face and appearance*. Kharkiv: KhNU. (In Ukrainian)

Malikov, V. V. (2011). Gender aspect of the hiring tradition in Ukrainian ethnoculture of the second half of the 19th – early 20th century. *Visnyk NTU "KhPI"*, 55, 53–59. (In Ukrainian)

Oksamytna, S. M. (2004). Gender roles and stereotypes. In *Osnovy teorii henderu*. Kyiv: KIS. (In Ukrainian)

Severyn, N. (2024). Gender strategy in the aerospace sector: woman in aviation. *In Philosophy in the axiosphere of a globalizing society. Materials of the interuniversity city scientific-practical seminar*. Kharkiv: National Aerospace University. (In Ukrainian)

Bourdieu, P. (1998). *La domination masculine*. Paris: Seuil.

Butler, J. (1999). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (2nd ed.). London: Routledge.

Connell, R. W. (1987). *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*. Stanford: Stanford University Press.

Oakley, A. (2015). *Sex, Gender and Society*. Farnham: Ashgate Publishing.

Rubin, G. (1975). The traffic in women: Notes on the political economy of sex. In *R. Reiter (Ed.), Toward an Anthropology of Women* (pp. 157–210). New York: Monthly Review Press.

Schopenhauer, A. (2013). *Aphorismen zur Lebensweisheit*. Köln: Anaconda.

Unger, R. K., & Crawford, M. (1993). *Women and Gender: A Feminist Psychology*. New York: McGraw-Hill.

Woodmansee, L. S. (2003). *Women of Space: Cool Careers on the Final Frontier*. Burlington, Ont.: Apogee Books.

Authors Contribution: The first author (O. P. Protsenko) carried out the conceptual substantiation of the study, defined the methodological approaches, and prepared the main text of the article. The co-authors participated in the development of the article's structure, the selection and analysis of sociological material, the discussion of the main theoretical provisions, the expansion of the source base, and the editorial revision of the text.

Conflict of Interest: The authors declare no conflict of interest

The article was received by the editors 10.02.2026 The article was revised 19.03.2026
The article is recommended for printing 26.03.2026 This article published 25.05.2026

Як цитувати: Проценко, О., Комкова, Л., & Гаплевський, Д. (2026). Гендер у механізмах соціального примусу до професійного самовизначення індивіда. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (74), 145-155. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-15

In cites: Protsenko, O., Komkova, L., & Haplevskyi, D. (2026). Gender in the mechanisms of social coercion toward the professional self-determination of the individual. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (74), 145-155. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-15 [In Ukrainian]

https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-16
УДК 1:629.7

Ірина Ушно

КОНТРОЛЬОВАНА НЕБЕЗПЕКА: ФОРМУВАННЯ САМОСВІДОМОСТІ HOMO AEROSPACE У ДОСВІДІ ПОЛЬОТУ

Стаття присвячена філософському аналізу феномену контрольованої небезпеки в аерокосмічній діяльності та її впливу на формування самосвідомості людини польоту. Актуальність дослідження зумовлена тим, що розвиток сучасних технологій значно розширив межі людської діяльності, відкривши можливість функціонування людини у середовищах, які не відповідають природним умовам існування людського тіла. Аерокосмічний простір є одним із таких середовищ і характеризується підвищеним рівнем небезпеки, що не може бути повністю усунена, а лише технічно й організаційно контрольована. Метою дослідження є філософське осмислення феномену контрольованої небезпеки як специфічної умови аерокосмічної діяльності й аналіз її ролі у формуванні особливого типу самосвідомості людини, що діє у просторі польоту. Для досягнення цієї мети поставлено такі завдання: проаналізувати специфіку аерокосмічного досвіду в контексті розвитку технологічної цивілізації; визначити особливості контрольованої небезпеки як структурної умови польоту; дослідити її вплив на тілесний досвід, рефлексію й самосвідомість людини. Теоретичною основою дослідження є філософські концепції технологічної цивілізації та відповідальності, а також феноменологічний підхід до аналізу людського досвіду. Наукова новизна роботи полягає у розгляді контрольованої небезпеки не лише як технічної характеристики аерокосмічної діяльності, але і як важливого антропологічного чинника, що впливає на формування специфічного типу самосвідомості людини польоту. Показано, що постійна присутність ризику у поєднанні з можливістю його контролю формує підвищений рівень уваги, відповідальності й рефлексії, що визначає особливий характер людського досвіду в аерокосмічному середовищі. У результаті дослідження обґрунтовано, що контрольована небезпека виступає важливим фактором формування нового філософсько-антропологічного концепту – Homo Aerospace, для якого взаємодія з ризиком стає невід'ємною частиною професійної діяльності та екзистенційного досвіду.

Ключові слова: *контрольована небезпека; аерокосмічний досвід; технологічна цивілізація; самосвідомість; Homo Aerospace.*

Технологічний розвиток сучасної цивілізації суттєво розширив межі людської діяльності й відкрив можливість функціонування людини у середовищах, які раніше були недоступними для її безпосереднього досвіду. Однією з таких сфер є аерокосмічна діяльність, що передбачає взаємодію людини з простором, до якого людське тіло природно не пристосоване. Політ у повітряному чи космічному середовищі завжди пов'язаний із підвищеним рівнем небезпеки, яка не може бути повністю усунена, а лише технічно й організаційно контрольована. Саме тому у сфері аерокосмічної діяльності формується специфічна ситуація контрольованого ризику, що стає постійною умовою професійної діяльності людини польоту.

Актуальність дослідження зумовлена необхідністю філософського осмислення нових форм людського досвіду, що виникають у контексті розвитку технологічної цивілізації. Попри значний обсяг технічних і інженерних досліджень у сфері аерокосмічної діяльності, гуманітарний і філософський аналіз досвіду людини польоту залишається недостатньо розробленим.

Мета дослідження полягає у філософському аналізі феномену контрольованої небезпеки в аерокосмічній діяльності й з'ясуванні її ролі у формуванні самосвідомості людини, що діє в умовах польоту.

© Ушно І. М., 2026.

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

Для досягнення поставленої мети визначено такі *завдання дослідження*: проаналізувати специфіку аерокосмічного досвіду в контексті розвитку технологічної цивілізації; визначити особливості контрольованої небезпеки як структурної умови аерокосмічної діяльності; дослідити вплив постійної присутності ризику на тілесний досвід, рефлексію й самосвідомість людини польоту.

Наукова новизна дослідження полягає у розгляді контрольованої небезпеки не лише як технічної характеристики польоту, але і як важливого чинника, що впливає на формування специфічного типу самосвідомості людини, яка діє в аерокосмічному середовищі. У цьому контексті вводиться й обґрунтовується концепція *Homo Aerospace* як особливого філософсько-антропологічного типу, досвід якого формується у просторі технологічно контрольованого ризику.

Сучасна технологічна цивілізація суттєво розширила межі людської діяльності, відкривши можливість взаємодії з середовищами, які раніше перебували поза межами безпосереднього людського досвіду. Таким прикладом є аерокосмічна сфера, що характеризується складними фізичними умовами й підвищеним рівнем небезпеки. Політ у повітряному чи космічному просторі передбачає діяльність у середовищі, до якого людське тіло не пристосоване природно, а тому завжди пов'язаний із ризиком.

Розвиток сучасних технологій суттєво змінив сам характер людської діяльності. Людина отримала можливість діяти в умовах, які раніше були недосяжними для її природних можливостей. Технічний прогрес відкрив нові горизонти людської активності, але водночас поставив питання про межі цієї діяльності й про відповідальність за її наслідки. Саме цю проблему одним із перших системно осмислив німецько-американський філософ Ганс Йонас, який звернув увагу на те, що технологічна могутність сучасної людини вимагає нових етичних орієнтирів. Як пише Йонас: «Остаточно розкутий Прометей, якому наука надає не знані досі ще сили, економіка – нечувані стимули, закликає до етики, щоб через добровільне підкорення їй приборкати свою могутність, аби ця могутність не обернулася для людини лихом» [Йонас, 2001, с. 7].

Ця думка особливо важлива для розуміння сучасної технічної цивілізації, у якій техніка перестає бути лише допоміжним інструментом людської діяльності і починає радикально змінювати самі умови людського існування. Технологічний розвиток створює нові масштаби людського впливу на світ, які значно перевищують традиційний моральний досвід. Йонас підкреслює, що сучасна технічна діяльність виходить за межі тих етичних моделей, що сформувалися у попередні історичні епохи: «Сучасна техніка підпорядкувала діяльність таким новим масштабам, з новим видом об'єктів і такими новими наслідками, що в межах колишньої етики їх неможливо осягти» [Йонас, 2001, с. 20].

У цьому контексті постає необхідність нового типу відповідальності, що враховує довготривалі наслідки технічної діяльності. Людина повинна мислити не лише у межах власного теперішнього досвіду, але й у перспективі майбутнього існування людства. Філософ формулює принцип відповідальності, який орієнтує людську діяльність на збереження умов майбутнього життя: «Занось до свого теперішнього вибору як співпредмет твоєї волі цілісність людини в майбутньому» [Йонас, 2001, с. 28].

Особливо виразно нові умови людської діяльності проявляються у сфері аерокосмічних технологій, де небезпека не може бути остаточно усунена, вона лише підлягає технічному контролю, інженерному регулюванню й професійній дисципліні. Саме тому небезпека у сфері польоту не зникає, а набуває іншої форми – контрольованого ризику, що стає реальною умовою аерокосмічної діяльності. Отже, людина змушена діяти у ситуації постійної потенційної загрози, що потребує особливої концентрації уваги, відповідальності та самоконтролю. Відтак, небезпека перестає бути лише зовнішнім фактором середовища і перетворюється на важливий елемент людського досвіду. Контрольована небезпека постає не тільки технічною характеристикою польоту, але й філософсько-антропологічним чинником, що впливає на формування особливого типу самосвідомості людини, яка діє в аерокосмічному просторі.

З огляду на це техніка виступає не просто інструментом людської діяльності, а своєрідним посередником між людиною й новими просторами існування. Через технології отримується можливість долати природні обмеження власного тіла, підніматися у повітряний та космічний простір і здійснювати діяльність у сферах, які без технічної підтримки залишалися б недоступними. Технології не лише розширюють можливості людської діяльності, але й змінюють сам характер людського досвіду.

Подібна ситуація може бути осмислена у межах філософської антропології, яка розглядає людину як істоту, що не має жорстко визначеного природного середовища існування і тому змушена створювати власні умови життя за допомогою культури й техніки. Зокрема, Арнольд Гелен підкреслював, що людина є біологічно «недостатньо спеціалізованою» істотою, яка компенсує цю природну незавершеність через створення штучного середовища існування [Gehlen, 1988]. Завдяки культурі, соціальним інститутам і техніці людина здатна адаптуватися до різноманітних умов і розширювати простір власної діяльності. Зі свого боку, Гельмут Плеснер наголошував на особливому становищі людини у світі, яке він описував як «екцентричну позиційність». Людина, на відміну від інших живих істот, здатна виходити за межі безпосередньої тілесної позиції та рефлексивно осмислювати власне існування. Така здатність до дистанціювання від власної природної ситуації відкриває можливість для створення нових форм людської діяльності та освоєння нових просторів [Plessner, 2019].

Аерокосмічна діяльність є одним із найбільш яскравих прикладів такого філософсько-антропологічного розширення людського буття. Політ у повітряному або космічному просторі передбачає радикальний вихід за межі природного середовища існування людського тіла. Людина починає діяти у просторі, де відсутні звичні орієнтири земного життя – гравітація, стабільна опора, звичні умови просторової орієнтації. Технічні системи стають необхідною умовою самого існування людини.

У такій теоретичній перспективі конструюється концепція *Homo Aerospace* [Ushno, 2024, 2025]. Homo Aerospace – це людина, яка виходить за межі природних можливостей власного тіла і отримує унікальний досвід перебування над Землею завдяки технологіям. Йдеться не лише про космонавтів або пілотів, але загалом про людину, що включена у систему аерокосмічної діяльності та взаємодіє з простором польоту.

Специфіка цього досвіду полягає у постійній взаємодії з ризиком. Аерокосмічне середовище залишається потенційно небезпечним для людини, і навіть найсучасніші технології не можуть повністю усунути цю небезпеку. Саме тому досвід польоту формується у ситуації постійної присутності ризику, який водночас контролюється технічними системами, професійною підготовкою й дисципліною. У результаті виникає новий тип людського досвіду, в якому взаємодія з контрольованою небезпекою стає невід'ємною частиною професійної діяльності й самосвідомості людини.

Технічні й нормативні документи регламентують поняття контрольованої небезпеки через категорію аварійної ситуації. Зокрема, у законодавстві України аварійна ситуація (контрольована) визначається як стан потенційно небезпечного об'єкта, що характеризується порушенням меж або умов безпечної експлуатації, але ще не перейшов у аварію, при якому несприятливі впливи джерел небезпеки утримуються у прийнятних межах за допомогою відповідних технічних заходів [Верховна Рада України]. Отже, навіть у нормативному розумінні йдеться не про повне усунення небезпеки, а про її утримання в межах керованості.

Подібне розуміння ризику розвивається і у сучасній соціальній філософії. Ульріх Бек, аналізуючи структуру сучасного суспільства, вводить поняття «суспільства ризику», у якому небезпеки стають невід'ємною частиною технологічного розвитку. На думку Бека, сучасна цивілізація не лише виробляє нові технології, але й одночасно виробляє нові ризики, які неможливо повністю усунути, а лише управляти ними [Beck, 1992]. Ризик у цьому сенсі стає структурним елементом технічної діяльності. Це означає, що технічний

прогрес не усуває небезпеку, а змінює її форму та переводить її у сферу управління, прогнозування і контролю.

Схожу думку розвиває і Ганс Йонас у своїй етиці технологічної цивілізації. Він підкреслює, що сучасні технології надали людині безпрецедентну могутність впливу на світ, але разом із цим створили нові масштаби потенційної небезпеки. На думку Йонаса, технічний розвиток потребує нової етики відповідальності, яка повинна регулювати використання технологічної сили та передбачати можливі наслідки людської діяльності [Йонас, 2001]. Виходячи з цього, ризик стає не лише технічною проблемою, але й моральною й філософсько-антропологічною.

У контексті аерокосмічної діяльності подібні ідеї набувають особливої ваги. Політ неможливий без складних технічних систем, а отже, неможливий і без потенційної небезпеки. Однак специфіка аерокосмічного середовища полягає в тому, що ця небезпека постійно перебуває під контролем людини й технологій. Саме тому доречно говорити не просто про ризик, а про контрольовану небезпеку як особливу форму взаємодії людини з технічним середовищем.

У рамках цього дослідження під контрольованою небезпекою пропонується розуміти такий стан технічної діяльності, у якому потенційні загрози не усуваються повністю, але усвідомлюються, прогнозуються й утримуються в межах керованості завдяки технологіям, професійній підготовці й рефлексивному контролю людини. Контрольована небезпека в цьому сенсі виступає не лише технічною умовою польоту, але й важливим філософсько-антропологічним фактором, що формує специфічний досвід людини в просторі аерокосмічної діяльності. Отже, поняття контрольованої небезпеки дає змогу поєднати технічний, соціальний і філософський виміри аерокосмічної діяльності. Воно відображає особливу ситуацію сучасної технічної цивілізації, у якій людина постійно діє в умовах потенційного ризику, але водночас намагається зберігати контроль над цими ризиками через знання, технології та відповідальність. У такому середовищі формується специфічний досвід Homo Aerospace – людини, для якої небезпека стає не випадковістю, а постійною умовою діяльності.

Фактор підвищеного ризику змінюють характер людського досвіду й спосіб переживання власних дій. У ситуації потенційної небезпеки увага людини загострюється, а її свідомість стає більш зосередженою на власних діях та їхніх можливих наслідках. Особливо це проявляється у технічно складних видах діяльності, як-от авіація або космічні польоти, де кожне рішення може мати безпосередній вплив на безпеку людини й функціонування технічної системи. У таких умовах людина постійно змушена контролювати не лише технічні параметри середовища, але й власний стан, точність рухів і правильність прийнятих рішень.

Подібні ситуації створюють специфічний режим свідомості, у якому дії людини супроводжуються постійною рефлексією. Контрольована небезпека у цьому сенсі виступає не лише як зовнішній фактор загрози, але і як умова посиленої уваги до власної діяльності. Людина починає усвідомлювати свої дії більш чітко і відповідально, оскільки кожен крок у технічному середовищі може мати значні наслідки. Контрольована небезпека стає фактором, що активізує рефлексивний вимір людської свідомості.

У межах даного дослідження доречним є звернення до філософії Поля Рікера, який розглядав самосвідомість людини через призму дії та відповідальності. На його думку, людина усвідомлює себе насамперед як суб'єкта дії, який здатний оцінювати власні вчинки й брати на себе відповідальність за їхні наслідки. Самосвідомість у такому розумінні формується не лише через внутрішні переживання, але й через практичну діяльність, у якій людина постійно співвідносить свої наміри, рішення і результати своїх дій [Ricœur, 1992]. У ситуації контрольованої небезпеки цей механізм проявляється особливо яскраво. Людина, що діє у технічному середовищі підвищеного ризику, змушена постійно оцінювати свої рішення і їхні можливі наслідки. Такий стан формує специфічний тип самосвідомості, у якому поєднуються підвищена увага, відповідальність і рефлексивне

ставлення до власних дій. Контрольована небезпека може розглядатися як умова, що сприяє формуванню більш високого рівня самоконтролю й відповідальності. Людина, яка діє у просторі потенційного ризику, змушена постійно підтримувати баланс між технічними можливостями системи, власними діями й вимогами безпеки.

В аерокосмічній діяльності контрольована небезпека проявляється не лише на рівні технічних систем і раціональних рішень, але й у тілесному вимірі людського досвіду. У ситуації потенційного ризику змінюється спосіб переживання власного тіла, коли увага людини загострюється, а тілесні відчуття стають більш чіткими й значущими. Людина, яка діє в умовах технічно складного середовища, починає більш уважно прислухатися до сигналів власного тіла, контролювати свої рухи й постійно співвідносити їх із ситуацією, що змінюється.

Подібний досвід можна осмислити через феноменологію тілесності Моріса Мерло-Понті. У його філософії тіло розглядається не просто як фізичний об'єкт, а як спосіб присутності людини у світі. Через тіло людина орієнтується у просторі, взаємодіє з оточенням і переживає власні дії [Merleau-Ponty, 2012]. Тілесність у цьому сенсі виступає первинним способом сприйняття світу і основою людської діяльності.

У ситуації контрольованої небезпеки цей тілесний вимір набуває особливої інтенсивності. Людина змушена постійно відстежувати найменші зміни у власних відчуттях: положення тіла, координацію рухів, напруження м'язів, реакцію на зовнішні фактори середовища. Підвищена увага до тілесних сигналів стає необхідною умовою ефективної діяльності у технічному просторі, коли тіло перетворюється на своєрідний інструмент постійного моніторингу ситуації.

Особливо це проявляється у діяльності пілотів і космонавтів, для яких точність рухів і швидкість реакції мають критичне значення. У таких умовах формується специфічна тілесна дисципліна або здатність підтримувати контроль над власним тілом навіть у ситуаціях підвищеного напруження. Людина польоту навчається керувати своїми рухами максимально точно, зберігати рівновагу і швидко реагувати на зміни технічного середовища. Тілесність виступає не лише біологічною характеристикою людини, але й важливим елементом технічної діяльності, через тіло людина орієнтується у складному технологічному просторі, оцінює ситуацію й приймає рішення. Контрольована небезпека в аерокосмічній діяльності має виразний тілесний вимір, вона формує особливий спосіб тілесної присутності людини у технічному середовищі.

Отже, феноменологія Мерло-Понті дає змогу побачити, що досвід польоту пов'язаний не лише з технічними системами або раціональними рішеннями, але й із глибинними змінами тілесного досвіду. Людина, яка діє у просторі контрольованого ризику, починає інакше переживати власне тіло, використовувати його як інструмент орієнтації та контролю. У такому тілесному досвіді формується специфічний філософсько-антропологічний концепт Homo Aerospace – людини, яка взаємодіє з технічним середовищем не лише через технології, але й через власну тілесність.

Контрольована небезпека у технічній діяльності не обмежується лише технічними або організаційними аспектами, а має глибший екзистенційний вимір, оскільки пов'язаний із переживанням людиною власної вразливості й меж свого існування. У ситуаціях потенційної небезпеки людина особливо гостро усвідомлює крихкість свого життя, а також відповідальність за прийняті рішення. Відтак ризик стає не лише зовнішнім фактором діяльності, але й внутрішнім досвідом, що змінює спосіб переживання власного буття.

Подібний досвід можна осмислити через філософію Мартіна Гайдеггера, який розглядав людське існування як буття, що постійно перебуває перед можливістю власної кінцевості. У його екзистенційній аналітиці людина постає як істота, що усвідомлює свою скінченність і тому змушена брати на себе відповідальність за власні рішення [Heidegger, 1962]. Усвідомлення можливості небезпеки або втрати життя робить людське існування більш інтенсивним і автентичним. У ситуації ризику людина починає інакше переживати власну присутність у світі. Небезпека загострює відчуття буттєвої присутності, змушує

людину концентрувати увагу на своїх діях і більш відповідально ставитися до прийнятих рішень. Те, що у повсякденному житті може залишатися непомітним, у ситуації ризику набуває особливої значущості. Людина усвідомлює не лише технічні параметри ситуації, але й власну роль у розвитку подій.

Контрольована небезпека виступає своєрідним каталізатором екзистенційного досвіду. Вона змушує людину відчути межі власних можливостей і водночас усвідомити свою здатність діяти й приймати рішення. У ситуації потенційної небезпеки людська діяльність набуває більшого значення, оскільки кожен вибір може мати важливі наслідки. Особливо яскраво цей досвід проявляється у діяльності людини польоту. Пілоти й космонавти постійно діють у середовищі, де технічна складність систем поєднується з потенційною небезпекою. У таких умовах людина змушена підтримувати високий рівень концентрації, усвідомлювати межі власних можливостей і приймати рішення, що можуть впливати на безпеку всієї системи. Саме тому ризик у аерокосмічній діяльності виступає не лише технічною характеристикою середовища, але й важливим екзистенційним досвідом, він пов'язаний із формуванням особливого типу відповідальності за власні дії.

Екзистенційний вимір ризику дає змогу побачити, що небезпека у технічному середовищі впливає не лише на технічні процеси, але й на спосіб переживання людиною власного буття. Контрольована небезпека змушує людину більш гостро усвідомлювати свою присутність у світі, відповідальність за власні рішення і межі людського існування. У цьому сенсі такий досвід стає важливим елементом філософсько-антропологічного досвіду Homo Aerospace – людини, яка має не тільки контролювати технічне обладнання, свої тіло, а також екзистенційні переживання.

Аерокосмічна діяльність формує специфічний тип людського досвіду, у якому небезпека виступає не випадковою обставиною, а постійною структурною умовою діяльності. Політ відбувається у середовищі, де ризик ніколи не може бути повністю усунений, а лише піддається технічному, організаційному й професійному контролю. У цьому контексті небезпека перестає бути виключно зовнішньою загрозою і набуває характеру постійного фактору діяльності, що впливає на спосіб мислення, поведінку й самосвідомість людини.

Висновки. В умовах такої взаємодії з контрольованою небезпекою формується специфічний філософсько-антропологічний тип – Homo Aerospace. Йдеться про людину, існування якої пов'язане з технологічно опосередкованим середовищем польоту й постійною необхідністю діяти в умовах контрольованої небезпеки. Технології дозволяють людині вийти за межі природних можливостей власного тіла й діяти у середовищах, до яких вона не пристосована біологічно. Водночас це розширення можливостей супроводжується зростанням рівня відповідальності й необхідністю постійного контролю над власними діями. Контрольована небезпека стає важливим фактором формування професійної відповідальності. Людина польоту постійно усвідомлює потенційні наслідки своїх рішень, що зумовлює високий рівень концентрації уваги й точності дій. Кожне рішення приймається у контексті складної взаємодії між людським фактором, технічною системою й зовнішнім середовищем.

Не менш важливим наслідком постійної присутності ризику є розвиток самоконтролю й внутрішньої дисципліни. Аерокосмічна діяльність вимагає здатності зберігати психологічну стабільність, контролювати власні реакції та підтримувати точність дій навіть у ситуаціях підвищеної напруги. Дисципліна у цьому контексті набуває не лише професійного, але й філософсько-антропологічного значення, оскільки вона формує особливий спосіб ставлення людини до власного тіла, до технічних систем і до самого процесу діяльності. Водночас постійна присутність контрольованої небезпеки стимулює розвиток рефлексивного виміру людського досвіду. Людина змушена безперервно усвідомлювати власні дії, оцінювати стан технічного середовища й аналізувати потенційні ризики. Така ситуація сприяє формуванню особливого типу самосвідомості, у якому

професійна компетентність поєднується з постійним усвідомленням відповідальності за прийняті рішення.

Отже, небезпека в умовах аерокосмічної діяльності перестає бути лише негативним фактором і поступово перетворюється на важливу складову досвіду польоту. Взаємодія з контрольованим ризиком формує характерні риси Homo Aerospace: відповідальність, самодисципліну, здатність до рефлексії й усвідомлення власної ролі у складному технологічному середовищі. Проведений аналіз показує, що аерокосмічна діяльність створює особливий тип людського досвіду, у якому небезпека виступає невід'ємною складовою професійної практики. На відміну від багатьох інших сфер діяльності, у польоті ризик не може бути повністю усунутий, а лише піддається контролю за допомогою технологій, інженерних рішень і професійної підготовки.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Beck U. *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage Publications, 1992.

Gehlen A. *Man: His Nature and Place in the World*. New York: Columbia University Press, 1988.

Heidegger M. Being and Time. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. Harper Collins, 1962.

Merleau-Ponty M. *Phenomenology of Perception*. London: Routledge, 2012.

Plessner H. *Levels of Organic Life and the Human: An Introduction to Philosophical Anthropology*. New York: Fordham University Press, 2019.

Ricœur P. *Oneself as Another*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

Scheler M. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Darmstadt: Otto Reichl Verlag, 1928.

Ushno I. Homo Aerospace: Philosophical Reflections on Humanity's Future in Space. *Philosophy and Cosmology*. 2024. Vol. 33. P. 162–172. – DOI: https://doi.org/10.29202/phil-cosm/33/7

Верховна Рада України. *Аварійна ситуація (контрольована)*. Законодавство України. https://zakon.rada.gov.ua/laws/term/97.

Йонас Г. *Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації*. / Пер. з нім. А. М. Єрмоленко, В. А. Єрмоленко Київ: Лібра, 2001. 400 с.

Ушно І. Конструювання Homo Aerospace: фактори формування аерокосмічного мислення в сучасних суспільствах. *Наукове пізнання: методологія та технологія*. 2025. № 2 (56). С. 141–146. DOI https://doi.org/10.24195/sk1561-1264/2025-2-17

Ушно Ірина Михайлівна
кандидат філософських наук
доцент кафедри філософії та суспільних наук
Національний аерокосмічний університет «Харківський авіаційний інститут»
вул. В. Манька, 17, Харків, 61070, Україна
E-mail: i.ushno@khai.edu
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3660-3666

Стаття надійшла до редакції 14.01.2026 Переглянуто 15.03.2026
Стаття рекомендована до друку 26.03.2026 Опубліковано 25.05.2026

CONTROLLED DANGER: THE FORMATION OF SELF-CONSCIOUSNESS OF HOMO AEROSPACE IN THE EXPERIENCE OF FLIGHT

Ushno Iryna M.
Associate Professor, PhD in Philosophy
Department of Philosophy and Social Sciences
National Aerospace University «Kharkiv Aviation Institute»
17, V. Manka st. Kharkov, 61070, Ukraine
E-mail: i.ushno@khai.edu
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3660-3666

ABSTRACT

This article is devoted to the philosophical analysis of the phenomenon of controlled danger in aerospace activity and its influence on the formation of the self-consciousness of the human being engaged in flight. The relevance of the research is determined by the fact that the development of modern technologies has significantly expanded the boundaries of human activity, enabling human functioning in environments that do not correspond to the natural conditions of the human body. Aerospace space is one such environment and is characterized by an increased level of danger that cannot be completely eliminated but can only be technically and organizationally controlled. The aim of the study is to provide a philosophical interpretation of the phenomenon of controlled danger as a specific condition of aerospace activity and to analyze its role in the formation of a particular type of self-consciousness of a person acting within the space of flight. To achieve this aim, the following research objectives are formulated: to analyze the specificity of aerospace experience in the context of the development of technological civilization; to determine the features of controlled danger as a structural condition of flight; and to investigate its influence on bodily experience, reflection, and human self-consciousness. The theoretical framework of the research is based on philosophical concepts of technological civilization and responsibility, as well as on the phenomenological approach to the analysis of human experience. The scientific novelty of the study lies in considering controlled danger not only as a technical characteristic of aerospace activity but also as an important anthropological factor influencing the formation of a specific type of self-consciousness of the human engaged in flight. The research demonstrates that the constant presence of risk combined with the possibility of its control forms an increased level of attention, responsibility, and reflection, which determines the specific character of human experience in the aerospace environment. As a result, the study substantiates that controlled danger acts as an important factor in the formation of a new philosophical-anthropological concept – Homo Aerospace, for whom interaction with risk becomes an integral part of professional activity and existential experience.

Keywords: *controlled danger; aerospace experience; technological civilization; self-consciousness; Homo Aerospace.*

REFERENCES

Beck, U. (1992). *Risk society: Towards a new modernity*. London: Sage Publications.

Gehlen, A. (1988). *Man: His nature and place in the world*. New York: Columbia University Press.

Heidegger, M. (1962). *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. Harper Collins.

Merleau-Ponty, M. (2012). *Phenomenology of perception*. London: Routledge.

Plessner, H. (2019). *Levels of organic life and the human: An introduction to philosophical anthropology*. New York: Fordham University Press.

Ricœur, P. (1992). *Oneself as another*. Chicago: University of Chicago Press.

Scheler M. (1928). *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Darmstadt: Otto Reichl Verlag.

Ushno, I. (2024). *Homo Aerospace: Philosophical reflections on humanity's future in space*. Philosophy and Cosmology, 33, 162–172.– DOI: https://doi.org/10.29202/phil-cosm/33/7

Verkhovna Rada of Ukraine. (n.d.). *Emergency situation (controlled). Legislation of Ukraine*. https://zakon.rada.gov.ua/laws/term/97. [in Ukrainian].

Jonas, H. (2001). *The principle of responsibility*. Kyiv: Libra. [in Ukrainian].

Ushno, I. (2025). Constructing Homo Aerospace: Factors of the formation of aerospace thinking in modern societies. *Naukove piznannya: metodolohiya ta tekhnolohiya*, 2(56), 141–146. https://doi.org/10.24195/sk1561-1264/2025-2-17 [in Ukrainian].

The article was received by the editors 14.01.2026 The article was revised 15.03.2026
The article is recommended for printing 26.03.2026 This article published 25.05.2026

Як цитувати: Ушно, І. (2026). Контрольована небезпека: формування самосвідомості homo aerospace у досвіді польоту. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (74), 156-163. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-16

In cites: Ushno, I. (2026). Controlled danger: the formation of self-consciousness of homo aerospace in the experience of flight. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (74), 156-163. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-16 [In Ukrainian]

https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-17
УДК 1: 304: 365: 316.7: 82.1

Сергій Манукян

НЕ ТІЛЬКИ ОСЕЛЯ, НЕ ТІЛЬКИ «МАШИНА»: КОНЦЕПТ ЖИТЛА ЯК РОЗШИРЕННЯ ЛЮДИНИ ЗА М. МАКЛУЕНОМ І НЕ ТІЛЬКИ

У статті аналізуються трансформації взаємозв'язку між людиною й житлом у контексті технічного прогресу від початку XX до першої чверті XXI століття. Теоретичною основою дослідження слугує концепція Маршалла Маклуена, викладена в праці «Розуміння медіа: Зовнішні розширення людини», насамперед поняття «зовнішніх розширень людини». Показано, що технічний розвиток радикально змінював форми людського існування, соціальні відносини й способи комунікації, однак житло зберігало своє фундаментальне значення не лише як матеріальний об'єкт, а й як соціокультурний і символічний конструкт. У цьому контексті простежуються трансформації уявлень про дім, рідну оселю й родинне вогнище в умовах цифрової доби й розвитку концепції «розумного будинку».

Особливу увагу приділено осмисленню сучасного етапу еволюції «зовнішніх розширень людини» через пів століття після появи праці Маклуена. Зазначено, що аскетичний спосіб життя, символом якого традиційно постає Діоген Синопський, ніколи не був домінантною моделлю суспільного існування, ба більше – сучасні глобальні тенденції дедалі дужче пов'язують уявлення про комфорт і благополуччя зі зростанням матеріального й технологічного забезпечення життєвого простору. Оселя XXI століття постає як багатофункціональне середовище, що поєднує житлові, рекреаційні й професійні функції. Показано історичну циклічність трансформацій робочого простору: від поєднання житла й праці в традиційному суспільстві через їх розмежування в добу індустріалізації до сучасного повернення роботи до домашнього середовища. Окремий розділ присвячено традиційному українському житлу, його культурним смислам і символічним функціям. Простежено, як у другій половині XX століття телевізор, а згодом аудіовізуальні системи, персональні комп'ютери й смартфони поступово трансформували домашній простір, змінюючи характер міжособистісної комунікації й сприяючи індивідуалізації й ізоляції повсякденного життя. Розглянуто перспективи подальшої еволюції житла в цифрову епоху, зокрема концепції будинків із інтерактивними стінами-інтерфейсами, електронними вікнами й футуристичні проєкти освоєння Місяця й Марса.

У статті також досліджується урбаністичний роман Валер'яна Підмогильного «Місто» як художня репрезентація процесу освоєння міського простору людиною, яка походить із сільського середовища. Аналізується феномен «завоювання» міста героєм, поступового розриву з традиційним способом життя, природним середовищем і сільською культурою. Показано, що набуття нового соціального статусу, житла й міської ідентичності супроводжується втратою глибших екзистенційних зв'язків із власним походженням. Зроблено висновок, що процес урбанізації й технологічної модернізації змінює не лише просторову організацію людського життя, а й фундаментальні способи переживання дому, приватності й ідентичності. Через століття після написання роману Підмогильного проблема ціни «підкорення» міста й цивілізаційного поступу набуває нової актуальності в умовах цифрової трансформації суспільства.

Ключові слова: *Маклуен, Зовнішні розширення людини, житло, будинок, місто, Підмогильний, урбанізація.*

Лисиці мають нори, у птахів небесних – гнізда,
тільки Сину Людському нема де голову прихилити.
[Євanг. Від Луки 9:58]

Велика істина відкрилася мені. Я довідався: люди живуть.
А від того, де живуть вони, залежить сенс їхнього життя.
А. Сент-Екзюпері. Цитадель [Saint-Exupéry, 2019]

Дуже давно було сказано про нори й гнізда. І коли Син Людський та інші мандрівники могли обійтися без свого житла, постійного чи непостійного, для мільйонів

© Манукян С. І., 2025.

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

людей житло – укриття для проживання – було необхідне. Це є важливим елементом життя після їжі. Недарма житло й життя має один корінь. Промислова революція призвела до того, що міста розросталися, однак житла не вистачало. Слово «найм», коли і горище, і підвал стали житлом, вперше масово рушило планетою. З того часу і до сьогодні попит на житло є маркером економіки й соціального життя. А відсутність житла чи його нестача дуже впливають на ментальний світ людини. Нестача метрів, як зазначають фахівці-психологи, буквально душить людину. Відомий фахівець в галузі економіки Альфред Маршалл у своїй фундаментальній книзі «Принципи економічної науки» висловився більш виразно: «Житлова тіснота породжує моральне каліцтво, яке скорочує чисельність населення і псує характер людини» [Marshall, 1890].

«Будинок – це машина для житла», – говорив Ле Корбюзьє, піонер архітектурного модернізму й функціоналізму, маючи на увазі, що головне не «краса», а утилітарність, зручність. Через рік після його смерті, 1964 р., вийшла книга, що стала на багато десятиліть бестселером. – «Розуміння медіа: Зовнішні розширення людини» написав канадський філософ і філолог, знавець людини індустріальної і такої, що «друкує» Маршалл Маклуен (1911-1980). До цього він став популярним за книгами «Механічна наречена: Фольклор індустріальної людини (1951) і «Галактика Гутенберга: Становлення людини, що друкує» (1962). Людина величезної ерудиції і, як виявилося, інтуїції, Маклуен передбачив появу Всесвітньої павутини – інтернету майже за 30 років до її винаходу.

Концепція житла розкривається Маклуеном у 13 розділі цієї надзвичайно насиченої інформацією й ідеями книги. До цього людину в об'ємній книзі «розширювали»: папір, техніка, письмове слово, одяг, потім інші важливі речі від годинника зі світлинами до автомобіля з літаком. Так називаються розділи у цій унікальній книзі.

Починаючи розділ «Житло», Маклуен, попереджає у підзаголовку, що це буде «новий погляд і новий світогляд». Якщо одяг (12 розділ) є фізичним продовженням шкіри людини, то житло (дім) – його просторове розширення, до того ж функцію фізичного продовження (як і одяг) житло також виконує: гріє, зберігає. Декілька домівок перетворюються на селище, далі – на місто, тим самим «розширюючи людину», іноді до невпізнання.

Маклуен на самому початку наводить як приклади «Квіти зла» французького поета Шарля Бодлера й модерністський роман ірландця Джеймса Джойса «Улісс». На мою думку, варто ще додати не менш унікальний роман «Місто» (1928) українського письменника Валер'яна Підмогильного, де головний герой, напористий сільський парубок, майбутній письменник, з натиском осягає філософію життя міста, щоб стати його частиною. Питання житла тут відіграють не останню роль. І він, герой твору, двадцятип'ятирічний Степан Радченко це (і не лише це) розуміє. У романі Підмогильного «вертикальне» освоєння міського простору обов'язково проходить через опис житла, яке стає черговими «станціями» соціальної еволюції головного персонажа. За рекомендаційним листом дядька з села його приймають городяни, родина рибного крамаря Луки Демидовича Гнідого. Однак у дім не пускають, – господар-крамар влаштовує Степана у столярній майстерні, яка розміщується через стінку в одному приміщенні зі худобою, – себто фактично у відгородженому дошками хліві, – за логікою відповідно до його соціального статусу, який є *ніяким*. Ліжком йому є столярний верстат, а запахи дерев'яної стружки й гною лише підкреслюють ще не відрізаний ланцюжок із селом. Будинок на околиці, вода й зручності у дворі, мінімум речей і торбинка їжі (між іншим, три паляниці).

«Хліб – ось де він має жити! Як тварюка, як справжнє бидло! Він відчув, як шпарко кинулось його серце і кров линула до обличчя» [Підмогильний, 2023, 18] – скривджений і роздратований таким приниженням хлопець ковтає перший неуспіх – адже місто треба підкорювати. І починати саме звідси, з дому на Подолі, на Нижньому Валу номер 37. Через деякий час господар пропонує юнакові кращі умови, і Степан переселяється в дім, – тепер у нього є тапчан з ковдрою і подушками. Інший інтер'єр, тепло, не пахне гноєм, не тісно, а над головою цокає годинник, вичитуючи вже міський час. Налагодивши любовний зв'язок із

господаркою Тамарою Василівною, «мусенькою», квартирант зміцнює свій статус: вчорашній сільський «елемент» поринає у міщанський побут. Житло залишається на околиці міста (інститут і вся богема в центрі), але він уже у великому будинку, з серветками, буфетами і фікусами в діжці. Правда в місті просто так нічого не дається, в цьому теж «перехідному» (як розуміє сам герой) житлі у нього є обов'язки: догляд за коровою, нанести води, заготівля до зими дров.

За першої ж нагоди перемістившись далі в Місто, Степан кидає свою улюблену «мусінку», садибу й переселяється до кімнати в центрі. З героєм відбуваються трансформації не тільки зовнішні – зміна місця проживання, інтер'єру, речей, Степан спалює в печі свій сільський одяг, викидає старі черевики, позбавляється паляниць (змінює на цигарки), – його порятунок від можливого голоду. Символічно повністю розриваючи свій зв'язок із селом, змінюється і сам герой: ще вчора місто було йому ворожим, чужим, галасливим монстром, а тепер він розуміє його логіку, поступаючись мораллю й колишніми цінностями. Паралельно успіхам у житловому питанні новий городянин цинічно – «успішно» поводиться зі своїми жінками, залишаючи їх у порядку матеріального й «інтелектуального» зростання: безневинна Надійка, яку після близького зв'язку покинув, «мусінька» – Тамара Василівна, якій обіцяв «ніколи не залишити» (як і всім), молоденька Зосенька, яка через його зраду отруїлася…

Ці трансформації відбуваються разом із головними успіхами – фінансовими: доходи, тепер городянина, Степана періодично зростають від переїзду (у нове житло) до переїзду, від жінки до жінки. Підкорення міста пов'язується письменником із підкоренням жінки, використанням її як пройденої сходинки. Сексуальні мотиви й інстинкти володіння – Підмогильний був знайомий із теоріями З. Фройда – тут очевидні. Коли навчання в інституті заважає заробляти – студент кидає інститут і стає вигідним лектором, потім солідним письменником. Радянська влада в середині 1920 років вже почала загравати з літераторами (у рамках «партійності літератури») і стала з'являтися нова обласкана номенклатура з престижними високими гонорарами й матеріальними пільгами у вигляді квартир і власних автомобілів.

Освоєння міського простору, зокрема через житло відбувається стрімко, у темпі великого міста, і з відповідними втратами як героя (моральними) і його оточення. Аутсайдер, який переночував першу ніч у хліві, пізніше стає видним літератором, хоч і спустошеним у душі. Адже стати повноцінним городянином – це не лише спалити свою сільську «свитку», розірвавши зв'язок із минулим життям. Конфлікт людини й урбанізованого світу, старого традиційного устрою й стрімкого, бурхливого руху міста відбувається не завжди на користь «вічного-доброго», прагматичне часто пригнічує моральне. Пролетар зі своєю доктриною не залишає життєвого місця ні гімназійному вчителю старої формації, ні тонким романтичним душам.

Роман Валер'яна Підмогильного, написаний у 1927-му і опублікований у 1928 році, вже в цей період, коли матеріалізувалася ідея індустріалізації й колективізації (Вперед – незважаючи на жодні жертви в ім'я революції), був позначений міткою чужого для нової влади, як знаковий для швидких репресій. Звичайно роман став мішенню для радянських критиків не лише за «натуралізм» і відсутність революційного пафосу. У творі показаний не просто конфлікт людини й урбанізованого світу, а конфлікт людини в радянському світі – зневажаючи моральні правила, герой стає письменником, у процесі становлення саме радянського суспільства[1]. Замість гарної теорії «змички міста і села», автор показав

[1] У світовій літературі чимало прикладів схожих трагічних ситуцій, коли персонаж заради кар'єри й здобуття «найкращого» йде на підлості і навіть злочини. Наприклад, історія вбивства молодим чоловіком Клайдом, який шукає своє місце під сонцем, своєї коханої вагітної Дороті в романі Теодора Дразера «Американська трагедія». Книга була написана в 1925 році, майже одночасно з романом Підмогильного. Автор «трилогії бажання»: «Геній», «Титан», «Стоїк» і «Сестри Керрі» – яскравий представник натуралізму й критичного реалізму в американській літературі, Драйзер у 1927 році навіть побував у СРСР, відвідав багато міст, зокрема Київ і Харків (тут письменники, можливо, зустрічалися), за світоглядом був соціалістом і навіть комуністом.

фактично зіткнення села і міста, що «протягує свої кам'яні щупальця», заклавши проти себе сповільнену бомбу.

Підмогильний був добре знайомий з ідеями Фрідріха Ніцше, зокрема з теорією надлюдини (до початку 1930-х років у СРСР філософа вже вважали «фашистським» і «реакційним»), а також з поглядами Артура Шопенгауера. З аналітичністю філософа письменник пов'язує деталі побуту з внутрішнім світом героя. Якщо в одному випадку жебрак студент за шматок ковбаси і ліжко в кімнаті залишається жити у некрасивої «товстої» вдови (оповідання В. Підмогильного «Проблема хліба»), то в «Місті» такий самий жебрак студент не зупиняється і «розширюється далі від гарного («високого») до кращого, від першого поверху хати на околиці (господині-доярки) до шостого поверху елітного будинку в центрі (артистки-балерини).

У Підмогильного в романі присутні майже всі атрибути, що «розширюють», розглянуті Маклуеном важливі речі: годинник, одяг, друкарська машинка, папір, письменне слово, фотографії, автомобілі. *«Єдину кишеню в штанях – з другого боку кравець пошкодував матеріалу, цілком правдиво міркуючи, що єсть люди, яким досить і однієї кишені…»* [Підмогильний, 2023] – потім у майбутнього письменника з'явилися костюм і штани з двома кишенями, куди можна було сховати фірмовий годинник, а коли волею своєю і долі він став секретарем журналу, на горизонті був і автомобіль з водієм.

Назвавши свій роман саме так, «Місто», Підмогильний визначив ще одного важливого «героя» (не тільки місце дії). Місто в романі, а це древній Київ середини 1920-х, який почав нове «світле» й енергійне життя, не просто локація з тисячами будинків і споруд, а живий організм. Він бачиться і чується через образи людських типів і груп, через звуки переповнених трамваїв і автобусів (поки рідкісних), моторних човнів, гомін натовпу, запахи й картини побуту НЕПу. Провінційні дні й вечори на околицях і жвава галаслива в центрі. Автор називає реальні вулиці (Хрещатик, Володимирська гірка, Поділ) і об'єкти цивілізації: київські інститути, студентські їдальні, редакції журналів, книжкові лавки, театри, базари, Сінний, Бессарабка, ресторани й навіть пивні, де відбуваються філософські диспути, зокрема й про вічне. У них досягаються перемоги й розбиваються ілюзії, місто спокушає, розставляє пастки й вчить. Місто жорстоке й навпаки податливе, якщо діяти «правильно», наприклад, дотримуватися міри цинізму або взагалі заради успішного «прогресу» продати душу, як і відбувається з головним героєм – Степаном-Стефаном.

У «кам'яних джунглях» і на околицях мешкають люди різних верств суспільства: бідні студенти, крамарі, яким залишилося недовго фукціонувати за радянської влади, письменники й поети нової формації, багато з яких також незабаром зникнуть, і старої інтелігенції, яким уже погано, і вони гинуть на сторінках роману, як старий гімназистський учитель латини.

Тип житла, його «розширення» показує ступінь освоєння й «перемоги» над містом. Соціальна еволюція нового інтелігента Степана тут крокує в ногу з психологічною: чужа, незручна околиця, життя в хліві – ненависть і бажання руйнувати (образив, виявив насильство й покинув дівчину); життя в будинку – бажання змінювати і рухатися до центру (обман і маніпуляції з господинею); кімната в центрі, нові заробітки, інший одяг – нові стосунки (довів до самогубства «улюблену» дівчину), нова розкішна квартира в центрі з видом на майже підкорене Місто – успіх і нова богемна жінка як суб'єкт побутової обстановки.

У романі показані, де докладно, де миттєво, типи міського житла й відповідно до статусу меблювання: у студентських гуртожитках – переповнені, галасливі кімнати, де з меблів лише ліжко, стіл і книжкова полиця. Колективізм – у тісноті та не в образі. Житла більш заможні – інтелігенції: наприклад, житло модного поета Вигорського чи непманчика Максима Гнідих (сина перших господарів головного героя), наповнені меблями або предметами, що символізують культуру їхніх володарів – полиці, книги... Втім уже у цей період, принаймні в Україні, як і скрізь в СРСР, період НЕПу, вже був підписаний смертний вирок «минулому»: у фіналі роману Максим – освічений син крамаря, який

намагається якось вписатися в нову реальність, – відчайдушно продає свою цінну колекцію марок, що символізує крихкість всього *не* пролетарського.

Більш різко описаний занепад старого світу в історії життя подружньої пари гімназичних вчителів, яких час і класовий підхід позбавив не лише статусу й улюбленої роботи, а й житла, вони були ущільнені до єдиної невеликої кімнати. *«Він латинську викладав колись по гімназіях, а тепер її скоротили, в архіві служить за три червінці <…> Кімната його являла дивний збіг найрізноманітніших речей, що, ніби рушивши з різних покоїв, зсунулись сюди від жаху й тут закам'яніли. А як їм абсолютно бракувало місця, то стояли вони чудною юрбою попід стінами й просто серед хати. Широке двоспальне ліжко визирало краєм з-під куцої ширми, впираючись головами в шафу на книжки, де замість колишнього скла сумно темнів брунатний кордон…»* – далі описуються інші «речі» з минулого щасливого світу: великий різьблений буфет, прихилившись верхівкою до стіни, книжкова шафа, повна нот етажерка, струнка дзеркальна шафа на одежу – *«єдина річ, що зберегла свою незайманість і чистоту»,* грандіозне ліжко, потертий турецький диван, грамофон, оточений з боків рівними купками платівок.

«Коло самих дверей у кутку чорніла буржуйка – бляшана пічка, що мала завданням огрівати взимку кімнату, а влітку на ній варено страву <…> Кімната була велика, але звужена навалою речей, що давали посередині тільки місцину на маленький ломберний столик, який правив тепер за їдальний і здавався крихітним проти своїх велетенських сусідів…Учитель був колись господарем великого помешкання, і революція, відтинаючи ордерами кімнату по кімнаті, загнала його разом з недореквізованим й недоспроданим майном у цей куток...» [Підмогильний, 2023, 33]

Різні житла – різні світогляди, інший статус і інший простір. Маршалл Маклуен навряд чи знав про цей твір і талановитого автора першого в Україні урбаністичного («міського») роману, що згинув у сталінські роки. Маклуен порівнює житла людей різних суспільних формацій: від людини з печери до людини «письмової» («людини друкованої книги»), яку (термін) сам вигадав. Автор робить аналітичні викладки, пояснюючи геометрію житла, що постійно змінюється. Від будинків з круглою основою (намети, чуми) до прямокутних фундаментів. Водночас пов'язує причини в першому випадку з близькістю древніх (страх і незнання – їхній постійний супутник) з космосом і божествами.

Вже осіла людина («письмова») втрачає колишній зв'язок із космосом, «приземляється», їй треба думати про зберігання тепла, і найважливіше – про безпеку. Будинки стають кам'яними, прямокутними. Нова людина стала захищати простір. У таких будинках все ж таки залишається важливою частиною вогнище і купол. – Також свого роду елементи зв'язку з космосом, але з прогресом людина переміщає космос більше в себе ніж у предмети побуту. Втім фрагментарно це вже не відкритий космос, як зазначає автор. Людина стає малорухливою в міцних, уже не круглих будинках.

«Архітектура – це застигла музика» – висловилися І. Ґете і Ф. Шеллінг, маючи на увазі, очевидно, красу двох видів мистецтв. «Архітектура відбиває світогляд людини. Тіло розширюється в нові технології та винаходи, з'являється новий баланс між почуттями та здібностями», – пише Маклуен [McLuhan, 1994]. На прикладі ескімосів (можна знаходити приклади серед інших народів) він показує зв'язок між варіаціями житла залежно від соціальних обставин, появи техніки. Грубка, яку принесли «білі» люди, змінила конструкцію їхнього житла.

Холод зламає будь-якого героя – тепло, його зберігання відігравали велику роль у «розширювальному» процесі людини. Цікаво, що і через тисячу років це питання актуальне («енергозбереження»): і щодо окремого житла (квартири, дома), і щодо в цілому суспільства-міста, країни. Один фактор – поява каміна, грубки – може створити нову картину світу. Маклуен продовжує дослідження: приклади з епохи Відродження (поява скла, високі стелі, тепер печі можна топити кам'яним вугіллям). Бюргерський дім епохи Відродження став одночасно спальнею, кухнею, майстернею й місцем торгівлі, як зауважує Маклуен. Торгувати тепер можна було й у дощ і сніг. – Сучасні супермаркети освітлені яскравим світлом і теплі всередині у лютий мороз і ніч наочно це демонструють. Цікавий момент: виготовлення віконного скла призвело до появи дзеркала, а це найважливіший

розділ історії одягу, манер і самовідчуття. – Розширення людини в наявності. Дзеркало, що створене людиною – міфічна річ (і друг, і ворог).

Маклуен наводить спостереження, що діти нетрів мають слабо розвинену візуальну орієнтацію. Вони не бачать довкола себе. Таке *безпритульне* життя не мотивує їх ні цілями, ні завданнями. Утворюється застиглий вузький світ. Недарма профільні фахівці стверджують, що обмеженість житлового метражу (підраховані конкретні метри) веде до тяжкого психологічного стану – людина задихається.

Маклуен наводить інші елементи житла, які «розширюють» людину. Зокрема, освітлення. Кілька століть тому життя людини, вже навіть «письмової», ділилося на ніч і день. Поділ був чіткий і зрозумілий, продиктований природою. Вночі – сон, удень – робота, заняття, інші справи. Свічка не береться до уваги. З появою електрики ситуація різко змінилася. Тепер можливі дні без ночі, цілодобове життя. Світло стало маркером прогресивного розвитку й демократії. – Однак хіба не контраверсійним? От і Підмогильний доречно пише: *«В сутінках вулиці він вбачав якусь приховану пастку. Тьмяний блиск ліхтарів, разки світючих вітрин, сяєво кіно – були йому блудними вогниками серед драговини. Вони манять, але гублять. Вони світять, але сліплять…»* [Підмогильний, 2023].

На думку Маклуена, електричне освітлення створює новий світ почуттів і сприйняття, що зникає з вимкненням світла. Він називає світло «інформацією без утримання», порівнюючи з ракетою як засобом пересування без колеса й дороги. У світлі змінюється людина, відповідно змінюються і міста-накопичувачі людей з потенціалом розширення.

Утім можна зауважити, що людина розумна, вона ж «письмова», передовсім істота денна – вид і рід, що спить уночі, коли за годинами біологічними вона має відпочивати. Думаю, коли ми остаточно втратимо цей циркадний ритм (день-ніч), на догоду ІІІ або «корпораціям», історія людини на цьому закінчиться. Зміна дня й ночі – одне з унікальних чудес життя на планеті Земля. «У створенні небес і землі, а також у зміні дня і ночі укладені знаки для розсудливих людей», – говориться, зокрема, в Корані.

Якщо говорити про український будинок-дім як концепцію, з осяжних століть (XVII-XVIII ст.) це споруда-приміщення, під солом'яним дахом, зазвичай побілене зовні (стіни) і всередині (світлиці, печі), часто зовні прикрашене розписом, усередині текстилем, вишитими рушниками, етюдами трав і колосків. Форма будинку зазвичай подовжена – так званий «широкий житловий будинок», що складається з трьох «кімнат», де центральний вхід розташований у середній неопалюваної кімнати – сіни (передня). Далі в один бік гарно прибрана кімната – світлиця з кількома вікнами у кількох стінах (історично так називалося на другому поверсі дому – «горниця»), в іншу сторону приміщення – комори. Сіни з'єднували в українській хаті житлове приміщення з нежитловою коморою.

Світлиця була у традиційній українській хаті головною кімнатою – вітальнею світлою й теплою, найчистішою (тут не було робочої частини печі), в ній обов'язково знаходилися стіл із гарною скатертиною, лавки (пізніше стільці), ікони, картини на стінах, тобто все для прийому гостей чи сімейного відпочинку. Згодом світлиці-вітальні трансформувалися, змінювалися, друга половина XX століття принесла в ці головні, парадні покої людського житла телевізор і згодом – сучасні музичні й відео стереосистеми, як-от: домашній кінотеатр, комп'ютери й смартфони, які прийшли їм на допомогу або на зміну, які ще більше видаляли, ізолювали їх власників.

Український дім був об'єктом архітектурним, а також естетичним і знаковим. Зовні українська хата відбивала характер, почуття краси й порядку її господарів. Художній смак: чисті гарні вікна та віконниці, побілені стіни й порядок усередині хати визначали їхнє бачення світу й естетики. Дім стояв на землі, найсвященнішій із матеріального для українця, тому місце під будинок також вибиралося не випадково. Тут враховувалися чинники «божественні» й практичні, місце та час забудови (весна, літо). Звичаї та обряди, зокрема і заборонені прикмети, впливали на процес вибору місця закладки будинку –

«підказували» домашні тварини, які знаходилися поряд з людиною тисячі років і маленькі мурахи, шляхи й локації яких також перебували у «щасливих» місцях.

Велика піч, важливий елемент в українському домі, з початку XIX століття з димарем, який давав змогу селянам топити по-білому (дим йшов через трубу й дах) і утримувати свої хати в теплі й чистоті, виконувала купу важливих функцій, у ній пекли й варили їжу, вона була спальнею, зокрема для дітей. «Машина для життя» (за Корбюзьє), годувальниця й джерело спокою та тепла, зокрема, душевного. Їх господині також, як і хати-мазанки періодично білили, цей тренд – біління зсередини і зовні характерний для України не тільки стародавньої. Німці, голландці відзначали чистоту й доглянутість білих, у поєднанні з сірими солом'яними дахами, українських хат і порівнювали їх із «чистими свіжовибіленими полотнами» [Панчук, 2009, с. 264-265]. Після чистої білизни стін зовні (ще й з розписами, на зразок Петриківської) приходила потреба надати колориту зсередини: прикрасами з кольорової глини, вишитими рушниками й букетами з трав. Така обстановка – вже живий антураж – створювала затишок і надавала радості часто нелегкому буттю людей, котрі живуть за принципом: спершу справа, праця. Краса й чистота «полотен» допомагала і давала поживу для розуму й «філософії серця», про яку писав Григорій Сковорода. Чисте серце і совість – ось справжня хата, – писав філософ. Сковорода вважав житло символом душевного світу й «сродної праці», своїм кутом, де можна залишатися вільним від зовнішнього світу [Сковорода, 2010]. Утім водночас він йшов у зовнішній простір, знаючи що повернеться додому. І як же це резонує з міркуваннями в останній незакінченій книзі «Цитадель» Антуана Сент-Екзюпері: *«Дім протистоїть простору, традиції протистоять бігу часу. Погано, якщо швидкоплинний час стирає нас у пилюку і пускає за вітром, краще, якщо він нас удосконалює. Час теж треба обжити…»* [Сент-Екзюпері, 2019, III]. Отже, всупереч думкам сучасних циніків, «людина живе і потребує життя в домі» і закликає «до рятівної надійності дому» [Сент-Екзюпері, 2019, III][1].

Академік Сергій Кримський, розмірковуючи про національні архетипи як більш «переконливі аргументи трансперсональних феноменів у ментальності особистості», або наскрізні символічні структури ментальності, що проходять крізь всю національну культуру, писав: *«Такими структурами для всіх етносів та націй була трійця: Дім" (як символ святого довкілля буття, де людина займає чільне місце, де, за виразом Т. Шевченка, "своя й правда, і сила, і воля"); "Поле" (тобто життєвий тонус, природа, продукти якої з'являються на хатньому столі); "Храм" (тобто святині). Ці структури внаслідок своєї символічності можуть у різні епохи і в різних етносів мати різну інтерпретацію, але тематично вони присутні завжди.* [Кримський, 2002].[2] Далі філософ відзначає: *«Архетипи можуть виступати не тільки символічними структурами, що спільні для всіх етносів, а й множинами специфічних для окремих націй наскрізних у часі утворень. Вони свідчать про те, що нація – це не тільки державна, зовнішня спільність; це і "внутрішній етнос...", без якого національне життя не є повним»* [Кримський, 2002]. Можна сказати, що Україна не лише була і є країна у вигляді локацій та архітектури міст, селищ, сіл, хуторів, а й будинки, їх оздоблення, традиції, обряди, пісні, властиві лише цьому «внутрішньому етносу».

Урбанізація не щадить «внутрішнє», тепер дома не білять, використовують переважно «білий» пластик, будинки заможних власників у котеджних селищах поблизу великих міст, з'явилися там не через поклик землі-матінки. Села, селища зникають за «прогресивною» схемою, постіндустріальне суспільство диктує свої правила, цифрова епоха додає своє.

[1] Глобальним технічним трендом першої чверті XXI століття стали заходи найбагатшої корпорації Алана Маска з освоєння неживих просторів Марса, Місяця для життя поза Землею, що часто не в'яжеться з іншим більш чесним і життєвим «твердим правилом»: «Встав уранці, умився, привів себе до ладу – й одразу ж упорядкуй свою планету» [Сент-Екзюпері, 2019]. Ці слова Маленького принца з головної книги Антуана де Сент–Екзюпері «Маленький принц» здаються не актуальним дитячим лепетом на тлі «евакуаційних», часто шалених планів можновладців.

[2] Формула у такому загальному плані, «це думка не моя, а німецького філософа XX ст. Мартіна Гайдеггера», – зазначав С. Кримський.

У певний момент мешканець міста вирішує, що книгам не місце в квартирі, особливо в однокімнатній, бо «займають місце». Книги, книжкові полиці й класичні з натурального дерева шафи як неодмінний атрибут міської квартири освіченої людини, а в післявоєнний радянський час масової «людини, яка читає» – відходять у минуле. Прогрес запропонував електронні тексти, що не означає, що наявність віртуальних книжок рівнозначна їх читанню. Тобто прогрес / матеріальне вступає (вступило) вкотре у культурне протиріччя. Фраза: «мало місця» може навести на роздуми про причину такого трактування. Адже можна *розширити* простір, придбавши зайві метри? Причина у шаленій ціні житла у місті, особливо великому, й неможливості придбати його, і авжеж не лише хлопцю з села.

Насправді за межами марксистського бачення, зокрема Марксової теорії власності, питання ціни міського житла для «простого» народу залишається темним. Чому житло вартує сотні тисяч чи мільйон доларів, а не принципово менше (тобто не є доступним) чи, припустимо, взагалі – не є соціальним / безкоштовним? Економіка ринкового капіталізму пояснює «ситуацію» простими *до*індустріальними теоріями конкуренції й фокусувалася на «невидимій руці» ринку Адама Сміта. Однак велике гасло «Свобода, рівність, братство» подароване французькими революціонерами й Просвітництвом людству, з приходом цифрової епохи й смарт-роботів може втратити взагалі всякий сенс, якщо все залишиться в межах старого капіталістичного бачення.

Людина XXI століття «цифрова» і навіть така, що «мало читає» повинна мати роботу (роботи та ШІ не завада, адже з їх приходом можна симетрично скорочувати робочий час – саме те, про що мріяли віками), кошти, гідне житло, де поміститься шафа не лише для одягу. – Хай безпритульність залишається долею лише соціальних екстремалів. Теза, що своє житло, свій будинок не є обов'язковим, а можна все життя орендувати (знімати) і бродяжити – просто черговий прийом апологетів прекаріату, безправного швидко зростаючого в розвинених ринкових країнах класу. Термін прекаріат належить британському економісту Гаю Стендінгу (1948 н.) автору книг «Прекаріат: новий небезпечний клас» (2011) і «Хартія прекаріату» (2014), в яких детально розкриваються нові небезпечні реалії глобального світу. Зазначу лише, що нижче за трудовий прекаріат без жодних соціальних гарантій, до якого входять маси сучасних фріланстерів, на соціальній драбині життя стоять хіба жебраки й люмпени.

Гвинтик для номенклатурних режимів і корпорацій, додаток до штучного інтелекту – не гідна перспектива для людини. От реальність, що викликає асоціації з антиутопічними картинами Рея Бредбері, як відзначають Н. Попова і М. Мязін про концептуалізований дім Білла Гейтса: *«Стіни, а в деяких локусах і стелі цього архітектурного феномену, мали бути програмованими екранами, тобто фактично із захисних мембран трансформувалися на «електронні вікна» інтерфейси, що ведуть не в урбаністичний континуум, а в цілий світ, сконструйований суб'єктом за допомогою технологічних артефактів.»* [Попова, Мязін, 2024, с. 36]. Важливо, кому і що показуватимуть ці «стіни», людині гармонійній, спокійній чи індивіду на службі порядку із вбудованим чіпом у голові від урбан-депресії.

Через багато десятиліть після Підмогильного філософ Сергій Кримський розвинув свою київську ідею, яка визначає Київ як світ культури, усвідомлено створений як священний космос, священний поліс (місто, що живе органічним життям), як простір культури, що захищає від хаосу. – *«У цьому священному просторі культури є місце для нової творчості… Починати культурну творчість можливо і потрібно саме всередині міста, всередині простору культури. Тут можна вступити в діалог, щось прийняти, щось подолати та піти далі...»* [Чорноморець, 2010].

Тут варто відзначити, як у першій чверті XXI століття в центрі Європи українці були поставлені перед фактом: сільський дім з криницею й грубкою, поза фронтовою зоною, як притулок виявився безпечнішим, ніж «розумний» дім у місті, коли мегаполіси Київ, Харків, Одеса й інші навіть у тилу опинилися за рівнем зручностей і безпеки, у темряві й холоді, без електрики, тепла й каналізації. Причина відома і очевидна – агресивна

війна, жорстокі обстріли з російського боку. Місто як «місце» відразу стало небезпечним, неможливість жити і планувати стала жорсткою реальністю, пасткою. Під питанням стала не тільки міцна класична формула: «Дім-фортеця», а й новітня філософська теорія про кінець епохи воєн[1].

У романі «Місто», де показано час зароджування людей тоталітарної держави, що будується, головний герой проходить всі щаблі житлового ланцюга Міста, від життя в напівхліві до освоєння комфортних апартаментів радянської творчої номенклатури. Він, щоб комфортніше і з гарантією пройти важкий шлях адаптації та підкорення міста, змінює своє ім'я з простонародного Степана на більш презентабельного Стефана: *«Не ненавидіти треба місто, а здобути...Таких, як він, тисячі приходять до міста, туляться десь по льохах, хлівах та бурсах, голодують, але працюють і вчаться, непомітно підточуючи його гнилі підвалини, щоб покласти нові й непохитні. Тисячі Левків, Степанів і Василів облягають ці непманські оселі, стискують їх і завалять…»* [Підмогильний, 2023].

Ці кімнати і квартири – не просто житло і квадратні метри, до них додаються й інші компоненти розширення за Маклуеном: меблі, зручності й люди (вже не за Маклуєном, наприклад, жінки – для кохання і для «порядку» – цей гендерний аспект житла заслуговує на окреме дослідження: людині, що пише, а Стефан мріє стати знаменитим письменником (і зрештою стає) і розуміє, що статусному «інженеру людських душ» належить дружина відповідно до його кола, не тільки як жінка, але і як муза і помічниця. – Джерело натхнення й бойова подруга…)

Зрештою, пише професор В. Шаповал: *«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»* [Шаповал, 2025, с.161-167]. – Наприкінці роману успішний письменник і «секретар» Степан-Стефан Радченко, пройшовшись по спіралі, відвідує тих, кого він ніби любив і «доцільно» зрадив, з почуттям деякого доречного смутку, озлобленості й успіху, залишає житла своїх…партнерів. Прямуючи у власну, окрему оселю – простору, світлу квартиру в центрі Києва з його полицями книг, його письмовим столом і іншим відповідним його статусу інтелектуала й успішного Городянина.

Утім історія Радянського Союзу, країни з безліччю «лісів, полів і річок» була історією країни зі вкрай стиснутими житловими умовами. «Ущільнення» буржуазії, чи згодом їх спадкоємців відчутних результатів не давало. Незважаючи на гасла програми на шляху до комунізму і так зване масове будівництво 1960-1970 років, навіть у середині 1980-х років в СРСР 14 мільйонів сімей і одинаків стояли на обліку щодо поліпшення житлових умов. Незважаючи на щорічну здачу 100-110 млн. кв. метрів (понад 2 мільйони квартир; в Україні було побудовано 1987 року – 17 млн. кв. м., 1989 року – 21 млн. кв. метрів житла), програма «кожній сім'ї окрему квартиру» так і залишилася міфом. Країна-експеримент, проживши в середньому за часом людське (73 роки) життя, а за справами не зовсім, померла раніше.

Однак «бути потрібним, корисним, чудовим», «читати книжки та ходити до театру не завжди виходить і у пострадянському суспільстві. Пошук місця, котре рятує від самотності, указує на її особливу форму – «суто "міську" самотність» [Когут, 2011, 2; Соловей, 1991, 134], притаманну сучасним обставинам життя. Сите і забезпечене життя місто надавало і тоді (XX століття), і зараз, до того ж із проблемами вже не матеріального характеру. З актуальним уточненням – мирне й здорове місто… бо, як відзначають Н. Попова і М. Мязін: *«Водночас, кризові феномени пандемії та війни спричиняють рекалібрування просторових координат урбаністичного буття: безпосереднє оточення –район, будинок, під'їзд –*

[1] Фраза «Today's era is not an era of war» («Зараз не епоха війн») зроблене на фоні війни в Україні, відома заява прем'єр-міністра Індії Нарендри Моді президенту РФ на саміті ШОС у вересні 2022 року. З моменту відомої фрази президента США Р. Рейгана до М. Горбачева в середині 1980-х років: «Настав час жити», що знаменувала кінець холодної війни, пройшло всього 40 років.

перетворюються на ексклюзивне середовище існування містян, а ареал фізичної мобільності редукується до прибудинкової території та прилеглих рекреаційних зон.» [Попова, Мязін, 2024, с. 38].

Можливо, варто зважати на українську ментальність, що міцно пов'язана з Домом, не лише як місцем проживання, не «хатою з краю», а своїм рідним кутом і гніздом, своєю фортецею для всієї батьківщини. Єдиним місцем в державі, навіть не у вільній, якою Україна була протягом багатьох століть. Бездомність вважалася великою трагедією й нещастям для людини, звичайно якщо це не унікальний філософ, людина масштабу Сковороди, який все ж таки «не спійманий» світом мав свій дім. Побудувати хату, домівку означало витрати часу, величезних фізичних сил і коштів. А втратити домівку було справжньою катастрофою. – Земля є єдиною живою в найближчому Всесвіті. Це єдиний дім людства з розсипаними по ньому мільйонами затишних і не дуже житл, і від того, як тут мешкають – живуть люди залежить багато чого. Одне слово, є де схилити голову.

Ле Корбюзьє, автору проголошеного гасла про «машину для житла» належать і інші слова: «Немає людських сил, щоб знищити лірику… архітектура починається там, де закінчується машина». Здається, «машина» не повинна затуляти від людей сонця, те про що просив Діоген Синопський Олександра Македонського.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Бєзух Ю. В. Затишок для тіла і душі. *Мелітопольський краєзнавчий журнал*. 2018. № 11. С. 43-53

Зіммель Г. Великі міста і духовне життя [Електронний ресурс]. *Ї: Незалежний культурологічний часопис*. 2003. № 29. http://www.ji.lviv.ua/n29texts/zimmel.htm

Івакін Г. *Історичний розвиток Києва XIII – середина XVI ст.* Київ, 1996. С. 109-189. (Розділ III. Історична топографія пізньосередньовічного Києва). http://litopys.org.ua/ivakin/ivak04.htm

Історія української культури: у п'яти томах. Т. 2. Українська культура XIII – першої половини XVII століття / Ред. В. А. Смолій. Київ: Наук. думка, 2001. 848 с. http://litopys.org.ua/istkult2/ikult206.htm

Кримський С. Б. *Заклики духовності XXI століття: 3 циклу щорічних пам'ятних лекцій імені А. Оленської-Петришин*, 2002 р. К.: Академія, 2003. 32 с.

Кемпбел Дж. *Герой із тисячею облич* / Пер. О. Мокровольський. Київ: Видавничий дім "Альтернативи",1999. 392 с.

Когут О. Міфологізація урбаністичного часопростору в сюжетах сучастної українскої драматургиї. *Слово і Час*. 2011. №2. С 64-73.

Мак-Люен М. *Галактика Ґутенберґа: становлення людини друкованої книги* ; пер. з англ. А. А. Галушки, В. І. Постнікова. Київ: Ніка-Центр, 2015. 388 с.

Панчук *І. І. Історія України очима іноземців: Довідник-хрестоматія.* Тернопіль: Мандрівець, 2009. С. 264-265. (Йоганн Георг Коль «Україна, Малоросія». Про побут українців і їхнє ставлення до росіян (1841 р.)).

Підмогильний В. *Місто, Вибрані твори*. Київ: Yakaboo Publishing, 2023. 400 с.

Попова Н., Мязін М. Цифрове місто: виклики та перспективи в епоху штучного інтелекту. *Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна, серія «Теорія культури і філософія науки»*. 2024. (70). С. 33-45. https://doi.org/10.26565/2306-6687-2024-70-04

Світлиця. *Словник української мови*: в 11 т. Київ : Наукова думка, 1970-1980.

Сент-Екзюпері Антуан де. *Повне зібрання творів. Маленький принц. Цитадель. Земля людей*. Харків: Видавництво «Фоліо», 2019. 681 с. https://sites.google.com/site/openbookclassic/svitova-literatura/ekzuperi

Сковорода Г. *Повна академічна збірка творів*. / За редакцією проф. Леоніда Ушкалова. Харків–Едмонтон–Торонто: Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. 1400 с.

Соловей Е. *Поезія пізнання: Філософська лірика в сучасній літературі*. Київ: Дніпро, 1991. 271 с.

Чорноморець Ю. Пам'яті Сергія Кримського. *RISU*. 06.07.2010 https://risu.ua/pam-yati-sergiya-krimskogo_n38280

Шаповал В. Філософські роздуми щодо об'єктивної і суб'єктивної міри. *Вісник Харківського національного університету імені В.Н.Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2025. (73). С.161-167. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2024-73-14

Фоменко В. *Українська урбаністична проза XX століття: еволюція, проблематика, поетика: Автореф. дис. доктора філол. наук: спец.10.01.01.* "Українська література". Київ, 2008. 41 с.

Marshall A. *Principles of Economics*. London: Macmillan and Co., Ltd. 1890.

McLuhan M. *Understanding Media: The Extensions of Man*. Cambridge, MIT Press Ltd, 1994. 392 c.

Mann William C. The state of the science. *Smart technology for aging, disability and independence*. John Wiley and Sons, 7 July 2005.

Манукян Сергій Ішханович
магістр філософії
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
майдан Свободи, 4, Харків, 61022, Україна
E-mail: manuk007@ukr.net
ORCID: https://orcid.org/0009-0009-0141-8883

Стаття надійшла до редакції 11.01.2026 Переглянуто 10.03.2026
Стаття рекомендована до друку 26.03.2026 Опубліковано 25.05.2026

NOT JUST A DWELLING, NOT JUST A "MACHINE": THE CONCEPT OF HOUSING AS AN EXTENSION OF MAN ACCORDING TO M. MCLUHAN AND NOT ONLY

Manukyan Sergey I.
Master of Philosophy
V. N. Karazin Kharkiv National University
4, Svobody sqr., 61022, Kharkiv, Ukraine
E-mail: manuk007@ukr.net
ORCID: https://orcid.org/0009-0009-0141-8883

ABSTRACT

The article examines the transformations in the relationship between human beings and dwelling in the context of technological progress from the beginning of the twentieth century to the first quarter of the twenty-first century. The theoretical framework is based on Marshall McLuhan's Understanding Media: The Extensions of Man, with particular emphasis on the concept of the "extensions of man." It is argued that technological development has profoundly transformed forms of human existence, social relations, and modes of communication, while the dwelling has retained its fundamental significance not only as a material structure but also as a social, cultural, and symbolic construct. From this perspective, the study traces the changing meanings of home, native dwelling, and the family hearth in the digital age, with particular attention to the emergence of the "smart home."

Special attention is devoted to reconsidering McLuhan's "new outlook and new worldview" more than half a century after the publication of Understanding Media. Whereas the ascetic lifestyle exemplified by Diogenes of Sinope has never become a dominant social model, contemporary global trends increasingly associate well-being and happiness with technologically enhanced living environments. The twenty-first-century home is conceptualized as a multifunctional space that integrates residential, recreational, and professional activities. The article demonstrates the cyclical transformation of workplaces: from the traditional coexistence of living and working spaces, through their separation during the Industrial Revolution, to the contemporary return of work into the home through remote and digital labor.

The article also explores the traditional Ukrainian house, examining its cultural meanings and symbolic functions. It analyzes how, during the second half of the twentieth century, television, followed by stereo and video systems, personal computers, and smartphones, gradually reshaped domestic space, transforming interpersonal communication while simultaneously fostering individualization and social isolation. The study further considers possible future developments of housing in the digital era, including concepts of homes equipped with interactive interface walls and electronic windows, as well as futuristic projects envisioning human habitation on the Moon and Mars.

In addition, the article examines Valerian Pidmohylnyi's urban novel The City as a literary representation of the process through which a rural individual appropriates and internalizes urban space. It analyzes the phenomenon of the "conquest" of the city by a non-native protagonist, whose search for identity is accompanied by an increasing rupture with rural life, nature, and traditional modes of existence. The study argues that the acquisition of urban identity, housing, and social status is inseparable from the loss of deeper existential ties to one's origins. It concludes that urbanization and technological modernization transform not only the spatial organization of everyday life but also the fundamental ways in which home, privacy, and identity are experienced. A century after the publication of Pidmohylnyi's novel, the question of what individuals and societies are willing to sacrifice in order to "conquer" the city and technological civilization remains as relevant as ever.

Keywords: *McLuhan, External extensions of man, housing, house, city, Pidmogilny, urbanization.*

REFERENCES

Bezukh, Yu. V. (2018). Comfort for the body and soul. *Melitopol regional history journal*, 11, 43-53. (In Ukrainian)

Simmel, G. (2003). Great cities and spiritual life. *J: Independent cultural journal*, 29. http://www.ji.lviv.ua/n29texts/zimmel.htm (In Ukrainian)

Ivakin, G. (1996). *Historical development of Kyiv XIII - mid-16th century*. Kyiv, (pp. 109-189). (Chapter III. Historical topography of late medieval Kyiv) http://litopys.org.ua/ivakin/ivak04.htm (In Ukrainian)

History of Ukrainian culture: in five volumes. T. 2. Ukrainian culture of the 13th — first half of the 17th century (2001). / Ed. V. A. Smolii. Kyiv: Nauk. dumka. http://litopys.org.ua/istkult2/ikult206.htm (In Ukrainian)

Krimsky, S. B. (2003). *Calls of spirituality of the XXI century: from the cycle of sacred memorial lectures named after A. Olenskaya-Petryshyn*, 2002. Kyiv: Academy. (In Ukrainian)

Kampbell, J. (1999). *Hero with a thousand faces* / Trans. O. Mokrovolsky. Kyiv: Publishing house "Alternatives". (In Ukrainian)

Kohut, O. (2011). Mythologizing urban space-time in plots of contemporary Ukrainian drama. *Word and Time*, 2, 64-73. (In Ukrainian)

McLuhan, M. (2015). *Gutenberg's Galaxy: the emergence of the printed book person* / M. McLuhan; trans. from English. A. A. Galushka, V. I. Postnikova. Kyiv: Nika-Center. (In Ukrainian)

Panchuk, I. I. (2009). *History of Ukraine through the eyes of foreigners*. (Georg Kohl Johann "Ukraine, Little Russia". About the life of Ukrainians and their attitude towards Russians (1841)): Handbook-reader. Ternopil: Mandrivets, 264-265. (In Ukrainian)

Pidmohylnyi, V. (2023). *Misto, Selected Works*. Kyiv: Yakaboo Publishing. (In Ukrainian)

Popova, N., Miazin, M., (2024). Digital city: challenges and perspectives in the age of artificial intelligence. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Theory of Culture and Philosophy of Science*, (70), 33-45. https://doi.org/10.26565/2306-6687-2024-70-04 (In Ukrainian)

Svitlytsia (1970-1980). *Dictionary of the Ukrainian language: in 11 volumes*. Kyiv: Naukova Dumka, (In Ukrainian)

Saint-Exupery, Antoine de. (2019). *Complete works. The Little Prince. The Citadel. The Land of People.* Kharkiv: Folio Publishing House. https://sites.google.com/site/openbookclassic/svitova-literatura/ekzuperi (In Ukrainian)

Skovoroda, H (2011). *Complete academic collection of works*. / Edited by Prof. Leonid Ushkalov. Kharkiv–Edmonton–Toronto: Maidan; Canadian Institute of Ukrainian Studies Publishing House. (In Ukrainian)

Solovey, E. (1991). *Poetry of Knowledge: Philosophical Lyrics in Modern Literature*. Kyiv: Dnipro. (In Ukrainian)

Chornomorets, Yu. (2010). In memory of Serhiy Krymsky. *RISU*. https://risu.ua/pam-yati-sergiya-krimskogo_n38280 (In Ukrainian)

Shapoval, V. (2025). Philosophical reflections about the objective and subjective measures. *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)

Fomenko, V. (2008). *Ukrainian urban prose of the 20th century: evolution, problems, poetics: Author's abstract of the dissertation* ... of the doctor of philological sciences: special 10.01.01. "Ukrainian literature". Kyiv. (In Ukrainian)

Marshall, A. (1890). *Principles of Economics*. London: Macmillan and Co., Ltd.

McLuhan, M. (1994). *Understanding Media: The Extensions of Man*. Cambridge, MIT Press Ltd.

Mann William C. (2005). The state of the science. *Smart technology for aging, disability and independence.* John Wiley and Sons.

The article was received by the editors 11.01.2026 The article was revised 10.03.2026
The article is recommended for printing 26.03.2026 This article published 25.05.2026

Як цитувати: Манукян, С. (2026). Не тільки оселя, не тільки «машина»: концепт житла як розширення людини за М. МакЛуеном і не тільки. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (74), 164-176. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-17

In cites: Manukyan, S. (2026). Not just a dwelling, not just a "machine": the concept of housing as an extension of man according to M. McLuhan and not only. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (74), 164-176. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-17 [In Ukrainian]

https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-18
УДК: 130.2

Олександр Лойко

ТЕОРІЯ «ПОЛЯ КУЛЬТУРНОГО ВИРОБНИЦТВА»: СПРОБА ПОДОЛАННЯ АНТИНОМІЇ «СТРУКТУРАЛІЗМУ» ТА «СУБ'ЄКТИВІЗМУ»

У статті досліджується теорія «поля культурного виробництва» П'єра Бурдьє як спроба подолання протиставлення між структуралістськими й суб'єктивістськими підходами. У роботі аналізуються методологічні засади «конструктивістського структуралізму» Бурдьє й демонструється, яким чином його концепція прагне поєднати визнання існування об'єктивних соціальних структур із активною роллю агентів у виробництві й трансформації культурних смислів. Автор реконструює логіку підходу Бурдьє й розглядає способи, якими об'єктивні структури й суб'єктивні практики взаємно зумовлюють одна одну в динаміці культурного виробництва.

Важливе місце в тексті посідає аналіз специфічної організації «поля культурного виробництва» як відносно автономної складової ширшого «поля влади». Бурдьє інтерпретує це поле як простір конкурентної боротьби, у межах якого агенти й інституції змагаються за символічний авторитет і легітимність. Особлива увага приділяється поняттю «illusio» як формі віри у цінність гри та її ставок, а також механізмам колективного виробництва культурної цінності. Наголошується, що художня легітимність постає не лише результатом діяльності окремого митця, а формується завдяки всій мережі агентів і інституцій, залучених до виробництва символічної віри.

Теорія «рефракції» Бурдьє зіставляється зі соціологічними підходами, що ґрунтуються на логіці «відображення». Показується, що, на відміну від редукціоністських моделей, які встановлюють прямий зв'язок між соціальним походженням автора та його творчістю, Бурдьє наполягає на опосередковуючій ролі самого поля, котре реструктурує зовнішні соціальні й економічні детермінанти відповідно до власної внутрішньої логіки. Така перспектива дає змогу продемонструвати, яким чином боротьба за художню легітимність приховує ширші конфлікти, пов'язані з владою, капіталом і символічним домінуванням.

Частина дослідження присвячена протиставленню автономного й гетерономного полюсів «поля культурного виробництва». Автор аналізує, як художні стратегії організовуються навколо різних принципів ієрархізації й яким чином культурні агенти здобувають легітимність через конвертацію символічного капіталу інших соціальних полів, зокрема релігії, економіки й політики.

Робиться висновок, що теорія «поля культурного виробництва» Бурдьє створює ефективну концептуальну рамку для осмислення культурних конфліктів як форм символічної боротьби за легітимність і владу. Автор доводить, що відносна автономія культурного поля є невіддільною від його залежності від механізмів символічного визнання й постійної взаємодії з іншими формами соціальної влади. У цьому сенсі теорія поля дозволяє інтерпретувати художні практики не лише як естетичні феномени, а як стратегії, включені до ширших структур символічного обміну й домінування.

Ключові слова: *поле, символічний капітал, габітус, illusio, символічна влада, рефракція, межа, символічні маркери культури.*

Об'єкт дослідження – теорія «поля культурного виробництва» як модель аналізу соціально-культурних практик.

Предмет дослідження – механізми взаємодії об'єктивних структур і суб'єктивних практик у «полі культурного виробництва».

Мета дослідження – показати, що теорія «поля культурного виробництва» є спробою подолання антиномії між «структуралізмом» і «суб'єктивізмом» шляхом опису культурного простору як системи конкурентних відносин, у межах якої об'єктивні структури й дії агентів перебувають у стані взаємозумовленості.

Завдання дослідження:

© Лойко О. В., 2026.
This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

1. Пояснити яким чином концепція «конструктивістського структуралізму» поєднує визнання об'єктивних соціальних структур із активною роллю агентів у культурному виробництві.
2. Дослідити специфіку «поля культурного виробництва» як відносно автономної складової «поля влади» та проаналізувати механізми боротьби за символічний капітал і легітимність.
3. Проаналізувати значення понять «illusio», «рефракція» й «символічне виробництво» у контексті функціонування культурного поля.
4. Аргументувати, що теорія «рефракції» дає змогу уникнути як соціологічного редукціонізму, так і формалістичного тлумачення художніх практик.
5. Показати яким чином взаємодія «поля культурного виробництва» з релігійним, економічним і політичним полями впливає на механізми культурної легітимації та перерозподілу символічної влади.

В роботі використовуються *методи* структуралістського конструктивізму й компаративного аналізу.

Актуальність і новизна дослідження. Попри наявність праць, присвячених теорії П'єра Бурдьє, а також досліджень, що окремо розглядають поняття «габітусу», «символічного капіталу» чи «illusio», нам не траплялося зустріти робіт, у яких теорія «поля культурного виробництва» аналізувалася б саме як спроба подолання антиномії між структуралістськими й суб'єктивістськими моделями інтерпретації культурних процесів. Претензія статті полягає у тому, щоб спробувати розглянути цю теорію саме у такому ракурсі.

Ступінь розробленості проблеми дослідження. У зв'язку з порушеною проблематикою ми звернули увагу на низку сучасних праць. Насамперед слід відзначити статтю Вілла Аткінсона «Field theory, role theory and role conflict: Reappropriating insights from the past» [Atkinson, 2025]. Аткінсон прагне поєднати теорію поля П'єра Бурдьє з класичною теорією соціальних ролей, показуючи, що соціальні конфлікти не можна пояснити лише структурними позиціями агентів. Дослідник наголошує, що індивід одночасно залучений до кількох соціальних полів і змушений узгоджувати суперечливі рольові очікування, які походять із різних сфер соціального життя. Завдяки цьому концепція «рольового конфлікту» дозволяє Аткінсону уточнити механізми функціонування «габітусу» й глибше пояснити внутрішню суперечливість соціальних практик.

Особливу увагу привертає стаття Жизель Сапіро «Who Creates the World Author?: Toward a Sociology of World Literature» [Sapiro, 2024]. Сапіро аналізує феномен «світового автора» як результат складної взаємодії між літературними інституціями, перекладацькими практиками, глобальним книжковим ринком і механізмами міжнародної легітимації. Авторка переконливо демонструє, що статус автора світової літератури не є наслідком виключно естетичної цінності тексту, а формується завдяки системі культурного посередництва, до якої залучені видавці, критики, перекладачі, премії та академічні інституції. Сапіро також звертає увагу на нерівномірність глобальної циркуляції літератури й показує, що механізми символічного визнання нерідко відтворюють культурну асиметрію між центром і периферією. У такій перспективі світова література постає не як нейтральний канон, а як простір боротьби за символічну владу й міжнародну культурну легітимність.

Не менш важливою видається інша праця Жизель Сапіро «The symbolic economy of the Nobel Prize in Literature: How it counters or reproduces modes of domination» [Sapiro, 2023]. У цій статті Сапіро досліджує Нобелівську премію з літератури як механізм символічного виробництва й глобальної культурної ієрархізації. Авторка показує, що премія функціонує не лише як інструмент міжнародного визнання, а і як особлива форма символічної економіки, здатна як підважувати, так і відтворювати наявні моделі культурного домінування. Аналізуючи історію премії та принципи її присудження, Сапіро демонструє, що рішення Нобелівського комітету значною мірою залежать від транснаціональних конфігурацій символічної влади, мовної репрезентації й культурного престижу. Особливо цінним є те, що дослідниця розглядає премію не як ізольований

культурний феномен, а як складову глобального поля літературного виробництва, де перетинаються політичні, економічні й символічні інтереси.

На думку П'єра Бурдьє, «ми повинні відкинути як «*структуралістський* погляд, згідно з яким структури, що несуть в собі принцип власної сталості, відтворюються завдяки обов'язкової співпраці агентів, підпорядкованих їхнім обмеженням, так і *інтеракціоністський* (…) погляд, згідно з яким соціальний світ є продуктом актів конструювання, що в кожну мить здійснюють агенти у своєрідному «безперервному творенні» (курсив мій – О. Л.) [Bourdieu, 1994, p. 3]. «Якби мені потрібно було охарактеризувати свою роботу двома словами» – пише Бурдьє на початку іншої праці, – «тобто, як це сьогодні часто робиться, наклеїти на неї ярлик, я б говорив про *конструктивістський структуралізм* або *структуралістський конструктивізм*, розуміючи слово структуралізм у дуже відмінному значенні від того, що надає йому соссюрівська або леві-стросівська традиція. Під структуралізмом або структуралістським я маю на увазі, що у самому соціальному світі, а не лише в символічних системах – мові, міфі тощо – існують об'єктивні структури, які не залежать від свідомості й волі агентів і здатні спрямовувати або обмежувати їхні практики чи репрезентації. Під конструктивізмом я маю на увазі, що існує соціальна генеза, з одного боку, моделей сприйняття, мислення й дії, які складають те, що я називаю габітусом, а з іншого боку, соціальних структур, а саме того, що я називаю полями й групами, зокрема того, що зазвичай називають соціальними класами» [Bourdieu, 2015] (спеціальному аналізу «габітусу» присвячено есе Ніка Кросслі «Pierre Bourdieu's Habitus» [Crossley, 2013]).

Іншими словами, застосування методологічних орієнтирів Бурдьє передбачає як визнання наявності об'єктивних структур (сприйняття, мислення, дії, виробництва тощо), що опосередковують генезу й дії агентів, так і історичний і соціальний аспекти структур, становлення й трансформація яких, своєю чергою, залежить від дій акторів. Тобто *йдеться про констатацію взаємовпливу об'єктивних структур і суб'єктивної дії*, й про спробу створення методології, яка дає змогу виявити й описати цю взаємозумовленість достатньо переконливо.

«Поле культурного виробництва» розглядається Бурдьє як складова *«поля влади»*, що є простором конкурентної боротьби між агентами й інституціями, які належать до різних «полів» і є, відповідно, носіями різних *видів влади* й *капіталу* (докладний аналіз «поля культурного виробництва» в теорії Бурдьє запропоновано у праці «Practicing Theory: Pierre Bourdieu and the Field of Cultural Production» [Practicing Theory: Pierre Bourdieu and the Field of Cultural Production, 2004]). Якщо боротьба у межах конкретного «поля» спрямована на посідання домінантної позиції у внутрішній ієрархії, то боротьба між представниками різних «полів» має на меті змінити відносну цінність того чи іншого різновиду капіталу або ж, навпаки, зберегти усталене співвідношення.

«Поле культурного виробництва» має особливу логіку – це *«світ економіки навпаки»*: ті, хто до нього входить, зацікавлені в безкорисливості» [Bourdieu, 1991, p. 6]. Бурдьє зауважує, що так само, як, згідно з Максом Вебером, автентичність пророцтва полягає у відмові пророка від винагороди, справжність маніфестації, що пориває з домінуючою художньою традицією, засвідчується матеріальною незацікавленістю митця. Однак це не означає, що художня діяльність позбавлена будь-якої форми економічної вигоди: «символічні прибутки» будь-якої миті можуть набути вигляду економічного капіталу. Водночас привілейовані економічні умови дозволяють агентові здійснити довготривалу «символічну інвестицію», тобто посісти найбільш ризиковану (або ж найменш привабливу на цей момент) позицію у «полі» й перебувати на ній тривалий час без будь-якої матеріальної компенсації.

Проте економічні відносини не просто зумовлюють трансформацію «поля культури», залишаючись зовнішнім, хоч і важливим, чинником – вони іманентні йому, хоча й не можуть бути тут виявлені в своєму первісному вигляді. Для пояснення специфіки, якої ці відносини набувають у «полі культурного виробництва», П'єр Бурдьє оперує поняттям *«рефракція»* (réfraction) або *«ефект перекладу* (retraduction)». Згідно з ним, «зовнішні

детермінуючі чинники (...) ніколи не діють безпосередньо; вони впливають лише через посередництво специфічних сил і форм поля, тобто після того, як зазнають (...) реструктурації» [Bourdieu, 1991, p. 16].

Як зауважує Бурдьє, соціологічні теорії, у яких відносини між соціальним макрокосмом і мікрокосмом культурного виробництва осмислюються у логіці *«відображення»* (reflet) – що призводить, наприклад, до встановлення безпосереднього зв'язку між соціальним походженням автора та характеристикою його творів – не враховують того, що «поле виробництва культури» функціонує на кшталт *призми*. Із теорій марксистського походження Дьйордя Лукача та Люсьєна Ґольдмана випливає, що аналіз твору мистецтва передбачає розуміння світоглядних настанов соціальної групи, на яку автор спирався або яку мав на увазі, працюючи над твором. За такого підходу художник уподібнюється «медіуму», який висловлює – причому не обов'язково знаючи про це – істини й цінності групи, які сама вона може навіть не усвідомлювати.

Вразливість теорії «відображення» є очевидною: референтна група автора може не збігатися з його соціальною групою, а адресат, якого передбачає автор, не завжди виявляється зрештою дійсним адресатом його творів. Соціологічний редукціонізм такого гатунку не враховує внутрішньої логіки «поля», яка визначається всією його структурою й історією. На думку Бурдьє, теорія «рефракції» дозволяє уникнути як крайнощів соціологічного редукціонізму, так і одномірності різних версій формалізму, які, наприклад, у випадку з літературою, зводяться до спроб «шукати в самій літературній системі принцип її динаміки» [Bourdieu, 1991, p. 20-21].

Саме ефект «рефракції» дозволяє приховати той факт, що навіть за «найчистішими» маніфестаціями стоять «нечисті» причини й мотиви: *конкуренція, капітал, прибуток, попит і пропозиція, вигода, кар'єра, посада* тощо – словом, боротьба за владу, яка у «полі культурного виробництва» набуває вигляду суперечок про сутність мистецтва й призначення художника, конфліктів між школами й напрямами, символічних «відлучень» і «вбивств». Бурдьє акцентує навмисність свого звернення до «позбавленої чару» мови економіки, в опозиції до якої створені всі «чисті» теорії мистецтва – і це не випадково, адже саме так вони можуть підтримувати *illusio* «поля».

«Illusio» – це особлива форма залученості до гри, «таємна змова», або навіть – особлива віра в гру та цінність «ставок гри», своєрідний «символ віри», який сповідують представники конкретного «поля». Кожне «поле» створює власну форму «illusio», прийняття та сповідування якої становить головну умову доступу до нього. На спільності такої залученості або віри в гру базується й конкуренція агентів, яка зрештою і становить сутність гри. З одного боку, «illusio» є умовою існування гри, з другого – стає її продуктом: адже «illusio» є не просто запорукою існування «поля», а й дозволяє йому *«виробляти» віру у цінність твору* (спеціальному дослідженню цього явища присвячено працю Бурдьє «La production de la croyance: contribution à une économie des biens symboliques» [Bourdieu, 1977]). «Виробником цінності художнього твору є не митець, а поле виробництва як *універсум віри*, що виробляє цінність художнього твору як фетиша, продукуючи віру в творчу силу митця» [Bourdieu, 1991, p. 22]. Отже, агенти, які сповідують віру в гру й цінність того, що розігрується, залучені до «символічного виробництва» – виробництва цінності твору, або, іншими словами, «виробництва віри у цінність твору» [Bourdieu, 1991, p. 22]. До того ж під *«символічними виробниками»* маються на увазі не лише безпосередні автори, а й увесь спектр агентів та інститутів, що беруть участь як у «виробництві» віри в цінність конкретного твору, так і у «виробництві» віри в цінність мистецтва загалом. До них належать: критики, історики й теоретики мистецтва, спеціалізовані періодичні видання, видавці, арт-дилери, власники й куратори галерей, колекціонери та меценати, а також такі «канонізуючі інстанції», як салони, галереї, журі конкурсів, фонди тощо.

Слід зазначити, що тут теорія Бурдьє суголосна з *«інституціональною» теорією мистецтва*, представленою іменами таких американських дослідників як Джордж Дікі [Dickie, 1969], Тед Коен [Cohen, 1973] та ін. Згідно з нею, мистецтвом стає те, що

визнається таким у «світі мистецтва» – розгалуженій мережі різноманітних інституцій, які визначають перебіг художнього процесу. Такий підхід, зокрема, дає змогу пояснити проблематичність встановлення загальних критеріїв у питанні про родові ознаки мистецтва, особливо в сучасній ситуації. Проте відмінність «поля культурного виробництва» Бурдьє від «світу мистецтва» «інституціоналістів» полягає у тому, що воно не зводиться до простої сукупності агентів, пов'язаних відносинами кооперації.

Відкладемо з'ясування розбіжностей між теорією «поля» та «інституційним» підходом й зазначимо, натомість, одну спільну для цих підходів рису, яка видається надзвичайно важливою у контексті порушеної проблематики. По суті, в обох випадках порушується, з одного боку, проблема *боротьби за «освячення» власної влади*, а з іншого – *боротьби за власну владу «освячувати»*. Прояви такого «жадання влади» можуть набувати найрізноманітніших форм: починаючи з вердиктів канонізуючих інстанцій (премій, рейтингів, конкурсів), передмов іменитих авторів до книжок менш іменитих або й зовсім невідомих, критичних дискурсів (які прагнуть здаватися лише такими, що стверджують цінність твору, але насправді беруть участь у «виробництві» його цінності), й закінчуючи «чудом підпису», що дає змогу «освяченим» авторам перетворювати об'єкти на «фетиші» (докладніше про трансакції влади в полі літератури див.: John Speller *Bourdieu and Literature* [Speller, 2011]). Варто зазначити, що *символічна «валюта»* не підкріплена нічим, окрім налагодженої *«мережі обмінів»*, у якій вона водночас і *виробляється*, і *перебуває в обігу*. Йдеться передусім про акти взаємного кредиту між акторами, що здійснюються на групових виставках або в передмовах, і за допомогою яких канонізовані агенти «поля» «освячують» молодших й «освячуються» ними натомість як глави шкіл або метри; між митцями й меценатами чи колекціонерами; між митцями й критиками, особливо авангардними критиками, які «освячуються» або тоді, коли домагаються «освячення» для акторів, яких вони підтримують, або тоді, коли «відкривають» і по-новому оцінюють маловідомих агентів поля, активізуючи тим самим свою владу «освячувати» тощо [Bourdieu, 1991, p. 23].

Особливо цікавими в цьому контексті видаються *механізми зворотної легітимації*, або *акти «взаємного кредиту»* між літературними стратегіями й теоретико-критичними дискурсами. Попри те, що ці дискурси прагнули б виглядати лише констатуючими цінність стратегії або твору, вони залучені до «виробництва» віри в цінність твору й мистецтва взагалі, нарівні з безпосередніми акторами, а, отже, беруть участь у боротьбі за визнання власної влади, а також за владу надавати владу іншим. Тут можна звернутися до Ролана Барта, який писав, що жоден критичний дискурс зрештою не є вільним від своєї аксіологічної функції, оскільки будь-який опис містить також і певну оцінку описуваного. Більш за це, кожен теоретичний напрям не просто оцінює, а від самого початку висуває власні критерії цінності, пропонує певні умови розрізнення «мистецтва» й того, що не є «мистецтвом». Так «формалістична інтенція «чистих» творів вимагає формалістичного прочитання, яке вона своєю чергою легітимує; без сумніву, твори, в основі яких лежить чиста турбота про форму, ніби створені для того, щоб підтверджувати адекватність внутрішнього прочитання, уважного винятково до формальних особливостей, а також для того, щоб зводити нанівець і дискредитувати усі зусилля звести їх до соціального контексту, всупереч якому вони створювалися» [Bourdieu, 1991, p. 30].

Отже, стає зрозумілою семантична невизначеність понять «мистецтво», «художник», «письменник», «творчість»: вона є водночас і наслідком, і умовою *«боротьби дефініцій»*. Агенти й інституції змагаються за монополію влади «авторитетно казати, хто уповноважений називати себе письменником, або навіть казати, хто є письменником і хто має авторитет казати, хто є письменником» [Bourdieu, 1991, p. 13]. Бурдьє підкреслює відсутність універсальних дефініцій; «робочі» ж дефініції, на його думку, лише номінально декларують дозвіл на «символічні відлучення» й «символічні вбивства».

«Боротьба дефініцій» розгортається *за визначення меж* (між жанрами й позиціями всередині «поля», а також між самими «полями») й організується навколо опозиції між

«автономним» і *«гетерономним» полюсами*. Йдеться про два субполя, або полюси «поля культурного виробництва», організовані на основі *двох принципів ієрархізації*.

Відповідно до «гетерономного» принципу, найзначущіші позиції посідають економічно й політично домінуючі агенти «поля культурного виробництва». «Автономний», навпаки, утверджує панівне становище тих виробників, які дотримуються вкрай радикальної логіки «економіки навпаки», у загальному вигляді притаманної всьому «полю» загалом. Економічний і політичний успіх або масова популярність розцінюються тут як ознаки компромісу чи «відступництва» – словом, профанації «illusio» поля. Автономний принцип ієрархізації відповідає «субполю елітарного виробництва» (у якому автори виробляють для інших авторів), а гетерономний – «субполю масового виробництва».

Крім того, кожному субполю властиві власні суперечності. *Внутрішня ієрархія «субполя елітарного виробництва»* протиставляє тих, кого колеги по «цеху» вже визнали здобувшими «посмертний» символічний капітал – тим, хто ще не «канонізований». Останні обирають один із двох видів «відступництва» або «єресі»: або відстоюють новий принцип легітимності, або ж закликають повернутися до якогось старого. Згідно із *внутрішньою ієрархією «субполя масового виробництва»*, протиставлення відбувається на основі соціально-економічного статусу публіки: агенти, які домоглися визнання у «вищому світі» й відзначаються близькістю до кіл економічних і політичних еліт, протиставлені тим, хто може розраховувати лише на значну популярність (цю ситуацію також можна означити як опозицію між *«буржуазним»* і *«комерційним»* мистецтвом).

Попри існування кількох принципів ієрархізації та наявність підструктур, «поле культурного виробництва» характеризується надзвичайно *слабкою кодифікованістю доступу до нього*, дуже *низьким ступенем інституалізації меж між його елементами* (полюсами, жанрами, позиціями) й погано визначеними *«посадами»* (що дозволяє грати на двозначності неуспіху, вважати невизнаність знаком обраності й робить, наприклад, можливим заснування «посади» «проклятого поета»). *Невизначеність меж* і *розмитість дефініцій* (що, як вже зазначено, є неодмінною умовою й продуктом боротьби) ускладнюється ще й тим, що *агенти, залучені до боротьби за владу оцінювати та освячувати, борються, водночас, і за визнання власної легітимності – що робить їх вразливими й змушує залучати ресурси ззовні.* У підсумку перевага, на нашу думку, виявляється на боці тих, *кому вдалося залучити й перерозподілити капітал інших «полів».*

Наприклад, залучення капіталу «поля релігії», на наш погляд, уможливлює появу «посади» *«письменника-пророка»* (або *«поета-пророка»*). Символічна девальвація і, як наслідок, падіння популярності «посади» «пророка» у сучасній культурній ситуації пов'язані з автономізацією «поля літератури», головним показником якої виступає ступінь залежності від зовнішніх впливів (або наскільки зовнішній (гетерономний) принцип ієрархізації підпорядкований внутрішньому (автономному)). Іншими словами, чим автономніше поле, тим сприятливішим є баланс символічної влади на користь агентів «субполя елітарного виробництва», і тим чіткішою є межа між «субполями». Запізнілу автономізацію «літературного поля» в східноєвропейському контексті доводить, наприклад, доволі нещодавня поява у східноєвропейських культурах «посади» *«проклятого поета»*, заснування якої зазвичай є маркером звільнення «поля літератури» з-під впливу «поля релігії», та супроводжується зверненням до маргінальних тем, традиційно табуйованих у літературах тих культур, де влада «поля релігії» є особливо сильною.

Найвиразнішим *прикладом залучення ресурсів «поля економіки»* є, на наш погляд, практика американського художника, засновника поп-арта – Енді Воргола. У межах запропонованої ним стратегії цінність твору зводиться до його ціни, а гроші, навпаки, з еквівалента вартості набувають статусу еквівалента цінності. Зримою квінтесенцією цієї стратегії є одна з найвідоміших ліногравюр автора – недбало намальований знак долара. Революційний переворот, здійснений Ворголом у «полі культурного виробництва», можна виразити через один з його численних афоризмів: «Мені подобаються гроші на стіні. Скажімо, ви збиралися купити картину за 200 000 доларів. Я гадаю, вам варто взяти ці

гроші, перев'язати пачку й повісити на стіну. Тоді, коли хтось прийде до вас у гості, перше, що він побачить, – це гроші на стіні» [Warhol, pp. 133-134]. Значною мірою, межа між «полем культурного виробництва» й «полем економіки» була задіяна в практиці Сальвадора Далі, котрий, як відомо, підписував порожні аркуші, що згодом перетворювалися підприємливими дилерами на дороговартісні підробки.

Якщо звернутися до стратегій, орієнтованих на перерозподіл влади між *«полем культурного виробництва» й «полем політики»*, безперечно головним прикладом такого типу перерозподілу є сталінська модель культури й пов'язані з нею практики авангарду. Борис Ґройс розглядає її як втілення проєкту авангарду, а точніше – як проєкт авангарду, здійснити який сам авангард виявився нездатним.

Досліджуваний феномен Ґройс називає *«Gesamtkunstwerk Stalin»*, а керівництво Комуністичної партії порівнює з художником: «Невпорядковане, хаотичне життя минулих епох мало замінитися життям гармонійним і організованим за єдиним художнім планом. Коли все економічне, соціальне й повсякденне життя нації було цілковито підпорядкованим єдиній планувальній інстанції, уповноваженій регулювати, гармонізувати й створювати єдине ціле навіть із найдрібніших деталей, то ця інстанція – керівництво Комуністичної партії – перетворювалася на своєрідного художника, матеріалом якого був увесь світ, а метою – «подолати опір» цього матеріалу й зробити його слухняним, податливим, здатним набувати будь-якої бажаної форми» [Groys, 1992, p. 3].

Термін *Gesamtkunstwerk* використовувався Ріхардом Ваґнером для визначення механізму впливу опери на реципієнта. У мові сучасної культури аналог йому можна знайти в поняттях «мультимедійності» й «інтерактивності», що передбачають одразу кілька форм вираження у межах одного твору. Для німецького композитора опера була універсальним видом мистецтва, що вбирав в себе музику, текст, акторську гру та сценографію й, фактично, цілковито підпорядковував увагу суб'єкта тотальністю свого впливу. Унікальність сталінського конструкту полягала у тому, що, не породивши жодного оригінального стилю, він експропріював безліч стилів культурного архіву, перетворивши їх на єдиний колаж, який урешті підмінив собою дійсність.

Gesamtkunstwerk Stalin, відтак, походить від авангарду, який так і не розпізнав у ньому власної інтенції. Пришестя техніки, сприйняте Малевичем як остаточне руйнування гармонії сприйняття, змушує його констатувати кризу культури – під якою мається на увазі руйнування світу як Божественного Витвору. Мистецтво більше не могло задовольнятися міметичною функцією, відведеною йому довіку, і мало перейти від «зображення» світу до його «переображення». Заради сотворення світу воно мало пожертвувати собою у – цьому полягала його висока місія. Утопічний план перевлаштування не передбачав, що мистецтво, як, зрештою, і будь-яка інша сфера культури, буде існувати на автономних правах – досконалість не могла бути іншою, ніж абсолютною й тотальною. У своїх претензіях художник ставав суперником політика, а творчість уподібнювалася до революційної практики. З огляду на перспективу переходу від «зображення» до «перетворення» стає закономірною поява закликів до «організації повсякденного життя художніми методами» й формулювань на кшталт: «письменники – інженери людських душ». Але якщо спочатку авангардний автор бачить у більшовиках лише засіб для здійснення проєкту, згодом він відмовляється від «права першості», та з «Голови світу» перекваліфіковується на «спеціаліста», який працює за партійним «соціальним замовленням» [Groys, 1992, p. 25-26]. «Вимога повної політичної влади, що випливала з авангардного мистецького проєкту, тепер фактично замінюється вимогою до реальної політичної влади визнати, що її проєкт має естетичну природу» [Groys, 1992, p. 26].

Отже, якщо межею «міметичного» проєкту мистецтва стала наука, що запропонувала адекватніші засоби пізнання світу, то межею авангардного проєкту «будівельників життя» стала реальна військово-політична влада, яка виявилася ефективнішою у справі його втілення. Втім, авангард не зміг подолати власну внутрішню суперечність. Проєкт перевлаштування світу передбачав зникнення мистецтва і, тим

більше, іманентних йому відмінностей між видами, жанрами, школами, техніками тощо. Що, однак, не заважало продовженню суперечок про те, які саме художні засоби потрібні для його втілення. Інакше кажучи, жертвуючи авторською індивідуальністю задля метапроєкту, авангард і далі наполягав на унікальності «прийому». У підсумку, наполягаючи на своїй винятковості у питаннях форми, авангард залишився заручником історичної перспективи, звільнення від якої декларував. Натомість «соціалістичний реалізм» посів «постісторичну» позицію, або позицію історії, зведеної нанівець, на яку претендував авангард. Це стало можливим завдяки запропонованій Леніним концепції «двох культур в одній». Відповідно до неї, культура на кожному етапі свого розвитку є не цілісністю, а конструктом із двох складників, кожен з яких відображає інтереси одного з класів, що борються у межах певної історичної формації. Запропонований підхід дозволяв встановлювати для будь-якого історичного періоду «прогресивний» і «реакційний» складники мистецтва, що відображали, відповідно, інтереси пригноблених класів і класів-експлуататорів. Проголошений спадкоємцем усього «прогресивного» мистецтва, «соціалістичний реалізм» перебрав на себе функції редактора світової історії культури, ставши «постісторичним» мистецтвом або мистецтвом після мистецтва, і тим самим, на думку Ґройса, випередив постмодернізм.

Як бачимо, інтерпретація сталінської моделі культури, запропонована Гройсом, переконливо підтверджує, що політична революція «може завдячувати суперечностям і конфліктам у Республіці словесності» [Bourdieu, 1991, p. 16]. Згадуючи про те, як Стефан Малларме порівнював книгу з терористичним актом, Бурдьє вказує на *«структурну спорідненість» політичного й літературного авангардів*. Така ситуація нерідко може стати причиною «структурного самообману», що ґрунтується на солідарності сил, що посідають у своїх «полях» гомологічні позиції, однак, не враховують, до того ж, різниці в принципах функціонування «полів». Зокрема, надії авангардистів на те, що більшовики усвідомлять художню сутність «проєкту» революції, слугують якраз наочним прикладом «структурного самообману».

Отже, зробимо *висновки.* Кожне «поле» по-своєму порушує питання про владу. Особливістю «поля культурного виробництва» є те, що тут питання про владу зазнає найбільшого викривлення, й набуває форми «зацікавленості у безкорисливості», «економіки навпаки» [Bourdieu, 1991, p. 6] або навіть «дещо відчайдушного» способу «видавати нужду за чесноту» [Bourdieu, 1991, p. 3]. Нагадаємо, що ступінь автономності «поля культурного виробництва» прямо пропорційний силі ефекту «рефракції», або символічного «невпізнавання» (méconnaissance), якого зазнають тут усі чужорідні уявлення. Низький ступінь інституалізації меж і слабкий ступінь кодифікованості допуску до «гри» зумовлені тим, що *«правило гри є ставкою у самій грі»* [Bourdieu, 1991, p. 15] (курсив мій – О. Л.). Агенти «поля культурного виробництва» не мають жодних юридичних і бюрократичних гарантій у суперечках про першість і авторитет, оскільки сам критерій першості виступає головним об'єктом домагань у боротьбі за владу «освячувати». Йдеться про своєрідну *«інституалізацію аномії»*, яка «знищила саму можливість судження в останній інстанції й прирекла *митців на нескінченну боротьбу за владу освячення, що сама відтепер може бути освячена лише в самій боротьбі й самою боротьбою*». (курсив мій – О. Л.) [Bourdieu, 1991, p. 23]. Завдяки хиткості меж, умовності дефініцій і ненадійності «посад» у «полі культурного виробництва», агенти змушені самі шукати відповідь на *проблему набуття легітимності*. Це здійснюється через *актуалізацію* тієї чи іншої *межі* між «полем культурного виробництва» й іншим соціальним «полем» (у рідкісних випадках – одразу кількома полями). Як ми мали нагоду переконатися на наведених прикладах, *актуалізація межі передбачає конвертацію «символічного капіталу» іншого «поля» (релігійного, економічного, політичного) у «символічний капітал» «поля культурного виробництва»*. Вагому роль у визнанні стратегії *актуальною* відіграє *ступінь освоєності межі* (на яку вона посягає) в історії «поля культурного виробництва» (тобто те, наскільки багато стратегій, посягаючи на неї, вже змогли реалізуватися). Якщо межа є достатньо освоєною, на перший план виходить спосіб роботи з нею, який нерідко може

набувати форми рефлексії на тему історії освоєння цієї межі. У такому разі художні практики можуть набувати вигляду рефлексій щодо історії мистецтва засобами самого мистецтва.

REFERENCES

Atkinson, W. (2025). Field theory, role theory and role conflict: Reappropriating insights from the past. *Journal of Classical Sociology*, *25*(1), pp. 3-19.

Bourdieu, P. (2015). Espace social et pouvoir symbolique. *Choses dites.* Édition électronique. Paris: Les Éditions de Minuit. Originally published in 1987.

Bourdieu, P. (1977). La production de la croyance: contribution à une économie des biens symboliques. *Actes de la recherche en sciences sociales,* 13, pp. 3-43.

Bourdieu, P. (1991). Le champ littéraire. *Actes de la recherche en sciences sociales,* 89, pp. 3-46.

Bourdieu, P. (1994). Stratégies de reproduction et modes de domination. *Actes de la recherche en sciences sociales,* 105, pp. 3-12.

Cohen, T. (1973). The Possibility of Art: Remarks on a Proposal by Dickie. *The Philosophical Review,* 82(1), pp. 69-82.

Crossley, N. (2013). Pierre Bourdieu's Habitus. *A History of Habit: From Aristotle to Bourdieu.* Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth: Lexington Books. pp. 269-285. 294 p.

Dickie, G. (1969). Defining Art. *American Philosophical Quarterly,* 6(3), pp. 253-256.

Groys, B. (1992). *The Total Art of Stalinism: Avant-Garde, Aesthetic Dictatorship, and Beyond* / Trans. C. Rougle. Princeton, NJ: Princeton University Press. Originally published as *Gesamtkunstwerk Stalin* (Munich, Vienna: Carl Hanser Verlag, 1988). 126 p.

Practicing Theory: Pierre Bourdieu and the Field of Cultural Production (2004) / Eds. Browitt, J., Nelson, B. Newark: University of Delaware Press. 132 p.

Sapiro, G. (2023). The symbolic economy of the Nobel Prize in literature: How it counters or reproduces modes of domination // *Poetics,* Vol. 101, Article 101823https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0304422X23000633

Sapiro, G. (2024). Who Creates the World Author?: Toward a Sociology of World Literature. *Journal of World Literature*, *9*(3), pp. 327-341.

Speller, J. (2011). *Bourdieu and Literature.* Cambridge: Open Book Publishers. 203 p.

Warhol, A. (1977). T*he Philosophy of Andy Warhol (From A to B and Back Again).* Orlando; Austin; New York; San Diego; Toronto; London: Harvest Book; Harcourt, Inc. Originally published in 1975. 241 p.

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 01.03.2026 Переглянуто 10.04.2026
Стаття рекомендована до друку 20.04.2026 Опубліковано 25.05.2026

THE THEORY OF THE «FIELD OF CULTURAL PRODUCTION»: AN ATTEMPT TO OVERCOME THE ANTINOMY OF «STRUCTURALISM» AND «SUBJECTIVISM»

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 Pierre Bourdieu's theory of the «field of cultural production» as an attempt to overcome the opposition between structuralist and subjectivist approaches. The study analyzes the methodological foundations of Bourdieu's «constructivist structuralism» and demonstrates how his conception seeks to reconcile the existence of objective social structures with the active role of agents in the production and transformation of cultural meanings. The author reconstructs the logic of Bourdieu's approach and considers the ways in which objective structures and subjective practices mutually determine one another within the dynamics of cultural production.

A significant part of the article is devoted to the analysis of the specific organization of the «field of cultural production» as a relatively autonomous component of the broader «field of power». Bourdieu interprets this field as a competitive space in which agents and institutions struggle for symbolic authority and legitimacy. Particular attention is paid to the concept of «illusio» as a form of belief in the value of the game and its stakes, as well as to the mechanisms through which cultural value is collectively produced. The article emphasizes that artistic legitimacy does not emerge exclusively from the individual creator, but from the entire network of agents and institutions participating in the production of symbolic belief.

Bourdieu's theory of «refraction» is juxtaposed with sociological approaches based on the logic of «reflection». The article shows that, unlike reductive models that establish a direct correspondence between social origin and artistic production, Bourdieu insists on the mediating role of the field itself, which restructures external social and economic determinants according to its own internal logic. This perspective allows the author to demonstrate how struggles over artistic legitimacy conceal broader conflicts concerning power, capital, and symbolic domination.

Part of the study is devoted to the opposition between the autonomous and heteronomous poles of the «field of cultural production». The author analyzes how artistic strategies are organized around different principles of hierarchization and how cultural agents seek legitimacy through the conversion of symbolic capital borrowed from other social fields, including religion, economics, and politics.

The article concludes that Bourdieu's theory of the «field of cultural production» provides an effective conceptual framework for understanding cultural struggles as forms of symbolic competition over legitimacy and authority. The author argues that the relative autonomy of the cultural field is inseparable from its dependence on mechanisms of symbolic recognition and from its constant interaction with other forms of social power. In this sense, the theory of the field makes it possible to interpret artistic practices not merely as aesthetic phenomena, but as strategies situated within broader structures of symbolic exchange and domination.

Keywords: *field, symbolic capital, habitus, illusio, symbolic power, refraction, boundary, symbolic markers of culture.*

The article was received by the editors 01.03.2026 The article was revised 10.04.2026
The article is recommended for printing 20.04.2026 This article published 25.05.2026

Як цитувати: Лойко, О. (2026). Теорія «поля культурного виробництва»: спроба подолання антиномії «структуралізму» та «суб'єктивізму». *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (74), 177-186. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-18

In cites: Loiko, O. (2026). The theory of the «field of cultural production»: an attempt to overcome the antinomy of «structuralism» and «subjectivism». *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (74), 177-186. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-18 [In Ukrainian]

https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-19
УДК 141.7

Viktor Bykh

PRODUCTION OF PRESENCE: THE SUBJECTIVITY OF THE BODY IN PAIN

The purpose of the study is a critical analysis of the methodological limitations of hermeneutics in the study of the body in pain. The task of the study is to identify the flaws of objectification of pain within the subject/object paradigm and to provide a theoretical substantiation for the subject/subject paradigm.

Post-hermeneutic critique serves as the theoretical basis for the study. Key tools for analysis include H. U. Gumbrecht's theoretical developments, primarily the concept of "production of presence." Research on the processes of metaphorization and objectification of the body in pain was conducted based on S. Sontag's essays, particularly those devoted to photography. Additional methodological orientations are provided by G. Lukács' literary-critical theory, H. U. von Balthasar's theological critique of reductionism, and E. Scurry's phenomenological research.

The originality of the study lies in its articulation of the difficulties involved in hermeneutics when studying the body in pain, since hermeneutics turns it into an object of interpretation. The subject/subject paradigm has been developed theoretically – in this framework, the ability to resist is not considered a mistake, but rather an ontological quality of the subjectivity of the body in pain. Additionally, the concept of the "production of presence" was further developed as an ethical imperative that transforms the research space from a field of analytical objectification into a space of co-presence and self-unconcealment of the phenomenon under study.

The study identified that hermeneutic tools have methodological limitations when applied to the experience of physical suffering. It has been established that prioritizing interpretation and the search for "hidden meaning" leads to the objectification of the body in pain, transforming the living reality of pain into passive material for theoretical constructs. It was argued that the subject/subject paradigm helps identify the resistance to interpreting the body in pain as a manifestation of its subjectivity. The concept of the "production of presence" in this context takes on an ethical dimension, requiring the rejection of the interpreter's position of authoritativeness in favor of co-presence. This allows the singularity of the bodily experience to be explored without dissolving it into discourse. Further research prospects are related to extrapolating the principles of the subject/subject paradigm and the ethics of co-presence to studying other forms of existential experience that resist the hermeneutic approach.

Ключові слова: *body in pain, production of presence, hermeneutics, interpretation, subject/object paradigm, subject/subject paradigm, objectification.*

Introduction

The study of bodily pain remains a difficult and *relevant* challenge for philosophical anthropology and the humanities in general, as this experience radically resists language, textualization, representation, and interpretation. Contemporary philosophy tends to view pain through the prism of meanings, symbols, or medical categories, which inevitably leads to its objectification. *The problem* is that traditional hermeneutics, in its attempt to "understand" the body in pain, paradoxically distances the researcher from the living reality of pain, transforming suffering into a passive object of analysis.

In recent years, interest in researching the body in pain has grown within philosophical anthropology and phenomenology, which has resulted in a substantial *state of research* on the topic. In particular, S. Coninx, in the work Pain Philosophy: Recent Debates and Future Challenges, emphasizes the need to revise existing models, pointing to "strong intentionalist theories" as solely representational approaches [Coninx, 2024, pp. 5–6].

J. Saliba [Saliba, 2023] turns to existential phenomenology to analyze how the body in pain alters the structure of "being in the world" and relationship with the Other

© Bykh V. V., 2026.

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

[Saliba, 2023, pp. 68, 77]. This transformation is accompanied by a double objectification. On the one hand, the body in pain transforms from an unconscious instrument into an object that resists and demands our attention [Saliba, 2023, pp. 73–74]. On the other hand, the Other (often a doctor) plays a key role in transforming subjective suffering into an objective medical category [Saliba, 2023, pp. 74–75].

In his article Pain and Sedimentation, S. Geniusas provides an additional perspective from the standpoint of existential phenomenology, emphasizing the temporal depth of bodily pain [Geniusas, 2024, pp. 15–16]. Through the prism of E. Husserl's concept of "sedimentation," he argues that pain is not an isolated sensory experience, but a complex layering of previous experience [Geniusas, 2024, pp. 21–22]. The isolated "field of presence" of pain, according to S. Geniusas, is supplemented or "colored" [Geniusas, 2024, p. 22] by previous experience through sedimentation, which influences the perception of new pain. This viewpoint reinforces arguments against hermeneutic simplification, demonstrating that the subjectivity of the body in pain is shaped not only by the present moment but also by the history of experience, which cannot be fully exhausted by external interpretation.

An important theoretical basis for revisiting the methodology of humanities research is also provided by the dialogue between H. U. Gumbrecht and T. Shchyttsova on the "postlinguistic turn" [Gumbrecht & Shchyttsova, 2022]. In it, the respondent problematizes the dominance of "constructivism" and the subject/object paradigm, in which the subject constitutes the world from the outside [Gumbrecht & Shchyttsova, 2022, pp. 126–128]. Instead, he argues for the need to transition to the concept of embodied self-reference, where a person is always already included in the world and is part of it [Gumbrecht & Shchyttsova, 2022, pp. 126–128].

The originality of this study lies in the development of a subject/subject paradigm in studying the body in pain. While J. Saliba and S. Geniusas remain within the descriptive approach, the work adapts H. U. Gumbrecht's concept of "production of presence" as a tool for overcoming hermeneutic reductionism. In this context, resistance to theorising the body in pain is examined not as a mistake, but as a form of ontological self-unconcealment that necessitates a shift in the research approach, from analytical objectification to the ethics of co-presence.

The purpose is to critically analyze the methodological limitations of hermeneutics in the study of the body in pain. The main tasks include studying the mechanisms of objectification of pain within the subject/object paradigm, the theoretical development of the subject/subject paradigm, and development of H. U. Gumbrecht as the basis of co-presence, which allows preserving the subjectivity of the body in pain.

Statement of basic materials

The cover of the English edition of Materialities of Communication [Gumbrecht & Pfeiffer, 1994] displayed an illustration chosen from the book La Machine Animale: Locomotion Terrestre et Aérienne by E.-J. Marey [Marey, 1873]. Entitled "Marey's Myograph," the drawing depicts a frog with electricity passing through its dissected legs. The results of the experiment were recorded by a nearby myograph. In his book, E.-J. Marey accompanies the illustration with the following commentary: "In Fig. 3 the frog is represented in the experiment, fixed, by means of pins, on a piece of cork. The brain and spinal marrow have been previously destroyed, so as to extinguish all voluntary movement and sensibility. Although, to all appearance, the animal is dead, it will nevertheless retain for several hours the circulation of the blood, and the power of motion under the influence of electric discharges. An electric excitator conveys the current from an induction coil to the nerve of the frog" [Marey, 1879, pp. 32–33]. The frog's body, dissected by the researcher, as indicated by the title of the collection, serves as an illustration of "materialities of communication."

In the act of dissection, the researcher views the frog's body as a repository of meaning. That is, the researcher views the frog's body as a phenomenon that is "contributing to the constitution of meaning without being meaning" itself [Gumbrech & Pfeiffer, 1994, p. 398]. After the experiment, the frog's material reality – its body – becomes, at best, something secondary and, in any case, insignificant.

This kind of materiality, including the human body, was "a central point of reference for the research program named 'materialities of communication'" [Gumbrecht & Pfeiffer, 1994, p. 394]. The assertion that materialities of communication are consistently ignored in acts of interpretation and other hermeneutic practices is a central theme in the book. Many years later, H. U. Gumbrecht described it as an intellectual-Oedipal emancipation from the primacy of interpretation and hermeneutics at his alma mater and in the humanities in general at that time [Gumbrecht, 2007].

H. U. Gumbrecht's article title, "A Farewell to Interpretation," from the aforementioned collection refers to E. Hemingway's novel, "A Farewell to Arms," hinting at the limited instrumental potential of interpretation as a methodological foundation for research. The article's leitmotif is what H. U. Gumbrecht calls "a reintegration of the body into our models of human self-reference" [Gumbrecht & Pfeiffer, 1994, p. 391].

In this context, H. U. Gumbrecht refers to D. E. Wellbery's preface to the English edition of F. A. Kittler's "Discursive Networks, 1800/1900" [Wellbery, 1990] to define the limit beyond which hermeneutics and interpretation lose their universal applicability and remain blind to a certain extent. This limit is the inability of hermeneutics to adequately work with the body in pain. D. E. Welbery characterizes F. A. Kittler's post-hermeneutic studies as follows: "Whoever would look for the bonds of solidarity that orient Kittler's investigation will find them here: in its unmistakable compassion for the pathos of the body in pain. Hermeneutics would appropriate this corporeal singularity in the construction of a meaning. Post-hermeneutic criticism, however, draws its responsibility precisely from the unassimilable otherness of the singular and mortal body". [Wellbery, 1990, pp. xv–xvi]. In other words, significant methodological issues may be present in certain types of research for which hermeneutics is chosen as the research method, and these issues are not always recognized by those who choose it. For instance, when studying the body in pain, interpretation as a hermeneutic practice through the concentration of redundant meaning may distance the researcher from the phenomenon under study. This distance formally manifests as a loss of empathy for the phenomenon under study. The presumption of an objective researcher is inconsistent with the phenomenon under study and complicates, rather than simplifies, "direct" work with it. In the act of interpreting the body in pain, meaning appears as a redundancy. This redundancy stands in the way of getting closer to the phenomenon under study.

It could be argued that this is due to the methodological basis of hermeneutics. Any phenomenon that is the focus of hermeneutic research is, by definition, not self-sufficient, at least with regard to meaning. For hermeneutics, the phenomenon under study contains "voids of meaning" a priori. Even if there are no "obvious" voids, hermeneutics offers meaning and generates "redundancy of meaning." The researcher's desire to fill in voids in a text aligns with the historical and philological desire to write commentaries, prompted by "the empty margins around the text" [Gumbrecht, 2003, p. 8]. From a hermeneutical perspective, redundancy of meaning cannot usually be classified as true redundancy.

The paradox of the hermeneutic approach is its inability to identify its own redundancy. What appears as an artificial layering of redundant meanings in the context of "living" pain is, for hermeneutics itself, a necessary procedure of "semantic complementation." If its methods identify any phenomenon as having "voids of meaning," then those gaps must be filled. Consequently, hermeneutics creates meaning even when a phenomenon is self-sufficient and does not require interpretation. This makes its instrumentation blind to the ontology of pain. In hermeneutics, the absence of meaning is considered a deficit that must be corrected. Therefore, the principles of semantic complementation and redundancy of meaning could be assumed as methodological presumptions of hermeneutics. When hermeneutic interpretation is applied to a self-sufficient phenomenon, one that does not require additional meaning, it offers nothing but redundant meaning. This is precisely what happens when interpretation encounters the body in pain.

D. E. Welberry describes another methodological limitation of hermeneutics: the disregard for the singularity of the body in pain experience. Hermeneutics generally has two approaches to dealing with the singularity of the phenomenon under study.

The first approach is to reduce the singularity of the phenomenon under study to a generic concept, which is known as the inductive method. This hermeneutic mechanism is based on the assumption that the singular phenomenon under study is merely one manifestation of a larger system. This statement implicitly assumes that the phenomenon under study is insignificant and ephemeral compared to the larger system to which it belongs.

Such a type of hermeneutic mechanism also includes reducing the singularity of the phenomenon under study to its specific aspect, i.e., a reductive (deductive) mechanism. It is based on the assumption that, to understand the "essence" of a phenomenon, the researcher must break it down into its components and identify the most "essential" one.

H. U. von Balthasar [Balthasar, 1968] points out the methodological vulnerability of the inductive-reductive approach when examining unique events, such as the Christian truth of divine revelation. He outlines two types of reduction: "cosmological reduction" [Balthasar, 1968, pp. 11–24], which reduces the phenomenon to manifestations of the larger system (induction), and "anthropological reduction" [Balthasar, 1968, pp. 25–42], which reduces the phenomenon to the personal dimension (deduction/reduction]. His conclusion that a singular event cannot be reduced "to the world in general, nor to man in particular" [Balthasar, 1968, p. 7] is a methodological precedent for reflecting on how hermeneutics loses the body in pain.

The second approach to hermeneutics and interpretation in their work with the singularity of the phenomenon under study is the allegorical-metaphorical approach. In her essay "Against Interpretation," S. Sontag describes it as follows: "The interpreter says. 'Look, don't you see that X is really – or, really means – A? That Y is really B? That Z is really C?'" [Sontag, 1966, p. 5]. This approach suggests that the body in pain as a singular phenomenon alludes to or refers to another phenomenon. In this case, the "true" content always remains outside the phenomenon that is present. In such conditions, the singular phenomenon under study is implicitly more of a starting point than a self-sufficient entity. Therefore, the task of interpretation and hermeneutics is to demonstrate that the "true" meaning of the phenomenon exists "out there" rather than "here" in immediate presence.

In this way, a certain "interpretive world" is created – through the search for the meaning of the phenomenon under study beyond the phenomenon itself: "To interpret is to impoverish, to deplete the world—in order to set up a shadow world of 'meanings.' It is to turn *the* world into *this* world. ('This world'! As if there were any other)" [Sontag, 1966, p. 7].

If the second hermeneutic approach to dealing with the singularity of the phenomenon under study – in this case, the body in pain – is allegorical and metaphorical, then S. Sontag's work is largely concerned with demetaphorization. For example, "Illness as a Metaphor" focuses on "liberation from metaphors" of the sick body in pain: "My point is that illness is *not* a metaphor, and that the most truthful way of regarding illness – and the healthiest way of being ill—is one most purified of, most resistant to, metaphoric thinking. Yet it is hardly possible to take up one's residence in the kingdom of the ill unprejudiced by the lurid metaphors with which it has been landscaped. It is toward an elucidation of those metaphors, and a liberation from them, that I dedicate this inquiry" [Sontag, 1978, pp. 3–4].

In "Regarding the Pain of Others" [Sontag, 2003], an important work in this context written under the impression of photographs of American soldiers torturing Iraqi prisoners, S. Sontag explores the reduction and alienation inherent in photography as a metaphorization of the body in pain: "Like all her writing on photography, the essay showed how a subject that might have seemed intellectual or abstract – the separation of the person from the image of the person, of the thing from its metaphors – could break people's bodies, and make them scream." [Moser, 2019, p. 530].

According to S. Sontag, photographs are both metaphorized and alienated because they "objectify" what is depicted. In other words, they "turn an event or a person into something that can be possessed" [Sontag, 2003, p. 81]. S. Sontag writes about the objectification of the body in pain, which is an alienation from its "meaning." One of the main mechanisms of interpretation is the transformation of the phenomenon into what it means through metaphorization.

In general, it should be emphasized that the process of metaphorization occurs in three steps: alienation, packaging, and appropriation [Sontag, 1977, pp. 3–4]. Alienation involves abstracting the "essential" features of what is depicted (or studied). Packaging involves creating a specific image that incorporates the previously abstracted features of the subject. Appropriation is the use of the packaged image as an arbitrary element in discourse. Metaphorization of the body in pain through alienation, packaging, and appropriation makes it possible to "move on" or "leave" the body in pain. One possibility of this process is the transformation of a photograph into a political message. For example, a photograph could be used to convey a political message: "And all photographs wait to be explained or falsified by their captions. <...> Alter the caption, and the children's deaths could be used and reused." [Sontag, 2003, p. 10].

Overall, it can be argued that hermeneutics and interpretation are essentially "appropriative" and have a reductionist-inductive and allegorical-metaphorical nature. In the interpretive process, the experience of bodily singularity is reduced, induced, allegorized, or metaphorized into a partial, general, approximate, or metaphorical meaning.

The meaning obtained by "generalized reduction" is highly mobile and transportable. It can be attached to a broader set of meanings and used to briefly represent the entire scope of a phenomenon. Thus, this unit of meaning is a building block in an unlimited set of models.

Hermeneutics has enormous descriptive potential because its fundamental processes are rooted in alienation. This alienation and the search for meaning equivalent to any phenomenon ensure hermeneutics' universality while provoking it to ignore the singularity of the phenomenon under study. Hermeneutics and interpretation are unable to adequately work with the body in pain due to their tendency to "shift" attention away from the concrete presence of pain toward a common denominator of pain. When working with the body in pain, hermeneutics and interpretation nevertheless offer the allegory of thorns or the metaphor of an eternally suffering world. In any case, the focus shifts away from a specific phenomenon, leaving the sufferer behind. In such cases, researchers do not focus on the phenomenon under study as a whole, but rather on its metaphor, analogy, generic concept, or component.

The thesis about the methodological inadequacy of hermeneutics is consistent with E. Scarry's concept presented in her work "The Body in Pain" [Scarry, 1985]. E. Scarry defines physical suffering as more than just a painful sensory experience; she describes it as a total event of "the unmaking of the world" that destroys the very ability to speak [Scarry, 1985, p. 4, 29]. Hermeneutics relies on meanings and symbols. Intense pain, however, is radically anti-hermeneutic. It returns the subject to a preverbal state where the ability to verbalize one's condition disappears [Scarry, 1985, pp. 4–5]. Therefore, attempts to interpret pain as "text" are flawed from the outset since, in its ontology, pain is a destructive power that eliminates the possibility of textuality. Pain simplifies the complex world of a human being to a pure, non-alternative bodily presence that resists any external attribution of meaning [Scarry, 1985, p. 35, 56].

Hermeneutics represses the resistance of the body in pain using the mechanism of "objectification." It would be helpful to distinguish between how photography objectifies and how viewing photographs objectifies compared to how objectification occurs in hermeneutics. In photography, when we are "regarding the pain of others" [Sontag, 2003], we turn it into an object. This mechanism works as follows. First, there is the direct act of photographing and "capturing" the pain of others. Second, it is viewing the resulting images. Therefore, in relation to photography, objectification is a second-order interpretation, or an interpretation of an interpretation. Second-order interpretation is a common way of using interpretation as a primary hermeneutic practice.

Hermeneutics also uses objectification of the phenomenon under study. In this context, objectification is the transformation of the phenomenon under study into an object – that is, the transformation of the phenomenon under study into a commonly used "object of study." In order to understand the problem of transforming the phenomenon under study into an object of study, one must first understand the epistemological structure within which this transformation occurs.

H. U. Gumbrecht terms this epistemological structure the "subject/object paradigm," tracing the genealogy of the separation of subject and object to a more fundamental division of the "observed and interpreted world" into the "spiritual" and the "material": "At any event, the world that the observer observed and interpreted was supposed to be purely material. Of course, this dichotomization between 'spiritual' and 'material' is the origin of an epistemological structure on which Western philosophy would from now on rely as the 'subject/object paradigm'" [Gumbrecht, 2004, pp. 24–25].

The proposed view of the dichotomy between the "spiritual" and the "material" consistently aligns with the division outlined in S. Sontag's essay "Against Interpretation," namely, the division in the "Western consciousness of and reflection upon art" into the commonly used 'form' and 'content'. S. Sontag called it: «<...> the odd vision by which something we have learned to call "form" is separated off from something we have learned to call "content," and to the well-intentioned move which makes content essential and form accessory» [Sontag, 1966, p. 4].

These two views converge in the title of G. Lukács's book, "Soul and Form" [Lukács, 2010]. Here, "soul" represents what H. U. Gumbrecht calls "the spiritual," and "form" represents what S. Sontag also calls "form."

H. U. Gumbrecht mentions this book when discussing the "loss of the world" – the growing separation between the detached observer and the interpreted world: the loss of the "world reference" [Gumbrecht & Shchyttsova, 2022, p. 132; Gumbrecht, 2004, pp. 46–49].

For G. Lukács, the "loss of the world" appears to be similar to the gap between the "soul" and "form," or between the "I" and the "world." In search of the distance between the "I" and the "world," and questioning whether this distance actually exists, he came to the following question: "Where is the dividing line between dream and reality, the 'I' and the world, deep meaning and fleeting impression?" [Lukács, 2010, pp. 129–130].

It should be emphasized that the subject/object paradigm uses "objectification" as its main instrument. This is a type of optics that considers the spiritual and meaningful side of a phenomenon to be "valuable," while the material and formal side is considered "of little value." Creating an object of study from the phenomenon under study requires considering the object as an "ordinary" phenomenon in terms of both its material and formal aspects. Hermeneutics and interpretation can help this initially incomplete phenomenon join the "higher" spiritual and meaningful sphere by applying the aforementioned mechanisms.

In the subject/object paradigm, the researcher defines the phenomenon under study as the object of study. This defines the researcher's role as active and the object's role as passive. Thus, the researcher implicitly assumes that the initiative in interacting with the object of study lies with the researcher. This perspective ignores the possibility that the phenomenon under study could take the initiative and have intrinsic subjectivity. The expression of the subjectivity of the phenomenon under study in interaction with the researcher can be either a "self-unconcealment" or a "self-concealment" of the phenomenon to the researcher.

Under normal conditions, the birth of anything in the interaction between two subjects occurs as a voluntary movement toward each other. In the subject/object paradigm, violation of reciprocity in the self-unconcealment of the object of study is compensated by the application of research force. Here, it would be reasonable to mention S. Sontag's citation of S. Weil's article "L'Iliade ou le poème de la force" [Weil, 2014], which states that "violence turns anybody subjected to it into a thing" [Sontag, 2004, p. 12]; in other words, applying force to a subject turns it into an object.

Violence can turn the world into a "world of objects," or a static world that is easy to manipulate. A dynamic world of subjects would be extremely difficult to manipulate. Not only would managing such a world be operationally complex, but the subjects would also be able to express their resistance. Repressing this resistance requires the use of force. In an article cited by S. Sontag, S. Weil argues that the total conversion of a human being into an object is the definition of murder [Weil, 2014, p. 2]. Living flesh demonstrates its life through an elementary

startle response: "A piece of living flesh manifests life above all through startle response; a frog's leg, when subjected to an electric shock, startles; <...>" [Weil, 2014, p. 5]. The appearance of a frog through whose legs an electric shock passes is symptomatic of the theme of the creation of the object of study in the subject/object paradigm. Consequently, by revisiting E.-J. Marey's drawing, we can ascertain its suitability as an illustration for the subject/object paradigm. In that paradigm, the researcher should view the world, particularly the natural world, as a world of objects, or "boxes with meaning." In other words, the things of the world are "filled with meaning," and the researcher can liberate that meaning by applying enough force.

Implicitly, a researcher of the subject/object paradigm must also presume the object of study is indifferent. This implies a view of the object of study in which the object does not (and cannot) have its own intentionality. Ignoring the phenomenon's intrinsic intentionality contributes to the researcher's logic being "injected" into the research results.

In summary, in the subject/object paradigm, objectification of the phenomenon under study by creating an object of study makes it passive, static, and indifferent. This also makes it suitable for interpretation and division into content and form, or spiritual and material.

Fundamentally, work on the problems of the subject/object paradigm should not be based on attempts to "modify" this paradigm, but on attempts to go outside its boundaries [Gumbrecht, 2004, pp. 56–57]. A fundamentally different paradigm, opposite to the subject/object paradigm, could be the "subject/subject paradigm" [Bykh, 2025, pp. 322–323]. According to the subject/subject paradigm, the phenomenon under study is also an active subject of the research process. In other words, the phenomenon under study – such as the body in pain – is not passive, static, or indifferent. This approach could overcome the deep division of the phenomenon under study into spiritual and material, or spiritual and material, and it could open up the potential for a different interaction with the phenomenon under study than that found in the subject/object paradigm.

In light of this, it is reasonable to wonder what the study of the body in pain would have been like if it had been based on the subject/subject paradigm instead of the subject/object paradigm. The answer to this question can be found in H. U. Gumbrecht's reference to G. Lukác's book "Soul and Forms" in his work entitled "Atmosphere, Mood, Stimmung: On a Hidden Potential of Literature" [Gumbrecht, 2012]. Discussing G. Lukác's literary-critical theory, H. U. Gumbrecht writes: "Lukács demanded that essays deviate from the 'scientific' goal of finding the truth. 'It is right for the essayist to seek the truth,' Lukács wrote, 'but he should do so in the manner of Saul. Saul set out to find his father's donkeys and discovered a kingdom; thus will the essayist—one who is truly capable of seeking the truth—find, at the end of his way, what he has not sought: life itself.'" [Gumbrecht, 2012, p. 17]. According to G. Lukács, for an essayist, the phenomenon under study is not a static and completely permanent phenomenon that only needs to be described. On the contrary, the phenomenon under study is unknown in advance because it is dynamic. Also, the phenomenon under study appears in the essayistic mode as something that can express its resistance; that is, it is not indifferent. The essayist's attempts to find what "he came for" are unsuccessful because they are guided by a predetermined "goal."

However, to find "life itself," the researcher-essayist must provide subjectivity to the phenomenon under study. Only then will they discover something they might not have suspected existed – something that does not fit into their predetermined framework. It is under such conditions that the phenomenon under study self-unconceals to the researcher. Thus, in the direct interaction between the researcher and the phenomenon under study, something emerges that did not exist before. In other words, research becomes a space for the interaction between the researcher and the phenomenon under study, and a place for the birth of something that did not exist before. In this way, research becomes a place to "to bring forth" things [Gumbrecht, 2004, p. 17] or a place for the production of presence.

This paradigm may be suitable for studying the body in pain. Approaching such a phenomenon with predetermined "goals" cannot escape the subject/object paradigm and, therefore, cannot avoid injecting the researcher's logic into the research results. Transforming the

body in pain into an object of study is unhelpful because the body in pain becomes passive, static, and indifferent. However, providing the body in pain subjectivity brings the researcher closer to the phenomenon under study through empathy.

Any attempt to study the phenomenon of the body in pain within the subject/object paradigm must appeal to the tools of hermeneutics. The textualization of the body in pain poses the risk of reducing its living singularity to a shadow "interpretive world" of meanings, where the immediate reality of pain is replaced by an abstract description or metaphor. Thus, any conventional research writing within the subject/object paradigm risks re-objectifying the phenomenon under study, turning it into a passive object. Any attempt to modify these tools could lead to an epistemological collision: an attempt to go beyond the "primacy of interpretation" within the subject/object paradigm generates a new layer of interpretation that potentially nullifies the intention to go beyond its limits.

The solution to this collision may lie in changing the basis of research within the subject/subject paradigm when studying the body in pain. In this paradigm, research is not regarded as a repository of static meaning, but rather as a dynamic space for the production of presence. Appealing to the essayistic mode outlined by H. U. Gumbrecht through the prism of G. Lukács' literary-critical theory, such research can reject a strictly defined "scientific goal" of seeking truth and instead open up to the contingency of "life itself." In this approach, research is a dialogical space where the phenomenon cannot be fully dissected analytically, yet it keeps its intentionality and potential of resistance. Research is transformed into a field of interaction between subjects, where the subjectivity of pain is not suppressed by structure, but is given the opportunity for "self-unconcealment" due to the researcher's refusal to claim power through interpretation. In this context, research functions as an event space rather than a description.

It is worth considering the criticism of the excessive binary opposition between the subject/object and subject/subject paradigms. A total rejection of objectification may seem naive. However, the proposed distinction does not aim to fully deny the instrumental potential or validity of objectification; it aims to expose its limitations as a heuristic tool, particularly in the humanistic study of extreme experience. When it comes to the body in pain, mechanistic reduction not only simplifies the phenomenon, but also transforms living suffering into material for external interpretations. Essentially, accepting the subjectivity of pain is accepting its ontological status as an event. This requires researchers to reject power through interpretation in favor of ethical co-presence.

In the outlined concept, resistance is considered as the ability to block, distort, or destroy the theoretical framework applied to it. According to E. Scarry, for example, the body in pain "does not simply resist language but actively destroys it" [Scarry, 1985, p. 4]. Thus, granting the body in pain the status of a "subject" capable of initiative is an act of phenomenological openness from the researcher. In a way, it's a methodological safeguard that makes the researcher consider mismatches between theory and direct experience not as a "mistake" that needs to be fixed (objectified), but as a moment of truth (self-unconcealment) where reality breaks through the grid of interpretations.

In conclusion, it should be noted that hermeneutics has a basic methodological limitation when it comes to working with the body in pain. The traditional epistemological subject/object paradigm unavoidably reduces the phenomenon under study: living suffering is transformed into a passive object of study that is analyzed to extract abstract meaning. This approach, which is based on alienation and metaphorization, disregards the unique nature of the experience of the body in pain. It often replaces the immediate reality of pain with safe allegories or metaphors.

An alternative approach to studying the body in pain is the subject/subject paradigm. In this paradigm, the researcher rejects the interpreter's dominant role of liberating meaning from the things of the world. Instead, the researcher engages in dialogical interaction, in which the phenomenon under study resists interpretation and unconceals its own intentionality. Accepting the subjectivity of the body in pain may also give back an ethical dimension in research: the ability to not just interpret the body in pain, but to empathize with its living, unreduced presence.

REFERENCES

Balthasar, H. U. von. (1968). *Love alone: The way of revelation* (A. Dru, Ed. & Trans.). London: Burns & Oates.

Bykh, V. (2025). Production of Presence: Subject/Subject Paradigm. *Proceedings of the IX International Scientific Conference*, 320–324. https://doi.org/10.62731/mcnd-13.06.2025.009

Coninx, S. (2024). Pain Philosophy: Recent Debates and Future Challenges. *Philosophy Compass*, 19(6), e12981. https://doi.org/10.1111/phc3.12981

Geniusas, S. (2024). Pain and Sedimentation. *Estudios de Filosofía*, (70), 13–34. https://doi.org/10.17533/udea.ef.355952

Gumbrecht, H. U. (2003). *The powers of philology: Dynamics of textual scholarship*. Champaign: University of Illinois Press.

Gumbrecht, H. U. (2004). *Production of presence: What meaning cannot convey*. Stanford: Stanford University Press.

Gumbrecht, H. U. (2007). From Oedipal Hermeneutics to Philosophy of Presence [An Autobiographical Fantasy]. *Telos*, *138*, 163–180.

Gumbrecht, H. U. (2012). *Atmosphere, mood, Stimmung: On a hidden potential of literature*. Stanford: Stanford University Press.

Gumbrecht, H. U., & Pfeiffer, K. L. (Eds.). (1994). *Materialities of communication* (W. Whobrey, Trans.). Stanford: Stanford University Press.

Gumbrecht, H. U., & Shchyttsova, T. (2022). The Post-linguistic Turn in Philosophy and the Tasks of the Humanities in the Contemporary Epoch. *Topos, 2*, 125–152. https://doi.org/10.24412/1815-0047-2022-2-125-152

Hemingway, E. (1995). *A farewell to arms*. New York: Scribner.

Lukács, G. von. (2010). *Soul and form* (A. Bostock, Trans.; J. T. Sanders & K. Terezakis, Eds.). New York: Columbia University Press.

Marey, E.-J. (1873). *La machine animale: Locomotion terrestre et aérienne*. Paris: Librairie Germe Bailière.

Marey, E.-J. (1879). *Animal mechanism: A treatise on terrestrial and aerial locomotion*. New York: D. Appleton & Company.

Moser, B. (2019). *Sontag: Her life and work*. New York: Harper Collins.

Scarry, E. (1985). *The body in pain: The making and unmaking of the world*. New York: Oxford University Press.

Saliba, J. (2023). Sartre and the Phenomenology of Pain: A Closer Look. Journal of French and Francophone Philosophy, 31(1–2), 68–84. https://doi.org/10.5195/jffp.2023.1038

Sontag, S. (1966). *Against interpretation, and other essays*. New York: Farrar, Straus & Giroux.

Sontag, S. (1977). *On photography*. New York: Farrar, Straus & Giroux.

Sontag, S. (1978). *Illness as metaphor*. New York: Farrar, Straus & Giroux.

Sontag, S. (2003). *Regarding the pain of others*. New York: Farrar, Straus & Giroux.

Weil, S. (2014). *L'Iliade ou le poème de la force*. Paris: Payot & Rivages.

Wellbery, D. E. (1990). Foreword. In F. A. Kittler, *Discourse networks, 1800/1900* (M. Metteer & C. Cullens, Trans., pp. vii-xxxiii). Stanford: Stanford University Press.

Bykh Viktor 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: viktor.bykh@student.karazin.ua
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-6954-1505

The article was received by the editors 10.01.2026 The article was revised 15.03.2026
The article is recommended for printing 22.03.2026 This article published 25.05.2026

ПРОДУКУВАННЯ ПРИСУТНОСТІ: СУБ'ЄКТНІСТЬ ТІЛА, ЩО СТРАЖДАЄ ВІД БОЛЮ

Бих Віктор Вікторович
аспірант, ННІ філософії, культурології, політології
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
майдан Свободи, 4, Харків, 61022, Україна
E-mail: viktor.bykh@student.karazin.ua
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-6954-1505

АНОТАЦІЯ

Метою дослідження є критичний аналіз методологічних обмежень герменевтики у дослідженні тіла, що страждає від болю. Завданням дослідження є виявлення недоліків об'єктивізації болю в межах суб'єкт-об'єктної парадигми ч теоретичне обґрунтування суб'єкт-суб'єктної парадигми. Теоретичним базисом для дослідження слугує постгерменевтична критика. Ключовими інструментами аналізу є теоретичні розробки Г. У. Ґумбрехта, зокрема концепція «продукування присутності». Дослідження процесів метафоризації й об'єктивізації тіла, що страждає від болю, здійснено на основі есеїстики С. Зонтаґ, зокрема її робіт присвячених фотографії. Додатковими методологічними орієнтирами слугують літературно-критична теорія Ґ. Лукача, теологічна критика редукціонізму Г. У. фон Бальтазара, а також феноменологічні розвідки Е. Скаррі.

Наукова новизна дослідження полягає в артикуляції труднощів герменевтики в дослідженні тіла, що страждає від болю, оскільки герменевтика перетворює його на об'єкт для інтерпретації. Набула теоретичної розробки суб'єкт-суб'єктна парадигма, де здатність до спротиву теоретичному фреймворку розглядається не як помилка, а як онтологічна властивість суб'єктності тіла, що страждає від болю. Крім того, отримав подальший розвиток концепт «продукування присутності» – як етичного імперативу, що трансформує дослідницький простір з поля аналітичної об'єктивізації у простір співприсутності й саморозкриття досліджуваного явища.

Дослідження окреслило методологічну обмеженість герменевтичного інструментарію при зверненні до досвіду фізичного страждання. Встановлено, що пріоритет інтерпретації й пошуку «прихованого сенсу» призводить до об'єктивізації тіла, що страждає від болю, перетворюючи живу реальність болю на пасивний матеріал для теоретичних конструкцій. Обґрунтовано, що суб'єкт-суб'єктна парадигма дає змогу ідентифікувати спротив інтерпретації тіла, що страждає від болю, як прояв його суб'єктності. Концепція «продукування присутності» в цьому контексті набуває етичного виміру, вимагаючи відмови від владної позиції тлумача на користь співприсутності. Це дає змогу дослідити сингулярність тілесного досвіду без його розчинення його у дискурсі. Перспективи подальших досліджень пов'язані з екстраполяцією принципів суб'єкт-суб'єктної парадигми й етики співприсутності на вивчення інших форм екзистенційного досвіду, що чинять спротив герменевтичному підходу.

***Ключові слова**: тіло, що страждає від болю, продукування присутності, герменевтика, суб'єкт-об'єктна парадигма, суб'єкт-суб'єктна парадигма, об'єктивізація.*

Стаття надійшла до редакції 10.01.2026 Переглянуто 15.03.2026
Стаття рекомендована до друку 22.03.2025 Опубліковано 25.05.2026

Як цитувати/In cites: Bykh, V. (2026). Production of presence: the subjectivity of the body in pain. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (74), 187-196. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-19

https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-20
УДК 1.122 (1.165.6/.8)

Oleksiy Polunin

(IN)STABILITY OF CAUSALITY-REPRESENTATION IN THE SPACE OF MULTIPLE MENTAL REPRESENTATIONS OF TIME FLOW[2]

The article examines the interconnection between time and causality. It describes an instability in causality-representation when causal relata are projected on the space of the multiple cognitive representations of time flow. Traditionally the manipulability theories of causation are taken for cases when all elements of the causal chain are given within conventional linear time flow. Within the manipulability approach to causality, the article examines how far human cognitive system contributes to variability of mental representations of cause, effect and their temporal connectedness. The paper answers the question whether and how the different time-representations affect the human ability to model causality. This makes the novelty of the proposed approach. To do so one follows the minds ability to produce the multiple representations of time flow. So, we went beyond the traditional assumption about singularity of mental time flow and introduced the notion of the multiple time representations (Polunin, 2011, 2015, 2016, 2021). As each single time-representation is described by distinct functional features, it specifically impacts the mental representations of an event happening in its time, and consequently, the representation of causal relata. Therefore, we argue for essential variability of mental representation of causality in the space of the multiple cognitive representations of time flow. This variability can be demonstrated without any real change in the world events involved in the causal relationship, thus describing the mind's contribution to causality. The proposed approach allows for its empirical examination. It makes possible to manipulate individually the representations of cause and that of effect, examining more deeply the contribution of the human mind to their relationship. This stresses the mental nature of causality, its subjective judgment and it points to the possible deviations in judgment outcomes regarding availability vs absence of causal relationship.

Keywords: *causality, time, manipulability theories of causality, representation of time, multiple representations of time flow.*

Introduction

How do we explain our personal and social experience? What are the essential components of all arguments in science and everyday life? Are we not appealing in such cases to causality? But what do we rely on when judging a causal relationship? What makes an event perceived as having cause and effect? When answering these questions, the notion of time plays a crucial role. Mental representation of temporal connectedness is key factor for recognizing two events as causally related. Usually temporal connectedness is built upon conventional representation of singular time flow. And often we ignore that our mind is able to develop more than one concept of time (Gell, 1992; Widlok, 2014). Such time concepts are developed by the human mind in a reflective goal-directed mood. But in a prompt, daily judging of the events one relies on the cognitive representations of time flow. The mind develops also more than one cognitive representation of time flow (Polunin, 2015, 2016, 2021). In discrepancy to the findings by Boroditsky (2011), Boroditsky and Gaby (2010) who shown that people from the different cultures differ in their representation of time flow, we have shown that the subjects from one and the same culture, speaking the same language are able to develop the different mental representations of time flow. This finding rests upon the set of experimental studies on the role of time-representation in decision making (Polunin, 2009, 2011, 2013, 2014, 2015, 2016). Each of the cognitive representations of time has its distinguished features and accordingly impacts

© Polunin O. V., 2026.

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

[2] Research for this paper was conducted during my work as remote fellow of the Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade, Serbia & CAS SEE University of Rijeka, Croatia; the work on this topic was supported also by the Stellenbosch Institute for advanced studies (STIAS), South Africa.

temporal representation of an event over time. Thus, alternation of the mental representations of time flow is the ground for the subsequent variations in cognitive representation of causal relata and then in representation of the whole causal relationship.

At the general level we are answering the *question* about the impact of time representation on establishing a *cause-effect relationship* within *the manipulability approach*. Our key move is to go beyond the traditional assumption of the singularity of mental time flow and elaborate the role of the different time-representations for mental modelling of causation. The general logic of the article is as follows: we start from the notion of the manipulability approach to causality modelling. We stress the role of the mind in representing causal relata and in judgment about presence or absence of a causal relationship. In the next step we point to the role of time in establishing a causal relationship. Thereafter we show that the human mind develops several different representations of time flow. Further, the idea of the multiple representations of time flow is interconnected with the mental modelling of causality. We analyze the key aspects of manipulativistic causality in the space of the multiple time representations. The causal relata are mapped on the known mental representations of time flow which results in a corresponding variation of relata-representation. As a result, one is confronted with variability of causal relationship, namely with instability of its mental representation. Thus, through manipulation of mental representation of time flow we specify the role of time as foundation to the causality modelling within the manipulability approach. Doing so we are also examining the limits of the manipulationist theories of causality.

Causality modelled within the manipulability approach

In metaphysics one finds a number of theories of causation – regularity theories, probabilistic theories, process theories, counterfactual theories, and manipulationist theories. The standard view of the causal relata is that they are of the category of *event*, and that their number is *two* (A and B), in the roles of *cause* and *effect*, such that A is the cause and B effect. While the standard view numbers the causal relata at two (Davidson 1980, Mackie 1965, Lewis 1986), one finds some support for the views featuring three and even four relata (Hitchcock 1996, Woodward 2003). Here we take three components of causal relata: event A, event B and a time distance between the events A and B. Since the human mind provides representations of all three components, we assume that variations in representation of the relata should result in variation of causality-representation. In our view the job of the relata is to provide a sufficient amount of information for a cognitive system for arriving at conclusions about the causal relationship. This amount can be varied in a way similar to our previous studies (Polunin, 2009, 2015, 2016). One manipulates temporal representation of each of the relata. Our thesis stresses the variability of the causality judgment for a formally similar case.

The manipulability theories of causation assume that causes are to be regarded as devices for manipulating effects. There are several prominent versions of such theories advocated by Gasking (1955), von Wright (1971), Menzies and Price (1993), and Woodward (2003). It is essential that the manipulationist approach assign a central role for understanding of causation to human *action*. We interpret human action as internalized information processing which results in the mental representations of the causal relata, namely the representations of event A, event B and that of time distance. For our case the action consists in activating different mental representation of time flow and mapping the causal relata on them. By manipulating each of these representations, one induces a discrepancy in the relata representation and puts a strain on the manipulability framework, examining its limits and reliability.

Anscombe (1975) claims that causation is an intentional relation, and takes causation to be relative to descriptions of the primary relata. On this view, causal relations have the form: A causes B relative to *D*, where *D* is an ordered pair of descriptions (for A and for B). The other thought arises from Pearl's (2000) work on causal modelling, where he treats causation as relative to a certain kind of mathematical representation. On this view, causal relations have the form: A causes B relative to *M*, where *M* is an apt causal model of the situation. So, we face a

kind of dependence of causality depending on the way the relata are represented. For our analysis we take not every kind of relata representation, but just the representation in time. One induces the variability of causal relata through impact on their properties by different representations of time. The specified variability in representing the cause-effect relationship highlights the contribution of the cognitive system to development of a causal picture of the world. Here we follow Buzzoni (2014, 377) who states that "human beings … *are the indispensable factor in establishing causal chains*."

Cook and Campbell (1979) write: "The paradigmatic assertion in causal relationships is that manipulation of a cause will result in the manipulation of an effect." In our view, manipulation of cause representation results in variation of causality representation. The same is true for effect: a variation in effect representation impacts the causality representation. Put simply: an absent or a minimal representation of cause or that of effect means no causality representation. So, we argue for an essential contribution of the mind in establishing causality. We assume that the mind relies on one's own ability to represent the A and B events before drawing a conclusion about availability/absence of a causal relationship. Thus, we distinguish *manipulation of cause* and *manipulation of cause representation*, and the same for *effect* and *representation of effect*. With this in mind, one also assumes, for instance in a priming effect, that a mental representation of cause implies that its variation varies the representation of effect. The way the mind processes a potential cause impacts the information processing relevant for mental effect processing. But how do we induce such manipulation of the A and B representations? By alternating time representation for one and the same worldly happening, one impacts the judgment outcome about availability/absence of the causal relationship.

Menzies and Price (1993) defend the claim that an association between A and B persists when A is "manipulated" in the right way and then A causes B. We need to be much more precise by what we mean by A and B. Somehow within such approach one ignores the role of the judging person; one ignores a contribution of the mind establishing the causal relationship between A and B. What is essential is whether A and B are taken as the worldly events or as their representations by cognitive system. The mind judges availability of causal relationship between A and B based on the mental representations of A, B and that of the time distance between them. Thus, one has to consider a possible variability of the corresponding mental representations. At least two sources of such variability should be considered: the real events in the outside world, and the mental information processing, for instance impact of framing. The examples of such impact were shown in the experiments on intertemporal decision making (Polunin, 2009, 2015, 2016), when one and the same monetary proposition (a worldly happening) essentially changed its value at the level of representation, and impacted behavior differently.

The notion of an intervention is rightly seen by many authors as central to the development of a plausible version of a manipulability theory. The basic idea is that of an exact change in A which is of such a character that if any change occurs in B, it occurs only as a result of its causal connection, if any, to A and not otherwise. In other words, the change in B, if any, produced by the manipulation of A should be attributed only to a causal route that goes from A. The described changes in the value of a variable that have the right sort of surgical features have come to be called *interventions* (Spirtes, Glymour, and Scheines 2000; Meek and Glymour 1994; Hausman 1998; Pearl 2009; Woodward 1997, 2003; Woodward and Hitchcock 2003; Cartwright 2003). Our *question* is about the nature of intervention. One can intervene on a worldly event. But one can also intervene in the representation of an event. We argue that there are interventions that change *representation* of A, and then change judgment of causal relationship between A and B, but do not impact the real-world causal A-B relationship. It is possible to have change in representation of A that forges a real-world change of A. Such intervention questions the reliability of the whole interventionists approach requiring its further development and specification of the possible interventions. If one can intervene in causality representation without any manipulation of the worldly events, one can produce a world picture based on a set of illusory causal relationships.

Here we are speaking only about direct causes. A is a *direct cause* of B if and only if under some intervention that changes the value of A, the value of B changes when all other variables are held fixed at some value. A direct causation presupposes an immediate connectedness between A and B. For the indirect cause it would be even easier to show some framing-effects that break a stable representation of the A-B causal relationship.

Manipulability models of causation and the multiple representations of time flow

Nature itself does not establish and does not judge the availability of causality. The human mind judges the absence or availability of a causal relation between A and B. It does so based on the mental representations of A, B and the time distance between them. Events A and B may be placed in a different time mode – past, present, future, which makes their mental representations sensitive to time flow. But the notion of time and time-representation are also developed by the mind. Moreover, the mind develops different representations of time flow (Boroditsky and Gaby, 2010; Polunin, 2015, 2016, 2021). This is why we are paying attention to the temporal dimension of all basic elements that later could be interpreted as causal relata. In addition to the intervention, the performer – actor – must be analyzed regarding temporal features. Each element, A, B, distance between A and B, and actor can be projected on the different representations of time flow. As a result, each of them can specifically vary within the time dimension.

Recognizing the critique by Hausman (1986, 1998) of the manipulability theories, namely that they lead to a conception of causation that is anthropocentric, we examine how far the human cognitive system contributes to manipulability on of the mental representations of cause, effect and their temporal relation. Taking the concept of causality as outcome of the human mind we are digging deeper in the anthropocentric domain of causation. Manipulating actual representation of time flow one produces different representations of causal relations that appear for the subject as being equally trustworthy. Up to the certain level, our approach goes along with the position by Menzies and Price (1993). They assign a central role to the notion of agency in a manipulability theory. We just fill this agency with different content. Here we distinguish a real-world intervention from an intervention applied to mental representation of causal relata. We also introduce a new kind of intervention, which uncovers dependence of all causal claims on the mental representations of time flow. So, establishing a causal relation becomes dependent on an actually activated representation of time flow. Thus, the notion of intervention must be reconsidered in the space of the multiple mental representations of time flow. It is similar to transition from modelling along a singular line to modelling in a multidimensional space. Such a step increases the scope of possible interventions, and so variability of the perceived causal relation. Even if this variation is given only in the mind of the actor or observer, a person establishing the presence or absence of a causal relation, it necessarily impacts the judgment outcome of presence/absence of a causal relation. Thus, a given event in the world, after being projected on the different mental representations of time flow, may show different power in serving as cause maker. Potentially, a projection of the A and B events on some representations of time flow may even break a representation of causal connectedness between A and B, initially established along the conventional singular time flow. So, it is necessary to specify the conditions under which variation of A, B and of time distance between A and B impact the mental establishing of an A-B causal relation.

It was experimentally shown (Polunin, 2009, 2014, 2015, 2016) that different mental representations of time differently impact the representations of an event in human mind. The value of A is a function of an actually activated representation of time flow: $A(t_j)=f(t_j)$, since $t_i \neq t_j$, one gets $A(t_i)\neq A(t_j)$, where t_i and t_j are the i-th and the j-th representations of time flow; and $A(t_j)$ is value of A within the t_j time flow. The same applies to the i-th representation of time. Holding constant all other variables, we can separately vary the values of A and/or B just by projecting them on the different representations of time flow. The "and/or" is used here in the sense that A and B are two different events. Each of them can be projected on a separate time

flow, t_i and t_j, inducing different variations in event-representation, e.g., $\Delta_{i\text{-}j}(A)$, and/or $\Delta_{i\text{-}j}(B)$. The variability in representing A and B describes a possible discrepancy in establishing a causal relation between A and B.

An inequality of A projections on the i-th and j-th time flows is: $A(t_i) \neq A(t_j)$. Similarly, if B is a projection in two time flows, one gets $B(t_i) \neq B(t_j)$. Since a causal relationship is based on the mental representations of the events (A and B), one expects variability in establishing of causality. Namely the causal relationship for $A(t_i) \rightarrow B(t_i)$ does not equal $A(t_j) \rightarrow B(t_j)$. Since each of the time representations differently impact the proximity of the events, one expects also the variation in stability of a causal relationship $A(t_i) \rightarrow B(t_i)$ vs. $A(t_j) \rightarrow B(t_i)$ as a function of a time distance. In such cases the initially established causal relation can even be eliminated or perceived as weak. This points to the manipulability of subjectively perceived strength of causal relation.

What causes an event to be perceived as a cause? What forces the human mind to perceive an event as a cause? It is the observation of a phenomenon that could be interpreted as effect. Such observation is possible on condition the phenomenon *attracts* a subject's attention and is *valued* by the subject. After having such effect, one begins to look for a forerunning event, which can be recognized as a cause. Doing so, one relies on the notion of time and on an assumption about the availability of a causal relationship. Conversely, if there is no noticeable change of B or significant change of B's mental representation, there is no ground to look for any A, no ground to imagine an A-event as a cause. One will never look for a cause of nothing, unless one was expecting a kind of nothingness. A subjective value of B predefines its potentiality for serving as effect. Because a search for a cause (A) begins only after an observable subjectively important event (B), a manipulation of a cognitive representation of B makes sense.

In our approach, A will qualify as a cause of B as long as value of A produced by a time representation j, $A(t_j)$, is perceived as sufficient for producing a change in perceived value of B. Similarly, for B projected on one of the time representations, e.g., on t_j, and having value of $B(t_j)$, it is true that $B(t_j)$ has to be perceived as sufficient to be a consequence of a changed value of A. The variations of A and B through their projection on the different representations of time flow must refer to the right sort of causal characteristics, otherwise a causal relation may be not established. Let us stress that it does not manipulations of real A and B, but of cognitive representations of A and B in the space of the multiple mental representations of time flow.

A great deal of work on manipulativistic causation has been accomplished by Pearl (2009), who provided an efficient illustration of the usefulness of a manipulationist framework. He (2009: 70) characterizes the notion of an intervention by reference to a notion of a causal mechanism. A functional causal model is a system of equations $Xi=F(Pai,Ui)$ where *Pai* represents direct causes of *Xi* that are explicitly included in the model and *Ui* represents an error variable that summarizes the impact of all excluded variables. A distinct causal mechanism is understood to be "autonomous" in the sense that it is possible to interfere with or disrupt each mechanism (and the corresponding equation) without disrupting any of the others. We argue that temporal representation of the components belonging to one causal mechanism, in first line a temporal representation of Pai, and that of impact on Xi, may vary. So, a description of the functional properties of a causal mechanism should be taken as a function of time representation, within which one describes such mechanism, namely $Pai=f(t_i)$ and $Ui=f(t_i)$.

Moreover, there are certain representations of time flow, e.g., situational time flow, which, if applied to one causal mechanism, most probably will also impact the other causal mechanisms. This may break the requirement of distinctiveness. So, a temporal outline of one mechanism may be relevant for temporal representation of the other mechanism, initially thought to be autonomous. Thus, a variation of time representation cannot always guarantee an independent impact on one mechanism alone, that is, without impacting the other one. The undoubtedly great contribution by Pearl (2009) misses at least some of the possible impacts of the human mind on establishing the causal relation.

In general, an intervention itself and relationship between Xi and its cause (Pai) can be determined by a time-representation they are placed in. Formally, one replaces initially singular Pai with an array of its projections on the different representations of time flow, getting $Pai(A,t_i) \neq Pai(A,t_j)$, and $X(t_i) \neq X(t_j)$. Furthermore, the different time representations can be activated in the mind of both actor and observer, so that one gets two arrays. An array for the actor: $Pai(Ac,t_1)$, $Pai(Ac,t_2)$, $Pai(Ac,t_3)$, $Pai(Ac,t_j)$; and the other for observer $Pai(Ob,t_1)$, $Pai(Ob,t_2)$, $Pai(Ob,t_3)$, $Pai(Ob,t_j)$, where Ac means actor, Ob – observer, and t_j means the j-th time mind representation of the actor and observer. Because of the discrepancy in the properties between $Pai(Ac,t_i)$ and $Pai(Ac,t_j)$; and also because of the discrepancy between the $Pai(Ob,t_i)$ and $Pai(Ob,t_j)$, one gets two arrays for Xi. One array corresponds to the mind of an actor and the other one to the mind of an observer: $Xi(Ac,t_1)$, $Xi(Ac,t_2)$, $Xi(Ac,t_3)$, $Xi(Ac,t_j)$; and $Xi(Ob,t_1)$, $Xi(Ob,t_2)$; $Xi(Ob,t_3)$, $Xi(Ob,t_j)$, where Ac means actor, Ob – observer, and t_j means j-th time representation in the mind of the actor or observer. Therefore, one expects certain discrepancies in descriptions of the causal mechanism. This points to a necessity of a further development of the manipulability theory of causation regarding the space of the multiple mental representations of time flow.

Based on what has been presented, we argue that there are special interventions that essentially impact our mental representations of causal relationship but without changing the causal relation itself. One can manipulate an outcome of causality judgment without any manipulation of the worldly events relevant for the causal relation. In other words, a subject can make a mistake producing an illusory causal relation. Or conversely a causal relation available in the world can be improperly represented in the mind and so denied.

The multiple representations of time flow

The singularity of time flow seems to be a very strong and centuries-long convention across different concepts of time. So, it would not be easy to overcome this singularity. But let us ask a question, is not our mind able to develop several different representations of time flow, so that it has several temporal perspectives on past events and future perspectives? Here we are not getting in the discussion whether time is real or not, we are just stressing the contribution of the mind to the development of time-representation. Our argumentation proceeds from the thesis that representation of time flow is a product of information processing by the human mind.

Some of the earlier philosophical studies can be seen as argument for time as outcome of mind activity. In various forms, one finds doubts as to the reality of time in the works by B. Spinoza, I. Kant, G.W.F. Hegel, A.Schopenhauer, and J. McTaggart. The modern philosopher Bas van Fraassen (1985) connects time to the mind's ability of reasoning. Other studies underline the role of perceiving subject (van De Grind, 2002). Since there is no specialized receptor for the transduction of time one can assume that time is constructed by cognitive system itself (Gibson, 1975). Gruber and Block (2013) are inclined to present time flow as a kind of perceptual illusion, product of information processing. The numerous distortions in time processing point to the fact that the mind is heavily involved in the development of time-flow-experience (Eagleman 2005; Terao, Watanabe, Yagi, Nishida, 2008). One finds additional arguments in the studies on time linguistics, e.g., Vater (2007), Jaszczolt (2009, 2012, 2013, 2017) and in the studies on time representation within different cultures (Boroditsky, Gaby, 2010; Gell, 1992; Widlok, 2014).

Our own experimental results (Polunin, 2009, 2015, 2016) point to the existence of quite independent representations of time flow: situational and propositional time flow, time flow modeled from the first- and the third-person perspective, and a number of other representations of time flow (figure 1). Each of the cognitive representations of time flow has its characteristic properties that specifically modulate subjective value of an object/event over time. For example, an amount of money placed in different representations of time flow shows the differing rates of value of an object. Consequently, each representation of time flow differently influences cognitive modelling of cause, effect, and subjective distance between them. The known time-representations are given in the figure 1, but they do not describe all representations of time flow

human mind may develop. (For a more complete list of the known mental representations of time flow, see Polunin, 2021).

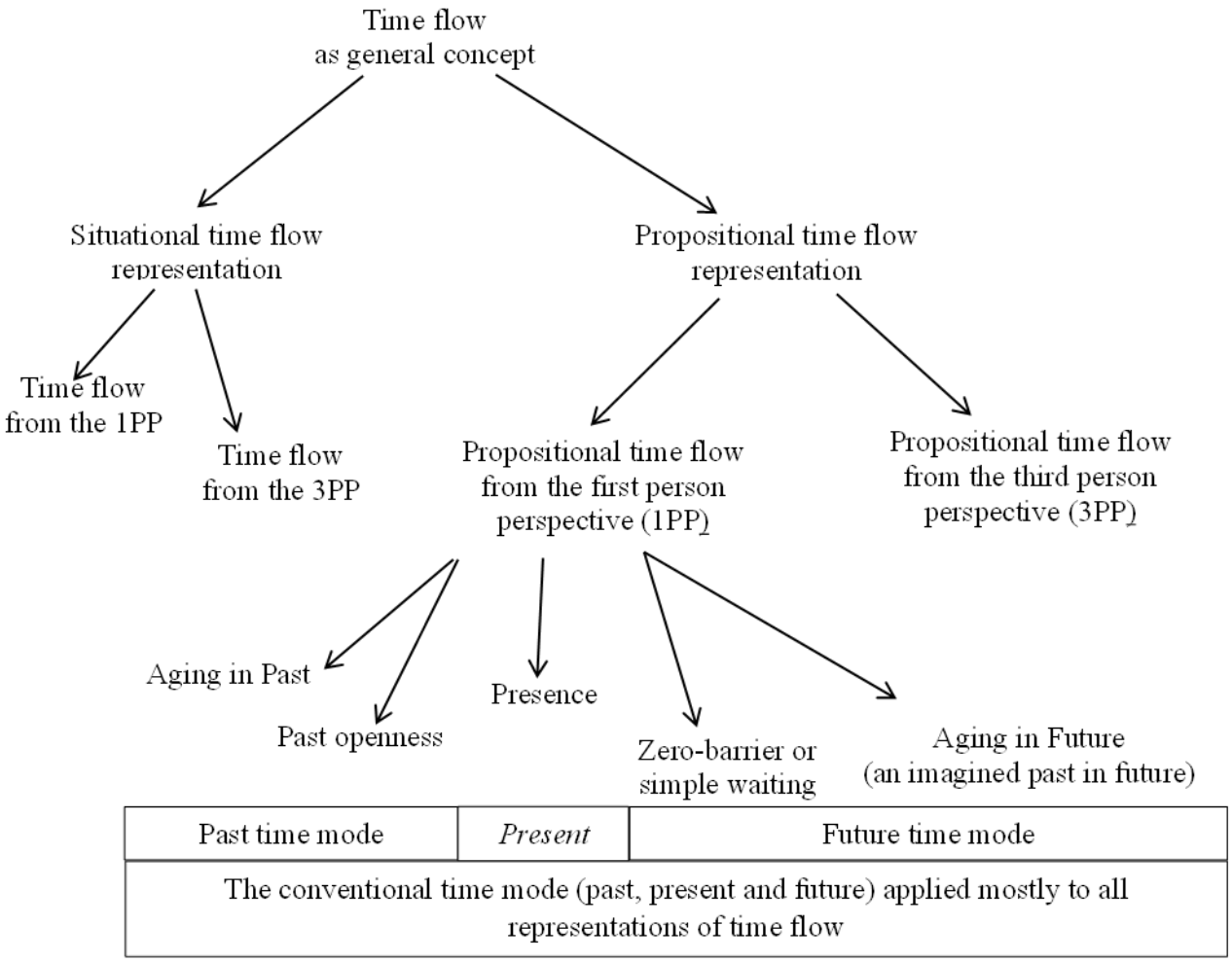
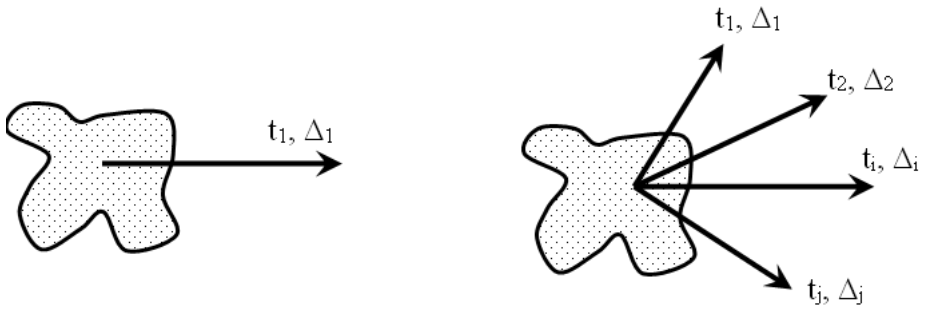


Figure 1. Mental representations of time flow. 1PP means a time representation modelled from a first-person perspective, 3PP means a time representation modelled from a third-person perspective. Zero barrier means simple waiting when probability to realize a proposition equals zero during the whole interval of waiting.

The multiplicity of time representations means a multitude of intertemporal changes (Δ_i) for one and the same object (event) over one and the same physical time distance. Figure 2a shows the conventional time flow when one object underlies one representation of time flow (t_1) and Δ_1 shows the object's change over time. Figure 2b shows a representation of an object within the multiple cognitive representations of time flow. The vectors show the possible time flows (t_1, t_2, … t_i, t_j) to be actualized. The variation Δ_i marks a corresponding change of object-(or event-) representation within time flow t_i. It is presupposed that $t_i \neq t_j$ and therefore $\Delta_i \neq \Delta_j$. In the same way as each time representation specifically impacts the evaluation of an object it should also impact the evaluation of causal relata. Such an impact can influence a final representation of an event and thus the final establishing of causality.



(a) (b)

Figure 2. The representations of an object changing over time. Each time arrow corresponds to a representation of a single time flow.

Following J.J. Freyd (1987; 1992) who argues that every cognitive representation has a temporal dimension, we must also accept that every event (cause or effect), which relies on cognitive representation, must include a time factor in an explicit or implicit way. Since both cause and effect, underlie a time-flow representation, both can show variability in their cognitive representation, meaning that Δ_i of cause and Δ_i of effect. This variability implies the dependence of cognitive representations of cause and effect from an actually activated representation of time flow, t_i. Since $t_i \neq t_j$, one gets inequality for the representations: 'cause in t_i ≠ cause in t_j'. The same argument is true for subjective representation of effect: 'effect in t_i ≠ effect in t_j'. This provides the multiple ways for evaluating an object (an event) over the same time. Thus, depending on actually activated time flow representation, instead of a conventional singular correspondence between an event representation and a physical time moment, one expects a multiple correspondence between an event representation and the physical time moment (figure 2b). So, one widens the subjective temporal component of the spatial-temporal region where causal relationship is established. This increases its correspondence to real human behavior.

An example could be a demonstration of how one can project a cause on the different representations of time flow. Let us take the following case. Imagine a monetary proposition of X Euro, which may serve as cause inducing certain action – a wish to go to the other shop for saving the proposed amount of money. So, we have a cause, the monetary saving proposition of X Euro, and a possible effect it induces – an acceptance of the proposition. To show how the same cause may change its power to induce an effect let us project it on two different representations of time flow – on a *situational time flow* and a *propositional time flow* (Polunin, 2015).

The situational time flow describes as a mental jump from one situation to the other one, so that all elements of the situation – a subject, a monetary proposition, and whole environment are momentarily transferred over time. After activating the situational time flow, a subject transfers themselves in a moment into the new situation. Propositional time, on the other hand, is tied to the proposition itself, which "flows" in time, in our case to the possibility to save money. The propositional time flow is partly similar to conventional time flow, but the difference is that it applies only to the object, e.g., to a proposition or a commodity. After activating this kind of time representation, the subject's mind follows the proposition over time. The proposition "flows" in time, but the person "remains" at the current time moment. A discrepancy arises between one and the same proposition (a potential cause) when one activates the situational and propositional time flow. As our study (Polunin, 2015) shows, the same proposition after being projected on the situational time flow causes a majority of people to accept it; while after being projected on the propositional time flow only a minority of the people were ready to accept it. So, despite the mathematical equality the same proposition, being projected in the different time flows, may or may not serve as a cause for inducing a certain action. The detailed description of this kind of temporal framing effect is given in our article

(Polunin, 2015).[1] Beside this example, one may project a cause on the time flows models from the first- and the third-person perspective (Polunin, 2016), which, despite the formal mathematical equivalence, may essentially modulate the power of cause to the point of elimination.

The temporal factors essential for representation of causality.

There are the other factors one should take into account. At the subjective level a cause is interpreted as something bringing about an effect, something what makes an effect more likely, or having the capability to produce an effect. This 'something' may be mapped (a) on the different representations of time flow and (b) it may be described through the different markers of time. One of the examples is an anomaly in intertemporal choice: the "date/delay effect" described by Read et al. (2005) when a discrepancy in the representation of time distance impacts perception of a proposition value. The same is true for an effect. The cause-effect relata can be modeled also within the representations of (a) direct and (b) inverse time flow, which modulates the cognitive costs of their processing. Facing the discrepancy in cognitive costs following the line of events along or against time flow, the mind should show a discrepancy in readiness to recognize causality. Moreover, a time distance between cause and effect can be mapped on the different representations of time flow or it can even include a switching from one mental representation of time flow to another. A composition of two different time representations within one task was used already as method in the study by Polunin (2015).

An additional variable is a 'placement' of a person judging a cause-effect relationship within the different representations of time flow. One distinguishes actor and observer regarding an event. An observer as judge of a causal relation, can be 'placed' within different representations of time flow. The discrepancy between an observer and an actor serves as an additional factor extended over time. The above listed factors make an array of the time variables that impact the subjective judgment regarding availability/absence of causal relations.

One has to consider that according to its nature each potential cause and effect (the A and B events) can be constant or variable. For instance, weight of a piece of metal taken as cause does not change under the constant external conditions. But value of the same amount of money changes over time. Furthermore, the potential cause and effect can be constant or variable at the level of mental representation. For instance, as long as I am alive I am represented in my mind as alive. But representation of me as thirsty man can vary in my cognitive system. Few hours ago I was thirsty, but now I am not. So, one distinguishes the causes and effects constant and variable in their nature, and the causes and effects constant and variable at the level of cognitive representation. This makes a limitation for the proposed approach. An event that remains constant at the level of representation most probably will not be impacted by its projection at the different mental representations of time flow.

A specification of impact of the temporal factors.

According to previous results (Polunin, 2009, 2014, 2015, 2016), a time representation impacts the proximity of an object given as proposition in a decision-making task. Some of the time representations make an object appear close and some as distant. This impacts the perceived value of the object/event. Proximity predefines also the subject's involvement in information

[1] The example of how one activates in mind the representation of situational time flow and propositional time flow. In the study we have used a monetary saving proposition in the Ukrainian currency (UAH). In both cases the proposed amount of money to save is the same – 99 UAH, time distance is also the same – 4 days.

Situational time flow. Please imagine that in 4 days you will go to the supermarket of electronics to purchase a notebook computer for 3199 UAH. When you choose a notebook computer and will be going to the cash desk a shop assistant informs you, that the notebook you wish to buy is on sale for 3100 UAH at the other branch of the store. Would you make the trip to the other store?

Propositional time flow. Please imagine that you went to the supermarket of electronics and are about to purchase a notebook computer for 3199 UAH. When you choose a notebook computer and are going to the cash desk a shop assistant informs you, that the notebook you wish to buy will in 4 days be on sale for 3100 UAH at the other branch of the store. Would you make the trip to the other store?

processing regarding this object/event. For instance, despite the same physical time distance to an event, an activated representation of situational time induces a stronger proximity effect than propositional time flow. Time flow modeled from the first-person perspective results in a stronger involvement than time representation from the third person perspective. In this case, we must also consider the variables like absolute and relative attractiveness of proposition. A time representation reflecting an aging of event in past time mode induces higher decrease of proximity than representation of past openness; but for these two kinds of time representation, we have to consider the relative attractiveness of the object/event and time distance. A representation of aging in future time mode induces stronger decrease of proximity than simple waiting which is also called a zero-probability barrier (figure 1). With some generalization and simplification one can present it as it is given in Table 1. Here we see the term of high proximity means experiencing an event (object) mentally closer to subject, and as being more valuable and important. A high mental proximity corresponds to low ignorance towards such object/event. A condition of low proximity corresponds to a high ignorance towards an object/event. Table 1 describes the impact of each individual representation of time relative to the other time representation, given in pairs.

	Level of subjective proximity	
	Proximity LOW	Proximity HIGH
The representations of time flow given as opposing pairs	propositional	situational
	3PP	1PP
	past openness	aging in past
	simple waiting in future	aging in future

Table 1. The impact of time representation on proximity of an object/event. The change of proximity is considered regarding growing physical time distance.

Table 1 describes the possible outcomes in event evaluation if it were projected on one of two paired representations of time flow. It goes about projection of A and/or B events (potential causal relata) on different representations of time flow. The proposed projection of causal relata on different representations of time flow goes up to a certain level according to the Pearl's (2009) understanding of an intervention. Formally, we are following a procedure: if A were to be changed by an intervention to such and such a value, the value of B would change. If representation of A were to be changed by an intervention consequently changing its value level, the representation of A-B relationship would also change. And here we are getting an additional possibility to vary a representation of B without changing A. If representation of B were to be changed by an intervention changing its value level, the representation of the A-B relationship would also change. Furthermore, we can simultaneously change the representations of A and B, and so impact the representation of the causal relation. Thus, one manipulates the A- and B-representations in the subject's mind and impacts the conclusion about causal connectedness between A and B. The other manipulation would be projecting of time distance between A and B on the different representations of time flow. Applying different representations of time distance, one can also vary the value of each component (A and B) of the causal relation. The actor and observer could also be placed within different time flows.

In general, applying the different representations of time flow, one induces change in representations of A, B and in that of A-B-distance, and so one impacts their subjective value. The last one may vary from a strong overestimation and down to an underestimation. Consequently, it impacts the subjective "weight" of each single event and the conclusion regarding the causal relation between A and B. Due to these manipulations, a previously established representation of a causal relation between A and B may be disrupted, or conversely, we might find one where it was earlier taken as absent.

Discussion.

The manipulability theories of causation were developed for cases when all elements of the causal chain are given within conventional linear time flow. As soon as the elements of a potential causal chain are given within a different representations of time flow, a representation of a causal relation has to be essentially deformed. Thus, not all causal relations established within conventional time flow will be confirmed when the corresponding causal relata are projected on a different representations of time flow. On the other hand, the human mind naturally relies on varied representations of time, therefore the described instability of a causal relation is rather a natural outcome of the human cognitive system. In some cases, it manifests through doubts regarding causality.

Cartwright (2002) contends that the interventionist account is "monolithic:" it takes just one of the criteria commonly thought to be relevant to whether a relationship is causal. When introducing multiple mental representations of time flow we are following the "pluralistic" account. We are showing that the diverse representations of time flow are relevant for establishing whether a relation is causal or not. We are pointing to the factors described as subject's mental constructions, and not as the variables from the outside world. The introduction of the multiple time representations leads also to a deeper reductionism. It highlights the more elementary contributors to establishing of cause-effect relationship in our thinking.

The next question is how many causal relations one can develop for the same A and B events but projected on the different mental representations of time flow? And what allows for the discrepancy among them? To give an exact number, one would have to know all possible representations of time flow the human mind can generate, which is not possible (at this point anyway). A projection of all elements of a potential causal chain on all possible representations of time flow and on their different combinations, also with consideration to the possible locations of the subjects (actor and/or observer) in all time modes, should give the total number of theoretically possible causal relationships for a pair of the A and B events. Formally one can describe it as a function: CR=*f* (events, time representations, actor/observer, location of actor/observer on timeline), where CR stands for a conclusion about the availability of a causal relation. The proposed approach is valuable in the sense that it allows for empirical examination. It makes possible to manipulate individually the representations of cause and that of effect, examining more deeply the contribution of the human mind to their relationship. Such experimental examination of causality representation serves as a research program. It shapes the theoretical background for a number of new empirical studies on time and causality in cognitive sciences and psychology.

Thanks to the specification of the mentioned variables, we are able to emulate an intervention that impacts the judgment outcome about a presence/absence of a causal relationship. This is a manipulation in the person's internal world without touching the worldly causal relation itself. Thus, the described variability of cause-effect relationship highlights the contribution of the cognitive system to development of the world picture. This contribution is analogous to the role of a functional features of a microscope for creating an object's picture. The functional features of every registration device predefine the outcome of its work, which is also true for the cognitive system.

Introduction of the multiple time representations induces an uncertainty in causality modelling. But it is just an initial uncertainty. One faces the multitude of representations of events serving as potential cause and effect. But since the properties of each single representation of time flow enjoy a more precise specification, the inferences should also be more precise. The mentioned variations in causality judgment are closer to real human thinking. From a computational perspective the introduction of multiple time representations in causality modelling contributes to its high precision and high correspondence to reality. Such modelling of causal relations preserves a perfect match of the facts and descriptions over the largest possible spatial-temporal region. This gives value to an extended modelling of causality within a complex

temporal dimension. One widens the temporal component of the spatial-temporal dimension of causality.

Causality does not only have explanatory power, but it is an essential part of action preparation (Brown, Pluck, 2000; Jeannerod, 2003). Thus, the modelling of causality in the space of multiple mental representations of time flow should contribute to the further and more precise modelling of individual and social behavior. In a permanently changing world, we create the number of world pictures reflecting different dynamical aspects and so different predefined reactions for each of these world pictures. In this sense, the described variability of causality representation widens the spectrum of behavioral responses to the world and reflects one of the adaptive mechanisms onto the cognitive level.

REFERENCES

Anscombe, G. E. M. (1975). "Causality and Determination." In: E. Sosa (ed.): *Causation and Conditionals*. Oxford: Oxford University Press, 63–81.

Boroditsky, L. (2011). "How languages construct time". In S. Dehaene & E. Brannon (Eds.), *Space, time and number in the brain: Searching for the foundations of mathematical thought* . Elsevier Academic Press, 333–341.

Boroditsky, L., Gaby A. (2010). Remembrance of times east: aboriginal Australian representations of time. *Psychological Science*, 21, 1635–1639.

Brown, R., Pluck, G. (2000). Negative symptoms: The 'pathology' of motivation and goal-directed behaviour. *Trends in Neurosciences*, 23, 412-417.

Buzzoni, M. (2014). The Agency Theory of Causality, Anthropomorphism, and Simultaneity. *International Studies in the Philosophy of Science*, vol. 28, No. 4, 375–395.

Cartwright N. (2002). Against modularity, the causal Markov condition, and any link between the two: Comments on Hausman and Woodward. *British Journal for the Philosophy of Science*, 53, 411–453.

Davidson, D. (1980). "Causal Relations," In: *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press, 149–62.

Freyd, J.J. (1987). Dynamic mental representations. *Psychological Review*, 94(4), 427-438.

Freyd, J.J. (1992). Dynamic representations guiding adaptive behaviour. In: F. Macar, V. Pouthas, & J. Friedman, (eds.): *Time, action and cognition*. Dordrecht: Kluwer, 309-323.

Gasking, D. (1955). Causation and Recipes, *Mind*, 64(256), 479–487.

Gell, A. (1992). *The Anthropology of Time*. Oxford: Berg.

Hausman, D.M. (1986). Causation and Experimentation. *American Philosophical Quarterly*, 23(2), 143–54

Hausman, D.M. (1998). *Causal Asymmetries*, Cambridge: Cambridge University Press.

Jeannerod, M. (2003). The mechanism of self-recognition in humans. *Behavioural Brain Research*, 142, 1–15

Lewis, D. (1986). Causation. In: *Philosophical Papers 2*, Oxford: Oxford University Press, 159–213.

Mackie, J. L. (1965). Causes and Conditions. *American Philosophical Quarterly*, 2, 245–264.

Menzies, P., Price, H. (1993). Causation as a Secondary Quality. *British Journal for the Philosophy of Science*, 44(2), 187–203.

Nishida, S., & Johnston, A. (2002). Marker correspondence, not processing latency, determines temporal binding of visual attributes. *Current Biology*, 12, 359-368.

Pearl, J. (2009). *Causality*. New York: Cambridge University Press

Polunin, O. (2009). Temporal dimension of framing effect in topical mental accounting. *Studia Psychologica*, 51(4), 343-355.

Polunin, O. (2011). Temporal processes in the topical mental accounting. *Studia Psychologica*, 3, 275-291.

Polunin, O. (2013). Aging of monetary saving proposition formulated from the first- and the third-person perspectives as factor modulating the framing effect. *Studia Psychologica*, 55(2), 123-138.

Polunin, O. (2014). The first- and the third-person perspective on monetary saving proposition made in future time mode. *Studia Psychologica*, 56(4), 253-265.
Polunin, O. (2015). Cognitive representation of situational and propositional time flow as basis for temporal framing effect in future time mode. *Studia Psychologica*, 57(1), 5-20.
Polunin, O. (2016). An impact of the situational and propositional time flow on the monetary saving proposition made from the first- and the third-person perspective. *Studia Psychologica,* 3, 171-183.
Polunin, O. (2021). Time Flow in the Human Mind. In: *Searching for Identity. Personal Experiences and Methodological Reflections*. A.Zhanaev, O.Tkachenko (eds.), Monography LIBAL, Tom IV, Wydział „Artes Liberales" Uniwersytetu Warszawskiego, Warsaw, 2021, 307-340.
Read, D., Frederick, S., Burcu O, B., & Rahman, J. (2005). Four score and seven years from now: The date/delay effect in temporal discounting. *Management Science*, 51(9), 1326-1335.
Widlok, T. (2014). Agency, time and causality. *Frontiers in Psychology*, vol. 5, article 1264, doi: 10.3389/fpsyg.2014.01264
Woodward, J. (1997). Explanation, Invariance, and Intervention. *Philosophy of Science*, 64, 26–41.
Woodward, J. (2003). *Making Things Happen: A Theory of Causal Explanation*. Oxford: Oxford University Press.

Polunin Oleksiy V.
Doctor of Psychological Sciences (dr. habil.), Professor
Department of Psychology
National University of Life and Environmental Sciences of Ukraine
19 a, Henerala Rodymtseva str, Kyiv, 03041, Ukraine
E-mail: polunin.oleksiy@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9058-3200

The article was received by the editors 30.01.2026 The article was revised 22.03.2026
The article is recommended for printing 25.03.2026 This article published 25.05.2026

(НЕ)СТАБІЛЬНІСТЬ РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ ПРИЧИННОСТІ У ПРОСТОРІ МНОЖИННИХ МЕНТАЛЬНИХ РЕПРЕЗЕНТАЦІЙ ПЛИНУ ЧАСУ

Полунін Олексій Васильович
доктор психологічних наук,
професор кафедри психології
Національний університет біоресурсів і природокористування України
вул. Горіхуватський Шлях, 19, Київ, 03041, Україна
E-mail: polunin.oleksiy@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9058-3200

АНОТАЦІЯ

У статті досліджується взаємозв'язок між часом і причинністю. Описується нестабільність репрезентації причинності, що виникає тоді, коли відносини причинності проєктуються у простір множинних когнітивних репрезентацій плину часу. Традиційно маніпулятивні теорії причинності розглядають випадки, коли всі елементи причинного ланцюга задані в межах звичного лінійного плину часу. У межах маніпулятивного підходу до причинності стаття досліджує, якою мірою когнітивна система людини спричиняє варіативність ментальних репрезентацій причини, наслідку й їхньої часової пов'язаності. У роботі дається відповідь на питання, чи й яким чином різні репрезентації часу впливають на здатність людини моделювати причинно-наслідкові зв'язки. Саме в цьому полягає новизна запропонованого підходу. Для цього аналізується здатність людського розуму породжувати множинні репрезентації плину часу. Отже, ми виходимо за межі традиційного припущення про єдину ментальну репрезентацію часу й запроваджуємо поняття множинних

репрезентацій плину часу (Polunin, 2011, 2015, 2016, 2021). Оскільки кожна окрема репрезентація часу характеризується специфічними функціональними властивостями, вона по-своєму впливає на ментальну репрезентацію події, що відбувається в її часовому вимірі, а відтак – і на репрезентацію причинних відносин. Тому ми обґрунтовуємо тезу про істотну варіативність ментальної репрезентації причинності в просторі множинних когнітивних репрезентацій плину часу. Цю варіативність можна продемонструвати без будь-яких реальних змін у подіях, пов'язаних причинним відношенням, що дає змогу описати внесок людського розуму у формування причинності. Запропонований підхід відкриває можливість його емпіричної перевірки. Він дає змогу окремо маніпулювати репрезентаціями причини й наслідку, забезпечуючи глибше дослідження внеску людського мислення у формування причинно-наслідкового зв'язку. Це підкреслює ментальну природу причинності, її залежність від суб'єктивного судження й вказує на можливі відхилення в оцінці наявності або відсутності причинного зв'язку.

Ключові слова: *причинність, час, маніпулятивні теорії причинності, репрезентація часу, множинні репрезентації плину часу.*

Стаття надійшла до редакції 30.01.2026 Переглянуто 22.03.2026
Стаття рекомендована до друку 25.03.2026 Опубліковано 25.05.2026

Як цитувати / In cites: Polunin, O. (2026). (In)stability of causality-representation in the space of multiple mental representations of time flow. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (74), 197-210. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-20

https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-21
УДК 141.32

Наталя Більчук

СЬОРЕН К'ЄРКЕГОР: ВІДЧАЙ ТА «СТРИБОК ВІРИ» ЯК ЕКЗИСТЕНЦІАЛИ ДУХОВНОСТІ

У статті здійснено розгорнутий аналіз екзистенційних категорій, як-от: «відчай», «абсурд», «зневіра», «повторення» в філософії Сьорена К'єркегора в контексті осмислення проблеми людської самості, свободи вибору й формування духовності в кризових ситуаціях, передусім у досвіді війни. Розкрито специфіку екзистенційного підходу до розуміння людини як проєкту, що реалізується через внутрішні переживання подій життя – відчай, зневіра, жертовність, вибір і «стрибок віри». Простежено взаємозв'язок між біографічними подіями життя мислителя й формуванням його філософських ідей, зокрема вчення про три стадії становлення екзистенції – естетичну, етичну й релігійну.

Особливу увагу приділено к'єркегорівському розумінню людини як синтезу протилежностей і як «проєкту», що реалізується через постійний екзистенційний вибір. Розкрито зміст понять «відчай», «самість», «стрибок віри», «жертовність», «повторення», «абсурд», та їхню роль у становленні духовного виміру людського буття. Простежено тісний зв'язок між біографічними подіями життя мислителя, зокрема стосунки з Регіною Ольсен, і формуванням його філософських ідей, що дає змогу глибше зрозуміти екзистенційний характер його мислення.

У статті обґрунтовано, що відчай у філософії К'єркегора постає не деструктивним емоційним станом, а необхідним внутрішнім актом, який відкриває можливість переходу від естетичного й етичного способів існування до релігійного – як рівня справжнього духовного самовизначення. Відчай трактується як «висхідна точка» самопізнання, що спонукає людину вийти за межі зовнішньо детермінованого життя й здійснити вільний вибір на користь власної самості. Показано, що саме через переживання втрат, зневіри, провини й абсурду особистість набуває здатності до «вільного самобудівництва» і формування внутрішньої духовності.

Актуалізовано значення к'єркегорівських ідей для сучасного українського досвіду, в якому війна, втрати й екзистенційна невизначеність загострюють потребу в осмисленні сенсу індивідуального життя, збереженні самості й духовній стійкості людини.

Ключові слова: *К'єркегор, екзистенція, абсурд, відчай, духовність***.**

Кризові ситуації, до яких, насамперед, відноситься війна, завжди актуалізують і загострюють питання щодо сутності й сенсу людського життя. І йдеться не про «людину взагалі» чи людство в цілому (хоча і воно змінює погляд на себе), а про окрему людину – індивідуальне «Я», з її неповторним життям («якого іншого не буде»), яке в умовах війни постійно знаходиться під загрозою знищення. Першими цю проблематику піднімають екзистенціалісти, які, саме в умовах війни, що стосувалася їх безпосередньо (ідеться ж про Німеччину, Францію, Італію), поставили болюче «прокляте» питання: Хто Я? Як віднайти себе самого? Як жити, долаючи біль і відчай? Їх пошуки відповідей, що ґрунтуються на власному досвіді, *актуалізують* тему цієї статті, зокрема для нас, українців, які понад чотири роки живуть в умовах страшної й безжальної війни.

Природа людини є принципово дуалістичною на усіх рівнях її буття: вона є синтезом протилежностей, в якому, у певні часи чи за певних обставин, переважає той чи інший бік. Це безпосередньо стосується як історії становлення людства в цілому, так і кожної окремішньої людини. Життя, за влучною метафорою А. Шопенгауера, є споконвічними «гойдалками», а людина в ньому намагається «утриматися», статично зафіксуватися, визначитися відносно цілої низки взаємопов'язаних протилежностей, що наповнюють її існування. І в цьому протиставленні й балансуванні неможливо зупинитися,

© Більчук Н.Л., 2026.

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

віднайти Арістотелеву «золоту середину», зайняти відносно нейтральне положення. Людина, яка за Ж.-П. Сартром «приречена бути вільною», має робити вибір, наповнювати змістом одну з протилежностей, сміливо дивлячись в очі іншій.

За визначенням С. К'єркегора, одного з засновників екзистенційного мислення, людина – це поєднання непоєднуваного: кінцевого й нескінченого, вічного й тимчасового, свободи й зумовленості (необхідності), життя та смерті... Людина – це суцільна невизначена визначеність, проєктивність, яка спрямовує своє життя від одного образу-проєкту до іншого. Поняття «проєктивності», розуміння людини як «проєкту», конструкту, було запропоноване Ж.-П. Сартром, видатним представником екзистенціалізму. Сам екзистенціалізм, як самостійний напрямок філософської антропології, виникає в період, мабуть, найпотужніших глобальних змін: соціально-політичних збройних конфліктів між державами (Перша та Друга світові війни) й кризи раціональності як світоглядного орієнтиру людства на доцільність власного існування. Ці дві, такі різні, події загострили питання, що стануть ключовими в екзистенціалізмі: сутність і сенс індивідуального неповторного життя людини.

Одним з перших, хто виступив з критикою раціоналізму в царині антропології з позицій екзистенційних викликів, був Сьорен К'єркегор, данський філософ, письменник, психолог. Він категорично заперечує усі раціонально побудовані філософські вчення щодо людини. На його думку, для них, і особливо для філософії Гегеля, притаманний надто абстрактний підхід до людини, бо вони намагалися визначити загальні, сутнісно-есенційні ознаки «людяності», які іманентно, апріорі мають визначати її існування. На думку мислителя, унікальне й неповторне уникає будь яких загальностей, а найглибші істини – сенс життя, неминучість смерті – не піддаються логічному аналізу, а переживаються безпосередньо [К'єркегор, 2025].

К'єркегор висунув ідею «екзистенційного мислення», пов'язаного з внутрішнім духовним становленням особистості, з її інтимними переживаннями. Лише таке мислення, на думку мислителя, може бути справді конкретним, таким, що має справжній людський сенс. *Завданням* статті є розкриття теоретичного вчення про стадії формування самості (екзистенції) через особистісні переживання власного життя К'єркегора, що є продовженням наших розвідок [Більчук: 1998, 2010]. Запропоновані ним екзистенційні категорії, як-от: відчай, абсурд, зневіра, жертовність, повторення знаходять своє теоретичне розкриття як саморефлексія і переосмислення власного життєвого досвіду, кохання й вибору. Як *теоретичне підґрунтя* були використані роботи Клари Карлайл, огляд Андрія Дахнія, і як певне відкриття для самої авторки, що визначає і *новизну* щодо дослідженні спадщини К'єркегора, стало розкриття його як «філософа серця», що дало змогу розглядати стадії еволюції екзистенції-самості, зокрема релігійної, й екзистенціали відчаю, зневіри, абсурду, жертовності, повторення як відповідь на заклик «невгамовного» серця до формування власної духовності.

Стан людини, філософія її життя є переживанням «вічного в кінцевому», долі людства в існуванні окремішної людини. Екзистенційний мислитель, на думку К'єркегора, безпосередньо (щиро) зацікавлений у власному мисленні: він існує лише в ньому. В силу цього він не може ставитися до дійсності як до чогось об'єктивно сущого, такого, що не «зачеплене» людською суб'єктивністю. К'єркегор обертає картезіанське гасло «Cogito ergo sum» («Я мислю, отже, існую») на «Я існую» як первинне, як передумову мислення. «Чи не є все ж таки окрема людина, що існує, чимось іншим, ніж ідея, а її існування – чимось відмінним від існування ідеї у думці? Існування (в сенсі буття конкретної людини) – це цілковита недовершеність, порівняно з вічним життям ідеї, і все ж таки – це довершеність, на противагу тому, чого взагалі не існує. Такий проміжний стан є приблизно існуванням, чимось, що відповідає проміжній істоті, якою є людина...; але чи є існування окремої людини довершеним існуванням ідеї?.. Існування розділяє ідеальну ідентичність мислення і буття; я мушу існувати, аби бути у змозі мислити, і я мушу бути у змозі мислити (наприклад, Добро), аби існувати» – пише він у роботі «Філософські крихти та ненаукові

нотатки» [цит. за Фюрст, Тринкс, 2019, с. 252]. Ця ідея кардинально змінює подальшу філософську антропологію й стане центральною в феноменології Гуссерля та Гайдеґґера. М. Гайдеґґер сформулює це так: «онтологія можлива лише як феноменологія», тобто, як розуміння, переосмислення «феномена», як «самовиявлення» сенсу та модифікацій буття. Такий підхід визначить методологічний принцип екзистенціалізму до пізнання людської екзистенції, тобто, «сутності, що розкривається в існуванні».

На противагу гегелівській діалектиці, що націлена на пошук загального, К'єркегор впроваджує екзистенційну – діалектику існування окремішної, індивідуальної людини, що спирається на суперечності переживання й переосмислення власного життя, де особистість через вибір і межові ситуації знаходить власну істину, уникаючи раціональних доказів і узагальнень.

Центральною ідеєю К'єркегора є принцип абсолютної унікальності конкретного людського буття. Але що таке людина? «Людина – це дух. Але що таке дух? Дух – це самість. Але що таке самість? Самість – це ставлення, яке ставиться до самого себе, або те у ставленні, що робить його ставленням до самого себе. Самість – це не ставлення (саме по собі), а те, що робить його ставленням до самого себе. Людина – це синтеза нескінченного та скінченного, часового та вічного, свободи та необхідності, словом – це синтеза. Синтеза – це взаємини між двома» [цит. за Фюрст, Тринкс, 2019, с. 254] – пише К'єркегор у «Хворобі до смерті». Все універсальне, загальне для К'єркегора хибне. Тільки духовний індивід істинний і тільки він має значення, і тільки йому притаманне «справжнє» існування – екзистенція чи самість.

Під «існуванням» К'єркегор розуміє глибинну характеристику людини, що виражає сутність буття неповторної індивідуальності в ланцюжку її внутрішніх, також незрівнянних, переживань і переосмислень подій власного життя. Переживання (кохання (любов), віра, страх, провина, зневіра, відчай тощо) складають «життєвий світ» людини, і не піддаються ніяким визначенням, узагальненням чи закономірностям, як би ми того не прагнули. Своєрідність таких емоційних станів, «переживань» полягає ще і в тому, що вони не можуть бути «*пережиті*», тобто, прожиті наново, повторені, адже, кожного разу це нове цілісне сприйняття. Проте, можуть бути переосмислені, вплетені у життєвий простір окремішньої людини.

Разом з тим для К'єркегора існування-екзистенція є тим «внутрішнім» ставленням, яке постійно переходить у «зовнішнє», зорієнтоване на предметно-проявлене буття. Якщо «віра», то «у щось»; якщо «кохання», то «до когось»; якщо «страх», то «чогось»... Проте, таке буття виражає «несправжнє», зумовлене чимось/кимось існування людини, тому відкриття екзистенції передбачає рішучий вибір «Або-Або»: залишитися у сталому, детермінованому зовнішніми факторами світу, чи наважитися на «стрибок віри» до незвіданого, невизначеного – до самості, власної, єдиної та неповторної сутності Мого існування. Вибір «Або-Або» є найважливішою характеристикою екзистенції, що виражає її найглибшу сутність – свободу [К'єркегор, 2025]. Акт вибору у К'єркегора – це абсолютно вільний і нічим не детермінований, загадковий і раптовий, інтуїтивний і абсурдний (надрозумний) вчинок – «стрибок віри».

Шлях людини до визначення самості, сенсу власного життя (екзистенції) К'єркегор називав екзистенційною діалектикою. Зазвичай, виділяють три основні стадії висхідного руху екзистенції за К'єркегором: естетичну, етичну й релігійну. Сучасні к'єркегорознавці, такі як Андрій Дахній і Клер Карлайл звертають увагу, що у світі також існує й інший «вид» людей, яких К'єркегор називає «філістери». Це перед-екзистенційний стан. Філістери – це обиватели, звичайні прості люди, що цілком задоволені простим повсякденним життям, яке відповідає соціальним традиціям та уявленням про «нормальне» життя. Вони живуть «як усі», дотримуються правил і норм, встановлених у суспільстві, скептично ставляться до будь-яких змін і гостро засуджують будь-яке відхилення від «норми». Такий світ людей М Гайдеґґер назве Das Man – безособистісне буття, в якому відсутні «стурбованість», «опікуваність» сенсом власного життя.

Для екзистенційного мислителя, яким є, безумовно, К'єркегор, об'єктом дослідження, передусім, стає переживання й переосмислення подій власного життя. В сучасних історико-філософських дослідженнях часто використовують біографічний метод, що зорієнтований на розгляді становлення філософських поглядів через призму життя самого філософа, що неабияк стосується К'єркегора. Клер Карлайл у своїй роботі «Філософ серця: неспокійне життя Сьорена К'єркегора» здійснює саме такий підхід [Carlisle, 2019]. Дахній зауважує: «У назві книги містяться слова «філософ» і «життя». Це – вказівка на пряму кореляцію між обома поняттями. По суті, одразу декларується, що філософ і його ідеї розглядатимуться крізь призму його життя. І це справді вельми адекватний підхід, дуже продуктивне співвідношення стосовно саме постаті К'єркегора: в його випадку, як, можливо, у жодному іншому в межах історії філософії, має місце дивовижна, унікальна єдність життя й мислення» [Дахній, 2020, с. 151]. К'єркегор сам зазначав, що екзистенційний мислитель безпосередньо занурений у власне життя; його «теоретичні» пошуки носять не абстрактно-загальний характер, а є «заглибленим» самопізнанням. Неспокійне життя К'єркегора тлумачиться Клер Карлайл в тому сенсі, що модель його життя відповідає життю будь-якої людини: ніхто з нас не може уникнути відчуття провини, страху, відчаю тощо. «Водночас наше неспокійне, мінливе, тривожне серце спроможне до еволюції – від естетизму через етичне до релігійності – ідеться про плекання серця, яке знаходить Бога. Тобто, у кінцевому підсумку, серце має «перерости» вимір чуттєвості (естетична стадія), раціональних детермінацій (етичний рівень) і прийти до віри (релігійний спосіб існування), причому до віри справжньої, вистражданої» [Дахній, 2020, с. 157].

На становлення К'єркегора як людини й мислителя, зрозуміло, вплинули різні чинники. Це і вроджений талант, прочитані книги, вплив батька, навчання в університеті. Зокрема, один з вчителів К'єркегора, професор Сіберн, згадував, що зі студентських років Сьорен відзначався полемічністю натури, легкістю й дотепністю, що робило його неперевершеним диспутантом. Така висока оцінка з боку відомого професора відкривала неабияку кар'єру для юного «данця». Проте, зустріч з Регіною Ольсен і «сердечний біль» їх стосунків, стануть дороговказом на шляху становлення К'єркегора як екзистенційного мислителя, а самі переживання – кохання, зневіра, відчай, абсурд – екзистенційними категоріями.

Дуже вірогідно, що К'єркегор ніколи не став би визначним мислителем і саме таким мислителем, яким ми його знаємо, якби не знайомство, заручини і їхній подальший розрив з Регіною Ольсен: «Вона надихнула Сьорена, пробудила, виявила в ньому творця, точніше, він відчув, усвідомив через неї своє покликання як автора – себто того, хто будує свій особливий світ і хто у кінцевому підсумку обезсмертив не лише власне ім'я, але і ім'я своєї Музи. Зокрема, завдяки Регіні він збагнув, що «жодна філософська система, жоден інтелектуальний підхід до життя не допоможе людському буттю жити у світі, приймати рішення, стати собою» – пише у своїй книзі Клер Карлайл [цит. за Дахній, 2020, с. 154].

Власний шлях екзистенційного становлення К'єркегор починає з сумнозвісної історії щодо розриву заручень із Регіною Ольсен, яку він щиро кохав і проніс це кохання до самої смерті. Що змусило його зробити цей крок, відмовитися від «моєї Регіни» (як її називає сам «данець»)? З Регіною на нього очікувало щасливе подружнє життя, діти, робота, забезпечена старість... Можливо, це не завадило б йому писати статті, займатися філософією, стати видатною публічною людиною... Клер Карлайл у свої роботі згадує про такий випадок. «Під час візиту до Копенгагена шведська письменниця, феміністка Фредріка Бремер зробила інтерв'ю з багатьма визначними данцями, серед них – із пастором і мислителем Ніколаєм Фредериком Северином Ґронтвігом (Grundtvig), письменником Хенсом Крестіаном Андерсеном, фізиком Хенсом Крестіаном Ерстедом, проте К'єркегор, вельми критично налаштований до медіальної сфери як такої, зустрічатися з гостею відмовився. Відтак шведка звернулася до К'єркегорового опонента – єпископа Хенса Лесена Мартенсена – з проханням бодай про якусь характеристику. Той відзначив, що, по суті, єдиний предмет, який захоплював К'єркегора, який він «своїм

мікроскопом досліджував до найдрібнішого атома, у найшвидкоплинніших рухах, у найбільших внутрішніх змінах – саме про нього він говорить і пише нескінченні фоліанти… це – *людське серце*» [цит. за Дахній, 2020, с. 157]. «Філософ серця» – так назвали К'єргегора його опоненти. А від себе додамо – дослідник власного серця.

Історія з Регіною Ольсен, прискіпливий розгляд власного кохання, зневіра у здатності «зробити дівчину щасливою» (як напише К'єркегор у записці з повернутою обручкою) визначили почуття «провини», а далі, «відчай», «абсурд» як рушійні сили екзистенційної діалектики. Скрупульозне дослідження власного кохання й сердечних переживань знайшли своє втілення в теоретично обґрунтовуваному вченні про три стадії на шляху визначення самості чи то «глибин неспокійного серця». Так, естетична стадія визначає стан закоханості – це суто чуттєва орієнтація на «насолоду», де домінує детермінація зовнішнього існування. Етична стадія – це обов'язок, свідомий вибір присвятити своє життя родині, роботі чи, навіть Богу, але згідно з усталеними приписами та нормативними уявленнями про моральне чи духовне життя. Релігійна – це «стрибок віри» до невизначеності, незбагненого «того, що залишається незмінним, проте під його впливом всі ми здатні змінитися – це Бог та людське серце, що спроможно до еволюції».

Вже на естетичній стадії, яку К'єркегор описує у романі-есеї «Щоденник спокусника», який став частиною його знаменного філософського твору «Або-Або», людина (у романі, юнак-спокусник), що насолоджується зовнішнім життям, починає відчувати неспокій, дисгармонію, незадоволеність від власного життя, страх перед чимось недосяжним, невідомим. Це людська природа висуває вимогу – віднайти сенс, бути духовною. Людина має зробити вибір: залишатися у поверхневому, зумовленому зовнішніми насолодами існуванні, або зробити крок до визначення сутності й сенсу власного життя, до «іншого» себе. Шлях до нового рівня існування пролягає через *відчай*.

Відчай – це не засіб втіхи чи стан, а підготовчий душевний акт, що вимагає серйозного напруження всіх сил душі. Людина зневірюється в собі як емпіричній істоті й прагне віднайти себе як духовну істоту, здатну до еволюції. Відчай – це розкриття внутрішньої духовної сутності людини. «…Піддайся відчаю, – пише К'єркегор, – і світ набуде в твоїх очах нової привабливості, твій дух більше не знемагатиме в кайданах меланхолії і злетить у світ вічної свободи» [К'єркегор, 2025]. У цьому сенсі, відчай – «висхідна точка для досягнення абсолютного».

Свою роботу «Хвороба до смерті» (чи «Смертельна хвороба») К'єркегор присвячує розгляду відчаю як екзистенційної категорії на шляху формування самості. Перед усім, відчай є стан відчування (усвідомленого чи ні) нетотожності того, ким я є чи маю стати (за нормативними приписами) і тим, чим я тільки можу та прагну бути. Це загострене відчуття невдоволеності визначеною завершеністю власного існування.

За К'єркегором відчай носить тотальний характер в тому сенсі, що притаманний усім людям. Це як хвороба, яка завжди знаходиться всередині нас і чекає моменту, поштовху, щоб проявитися, вийти на зовні. Цей стан може й не усвідомлюватися людиною. Так, життя на естетичній стадії може виглядати як таке, що задовольняє та відповідає потребам людини. Естет може «дуже добре жити, здаватися людиною, перейматися тимчасовістю, одружитися, народити дітей, бути солідною і шанованою, навіть не помічаючи, що їй у глибокому сенсі бракує самості. Тому в світі не відбувається нічого особливо поганого; адже *самість* є тим, про що люди майже не запитують і тим, що є найнебезпечнішим, коли вони помічають, що мають її. Найбільша небезпека втрати себе може так просто статися в нашому світі, що може здатися, ніби нічого й не відбулося. Жодна втрата не може відбутися так звичайно; будь-яка інша втрата, втрата руки, ноги, п'яти талерів, домашньої господарки тощо, – все ж таки помітніша» [цит. за Фюрст, Тринкс, 2019, с. 254].

Отже, на естетичній стадії людина детермінована природою й зовнішнім світом. Вона не знаходиться у активному пошуку себе самої, її життя — це пасивне сприйняття «най-буде-як-воно-йде». Єдиним благом, що варте прагнення, вона вважає задоволення

власних потреб. Вона, звичайно, може і відчуває незадоволення, яке, навіть, може загострюватися до відчаю, проте, це стосується не самої сутності людини, її самості, а зумовлено зовнішніми факторами: коханий, родичі, сусіди, керівництво, держава тощо. Вона може відчувати відчай через втрату (як відчув його К'єркегор, втративши кохану), але водночас не перейти до пошуку себе нового, а залишитися у «старому житті», знаходячи втіху хоча б у спогадах. У своєму невеличкому творі-есеї «Найнещасніший» К'єркегор описує цей стан відчаю, коли, втративши коханого, людина живе минулим, й порівнює її з такою, що живе сподіваннями на майбутнє. І та і інша почуваються нещасливими, відчувають відчай щодо нинішнього життя, проте, їх не можна назвати по-справжньому нещасливими, адже, у одних це було, а інші мають сподівання, що буде [К'єркегор, 2025].

Відчай через втрату суттєво важливого в житті відомий усім людям, саме тому, філософ і вказує на його тотальність. Особливо свою розповсюдженість і тотальність відчай набуває у часи гострих криз, зокрема, під час війни. Втрата коханих, близьких, рідних домівок, спокою наче ставить на паузу сьогоденне життя: ми чи то із жалем згадуємо минуле, чи то очікуємо коли усе закінчиться, щоб почати жити. К'єркегор підкреслює: і те, і те – не справжнє, адже зумовлене зовнішніми факторами. Справжній відчай має відсилати нас до нас самих. У цьому полягає вибір «або-або»: залишитися і шукати заспокоєння у «старому» житті чи зробити рішучий крок до «нового».

Етичне існування – це друга, активна стадія самопізнання й самореалізації. На ній людина свідомо обирає власне існування як моральної істоти. Вибір моральності – це вибір обов'язку перед самим собою та перед тим, що перевищує моє власне існування. Зокрема, відчай від втрати коханого може перерости в обов'язок продовжити те життя, що було обірване смертю.

Етичне буття пов'язане ще з однією важливою в філософії С. К'єркегора категорією – *повторення* [К'єркегор, 1998]. На противагу до спогаду й надії, повторення висувається не як їх синтеза, дещо середнє між ними, а як вирішальна екзистенційна альтернатива до них. Його в принципі не бажає й не може реалізувати естет; воно здійснене лише на етичній і релігійній стадіях. Перехід на етичну стадію є свідомим вибором, а прийняття *повторення* означає згоду на можливе переживання подій свого життя та зробленого вибору знов і знов, поки живий спомин про людину. Для К'єркегора це прийняття того, що поки його будуть пам'ятати, буде нескінчену кількість разів відтворюватися історія його кохання, зневіри, відчаю й вибір, зроблений ним, коли заручини було розірвано.

Проте, що більше людина заглиблюється у власну самість, тим більше усвідомлює скінченність і обмеженість цієї самості. Одним з факторів обмеженості етичного існування стає певна абстрактність моральних законів, яка цілком долається лише на релігійній стадії. Ось тут і постає на порядок денний ще одна вагома проблема – проблема *жертовності*. Він, Сьорен К'єркегор, пожертвував своїм щастям заради чогось вищого, заради певної місії, заради «…ідеї, за яку я волію жити й померти». Проте, за ради якої саме ідеї варто жити й помирати, залишається не визначеним, чітко не сформульованим, Якщо існування на етичній стадії передбачає свідомий вибір моральних принципів, за якими самість будує власне життя, тобто, певну визначеність цих приписів, натомість релігійна стадія – це «стрибок віри» до того, що перевищує будь-які визначеності, до того, що є за природою своєю нескінченним та безмежним – до духовного існування.

Жертовність притаманна й етичній стадії, адже тут людина певною мірою відмовляється від життя задля власного задоволення та свідомо підкорює його принципу обов'язку та відповідальності. Про таку жертовність морального існування писав І. Кант, який зазначав, що така людина не може бути щасливою в особистому житті, тому такий вибір є абсурдним.

«*Абсурд*» є ще однією важливою категорією екзистенційного мислення, і як таке, немає чіткого визначення та потребує власної інтерпретації мислителя, що вписує його у контекст своїх пошуків. Зокрема, для Камю абсурдність життя людини полягає у прагненні

віднайти сенс якого немає, досягти мети що недосяжна – це підґрунтя для бунту проти відчуженого, «стороннього» світу, у який людина «закинута» проти її бажання. На противагу цьому, К'єркегор трактує абсурд в суто тертуліанівському сенсі, як неможливість знайти раціональне, логічне пояснення та обґрунтування власним діям та вибору. Він, начебто, повторює за середньовічним філософом: «якщо щось нам здається абсурдним, нерозумним, це не означає, що воно є таким само по собі; чим менш обґрунтування, тим більше підстав для віри».

Абсурд – це страждання існування, що випливає з конфлікту душевних станів, тобто переживань. Парадоксальні всі стадії існування, але особливо яскраво екзистенційна сутність абсурду проявляється на релігійній стадії. «Стрибок віри» – це скік до абсурду, де все втрачає свою попередню визначеність, чіткість, детермінованість, натомість потребує власної інтерпретації, наповнення сенсом. Зокрема, у традиційному християнстві віра має примиряти людину з собою, вносить спокій у її душу, а відчай і зневіра стають гріхом. Для К'єркегора й екзистенційного мислителя віра та відчай виступають як найвища напруга, як стан крайньої розірваності, як найвища пристрасть. Віра в те, що для Бога немає нічого неможливого – це абсурд, це особливий вимір мислення, який «нормальному» розуму видається божевіллям. Пожертвувати власним життям задля невизначеної й, можливо, нездійсненої ідеї – це абсурд. «Стрибок віри» і є зануренням в абсурд, де людина стає Духом, тобто, переходить до духовного існування.

На відміну від класичних, субстанціональних антропомоделей, некласична філософія виходить з філософії І. Канта, актуалізуючи його ідею, про те, що людина не є природною істотою і все, що складає її сутність – над-природне, вироблене нею самою. Як зазначає М. Мамардашвілі, у цьому світі не існує жодних зумовленостей для існування саме такого світу та саме такої самості. Заклик до духовності не є природно необхідним станом людини, притаманним їй апріорі, за фактом народження. Це екзистенційний поклик невгамовного серця, що прагне віднайти самість. Принципи такого духовного існування не підлягають загальним визначенням, а потребують індивідуальної інтерпретації. Це той спосіб життя, який не зводиться тільки до ідей, бо будь-яка ідея (Добра, свободи, кохання, віри) може бути спотворена та підкріплювати найстрашніші злочини проти людяності.

Філософ С. Кримський визначає духовність як «вільне самобудівництво» – процес, у якому людина формує власний внутрішній світ, не покладаючись на загальні визначеності та зовнішні авторитети [Кримський, 2003]. Духовність – це не сукупність норм, а жива здатність творити власний життєвий світ, наповнений коханням, вірою, смислом, добром. Вона народжується саме у кризові моменти, коли через зневіру, відчай, жертовність, абсурд доводиться робити вибір «або-або». Вибудовування самості через формування власної духовності це як заклик згори зробити те, що не робиться природним чином, заклик, який потребує особистісної волі й індивідуальної розшифровки – поклик «неспокійного» серця не втратити себе самого, віднайти власну екзистенцію.

Отже, аналіз екзистенційної філософії Сьорена К'єркегора як «філософа серця» надає можливість розглядати стадії формування екзистенції крізь призму конструктивності таких категорій як відчай, зневіра, жертовність, абсурд тощо. Вони стають тією внутрішньою напругою, яка спонукає людину вийти за межі детермінованого зовнішніми обставинами існування й здійснити вільний вибір на користь духовного самобудівництва. У кризових умовах, зокрема під час війни, коли людина переживає втрати, страх і невизначеність, переосмислення цих екзистенціалів відкриває можливість до осмислення власної самості, переходу від естетичного й етичного способів існування до релігійного, що ґрунтується на «стрибку віри» та внутрішній свободі. Саме через відчай, абсурд і жертовність особистість здатна віднайти справжню екзистенцію, сформувати власну духовність і набути сенсу індивідуального життя, що особливо актуалізується в сучасному українському досвіді.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Більчук Н. Л. Відчай як екзистенційна категорія в філософії К'єркеґора. *Вісник Харківського державного університету: наука і культура*. Харків, 1998. № 400/4. С. 82–89.

Більчук Н. Л. Екзистенційний вимір самотності: самотність чи одинокість (за твором С. К'єркегора „Найнещасливий"). *Вісник ХНУ № 900-1: Збірник наукових праць*. Харків. 2010, Вип. 40. С. 105 – 111.

Дахній А. Нова філософська біографія Сьорена К'єркеґора. Carlisle, C. (2019). Philosopher of the Heart. The Restless Life of Søren Kierkegaard. London: Allen Lane. *Sententiae*. 2020. Т. 39, № 1. С. 150–159. https://doi.org/10.31649/sent39.01.150

Кебуладзе В. Феноменологія та герменевтика в сучасних українських історико-філософських дослідженнях. *Sententiae*. 2013. Т. 29. № 2. С. 138–146. https://doi.org/10.22240/sent29.02.138

К'єркеґор С. *Страх і трепет. Діалектична лірика*. / Переклад з данської Марія Худа. Львів: Апріорі, 2025. 184 с.

К'єркеґор С. *Або-Або* / Переклад Романа Вербича. Київ: Вид. «Арій», 2025. 432 с.

К'єркеґор С. *Повторення* / Переклад з німецької Андрія Дахнія. Львів, 1998.

Кримський С. *Заклики духовності XXI століття*. Київ: Видавничий дім «КМ Академія», 2003. 32 с.

Мандрищук Л. К'єркеґор як предтеча філософії екзистенції та джерело філософування Ясперса. *Практична філософія*. 2017. № 2. С. 69-79

Фюрст М., Тринкс Ю. Інтерес до існування: Серен К'єркегор. *Фюрст М., Тринкс Ю. Філософія* / пер. з нім. В. Кебуладзе. 2-ге вид. Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2019. С. 252–256.

Чуприн К. Біль і страждання як екзистенційний виклик: між філософією та теологією. *Вісник ХНУ імені В.Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. Вип. 72, 2025. С. 300-309. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-29.

Bilchuk N., Kolotova L. "Heart" as a Basis Formation of Spirituality. *Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії*. 2021. Вип. 34. С. 15 – 20 http://fps-visnyk.lnu.lviv.ua/archive/34_2021/4.pdf

Carlisle C. *Philosopher of the Heart. The Restless Life of Søren Kierkegaard*. London: Allen Lane, 2019.

Dreyfus H. L. «What a monster then is man»: Pascal and Kierkegaard on being a contradictory self and what to do about it. *In S. Crowell (Ed.). The Cambridge Companion to Existentialism* (pp. 96-110). Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Hannay A. Kierkegaard's single individual and the point of indirect communication. *In S. Crowell (Ed.). The Cambridge Companion to Existentialism* (pp. 73-96). – Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Kierkegaard S. *Fear and Trembling*. Princeton: Princeton University Press, 1983.

Більчук Наталя Леонідівна
кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та суспільних наук
Національний аерокосмічний університет, «Харківський авіаційний інститут»
вул. Вадима Манька, 17, м. Харків, 61070 Україна
E-mail: n.bilchuk@khai.edu
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5505-5533

Стаття надійшла до редакції 04.02.2026 Переглянуто 19.03.2026
Стаття рекомендована до друку 26.03.2026 Опубліковано 25.05.2026

SOREN KIERKEGAARD: DESPAIR AND THE «LEAP OF FAITH» AS EXISTENTIALS OF SPIRITUALITY

Bilchuk Natalia L
PhD in philosophy, associate Professor

Department of Philosophy and Social Sciences
National Aerospace University "Kharkiv Aviation Institute"
17, V. Manka st. Kharkov, 88000, Ukraine
E-mail: n.bilchuk@khai.edu
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5505-5533

ABSTRACT

The article provides a detailed analysis of existential categories such as «despair», «absurdity», «disbelief», «repetition» in the philosophy of Soren Kierkegaard in the context of understanding the problem of human selfhood, freedom of choice and the formation of spirituality in crisis situations, primarily in the experience of war. It is shown that existential philosophy, which emerged in the context of global social upheavals and the crisis of rational worldview, focuses not on the abstract understanding of «man in general», but on the uniqueness of individual existence, internal feelings and the personal dimension of the meaning of life.

Particular attention is paid to Kierkegaard's understanding of human as a synthesis of opposites and as a «project» that is realized through constant existential choice. The content of the concepts of «existence», «selfhood», «leap of faith», «repetition», «absurd» and their role in the formation of the spiritual dimension of human existence are revealed. The close connection between the biographical events of the thinker's life, in particular the story with Regine Olsen, and the formation of his philosophical ideas is traced, which allows for a deeper understanding of the existential nature of his thinking.

The article substantiates that despair in Kierkegaard's philosophy is not a destructive emotional state, but a necessary internal act that opens up the possibility of transition from aesthetic and ethical ways of existence to religious ones – as a level of true spiritual self-determination. Despair is interpreted as a «starting point» of self-knowledge, which encourages a person to go beyond the boundaries of an externally determined life and make a free choice in favor of his own selfhood. It is shown that it is through the experience of losses, despair, guilt and absurdity a person acquires the ability to «free self-construction» and the formation of inner spirituality.

The importance of Kierkegaard's ideas for the modern Ukrainian experience is highlighted, in which war, loss, and existential uncertainty deepen the need to understand the meaning of individual life, preserve the selfhood, and spiritual stability of a person.

***Keywords**: Kierkegaard, existence, absurdity, despair, spirituality.*

REFERENCES

Bilchuk, N. L. (1998). Despair as an existential category in Kierkegaard's philosophy. *Visnyk Kharkivskoho derzhavnoho universytetu: Nauka i kultura*. (400/4), 82–89. (In Ukrainian)

Bilchuk, N. L. (2010). Existential dimension of loneliness: loneliness or loneliness (based on the work of S. Kierkegaard "The Most Unhappy"). The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, 900-1(40), 105–111. (In Ukrainian)

Dakhnii, A. (2020). New Philosophical Biography of Søren Kierkegaard. Carlisle, C. (2019). Philosopher of the Heart. The Restless Life of Søren Kierkegaard. London: Allen Lane. *Sententiae*, 39(1), 150–159. https://doi.org/10.31649/sent39.01.150 (In Ukrainian)

Kebuladze, V. (2013). Phenomenology and Hermeneutics in Contemporary Ukrainian Historic-Philosophical Research. *Sententiae*, 29(2), 138–146. https://doi.org/10.22240/sent29.02.138

Kierkegaard, S. (1998). Repetition / Transl. from German by A. Dakhnii. Lviv. (In Ukrainian)

Kierkegaard, S. (2025). *Fear and Trembling. Dialectical Lyrics*. / Trans. from Danish by M. Khuda. Lviv: Apriori. (In Ukrainian)

Kierkegaard, S. (2025). Either-Or / Transl. by R. Verbych. Kyiv: Publishing House "Ariy". (In Ukrainian)

Krymskyi, S. (2003). *Appeals to Spirituality of the 21st Century*. Kyiv: Publishing House "KM Academy". (In Ukrainian)

Mandryshchuk, L. (2017). Kierkegaard as a Forerunner of the Philosophy of Existence and the Source of Jaspers' Philosophizing. *Practical Philosophy*, (2), 69–79. (In Ukrainian)

Furst, M., & Trinks, J. (2019). Interest in Existence: Søren Kierkegaard. (pp. 252–256). *Fürst M., Trinks Y. Philosophy* / trans. from German by V. Kebuladze. 2nd ed.. Dukh i Litera. (In Ukrainian)

Chupryn, K. (2025). Pain and suffering as an existential challenge: between philosophy and theology. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, 72, 300–309. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-29 (In Ukrainian)

Bilchuk, N., & Kolotova, L. (2021). "Heart" as a basis formation of spirituality. Visnyk Lvivskoho universytetu. Seriia filosofsko-politolohichni studii, (34), 15–20. http://fps-visnyk.lnu.lviv.ua/archive/34_2021/4.pdf

Carlisle, C. (2019). *Philosopher of the heart: The restless life of Søren Kierkegaard.* Allen Lane.

Dreyfus, H. L. (2012). "What a monster then is man": Pascal and Kierkegaard on being a contradictory self and what to do about it. *In S. Crowell (Ed.), The Cambridge companion to existentialism* (pp. 96–110). Cambridge University Press.

Hannay A. (2012) Kierkegaard's single individual and the point of indirect communication. In *S. Crowell (Ed.). The Cambridge Companion to Existentialism* (pp. 73-96). Cambridge: Cambridge University Press.

Kierkegaard, S. (1983). *Fear and trembling.* Princeton University Press.

The article was received by the editors 04.02.2026 The article was revised 19.03.2026
The article is recommended for printing 26.03.2026 This article published 25.05.2026

Як цитувати: Більчук, Н. (2026). Сьорен К'єркегор: відчай та «стрибок віри» як екзистенціали духовності. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (74), 211-220. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-21

In cites: Bilchuk, N. (2026). Soren Kierkegaard: despair and the «leap of faith» as existentials of spirituality. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (74), 211-220. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-21 [In Ukrainian]

https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-22
УДК 1:316.3

Роман Харченко

ФЕНОМЕН РЕЛІГІЙНОГО У ВИМІРІ ПРАВОСЛАВНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ СПІЛКУВАННЯ

Православна антропологія спілкування є спробою переосмислити феномен релігійного стосовно способу буття людини й Церкви у контексті сучасного соціокультурного світу, як простору присутності, який здатний відновити глибину людської взаємності й духовної солідарності. В сучасних богословських дискурсах це поняття постає як антропологічна відповідь на кризу індивідуальності, що проявилася у розриві стосунків між людиною й її соціальним середовищем, а також як втрата здатності до справжнього діалогу з Іншим (людиною і Богом). З'ясовано, що філософсько-богословське розуміння феномену релігійного у православній антропології спілкування спирається на ідеї буття як спілкування й присутності Іншого у просторі зустрічі, де антропологічний вимір стає простором для богословського осмислення людського буття в міжособистісних і трансцендентних відносинах. Показано, що у православній думці природа людини не є первинно ізольованою, а саме у відкритому зв'язку з Богом та Іншим вона розкриває свою істину. У цьому сенсі феномен релігійного постає як спілкування, а не як внутрішня приватна релігійність. Обґрунтовано думку щодо православної антропології, яка розглядає спілкування не лише як засіб обміну інформацією чи символами, а як онтологічну структуру людського буття. Людина створена так, щоб у повноті свого буття бути відкритою назовні, співвідчувати, взаємодіяти, почувати поклик до Бога і ближнього. Саме у цій динаміці вона переживає феномен релігійного як зустрічне буття. Підкреслено важливість для православної антропології модусу любові як не абстрактної цінності, а екзистенціального переживання, що виникає в міжособистісних стосунках як форма реального спілкування, що відображається у православному підході до діалогу не лише у рамках індивідуальної етики, а як обов'язок кожної людини перед Богом і ближнім.

Ключові слова: *пост-атеїстична релігійність, релігійно-гуманістичний світогляд, життєтворчість, інтерсуб'єктивна антропологія, визнання, богослов'я вразливості, релігійний містичний досвід, практики розлюднення.*

Надзвичайно актуальною й затребуваною сьогодні є проблема духовного виміру буття людини в умовах її «розірваності» й нецілісності. Йдеться насамперед про трагічність досвіду XX століття, яке робило ставку на людський активізм і породило антропологічну катастрофу внаслідок ідеологічних практик, «практик розлюднення». У світовій філософсько-богословській думці неодноразово здійснювалися спроби осмислення трагічного історичного досвіду XX століття з його великою кількість жертв, спрямовані на новий антропологічний поворот, пов'язаний із пошуками «нової людяності» й відродження людської гідності. Однак для богослов'я, і для сучасної філософії важливим залишається завдання представити модель історичної пам'яті (якою б вона не була за змістом) без наповнення ненавистю й прагненням помсти, а навпаки, пройняту надією, милосердям і любов'ю. У цьому контексті евристично продуктивною видається концепція феноменології дару й феноменології вдячності як основи антропології спілкування, яка, на нашу думку, здатна сформувати нову «культурну чутливість» людини XXI століття, розчарованої в проєктах модернізму й постмодернізму. «Феноменологія вдячності пов'язується з проблемою взаємності в обміні дарами. Євхаристична антропологія починається там, де зупинилася феноменологія дару без взаємності, і являє собою теоретичне осмислення культури присутності, для якої формування суб'єкта здійснюється через відповідь-благодаріння (подяку)» [Філоненко, 2018, с. 31-32].

© Харченко Р. В., 2026.
This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

Мета статті: провести цілісний аналіз антропології спілкування як напряму богословської комунікативної антропології, що дає можливість розглянути антропологічну ситуацію в сучасній культурі, особливості християнської пост-атеїстичної релігійності й богословські перспективи в сучасному науковому й педагогічному просторі.

Православна теологія пережила дві хвилі власного оновлення. У перше двадцятиліття XX століття відбувалося повернення православних богословів до власної традиції, у результаті чого виникла неопатристика як напрям сучасної теології, спрямований на осмислення релігійного містичного досвіду, набутого у церковному житті. Через двадцять років почала формуватися нова хвиля у вигляді православного богослов'я, де предметом осмислення стало не те, які знання можна вивести з релігійного досвіду віруючого в Церкві, а те, чим є сама Церква як спільнота віруючих, який вплив може мати відродження літургійних практик на оновлення сучасної людини й її соціальності в інформаційному суспільстві. В результаті неопатристика повернула православних до їхньої ідентичності, до традиції, а метою літургійної теології стало визволення цієї традиції, знову набутої ідентичності й звільнення від нашарувань попередніх епох. Сучасна православна теологія перебуває в своєрідній кризі власної легітимізації, адже повернення традиції чи пошук більш адекватних форм прояву ідентичності перестали бути самоцінністю. Людина радше шукає саму себе, й релігія лише допомагає в цих пошуках. Зростає розуміння того, що справжньою метою теологічних пошуків має бути не релігійний досвід і не звільнення від нашарувань традиції, а власне Бог. Водночас виникає закономірне запитання: чому сьогодні Бога православні богослови шукають не в особистому містичному досвіді, а в літургійних переживаннях спільноти?

На нашу думку, існує певний вплив загальних світоглядних трансформацій, які переживає людство в епоху глобалізації загалом і філософська думка, зокрема. Вітторіо Ґьосле вважає, що в історії філософії можна досить чітко виокремити три типи легітимації доктрин. На першому етапі філософи зверталися до об'єктивно наявного порядку, до реальності як у зовнішньому світі, так і в логічно-онтологічних структурах; на другому актуальними стають структури суб'єктивності, відбувається домінування самоусвідомлення як джерела легітимації. На третьому етапі джерелом легітимації суджень стає інтерсуб'єктивна спільнота, легітимність обґрунтовується через діалогічну спільноту, де істина формується як продукт взаємної рефлексії істинних суб'єктів й інтерсуб'єктивність стає пріоритетним предметом досліджень, хоча, на думку В. Ґьосле, її необхідно осмислювати у зв'язку із суб'єктом, природою й Абсолютом [Hösle, 2016]. Слід зазначити, що теологи переходять від антропологічно орієнтованої легітимації своєї доктрини, вершиною якої був екзистенціалізм, до інтерсуб'єктивного типу аргументації. Відповідно, «антропологія спілкування» становить різновид інтерсуб'єктивної антропології, яка уникає дихотомії індивідуалізму й колективізму та постає персоналістичною й інтерсуб'єктивною. Водночас особистістю людина може бути лише в інтерсуб'єктивній спільноті. Ба більше, спільнота формується через постійне спілкування, а не є даною раз і назавжди. Відтак, залежність особистості від інтерсуб'єктивності можна розуміти не лише холістично, коли спільнота є певною Єдністю, у причетності до якої існує множинність особистостей. Інтерсуб'єктивність може бути спілкуванням, що виникає одночасно з особистостями; більше того, спілкування з Іншим, саме існування Іншого вже завжди дане для Мене. Дійсно, людина як істота, яка покликана до міжособистісного спілкування, причому не лише з людьми, але й з Богом – це предмет осмислення в сучасній православній теології як спроба побудови нового християнського гуманізму. У часи дегуманізації як світського, так і релігійного простору відбувається свідоме поєднання християнства та гуманізму в сучасній думці так, ніби між ними ніколи не було розриву. Варто зазначити, що справді дегуманізація досягла такого рівня, що перш ніж повернути людині Бога, необхідно повернути їй саму себе, допомогти знайти власну людяність.

Сьогодні теологія намагається вибудувати двоступеневу модель у дусі томізму або сучасних спекулятивних концепцій. На першому етапі пропонується нормативна мораль,

апологетика, логіка або інші елементи світського світогляду, відкриті до релігійного осмислення світу. На другому етапі постулюється необхідність прийняття чистого релігійного світогляду з відкиданням усіх попередніх кроків як уже непотрібних і сумнівних. Завдання полягає в тому, щоб створити цілісний християнський гуманізм, у якому теологія неможлива без філософії так само, як і філософія без теології. Відтак, не слід усувати науку або філософію, етику чи культурологію після того, як вони були використані для руху в напрямку до суто релігійного світогляду. Навпаки, теологія постає як мета-дискурс, який за своєю суттю тотожний будь-якій справжній філософії, етиці, культурології тощо. Принаймні мислити слід так, ніби внутрішня прихована тотожність існує між теологією та всім гуманітарним знанням. Таке бачення є відродження нового християнського еллінізму, причому досягненнями можна вважати всю сучасну гуманітарну науку.

Як отці-капафадокійці вважали, що мають право включати до освітнього й виховного канону будь-які знання античної мудрості й практик, так само і в сучасному гуманітарному дискурсі можливим і необхідним є залучення тих чи інших концепцій гуманітарного знання. З їхньою допомогою можливе створення цілісної теологічної пайдейї, спрямованої на реконструкцію освітньо-виховної складової сучасної людини, у результаті якої формується вже не суто гуманітарний, а релігійно-гуманітарний світогляд. Можливо, це дасть змогу подолати поділ між теологією та філософією, релігією й гуманітарними науками.

На нашу думку, цілком прийнятним є погляд на світ як на реальність, покликану бути частиною комунікативних відносин між Богом і людиною, що постулює відкритість сучасної космології. Ці положення є певним різновидом платонівського ідеалізму, зануреного в центр людської практики, у будь-яку осмислену діяльність людини. З позицій теології це постає як ідеальна теологія, ідеальна філософія, ідеальне гуманітарне знання, ідеальна людина, ідеальна зустріч із Богом, ідеал Бога, ідеальна Церква. На жаль, у сучасному світі важко уявити повноцінне зображення ідеальної соціальної дійсності загалом, оскільки в ньому домінує етика, зосереджена на теорії особистої моральної відповідальності. Якщо ж дійсно спробувати описати соціальну реальність такою, якою вона має бути, стане очевидним утопізм такого світогляду. Водночас усі ідеалізовані реальності необхідні як частина пайдеї, що пропонується в теологічному проєкті реальним людям для досягнення справжнього життя. І коли пайдея буде завершена, існуватиме повноцінна особистість, вільний свідомий християнин, який зможе діяти відповідально в реальному житті, знаходячи рівновагу між ідеальним і реальним. Тут варто згадати ідеї М. Гайдеґґера, який проголошував відсутність дуалізму між сущим і належним, але фактично передбачав етичний дуалізм між існуванням людини «як воно є» і її справжнім, належним буттям. У роботі «Буття і час» Гайдеґґер не протиставляє дві субстанційні сфери (буття речей тут і тепер як «нормативно-ідеального буття»). Натомість він розвиває онтологічно-екзистенційну дихотомію між: неавтентичним існуванням, коли Dasein ховається в загальних повсякденних контекстах і життєвих ролях; автентичним буттям-до-смерті, коли Dasein усвідомлює свою скінченність і вибирає свої можливості з власної перспективи. Цей розріз не відтворює дуалізму суті належного буття у значенні традиційної метафізичної дихотомії, а радше розкриває структуру людського буття як єдиний феномен, у якому автентичність і неавтентичність є модифікаціями одного й того ж існування [Heidegger, 1962].

Православна теологія успадкувала від екзистенціалізму поділ людини на реальну як таку, якою вона є, і таку, якою вона повинна бути, щоб бути справжньою. Доречно пригадати концепцію свободи Ж.-П. Сартра, згідно з якою людина лише повинна бути самою собою, але для цього вона має бути вільною, діяти спонтанно, «людина засуджена бути вільною», свобода передує сутності людини, «… існування передує сутності, і людина є тим, хто мусить створювати себе через власний вибір, не маючи перед собою заданої сутності … вона завжди вільна і несе відповідальність за свої рішення» [Сартр, 2001, с.112–

182]. Сартр розуміє свободу не як свободу духу, похідну до бездіяльності, а як свободу вибору, яку ніхто не може відняти у людини: за будь-яких обставин поневолення, людина вільна ухвалити рішення стосовно того, змиритися чи боротися за своє визволення. Загалом такий підхід дає змогу відродити в межах інтерсуб'єктивної парадигми мислення всі ті елементи християнського гуманізму, які були притаманні релігійному екзистенціалізму.

Отже, антропологія спілкування не є власне антропологією, а є певною онтологією, у якій осмислюється Бог, людина, суспільство, спілкування. Усе це постає в динамічній взаємодії реального життя та осмислюється, щоб показати, яким життя має бути насправді, якщо людина живе відповідально й серйозно.

Слід зазначити, що сучасна людина живе так, ніби нині пише чернетку свого життя, і потім буде можливість переписати все заново. Православна теологія як антропологія спілкування передбачає справжнє життя, повне радості стосунків із Богом та іншими людьми не колись у майбутньому, а вже тепер, коли людина знаходить дорогу від Я до Ти. У цьому закладена суть християнського гуманізму. Людина, яка вирішила так жити, не може не прагнути нових етичних відносин із тими, хто постає як інший, як противник, як конкурент, здатний примиритися з людською багатоманітністю, але не здатний змиритися з відсутністю порозуміння між різними людьми. Знову ж таки, у теологічному осмисленні вимога виховання культури примирення перегукується з релігійним поверненням ідей мультикультуралізму. Не слід заперечувати, що релігійний мультикультуралізм і безконфліктна соціальність можливі. Дійсно, вони існують, і реальне життя відкриває відповідні можливості для їх втілення, однак існують певні обмеження, адже примирити можна не всіх, і не всі приймають християнський мультикультуралізм. Навіть у сучасному глобалізованому світі не кожний здатен жити в етичній відкритості до Іншого завжди й всюди. Якщо людина постійно лише потурає Іншому, вона втрачає себе і це також не приносить користі Іншому, особливо якщо йдеться про молоде покоління, якому ще доведеться багато пережити й усвідомити. Відтак, релігійна педагогіка мультикультуралізму перестає бути шляхом поступок і компромісів, замаскованих під прийняття Іншого, або, ще гірше, під примус Іншого до прийняття Мене. Замість цього необхідно прагнути побудови педагогіки життєтворчості. У такому повороті до культивації мистецтва спільного життя загалом виявляється цікавий феномен єдності теорії та практики, науки й мистецтва в релігійному світогляді. Етика й педагогіка перестають бути технологіями, але стають різновидами мистецтва, що існують завдяки теологічній і культурній чутливості до Іншого, до надприродного, до міжособистісного.

В історіософії Гегеля бажання визнання, народжене зустріччю з Іншим, стає суттю історичного руху та серцевиною релігійного горизонту визнання Іншого, що виростає з феноменології метафізичного бажання. З позиції Гегеля через відношення з Іншими людина реалізує свою людяність у досвіді здобуття загального визнання себе як унікальності. А. Кожев, інтерпретуючи гегелівську діалектику «пан і раб», пише про те, що людина стає справжньою людиною лише у взаємному визнанні з іншими людьми. Бажання бути відмінним і водночас усіма визнаним міститься в контексті гегелівської діалектики самосвідомості: кожна людина прагне як унікальності, так і визнання своєї унікальності іншими, бо це і є шлях до людяності в гегелівській філософії. Кожев зазначає, що людина є по-справжньому людяною лише тією мірою, якою її визнають інші і якою вона сама визнає їх такими. Адже справжнє визнання можливе лише з боку тих, кого вона сама визнає. Кожна людина, якщо вона є людиною, хотіла б відрізнятися від усіх інших і бути особливою, визнаною у своїй особливості як позитивна цінність, визнана якомога більшою кількістю людей, а краще усіма [Kojève, 1969]. Саме це бажання визнання робить людину діалектичним суб'єктом і запускає рух Історії. Молодий Гегель, будучи богословом, репрезентує Любов як досвід такого визнання, проте у роботі «Феноменології духу» Любов поступається місцем Історії, оскільки не може забезпечити всеохоплюючого

визнання. Помічаючи цю зміну, А. Кожев зазначає: «Не Любов, а Історія творить Людину; Любов є лише вторинним проявом Людини, яка вже є Людиною і для Любові» [Ibid.].

Філософський та богословський контексти антропології спілкування подані у філософії Іншого Е. Левінаса, який сформулював у оновленому вигляді загальний моральний імператив, збагативши його зміст глибокими сенсами, що виражають назрілі духовні потреби епохи. Левінас розробив етичну концепцію справжніх відносин, орієнтованих на перетворення людського спілкування і моральної культури загалом. Левінас задається питанням: «як мислити Іншого, не зводячи його до предмета»? Шлях, який він пропонує, полягає у тому, щоб побачити не пізнавальні аспекти, а передусім практичні. Пізнання, на думку Левінаса, є формою влади над дійсністю, формою насильства. Філософ вважає, що нове може бути внесене лише Іншим і лише тоді, коли він сприймається саме як Інший, не як елемент будь-якої спільноти, а як той, хто приходить, просить і вимагає. І ця вимога вириває Я з власного світу, позбавляючи впевненості у власній праведності та правоті. Інший відкривається Мені у тій значущості, яку вимога Іншого має для нас. На думку Левінаса, «лик» не є явленим і нічого не являє нам, він являє Мене як того, хто покликаний допомогти Іншому [Levinas, 1974]. В основі морально-метафізичних принципів вчення Левінаса лежить критичний аналіз духовної ситуації сучасного західного суспільства. Позицію Левінаса необхідно сприймати як відношення Я з Іншим, виходячи з метафізичного бажання визнання ним Іншого як Іншого і подолання будь-якої тотальності прагненням нескінченності: «Наші зусилля спрямовані на те, щоб в анонімному суспільстві конкретно підтримати союз Я та Іншого, мову спілкування і доброту» [Levinas, 1974]. Готовність зустріти Іншого віч-на-віч ставить Я поза історією, занурюючи його в есхатологічний розрив історії, запущеної волею до тотальності: «Історія здійснюється через розриви в ній, у яких їй виноситься вирок» [Levinas, 1974]. Ця зустріч, уникаючи тотальності, стає власне релігійною.

Філософія Іншого у Левінаса відкриває релігійний простір зустрічі з Іншим як місце нашої остаточної значущості й вимагає богословської відповіді на виклик Іншого, викликаючи безпрецедентний інтерес у християнському богослов'ї. Мислитель приходить до переконання, що філософія – це насамперед мудрість співчуття, мудрість любові; його філософія Іншого розкривається в контексті пост-атеїстичної культури присутності з так званим «богослов'ям уразливості» й «богослов'ям спілкування» митрополита Пергамського Іоанна Зізіуласа, що спрямовує богоспілкування і розуміння Бога в простір мислення про Іншого. Так би мовити, «рана» проблеми Іншого у пост-атеїстичному суспільстві може стати зцілювальною, якщо богослов'я зможе знайти відповіді на неї саме в християнській перспективі. Неопатристичне богослов'я Іншого митрополита Іоанна Зізіуласа переносить сучасні дискусії про спілкування, різноманітність і інакшість у богословський контекст. Поєднання філософії Іншого з «богослов'ям уразливості» здатне запропонувати антропологічні умови культурної пам'яті після катастроф, які пережило людство за свою тривалу історію цивілізації, й подолати практики розлюднення. Адже сьогодні перед людством постають дві культури і дві відповідальності, а саме: культура стримування викликів із відповідальністю як захистом і культура присутності Іншого з відповідальністю як готовністю відповісти, пов'язаною з «часом надії» як часом вчинків, що виходять за межі тривалості людського життя, залишаючи слід в пам'яті й історії. Митрополит Пергамський Іоанн Зізіулас у роботі «Буття як спілкування» зазначає, що для християнської онтології питання про Іншого багато в чому залишається відкритим і потребує глибокої уваги до думки Левінаса, а також описує спробу св. Максима Сповідника переосмислити ідею естезісу у Діонісія Ареопагіта як «прозріння сенсу» через чуттєві форми, що поєднує відчуття, емоції та рефлексію. Естеза розглядається як фундамент для світорозуміння та емоційної напруги, необхідної для життєтворчості, включаючи тілесний, емоційний та інтелектуальний початок і формуючи позитивно-прийнятне ставлення до світу. У роботі «Спілкування та інакшість» богослов стверджує, що «Найближче до патристичного розуміння інакшості підходить Левінас. Для нього Інший не конституюється ані самістю

(Е. Гусерль), ані самим відношенням (М. Бубер), але є абсолютною інакшістю, яку неможливо вивести, породити чи сконструювати на основі чогось, відмінного від неї самої» [Zizioulas, 2006]. Формулюючи богословське питання про Іншого, Зізіулас зазначає: «У самій основі нашого буття закладена певна патологія, яку ми успадковуємо від народження. І це не що інше, як страх Іншого», що богословською мовою називається «падінням» людини. Зрозуміти дану проблему можна, якщо «перетворюючи різницю на поділ через відкидання Іншого, ми вмираємо. Пекло – це ізоляція від інших. Ми не здатні розв'язати цю проблему етикою. Нам потрібне нове народження» [Zizioulas, 2006]. Спираючись на св. Максима Сповідника, митрополит Іоанн розрізняє між тим, що від Бога і є добрим, і спотворення як вияв зла, вказуючи на те, що їх ототожнення відображає занедбаний духовно-моральний стан людини, яка відмовилась від Бога як Іншого. Людина не може примиритися з людиною, не примирившись із Богом, а отже питання Іншого розкривається як питання тринітарного й еклезіологічного богослов'я, визначаючи антропологічний горизонт.

Феноменологія дару Жан-Люка Маріона постає як морально-етичне осмислення проблеми присутності Іншого. «Дар передує будь-якій конституції об'єкта і будь-якій інтенціональній спрямованості» [Marion, 2002, c.79-85]. Маріон стверджує, що справжній дар можливий лише там, де він не зводиться до відношення між дарувальником і отримувачем, а здійснюється як подія самодарування: «Дар є тим, що дає себе, не запитуючи дозволу суб'єкта і не очікуючи відповіді» [Ibid, c.113]. Отже, феномен дару не лише руйнує логіку взаємності, але й змінює класичне уявлення про суб'єкта як центр ініціативи. У феноменології Маріона суб'єкт більше не є суверенним «Я», що конституює сенс, а постає як обдарований, тобто той, хто формується через прийняття дару. Це означає фундаментальний зсув антропологічної перспективи: людина є не тим, хто володіє буттям або смислом, а тим, хто відповідає на подію дару. «Я є тим, ким я стаю, відповідаючи на те, що мені дано» [Ibid, c.173]. У цій відповіді виокреслюються не лише пізнавальні аспекти, а й моральна складова. Дар завжди звертається до свободи людини, але не як вимога контролю, а як заклик до відповідальності.

Феноменологія дару має чітко виражений теологічний горизонт, адже Бог є не буття, яке ми мислимо, а той, хто дає себе поза буттям. Дар у цьому сенсі відкриває простір для мислення Бога не як предмета онтології, а як події любові та самодарування. Саме тому феноменологія дару стає водночас феноменологією любові, вдячності й молитви. Феноменологія дару Маріона зміщує фокус класичної феноменології із суб'єкта на подію дарування. Суб'єкт розуміється як обдарований, покликаний до відповіді, вдячності та відповідальності, що розширює простір для діалогу між філософією та богослов'ям, антропологією та етикою, вказуючи на нові аспекти людського досвіду, що приходить не через володіння, а через прийняття того, що дарується.

Утвердившись у філософському дискурсі, Інший у вимірі православної антропології спілкування розкривається у богословській традиції. Богословський аналіз, пов'язаний із питанням співвідношення Церкви й світу, Церкви й сучасної культури, показує, що християни не можуть задовольнятися ані наріканнями на «глухоту» світу до Євангельської звістки, ані сподіваннями на остаточне оцерковління культури. Обидві позиції позначені тією замкнутістю, проти якої застерігав митрополит Антоній Сурожський, зазначаючи, що «Ми пішли в замкнутість: ми створюємо закриті громади. Люди приходять до церкви, щоб відпочити душею від того, що відбувається у зовнішньому житті. Але приходити треба, щоб зустріти Христа віч-на-віч і почути Його слова: Я посилаю вас, як овець серед вовків ... роль церкви – надихати людей іти у світ і перетворювати його» [Metropolitan Anthony of Sourozh, 2026]. Подолання цієї замкнутості не зводиться лише до декларації відкритості як необхідного богословського принципу. Воно виростає з серцевини молитовного досвіду спілкування з Богом, нерозривно пов'язаного як з таємницею спасіння, так і з викликами світу.

Митрополит Антоній Сурожський осмислював досвід зустрічі з Іншим у контексті катастрофічного досвіду еміграції, у повторному відкритті віри та Церкви через зустріч із Христом у ключових теологічних питаннях щодо вразливості, людській гідності, солідарності, відкритості Церкви світові, христоцентричній педагогіці. Його «педагогіка благоговіння» передбачає служіння священнослужителя й педагога не як передачу знань, а як «співрозділення Присутності». Апостольський заклик «іди і подивися» був для нього педагогічним імперативом, який він здійснював у власному житті і який спрямовував до особистого досвіду зустрічі. Православна теологія й антропологія спілкування комплексно описують форми присутності реальності та Іншого й пов'язані з ними способи та мови суб'єктивації у вигляді гімну і дискурсу хвали. Культура присутності прагне почути поклик Піднесеного як форми присутності, що відкриває реальність поза мовою, запрошує до вільної відповіді, яка розкриває людяність того, хто відповідає. Антропологія спілкування починається як розуміння форми присутності Іншого, вона повертає до культури як дару, на який відповідають вдячністю, у якій формується нова суб'єктність «людина, яка дякує». Людина починає шлях подолання самотності проханням-молитвою про вразливість, відвагу, мужність і терпіння, перетворюючи насилля на мирне співіснування. У культурі присутності людину у відповідь на звернення Іншого формує навколишній світ через культуру причетності-примирення. Глибоке богословське осмислення надії як часу дії, що перевершує масштаби людського життя, виявляється в історичному розвитку християнського вчення.

Висновок. У православній антропології спілкування феномен релігійного виступає як фундаментальна реалізація людського буття у діалозі з Іншим і Богом. Він включає не лише богословське пізнання, але й практичну участь у спільноті, яка відкриває людині шлях до самореалізації, подяки, духовної присутності й взаємності. Православне богослов'я спілкування формує антропологічну модель, в центрі якої знаходиться присутність Іншого як місце зустрічі Бога і людини, де релігійний феномен релігійного постає не лише як абстрактна категорія, а й стає життєвою реальністю.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Heidegger M. *Being and Time* / trans. J. Macquarrie & E. Robinson. New York: Harper & Row, 1962. pp. 303–310 (§63–§65).

Hösle V. *A Short History of German Philosophy* / trans. S. Rendall. Princeton, NY: Princeton University Press, 2016. 506 p.

Kojève A. *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*. Paris: Gallimard, 1947; English ed. New York: Basic Books, 1969. 287 p.

Levinas E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. 233 p.

Marion J.-L. *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness* / transl. Jeffrey L. Kosky. Stanford, CA: Stanford University Press, 2002. 408 p..

Metropolitan Anthony of Sourozh. *Texts The Church and the world. Anthony of Sourozh Spiritual Heritage Foundation English sermons archive*.

Zizioulas J. D. *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*. London; New York: T & T Clark, 2006. 336 p.

Сартр Ж.-П. *Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології* / пер. з франц. В. Лях, П. Таращук. К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. 854 с.

Філоненко О. С. *Присутність Іншого і вдячність: контури євхаристійної антропології : монографія.* Рівне : Дятлик М., 2018. С. 111–173.

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 18.01.2026 Переглянуто 14.03.2026
Стаття рекомендована до друку 26.03.2026 Опубліковано 25.05.2026

THE PHENOMENON OF RELIGION IN THE CONTEXT OF ORTHODOX ANTHROPOLOGY OF COMMUNICATION

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

Orthodox anthropology of communication is an attempt to rethink the phenomenon of religion in relation to the way of being of man and the Church in the context of the modern sociocultural world, as a space of presence capable of restoring the depth of human reciprocity and spiritual solidarity. In contemporary theological discourses, this concept emerges as an anthropological response to the crisis of individuality, manifested in the rupture of relations between man and his social environment, as well as the loss of the ability to engage in genuine dialogue with the Other (man and God). It has been established that the philosophical and theological understanding of the phenomenon of religion in Orthodox anthropology of communication is based on the idea of being as communication and the presence of the Other in the space of encounter, where the anthropological dimension becomes a space for theological reflection on human existence in interpersonal and transcendent relationships. It is shown that in Orthodox thought, human nature is not primarily isolated, but rather reveals its truth in open communication with God and the Other. In this sense, the phenomenon of religion appears as communication, rather than as internal private religiosity. The article substantiates the idea of Orthodox anthropology, which considers communication not only as a means of exchanging information or symbols, but as an ontological structure of human existence. Man is created so that in the fullness of his being he is open to the outside world, empathizes, interacts, and feels the call to God and his neighbor. It is in this dynamic that he experiences the phenomenon of religion as an encounter with being. The importance for Orthodox anthropology of the modus of love as not an abstract value but an existential experience that arises in interpersonal relationships as a form of real communication is emphasized, which is reflected in the Orthodox approach to dialogue not only within the framework of individual ethics but as the duty of every person to God and neighbor.

Keywords: *Post-atheistic religiosity, religious-humanistic worldview, life-creativity, intersubjective anthropology, recognition, theology of vulnerability, religious mystical experience, practices of dehumanization.*

REFERENCES

Heidegger, M. (1962). *Being and Time* / trans. J. Macquarrie & E. Robinson. (pp. 303–310 (§63–§65)). New York: Harper & Row.

Hösle, V. (2016). *A Short History of German Philosophy* / trans. S. Rendall. Princeton, NY: Princeton University Press.

Kojève, A. (1969). *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*. New York: Basic Books.

Levinas, E. (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff.

Marion, J.-L. (2002). *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness* / transl. Jeffrey L. Kosky. Stanford, CA: Stanford University Press.

Metropolitan Anthony of Sourozh. *Texts The Church and the world. Anthony of Sourozh Spiritual Heritage Foundation English sermons archive.*

Zizioulas, J. D. (2006). *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church.* London; New York: T & T Clark.

Sartre, J.-P. (2001). *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology* / trans. from French. V. Lyakh, P. Tarashchuk. Kyiv: Solomiya Pavlychko Publishing House Fundamentals. (In Ukrainian)

Filonenko, O. S. (2018). *The Presence of the Other and Gratitude: Contours of Eucharistic Anthropology: Monograph.* Rivne: Dyatlyk M. (In Ukrainian)

The article was received by the editors 18.01.2026 The article was revised 14.03.2026
The article is recommended for printing 26.03.2026 This article published 25.05.2026

Як цитувати: Харченко, Р. (2026). Феномен релігійного у вимірі православної антропології спілкування. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (74), 221-229. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-22

In cites: Kharchenko, R. (2026). The phenomenon of religion in the context of orthodox anthropology of communication. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (74), 221-229. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-22 [In Ukrainian]

https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-23
УДК 141.319.1:27-18]:94(477)"04/14"

Олена Гудзенко

ДУХОВНІ ОРІЄНТИРИ ТА ЖИТТЄВЕ ПРИЗНАЧЕННЯ ОСОБИСТОСТІ В АНТРОПОЛОГІЧНОМУ ДИСКУРСІ УКРАЇНСЬКОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

У статті здійснено комплексний аналіз християнсько-антропологічних засад української середньовічної думки. Досліджено процес формування національного «антропологічного коду», що став фундаментом вітчизняної культури й визначив особливості українського кордоцентризму. Висвітлено динамічну природу людського призначення, яке в середньовічному дискурсі розглядалося як шлях безперервного етичного самовдосконалення й реалізації Божого образу в людині.

Особливу увагу приділено ісихастській традиції та концепції «обоження» як містичному шляху до цілісності особистості. Обґрунтовано, що індивідуальне прагнення до святості й духовне покликання виступали потужними антропологічними факторами трансформації культури, формуючи соціальні ідеали відповідальності й служіння. Важливу роль у цьому відіграв ісихазм як містична практика, що давала змогу досягти цілісності через гармонію розуму та серця. Автор доводить, що середньовічна візія людини, здатної до самопобудови в синергії з вищими смислами, заклала підвалини для стійкої національної ідентичності. А індивідуальне прагнення до духовного вдосконалення виступало потужним антропологічним фактором трансформації культури. В умовах зовнішніх загроз саме християнські цінності давали змогу спільноті зберігати свою ідентичність.

У висновках підкреслено, що звернення до духовного досвіду Середньовіччя є стратегічним ресурсом для зміцнення сучасної культурної стійкості (*resilience*) України. Принципи християнської антропології визначено як дієвий інструментарій для розбудови ціннісного фундаменту держави й формування гуманістичних орієнтирів сучасного громадянина в умовах глобальних викликів.

Ключові слова: *християнська антропологія, українське Середньовіччя, ісихазм, культурна стійкість, ідентичність, кордоцентризм.*

Християнська антропологія українського Середньовіччя постає не лише як релігійна доктрина, а як фундаментальний «антропологічний код», що визначив вектор розвитку вітчизняної культури на століття вперед. У цей період людина вперше стає центральним об'єктом філософської рефлексії, де її сутність розглядається через призму богоподібності й причетності до трансцендентного буття. Середньовічна думка, спираючись на візантійську спадщину й автентичні морально-етичні ідеали, вибудувала унікальну модель ідентичності, у якій земне призначення особистості невіддільне від її духовного покликання.

Особливе місце в межах цього дискурсу посідає ідея динамічного вдосконалення людини, що реалізується через шлях до «обоження» та гармонізацію внутрішнього світу. На відміну від суворо аскетичних моделей, українська середньовічна традиція акцентує на здатності особистості до активного етичного вибору, формуючи засади того, що сучасні дослідники називають «культурною стійкістю» народу. Призначення людини трактується як свідоме служіння вищим істинам, де духовність виступає головним антропологічним фактором трансформації соціокультурного простору й пошуку балансу між індивідуальним порятунком і колективним благом.

У контексті сучасних викликів, перед якими постає українське суспільство, звернення до витоків вітчизняної антропології дає змогу глибше зрозуміти механізми формування національної самосвідомості та тяглість етичних орієнтирів. Переосмислення середньовічних концептів душі, совісті й покликання відкриває нові перспективи для аналізу ідентичності людини в умовах глобальних ціннісних трансформацій. Отож, *актуальність дослідження* пояснюється тим, що звернення до середньовічних духовних

© Гудзенко О. Г., 2026.

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

витоків допомагає сучасному українцю зберегти власну культурну й духовну стійкість. Оскільки традиційні уявлення про призначення людини, сформовані в лоні середньовічної думки, слугують ціннісним фундаментом для розбудови сучасної української держави на засадах гуманізму й духовної міцності.

Мета статті полягає у розкритті сутнісного змісту християнської антропології українського Середньовіччя через призму визначення призначення й духовного покликання людини у філософській думці того часу. *Метою дослідження* є теоретичне переосмислення етичних і духовних орієнтирів минулого як стратегічного ресурсу для формування ціннісного підґрунтя та гуманістичних пріоритетів сучасного українського суспільства.

Для досягнення мети поставлено такі *завдання*: проаналізувати теоретико-методологічні засади дослідження християнської антропології в контексті формування «антропологічного коду» української культури; визначити ключові виміри людського призначення в українській середньовічній думці, спираючись на морально-етичні й релігійні орієнтири того часу; розкрити зміст концепту «духовного покликання» через призму ісихастської традиції та ідеї «обоження» (theosis) як шляху до цілісності особистості; дослідити взаємозв'язок між індивідуальним прагненням до святості та формуванням соціального ідеалу в середньовічному суспільстві; обґрунтувати значення середньовічного антропологічного досвіду як стратегічного ресурсу для зміцнення культурної стійкості (resilience) та гуманістичного розвитку сучасної України.

Наукова новизна дослідження полягає в тому, що вперше проведено цілісний аналіз християнської антропології українського Середньовіччя через синтез класичних ідей «обоження» (ісихазму) й сучасних концепцій «культурної стійкості»; дістало подальшого розвитку розуміння «антропологічного коду» як динамічної системи морально-етичних орієнтирів, що визначають не лише релігійне, а й соціальне призначення особистості; аргументовано, що середньовічне вчення про духовне покликання людини є не лише історико-філософським артефактом, а дієвим ресурсом для формування ідентичності й гуманістичних засад сучасної України; уточнено роль індивідуального прагнення до самовдосконалення як базового фактора трансформації середньовічної культури й зміцнення її опірності зовнішнім викликам.

Методологічну основу дослідження становлять культурно-антропологічний підхід, що дає змогу розглядати християнську антропологію як цілісний «антропологічний код» української культури й цивілізації; герменевтичний метод, застосований для інтерпретації середньовічних текстів і виявлення в них прихованих смислів щодо духовного покликання особистості; історико-філософський метод, який забезпечує аналіз еволюції уявлень про призначення людини в контексті тяглості української інтелектуальної традиції; феноменологічний підхід, використаний для дослідження святості й духовного вдосконалення як живого досвіду трансформації людської сутності; аксіологічний аналіз, спрямований на виявлення ціннісних орієнтирів середньовічної думки й обґрунтування їхньої значущості для сучасного гуманістичного державотворення.

Становлення української середньовічної думки нерозривно пов'язане з рецепцією християнства, яке принесло в інтелектуальний простір Русі принципово нову візію людини. Як зазначають дослідники під керівництвом О. О. Рафальського, цей процес ознаменував формування особливого «антропологічного коду», що став цивілізаційним фундаментом українства [Антропологічний, 2020]. Християнська антропологія запропонувала модель особистості, яка володіє внутрішньою свободою, совістю й, найголовніше, високим призначенням – бути співтворцем власного спасіння.

В основі цього коду лежить біблійна ідея про створення людини «за образом і подобою Божою». У середньовічному контексті це сприймалося не як статичний факт, а як динамічне завдання. «Образ» розгортався як даність (розум, воля), тоді як «подоба» виступала як духовне покликання, що потребує зусиль протягом усього життя. Власне, призначення людини в українській думці XI–XIII ст. трактувалося як постійний рух від

біологічного існування до духовного буття. Це створювало особливий тип культури – кордоцентричний (орієнтований на серце як осередок духу), де внутрішня чистота була важливішою за зовнішні атрибути влади чи багатства.

Синтез візантійського богослов'я та місцевих традицій породив унікальну форму християнського гуманізму. Як підкреслюють сучасні розвідки, середньовічна людина не відчувала себе «піщинкою» у космосі; навпаки, через концепт духовного покликання вона усвідомлювала свою відповідальність перед Богом і громадою [Ідентичність, 2023]. Отож, християнська антропологія стала не просто релігійною системою, а дієвим інструментом структурування соціуму, де кожен індивід мав своє сакральне місце й місію.

Духовне покликання людини в українській середньовічній думці не було абстрактною категорією; воно реалізовувалося через конкретну програму морального виховання й «очищення» внутрішньої людини. Призначення особистості розглядалося передусім як процес безперервного етичного сходження [Гудзенко, 2025]. Людина мала не просто виконувати формальні релігійні приписи, а трансформувати власну природу, де «правда» і «милість» ставали основними критеріями життєвого шляху. Такий підхід заклав підвалини особливої моделі ідентичності, здатної зберігати цілісність під тиском зовнішніх історичних викликів.

Важливим аспектом цього процесу було вчення про ісихазм, яке в українському контексті набуло специфічних рис «філософії споглядання». Покликання людини трактувалося як містичний шлях до «обоження» (theosis) – стану, у якому людська природа пронизується божественними енергіями [Hudzenko & Dobrodum, 2025]. Ісихастська традиція акцентувала на тому, що розум має «зійти в серце», поєднуючи інтелектуальне пізнання з емоційною глибиною. Це не було втечею від світу, а навпаки – способом набуття внутрішньої сили для активного служіння громаді й державі.

Призначення людини також тісно пов'язувалося з концепцією святості, яка виступала не як недосяжний ідеал, а як реальний антропологічний фактор трансформації культури [Потапов, 2017]. Святий у середньовічній Україні поставав як взірець «нової людини», яка подолала хаос власних пристрастей і досягла гармонії між індивідуальним прагненням до спасіння та колективною відповідальністю. Така сумісність особистого й загального була характерною рисою тогочасного соціально-філософського досвіду, де духовне покликання кожного ставало запорукою стійкості всього суспільства [Туренко, 2016].

Розуміння призначення людини в українській традиції неможливе без глибокого аналізу концепту душі, який у Середньовіччі виступав ядром людської самості. Середньовічна думка заклала міцний фундамент для подальшої релігійно-антропологічної рефлексії, де душа розглядалася як субстанція, що поєднує земне й небесне. Хоча детальна концептуалізація душі в термінах професійної філософії відбулася пізніше, її витоки чітко простежуються у середньовічних пошуках цілісності особистості [Веремейчик, 2021]. Це підтверджує тяглість української антропологічної традиції, де духовне покликання завжди домінувало над прагматичним існуванням.

Християнський вимір української народної культури також свідчить про те, що середньовічні ідеї призначення людини пронизували всі верстви суспільства, формуючи специфічний світогляд «людини віруючої» [Герчанівська, 2011]. У цьому контексті призначення людини вбачалося у дотриманні етичного ладу, що гармоніював із природним і божественним порядком. Такий світоглядний синтез сприяв формуванню унікальної ідентичності, яка поєднувала високу книжну культуру з живою народною побожністю, що є об'єктом сучасного філософсько-антропологічного аналізу [Ідентичність, 2023].

Сьогодні середньовічний досвід визначення духовних пріоритетів набуває особливого значення для виховання сучасного громадянина. Використання методів і принципів філософії у формуванні особистості базується на тих самих засадах відповідальності й моральної автономії, що закладалися в добу Середньовіччя [Ільїн, 2023]. Соціальний ідеал, який ми шукаємо у сучасній християнській думці, багато в чому апелює

до середньовічної ідеї покликання як служіння вищому благу [Кислий, 2021]. Це дозволяє розглядати духовність не як абстракцію, а як конкретну філософсько-антропологічну проблему, що потребує вирішення у кожну історичну епоху [Репетій, 2022]. Зрештою, загальний огляд духовності українського народу підтверджує, що саме християнська антропологія стала тим орієнтиром, який дозволив нації зберегти своє обличчя крізь віки [Jarmus, 1989].

Одним із найбільш дискусійних аспектів християнської антропології Середньовіччя є питання свободи волі й активності суб'єкта. Всупереч стереотипам про пасивність середньовічної людини, аналіз джерел свідчить про зародження ідеї «Self-Made-Man» саме в лоні християнського світогляду [Antonova & Korkh, 2021]. Призначення людини трактувалося як «синергія», спільна дія Божої благодаті та людської волі. Це означало, що духовне покликання є не фатумом, а результатом свідомого вибору та щоденної праці над власним характером і розумом.

Така антропологічна установка безпосередньо впливала на формування культурної стійкості (resilience) українського народу. Релігійне самовдосконалення виступало не лише індивідуальною практикою, а й стратегічним механізмом виживання нації [Hudzenko, 2025]. В умовах постійних зовнішніх загроз, характерних для середньовічної України, саме внутрішня духовна міцність, заснована на християнських цінностях, дозволяла спільноті зберігати свою ідентичність і відновлюватися після руйнацій.

Отже, призначення людини в українському Середньовіччі постає як багатогранний феномен: це одночасно і містичний шлях до Творця, і етична самопобудова особистості, й соціальна відповідальність за долю «свого роду». Такий цілісний підхід робить середньовічну антропологію невичерпним джерелом для сучасної філософської думки, що шукає відповіді на кризи ідентичності в глобалізованому світі.

Висновки. У результаті дослідження християнсько-антропологічних засад українського Середньовіччя сформульовано такі підсумки:

1. Виявлено, що християнська антропологія стала фундаментом для формування унікального цивілізаційного коду українства. Прийняття християнства трансформувало світоглядні орієнтири, запропонувавши модель особистості як суб'єкта, наділеного внутрішньою свободою й високим духовним призначенням. Це заклало основи кордоцентризму – філософії серця, що залишається домінантою української інтелектуальної традиції.

2. Доведено, що призначення людини в середньовічній думці мало динамічний характер і розгорталося як шлях етичного самовдосконалення. Покликання особистості полягало у реалізації Божого образу через практичне втілення моральних істини й внутрішню аскезу. Ключову роль у цьому відіграв ісихазм як містична практика, що дозволяла досягти цілісності через гармонію розуму й серця.

3. З'ясовано, що індивідуальне прагнення до духовного вдосконалення виступало потужним антропологічним фактором трансформації культури. Середньовічна святість постала не як ізоляція від світу, а як спосіб утвердження соціального ідеалу, де персональна відповідальність і духовна міцність ставали запорукою стабільності всього суспільства.

4. Аналіз підтвердив неперервність вітчизняної антропологічної традиції. Середньовічне уявлення про те, що людина може вдосконалювати себе разом із Богом, навчило українців нести відповідальність за власне життя. Це сформувало стійку національну ідентичність, здатну протистояти деструктивним зовнішнім впливам.

5. Обґрунтовано, що звернення до середньовічного духовного досвіду є критично важливим для зміцнення культурної стійкості (*resilience*) сучасної України. Принципи християнської антропології залишаються дієвим інструментарієм для формування гуманістичних орієнтирів громадянина й розбудови ціннісного фундаменту держави в умовах глобальних трансформацій.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Антропологічний код української культури і цивілізації (2020). (О.О. Рафальський, кер. авт. кол.). Київ: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України. Книга 1. 432 с.

Веремейчик С. В. (2021). *Концептуалізація душі у контексті релігійно-антропологічних пошуків представників української філософської думки кінця XIX – першої половини XX ст.* (Дис. канд. філос. наук). Острог. 212 с.

Герчанівська П. Е. (2011). *Українська народна культура: християнський вимір*. Київ: Університет «Україна». 426 с.

Гудзенко 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

Ідентичність людини: філософсько-антропологічний аналіз (2023). Монографія. Київ: Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України. 296 с.

Ільїн В. В., Гальченко М. С. та ін. (2023). *Методи і принципи філософії у формуванні громадянина України*. Київ. 238 с.

Кислий А. О. (2021). *Соціальний ідеал у сучасній християнській думці* (Дис. докт. філос. наук). Київ. 451 с.

Потапов В. М. (2017). *Святість як антропологічний фактор трансформації культури* (Дис. канд. філос. наук). Харків. 175 с.

Репетій С. (2022). Духовність як філософсько-антропологічна проблема в історії західної філософії епохи Середньовіччя. *Вісник Львівського університету*, (42), 140–145. https://doi.org/10.30970/PPS.2022.42.18

Туренко О. С. (2016). *Пошуки смислів сумісності індивідуального й колективного: соціально-філософський досвід Середньовіччя* (Дис. докт. філос. наук). Київ. 420 с.

Antonova, V. Y., & Korkh, O. M. (2021). Formation of the "Self-Made-Man" Idea in the Context of the Christian Middle Ages. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, (19), 117–126. https://doi.org/10.15802/ampr.v0i19.236055.

Hudzenko, O. (2025). Religious Self-Improvement as the Foundation of Cultural Resilience of the Ukrainian People. *Skhid*, 7(4), 49–55. https://doi.org/10.21847/2411-3093.2025.747

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

Jarmus, S. (1989). *Spirituality of the Ukrainian people: A brief orientational survey*. Winnipeg: Kromar Printing Ltd. 178 p.

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 03.02.2026 Переглянуто 29.03.2026
Стаття рекомендована до друку 12.04.2026 Опубліковано 25.05.2026

SPIRITUAL ORIENTATIONS AND THE LIFE PURPOSE OF THE INDIVIDUAL IN THE ANTHROPOLOGICAL DISCOURSE OF MEDIEVAL UKRAINE

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

This article presents a comprehensive analysis of the Christian anthropological foundations of Ukrainian medieval thought. It examines the process of forming a national "anthropological code," which became the foundation of Ukrainian culture and defined the distinctive features of Ukrainian anthropocentrism. It highlights the dynamic nature of human destiny, which in medieval discourse was viewed as a path of continuous ethical self-improvement and the realization of the image of God in man.

Particular attention is paid to the Hesychast tradition and the concept of "deification" as a mystical path to personal wholeness. It is argued that the individual striving for holiness and the spiritual calling served as powerful anthropological factors in cultural transformation, shaping social ideals of responsibility and service. Hesychasm played an important role in this as a mystical practice that made it possible to achieve wholeness through the harmony of mind and heart. The author argues that the medieval vision of a person capable of self-construction in synergy with higher meanings laid the foundations for a resilient national identity. And the individual desire for spiritual perfection acted as a powerful anthropological factor in the transformation of culture. In the face of external threats, it was Christian values that allowed the community to preserve its identity.

The conclusions emphasize that drawing upon the spiritual experience of the Middle Ages is a strategic resource for strengthening Ukraine's contemporary cultural resilience. The principles of Christian anthropology are identified as an effective toolkit for building the state's value foundation and shaping the humanistic guidelines of the modern citizen in the face of global challenges.

Keywords: *Christian anthropology, Ukrainian Middle Ages, Hesychasm, cultural resilience, identity, cordocentrism.*

REFERENCES

The Anthropological Code of Ukrainian Culture and Civilization (2020). (O. O. Rafalskyi, ed.). Kyiv: I. F. Kuras Institute of Philosophy and Social and Economic Development of the National Academy of Sciences of Ukraine. Vol. 1. (In Ukrainian)

Veremeychyk, S. V. (2021). *The Conceptualization of the Soul in the Context of Religious-Anthropological Explorations by Representatives of Ukrainian Philosophical Thought of the Late 19th – First Half of the 20th Centuries*. (Ph.D. dissertation). Ostroh. (In Ukrainian)

Herchanivska, P. E. (2011). *Ukrainian Folk Culture: The Christian Dimension*. Kyiv: University "Ukraine.". (In Ukrainian)

Hudzenko, O. (2025). Moral and Ethical Guidelines for the Spiritual Perfection 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)

Human Identity: A Philosophical and Anthropological Analysis (2023). Monograph. Kyiv. (In Ukrainian)

Ilyin V. V., Galchenko M. S., et al. (2023). *Methods and Principles of Philosophy in the Formation of the Ukrainian Citizen*. Kyiv. (In Ukrainian)

Kyslyi, A. O. (2021). *The Social Ideal in Contemporary Christian Thought* (Ph.D. dissertation). Kyiv. (In Ukrainian)

Potapov, V. M. (2017). *Holiness as an Anthropological Factor in Cultural Transformation* (Ph.D. dissertation). Kharkiv. (In Ukrainian)

Repetii, S. (2022). Spirituality as a Philosophical and Anthropological Problem in the History of Medieval Western Philosophy. *Bulletin of Lviv University*, (42), 140–145. (In Ukrainian)

Turenko, O. S. (2016). *The Search for Meanings of Compatibility Between the Individual and the Collective: The Socio-Philosophical Experience of the Middle Ages* (Ph.D. dissertation). Kyiv. (In Ukrainian)

Antonova, V. Y., & Korkh, O. M. (2021). Formation of the "Self-Made-Man" Idea in the Context of the Christian Middle Ages. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, (19), 117–126. https://doi.org/10.15802/ampr.v0i19.236055.

Hudzenko, O. (2025). Religious Self-Improvement as the Foundation of Cultural Resilience of the Ukrainian People. *Skhid*, 7(4), 49–55. https://doi.org/10.21847/2411-3093.2025.747

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.

Jarmus, S. (1989). *Spirituality of the Ukrainian people: A brief orientational survey*. Winnipeg: Kromar Printing Ltd.

The article was received by the editors 03.02.2026 The article was revised 29.03.2026
The article is recommended for printing 12.04.2026 This article published 25.05.2026

Як цитувати: Гудзенко, О. (2026). Духовні орієнтири та життєве призначення особистості в антропологічному дискурсі українського середньовіччя. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (74), 230-236. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-23

In cites: Hudzenko, O. (2026). Spiritual orientations and the life purpose of the individual in the anthropological discourse of Medieval Ukraine. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (74), 230-236. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-23 [In Ukrainian]

https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-24
УДК 141.7:32.01:81'22:008(477)

Микита Трачук

БАРОКОВЕ МИСЛЕННЯ ТА ЙОГО ОБРАЗИ В УКРАЇНСЬКІЙ ПОЛІТИЧНІЙ УЯВІ: ІНТЕЛЕКТУАЛЬНА ДЕ(КОН)СТРУКЦІЯ І РАДИКАЛЬНИЙ ФІЛОСОФСЬКИЙ РОЗРИВ

У статті здійснюється фундаментальна епістемологічна рефлексія щодо природи національного способу мислення – *українського логосу* – в умовах сучасної екзистенційної війни й глибокої структурної трансформації суспільства. Автор доводить, що актуальність дослідження зумовлена внутрішньою суперечністю постколоніальної ситуації: інтенсивне прагнення до інтеграції в глобальний інтелектуальний простір часто супроводжується некритичною рецепцією західних теоретичних парадигм (зокрема, акторно-мережевої теорії Б. Латура й концепцій «просторового повороту») без належного врахування їхнього історико-інституційного підґрунтя.

Центральною проблемою статті є «дефективність» українського логосу – концепт, запозичений у І. Лисяка-Рудницького, що вказує на хронічну слабкість раціонально-інституційного виміру української політичної традиції. Автор стверджує, що в українському інтелектуальному просторі виникає концептуальна інверсія: інституційна слабкість і теоретична нестабільність хибно інтерпретуються як ознаки «передової» мережевої епістеми. У роботі застосовується методологічна оптика *екзилу*, яка розглядається як стан евристично продуктивного *ек-стазису* (з одночасним критичним висвітленням цього гайдеґґерівського концепту на прикладах української інтелектуальної публіцистики й актуальної політики), що дозволяє здійснити аналітичну редукцію національного життєсвіту й дистанціюватися від емоційної залученості задля пошуку істини.

Дослідження реконструює культурно-історичні передумови цієї проблеми, закорінені у домінуванні барокового типу мислення. На відміну від західної модерності, що пройшла школу схоластичної дисципліни й картезіанського розриву, українська традиція заповнила структурну лакуну між середньовіччям і модерністю компенсаторною формою бароко. Бароковий логос характеризується сенсоцентричністю, символізмом, афективністю й схильністю до парадоксів, що робить його продуктивним у мистецтві, але абсолютно неадекватним у сфері державного управління й конституційного права.

У політичному вимірі барокове мислення призводить до сприйняття дійсності як *theatrum mundi* (театру світу), де політичний процес зводиться до естетики, режисури й символічних жестів. Використовуючи теорію мовленнєвих актів Дж. Остіна та Дж. Серля, автор аналізує українську політичну риторику як серію «невлучних» перформативів, що функціонують поза межами інституційних фактів. Це забезпечує мобілізаційний катарсис під час революцій, проте унеможливлює веберіанську «рутинізацію харизми» та перехід до стабільних процедурних форм раціональності.

Стаття підсумовує, що подолання «дефективності логосу» вимагає не ретроспективного відтворення історичних форм, а засвоєння дисципліни методу, заснованого на аналітичній редукції та побудові інституційного знання на прозорих засадах. Автор наполягає на необхідності переходу від барокової афективності до інституціоналізованої раціональності як єдиної умови збереження суб'єктності України в умовах глобальних викликів.

Ключові слова: *український логос, барокове мислення, дефективність логосу, перформативність, інституціоналізована раціональність, theatrum mundi*.

Сучасний стан українського суспільства, яке перебуває в умовах екзистенційної війни й глибокої структурної трансформації, вимагає не лише оперативних політичних чи військово-стратегічних рішень, але й фундаментальної епістемологічної рефлексії щодо природи національного способу мислення – українського логосу. *Актуальність* цього дослідження зумовлена тим, що в контексті постколоніальної ситуації української культури

© Трачук М.С., 2026.

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

виявляється внутрішня суперечність: інтенсивне прагнення до інтеграції в глобальний інтелектуальний простір часто супроводжується некритичною рецепцією актуальних теоретичних парадигм без належного врахування їхнього історико-інституційного підґрунтя.

Постановка проблеми полягає у тому, що засвоєння сучасних підходів у соціально-політичних і філософських дослідженнях, пов'язаних з *акторно-мережевою теорією* (Б. Латур, Дж. Ло), концепцією *глокалізації* (Р. Робертсон) та *просторовим поворотом* у соціальній теорії (Е. Соджа, Д. Гарві), які мають спільний антикартезіанський імпульс, набуває вельми проблемного характеру в українському контексті. Якщо західний постмодернізм, за влучним зауваженням Девіда Гарві, постає як реакція на «кризу наднакопичення» в умовах уже сформованої, накопиченої модерності [Harvey, 1992, pp. 327–328], то український інтелектуальний простір часто намагається засвоїти постмодерні стратегії децентрації та деконструкції, не пройшовши повною мірою етапу базової модерної інституціоналізації. У цьому сенсі виникає концептуальна інверсія: фрагментарність, інституційна слабкість і теоретична нестабільність хибно інтерпретуються як ознаки «передової» мережевої епістеми або ризомної демократії.

У своїй програмній праці «Перескладання соціального» Бруно Латур стверджує, що «соціальне не виявляє яку-небудь річ с-поміж інших речей, подібно до того, як чорна вівця виявляється серед білих, натомість соціальне виявляє тип зв'язку між речами, які сутнісно не є соціальними» [Latour, 2005, p. 5], підриваючи тим самим класичну *субстанційну* онтологію та замінюючи її *реляційною*. Подібну лінію розвиває британський соціолог і філософ Джон Ло, наголошуючи на принциповій «безладності» (mess) соціальної реальності [Law, 2004]. Субстанційність підважується подібними мислителями як ознака тоталітаризуючого викривлення модерної свідомості, на зміну якій приходить інший тип мислення та організації, заснований на «безладі» реляційних зв'язків. Легко помітити, що в подібній аргументації ми нерідко маємо справу з ентимемою: зв'язок між безосновною реляційною «цілісністю» й анархічним «безладом» не виводиться логічно, а зазвичай лише постулюється або ж і зовсім не проговорюється, ніби він і так очевидний, стаючи прихованим аргументом. Тож у самій дихотомії між субстантивністю і безладом, з нашої точки зору, містяться проблеми та логічна суперечливість, вирішення якої виходить далеко за межі нашого дослідження у цій статті. Однак варто зазначити, що інструменти критики надлишкової раціоналізації та ієрархізації, представлені у вищенаведених концепціях у контексті сучасної західної наукової методології й епістемології, в українських умовах ризикують перетворитися на філософську легітимацію інституційного хаосу або ж на уявний симулякр системної раціональності. Деконструктивні інструменти застосовуються до об'єкта, який ще не був належним чином сконструйований, або принаймні не охоплений у філософській візії як ціла конструкція.

Ступінь розробки цієї проблематики органічно виростає з діагнозу, сформульованого українським істориком Іваном Лисяком-Рудницьким, який ще у своїх «Історичних есе» вказав на хронічну слабкість і «дефектність» раціонально-інституційного виміру української політичної традиції [Лисяк-Рудницький, 1973]. Постать самого І. Лисяка-Рудницького та його концептуалізація українського політичного процесу традиційно перебувають у центрі уваги істориків і політологів (Я. Грицак, О. Пріцак). Водночас, проблема «дефективності українського логосу» частіше розглядалася в публіцистичному або суто історіографічному ключах. Залишається малодослідженим філософсько-методологічний аспект цієї проблеми: як саме досвід екзилу трансформується у гносеологічну дистанцію та яким чином теорія мовленнєвих актів і феноменологія дозволяють експлікувати структурні розриви між бароковим і модерним типами раціональності в українському дискурсі. Важливим підґрунтям для нашого дослідження є праці Дмитра Чижевського й Григорія Грабовича, де досліджується компенсаторна роль бароко в українській духовній культурі, де попередньо повною мірою не розвинувся Ренесанс [Чижевський, 1941, 1942; Grabowicz, 1982; Грабович, 1991]. Питання специфіки барокової культури та її впливу на національну

ідентичність ґрунтовно досліджували Д. Чижевський, І. Лисяк-Рудницький, Г. Грабович, М. Попович. Дефіцит інституційного будівництва в ранньомодерній козацькій Україні свого часу почав досліджувати ще Д. Яворницький, у новітні часи ця проблематика розкривається в історичних студіях С. Плохія, О. Субтельного, Ф. Сисина й інших дослідників. Для аналізу українського (нео)барокового мовлення і того, що ми називатимемо *бароковим наказовим способом* у його політичній аспектності нами використовується концептуальний апарат теорії *мовленнєвих актів* Дж. Остіна [Austin, 1963] та Дж. Серля [Searle, 1969], розвиток цієї теорії в роботах Дж. Батлер [Butler, 1997], а також теорія *харизматичного панування* М. Вебера [Weber, 1978] і її розвиток в працях Ш. Айзенштадта [Eisenstadt, 1968].

Наукова новизна роботи полягає в тому, що у дослідженні вперше пропонується синтетичний підхід, що поєднує макроісторичну інтуїцію Лисяка-Рудницького з інструментарієм феноменології, картезіанської методології й сучасної лінгвістичної філософії (теорія перформативів Дж. Остіна). Новизна полягає у трактуванні «бароковості» не лише як естетичної форми, а як специфічного типу соціальної логіки, що оперує «майбутніми перформативами» й ігнорує процедурну раціональність. Також запропоновано авторське бачення екзилу як евристично продуктивного стану *ек-стазису*, що дозволяє здійснити аналітичну редукцію національного життєсвіту.

Метою дослідження є концептуалізація методологічної специфіки української інтелектуальної традиції через призму конфлікту барокового й модерного типів раціональності, а також дослідження ролі дистанціювання в методології наукового дослідження на прикладі дослідника-екзилянта, виявлення евристичного потенціалу дистанції для діагностування системних обмежень національного політичного будівництва.

У дослідженні ми ставимо перед собою наступні *завдання*: (1) проаналізувати концепт «дефективності» логосу в працях І. Лисяка-Рудницького як наслідок браку інституціоналізованої раціональності; (2) дослідити гносеологічний потенціал «оптики екзилу» у контексті феноменологічної редукції та картезіанського сумніву; (3) зіставити бароковий тип мислення з вимогами модерної політико-правової доктрини; (4) застосувати теорію мовленнєвих актів для аналізу українського політичного дискурсу, фокусуючись на взаємозв'язку між імперативністю й перформативністю; (5) визначити межі барокової перформативності й умови переходу до раціонально-легальних форм державного управління.

1. Методологічна оптика екзилу й проблема інституціоналізованої раціональності

Центральне місце в аналізі структурних обмежень української інтелектуальної традиції посідає постать Івана Лисяка-Рудницького. У корпусі своїх історичних есе він послідовно підкреслює незавершеність процесів політичної модернізації в Україні, що проявляється у слабкості інституційних форм, нестійкості державницьких утворень і фрагментарності ідеологічних конструкцій. Особливо це стосується полемічного есе «В обороні інтелекту», де він розкриває проблеми «дефектності» української політичної думки в полеміці з представниками української правої еміграції, пов'язаної з дискусіями навколо публіцистики письменника Ігоря Костецького [Лисяк-Рудницький, 1973, с. 417]. Публікації письменника, який давно відрізнявся власною нестандартністю й авангардністю, видалися українській правій еміграції ледь не прорадянськими й проросійськими. Критикуючи позиції як Костецького, так і його противників, Лисяк-Рудницький вказує на проблему відсутності традиції інтелектуальних дискусій, де сторони могли би досліджувати аргументацію один одного. Історик пише «про закорінений у нашому суспільстві острах перед усякою неортодоксальною думкою та про нахил до поборювання такої думки авторитарними засобами, а не методою відкритої, раціональної дискусії» [Лисяк-Рудницький, 1973, с. 387].

Надзвичайно важливим є розуміння самої специфіки методологічної позиції дослідника. Лисяк-Рудницький формує свої ключові макроісторичні інтерпретації, перебуваючи в еміграції, що створює специфічну гносеологічну ситуацію *дистанції*. Цю дистанцію можна осмислити як фундаментальну умову для об'єктивності: перебуваючи поза безпосереднім впливом іманентного національного дискурсу, дослідник уникає ефекту емоційної та політичної залученості, який неминуче обмежує критичне бачення. Цей стан вимушеної дистанції виявився евристично продуктивним не для одного лиш І. Лисяка-Рудницького. Як показують деякі сучасні дослідники політичної філософії української еміграції, аналіз празького періоду діяльності українських інтелектуалів у міжвоєнний період підтверджує, що досвід екзилу став простором для формування особливого типу політичної свободи, відмінної від повоєнних обмежень [Волковський, 2024]. Дослідження показують, що в цей час відбувалася спроба синтезу ліберальних ідей «громадівства» з потребами національного визволення, що фактично було реалізацією того логіко-системного вишколу, про брак якого згодом писав Лисяк-Рудницький.

Однак одразу кидається у вічі той факт, що така дистанційована дослідницька позиція принципово контрастує з установками сучасної акторно-мережевої теорії. Латур наголошує, що дослідник не повинен займати позицію зовнішнього спостерігача, а має іманентизуватися, «йти за акторами» в процесі формування асоціацій та *асамбляжів* [Latour, 2005, pp. 12–13]. Натомість методологія Лисяка-Рудницького виглядає як альтернативне креслення думки – рисунок *розриву*. Як не дивно, цей радикальний розрив глибоко резонує з класичною картезіанською традицією. Декартова вимога методичного сумніву передбачає *радикальне дистанціювання* суб'єкта мислення від усього, що може бути поставлене під питання, відкидання докси задля пошуку істини. Дистанція дає змогу розгледіти речі якомога чіткіше задля аналітичного виявлення всього простого й очевидного, і у такому запалі наукового дистанціювання Декарт не зупиняється ні перед чим, навіть перед авторитетом класичної (себто: інтуїтивно зрозумілої, а не аналітично виведеної) геометрії. До прикладу, ось як зухвало він описує класику геометричної літератури, яку йому доводилося вивчати в юності: «Ці письменники демонстрували багато геометричних істин перед моїми очима такими, якими ці істини є насправді, і виводили їх за допомогою логічних аргументів. Проте вони так і не спромоглися зробити достеменно ясним для мого розуму, чому саме ці істини є такими, а не іншими, і яким чином вони були відкриті» [Descartes, AT 375, 1985, p. 18]. Декарта не влаштовує інтуїтивне «схоплення» цілого, його розум може задовольнити лише аналітичне прояснення схеми зв'язків між елементами.

У феноменології Е. Гуссерля ця ж логіка реалізується через процедуру *epoché* – «взяття в дужки» природної установки, відмова від привнесених сенсів та зайвих інтерпретацій, призупинення всіх некритично прийнятих уявлень про життєсвіт задля розбиття на аналітичні складники, «парентезування» всієї оточуючої реальності [Husserl, 1983, pp. 60–62]. З континентальної перспективи цей стан також осмислюється через гайдеґґерівське поняття *ек-стазису* як «виходу за межі» безпосередньої даність буття-в-світі. Сучасний дослідник Гайдеґґера М. О'Браєн так окреслює це фундаментальне поняття гайдеґґеріанської феноменологічної традиції: «Бути ек-статиком, тобто ек-зистувати (бути тим, ким ми є сутнісно) означає передовсім, у буквальному сенсі, не бути «статиком», а виходити за межі – у Ніщо» [O'Brien, 2025, p. 16]. У випадку Лисяка-Рудницького роль такої методологічної редукції та екзистенційного ек-стазису виконує саме досвід екзилу. Він дозволяє побачити український політичний проєкт як макроструктуру й виявити його системні суперечності, які залишаються непомітними для тих, хто перебуває у стані мережевого занурення.

Втім, як буде видно далі із загальних інтенцій у есеїстичних міркуваннях Лисяка-Рудницького, навіть в ек-стазисі він все одно залишається українським істориком, а отже його міркування та його метод є не так декартівським міркуванням-розривом, скільки постмодерним міркуванням-маргіналією, нотаткою «на берегах», палімпсестом. До

прикладу, цікавою з філософської точки зору має бути теза історика Рудницького про те, що істина завжди може бути релятивізована, адже вона є динамічною візією, «що раз-у-раз оновлюється творчими зусиллями людського духа» [Лисяк-Рудницький, 1973, с. 389]. Це цілком усталена, навіть стереотипна версія релятивізму, не менш стереотипно ототожненого із лібералізмом, напротивагу авторитарності об'єктивних істин [Лисяк-Рудницький, 1973, там само]. Український історик відмовляє істині у статиці й об'єктивності, тим самим підтверджуючи можливість лише її *ек*-статичного розуміння, із яким начебто полемізує в есеї. Така амбівалентність позицій автора дозволяє стверджувати, що сам І. Лисяк-Рудницький, підкреслюючи плинний динамізм істини, попри власний екзил, продовжує перебувати в системі базових уявлень і координат української інтелігенції, що ґрунтуються на традиції українського бароко XVII – XVIII ст. Окреслюючи ключові риси бароко, Дмитро Чижевський вказує на те, що цьому стилеві притаманний той самий «динамізм», разом із плинністю, авантюрністю, ненавистю до статики та гармонії, а також із особливо палким інтересом до всього «натуралістичного» і «некрасивого»: «…в пластичному мистецтві це – любов до складної кривої лінії, в протилежність до простої лінії та гострого куту чи півкола готики та ренесансу; в літературі *та житті* [курсив автора статті, - прим.] – це потреба руху, зміни, мандрівки, трагічного напруження та катастрофи, пристрасть до смілих комбінацій, до авантури; в природі барок знаходить не стільки статику та гармонію, як напруження, боротьбу, рух; а головне, барок не лякається самого рішучого «натуралізму», зображення природи в її суворих, різких, часто неестетичних рисах…» [Чижевський, 1942, с. 44].

Політична й філософська значущість проблеми «дефективного» логосу полягає у виявленні глибинної напруги між двома моделями інтелектуального розвитку: образно-риторичною (емоційно-афективною) й логіко-системною. Зокрема, історик часто апелює до відсутності схоластики на українських теренах як до ключової історичної втрати: «…ми не перейшли на світанку нашої історії через незрівняну школу інтелектуальної дисципліни, що нею в культурному розвитку західніх народів була середньовічна схоластика. Перший зародок організованого наукового життя зустрічаємо в українській історії відносно пізно, щойно в 17 столітті, коли постала Києво-Могилянська академія» [Лисяк-Рудницький, 1973, с 405]. Однак ця теза потребує філософського уточнення, та й сам Лисяк-Рудницький, схоже, розуміє, що ситуація з розвитком інтелектуальної традиції в історії України куди складніша, ніж ця проста теоретична побудова, тут же вказуючи, що києво-могилянська традиція таки відзначилася працями з політичної теорії, проте це були праці радикально монархічні, які оспівували російське самодержавство [Лисяк-Рудницький, 1973, с. 407-408]. Йдеться передовсім про «Синопсис» ректора Київської академії Інокентія Гізеля і про «Правду волі монаршої» Теофана Прокоповича. Нагадаємо, що характерною деталлю з біографії Теофана Прокоповича є той беззаперечний факт, що він якраз пройшов блискавичну «школу схоластики», у молодості, до початку радикального розриву з католиками, пройшовши навчання у папській колегії в Римі і будучи одним із найосвіченіших українських інтелектуалів свого часу

Апеляцію до схоластики доречніше розглядати не як буквальний діагноз, а як *парадоксальну метафору* браку системної раціоналізації. Парадоксальність постаті Лисяка-Рудницького та його критики полягає у тому, що про брак раціональності найголосніше говорить історіософ-інтерпретатор, а не системний аналітик, і говорить через метафоричне, наративно-ідеологічне і категоріально нестроге мислення у формі есею – типового публіцистичного, експресивно забарвленого жанру філософського письма. Легко помітити, що у наративі, який пов'язує брак раціональності із відсутністю *європейського* схоластичного *шкільництва / вишколу*, відбувається пряма підміна *категорій*: *нормативний* (себто: позаісторичний, деонтично зумовлений) ідеал раціональності маркується через *історико-географічну* категорію («Європа», «Захід»), що наближається до конструювання культурних ієрархій, описаних Е. Саїдом в «Орієнталізмі» [Said, 1978].

Ба більше, ідеалізація схоластики стикається із картезіанським *розривом* як із радикальним явищем, що несумісне з традиційним європейським шкільництвом. До того ж Декарт звісно по-своєму наслідує класичній арістотелівській традиції наукової методології, але не тому, що ця традиція є для нього авторитетною або символічно цінною, а тому що античний арістотелізм намагається подолати непозбувну опозицію між очевидністю досвіду та очевидністю розуму. Якщо згадати, що і Арістотель, теж свого часу створюючи власний метод нової «очевидності», так само розривав зв'язки зі своїми попередниками, критикуючи різноманітні філософські підходи ранньої античності в перших книгах «Метафізики», тоді, за визначенням Д. Кларка, Рене Декарт постає як «самопроголошений першопроходець нової науки, який разом із тим переніс у цю науку не лише мову та методи філософії Арістотеля, але також і пов'язані з цим труднощі. Очевидність, виведена з міркування про звичайний досвід – ось найхарактерніша риса картезіанської методології» [Clarke, 1982, p. 14]. У «Міркуванні про метод» Декарт здійснює радикальний розрив зі схоластичною освітою не тому, що вона була примітивною, а навпаки – тому що вона була вишуканою системою, яка продукувала ймовірності, а не строго виведену достовірність. У його ж термінах, щоправда, така «вишукана» система фактично стала системою «ошуканства»: Декарт вважає, що традиційні науки треба достеменно вивчати, але не для того, аби їм наслідувати та милуватися їхньою красою, але для того, «аби не бути ними ошуканими» [Descartes, 1995; Декарт, 2001]. Тож раціональність модерного типу, принаймні в її картезіанській версії, виникає не як органічне продовження схоластики, а як її критичне, методологічне подолання.

Відповідно, якщо український інтелектуальний дискурс дійсно страждає від браку системної раціональності, тоді його подолання не може полягати у ретроспективному відтворенні історичних форм (чи то схоластичної, чи то барокової). Воно вимагає засвоєння саме того типу рефлексії, який унаочнює декартівський проєкт – здатності до *радикального сумніву*, *аналітичної редукції* та побудови інституційного знання на прозорих засадах.

2. Онтологічний статус українського барокового логосу й концептуальна асиметрія

Питання про природу українського логосу неможливо розв'язати без звернення до концепції Дмитра Чижевського. Звертаючись до спадку цього автора в критичній рецепції, варто нагадати, що сам Д. Чижевський ніколи не належав до критиків бароко. Навпаки, як зауважує Г. Грабович, Чижевський був одним із найпереконливіших захисників барокового стилю та його ролі в історії української інтелектуальної культури, різко відкидав тези про схоластичність українського бароко, його відірваність від життя, від потреб народу, – з його вуст це звучало не лише як випад проти тодішнього радянського марксизму, але перш за все – проти українських критиків бароко на кшталт Сергія Єфремова [Grabowicz, 1982, p. 15]. Це свідчить про те, що сама дискусія про роль барокового спадку в історії України, особливо в її соціально-політичному розрізі, є дуже давньою, і вочевидь потребує продовження та роз'яснення позицій. Осмислення бароко настільки важливе для української інтелектуальної традиції, адже ця епоха і цей стиль (у широкому розумінні) виступає в українській історії не просто як швидкоплинна мода, а як фундаментальна, тривала компенсаторна культурна формація, що в умовах відсутності спочатку розвинутого Ренесансу, а згодом – розвинутого класицизму чи рококо, заповнила структурну лакуну між пізнім середньовіччям і ранньою модерністю.

Барокове мислення глибоко закорінюється у національному епістемічному полі. Воно характеризується схильністю до *парадоксів, багатозначного символізму, алегоричності та драматичних контрастів*. Йдеться про інший тип раціональності – не дедуктивно-аналітичної, а синтетичної, метафоричної та сентиментально-сенсоцентричної. Бароко не прагне до строгого опису феноменів реального світу; воно прагне до розкриття і примноження символічного сенсу. Конкретність і простота формальної логіки

приносяться в жертву герменевтичному й містичному «осяянню» та візуалізації химерних образів.

Разом із тим, перенесення цього екзальтованого типу мислення у галузь політики й інституційного будівництва може мати катастрофічні наслідки. Бароковий тип мислення, будучи надзвичайно продуктивним у мистецтві чи поезії, виявляється абсолютно неадекватним до галузі державного управління, конституційного права чи макроекономіки, де вимагається процедурна й об'єктивована аналітика.

Ця концептуальна асиметрія яскраво простежується в історії українського державотворення. Зокрема, І. Лисяк-Рудницький підкреслює, що козацька революція середини XVII століття, попри свою колосальну соціальну енергію, не призвела до створення стабільної форми через брак політико-правової доктрини, відмінної від домінуючого на той момент барокового логосу. Переяславська угода 1654 року є симптомом цієї невизначеності. За формою угода була політичним документом, тобто формально організованим набором специфічних знаків дипломатичної мови свого часу. Однак відсутність уніфікованої, ясної мови політичного права в тодішньому українському бароковому дискурсі дозволила сторонам вкладати в знаки цієї дипломатичної мови абсолютно несумісні сенси [Лисяк-Рудницький, 1973, с. 406].

Зауважимо, що сам концепт *державності* в українській традиції дуже часто співпадає з уявленнями про правильно влаштований соціум, а не про державу як абстрактний системний механізм. Українська політична уява сильно іманентизує *власну* державність і абстрагує державність *чужу*: будь то *ворожа* державність Московського царства / Російської імперії, чи не ворожа, проте маркована як концептуально *інша* / *чужа* державність «Заходу», «Європи», «Америки», «цивілізованого світу» тощо. Власна державність до того ж теж уявляється як своєрідне козацько-барокове imago державності, за аналогією з *imago логіки* – уявленням української гуманітарної інтелігенції про логіку не як про сучасну науку, а як про стандарт схоластичної «класичної освіти». Якщо у цьому контексті вжити терміни концептуального апарату, запропонованого антропологом В. Тернером і включеного літературознавцем Г. Грабовичем до аналізу Шевченкової політичної та міфопоетичної візії, тоді ми побачимо зіткнення в українській політичній уяві міфопоетичного образу *власної держави як ідеальної спільності* напротивагу *чужим* державам, маркованим як відчуджена від громади суспільна *структура* [Грабович, 1991, с. 87-88].

У новітній історії ця проблема постає як криза раціональної суспільної комунікації. Перефразуючи С. Тулміна, можемо позначити таку ситуацію як перманентний конфлікт між раціональною аргументацією і соціальною авторизацією тверджень, у той час, коли варто було би шукати спільні *інваріантні риси* та вибудовувати містки між високою раціональністю, правовими процедурами, громадськими процесами, політикою, мистецтвом, риторикою тощо [Toulmin, 2003, pp. 15–19]. В українському суспільно-політичному дискурсі істинність часто визначається не логічною валідністю, а лише відповідністю груповим патріотичним чи ідеологічним очікуванням, навіть якщо логічний зв'язок між подібним очікуванням і його раціональним обґрунтуванням залишається неочевидним, а містки між «розумом» і «життям» ще не вибудувані. Відбувається епістемічна підміна: раціональна аргументація замінюється евристикою, а слово перестає бути носієм об'єктивної істини, перетворюючись на інструмент ідентифікаційного розмежування.

3. Політична дійсність як theatrum mundi та межі барокової перформативності

Адекватний аналіз бароко вимагає виходу за межі естетики й переходу до його осмислення як форми логічної організації соціальної дії. Зауважимо, що міркуючи тут і далі про «бароко» в політиці, мові й соціальному житті, ми вдаватимемося не до метафоричного перенесення рис мистецького напрямку на соціально-політичну проблематику, а вживатимемо прийоми давньої дослідницької традиції, яка тяжіє до вивчення ізоморфних явищ і зв'язків у культурі. За словами Д. Чижевського, який сам

схилявся до подібної дослідницької оптики, традиція бачити бароко як цілісний образ епохи й образ певної структури мислення, а не просто як мистецький напрямок, виникла тоді, коли «помітили, що всі сфери духовного життя, не тільки мистецтво, але й наука, і філософія, і релігія, і політика, та й самий тип людини епохи барока мають вирвані риси схожості один з одним. Помітили, що існують «люде барока» (Хлендовський), що і філософія Спінози (Гебрард) або Ляйбніца (Манке, Шмаленбах) та Коменського (Манке) якимись рисами своєї структури нагадують мистецтво тієї доби, коли жили ці мислителі. Помітили, що й релігійне почуття епохи має в собі щось «барокового»: виявом свідомости цього факту було означення барока як мистецтва проти реформації…» [Чижевський, 1941, с. 11].

Якщо говорити про ключові характеристики барокового стилю, то перш за все маємо звернути увагу на те, що бароковий текст, так само, як і бароковий політичний маніфест, функціонує через *ефект присутності* й гіперболу, а не через референційну точність. За класичною теорією мовленнєвих актів Джона Остіна, існують специфічні висловлювання – *перформативи*, які не описують реальність, а здійснюють дію у момент їхнього виголошення (обіцянка, клятва, проголошення тощо), водночас Остін розрізняє перформативи від імперативів [Austin, 1975, p. 6]. Ключовим для перформативів є поняття умов «влучності» (felicity conditions). Якщо відповідні конвенції не дотримані, перформатив зазнає невдачі – виявляється «невлучним», як холостий постріл (misfire) [Austin, 1975, p. 14]. Можемо припустити, що саме невлучність у перформативному сенсі має своїм зворотним боком нормативну або псевдонормативну «влучність»: за таких умов ключова перформативна дія не виконується тут і зараз, але виноситься в ідеалізоване майбутнє, що мислиться як деонтично необхідне – воно *обов'язково має* відбутися, має здійснитися *в наказовий спосіб*. Саме *імператив* виявляється тим ідеальним виразником такого способу вживати дієслова в політичному мовленні, за якого *доконаний аспект дієслова* виноситься в майбутнє. Українська політична риторика по-бароковому перенасичена саме такими екзальтованими імперативами, хоча за формою вони дуже часто маскуються в якості Остінових перформативів, стаючи клятвами, закликами стояти до кінця, гаслами про жертовність тощо. Наприклад, формула з «Декалогу українського націоналіста»: «Здобудеш Українську Державу, або загинеш у боротьбі за неї», – з логічної точки зору це висловлювання є пустим знаком (воно не має референта у сьогоденні, за аналогією з нинішнім королем Франції з відомого парадоксу Б. Расселла [Russell, 1905]), але концептуально й емоційно воно є надзвичайно багатим і сильним. Якщо трохи проаналізувати часову й деонтичну модальності для цієї «заповіді», тоді побачимо, що ця формула мислиться тут «вдалим» *перформативом для майбутнього*, а отже уже з необхідністю існує для теперішнього часу. Тож для теперішнього часу ця формула стає імперативом: дія, що виконується в теперішньому часі, залежить від майбутньої перформативної дії. Отже, «успішність» теперішньої дії в недоконаному аспекті оцінюється за її відповідністю до майбутньої дії в доконаному аспекті. Проте, з точки зору сьогоднішньому спостерігача, дія в майбутньому є лише можливою чи вірогідною, тоді як для перформера, який помістив перформативну дію в майбутнє, таке заплановане наперед майбутнє вже не є можливим, воно існує з необхідністю, і саме з цього ідеального майбутнього конструюється аспектна візія сучасності.

Дмитро Чижевський виділяє таку особливу рису барокового стилю, як одержимість тематикою смерті [Чижевський, 1942, с. 45]. Тут смерть постає як динамічний шок, як ініціаційний перехід завислого «між двома світами» культурного героя – до вічності: «За цю ідею пролив наш нарід найбільше крови у боротьбі з ворогами, встелив густо костями рідні землі, за неї згинули тисячі серед мук і тортур, і на палях, колах і гаках, в тюрмах і льохах...», – такі формулювання ми знаходимо в пояснювальній брошурі до Декалогу українського націоналіста, надрукованій у 1949 році у номері журналу підпільної типографії ОУН на Гуцульщині [Український націоналіст…, 1949]. За формою це надзвичайно яскравий і потужний взірець барокової риторики, що продовжує жити у XX столітті, будучи вбудована в контекст неоромантичного національно-визвольного наративу

й героїчного «історико-політичного дискурсу», причини зародження якого у тому ж таки бароковому XVII столітті детально описує у своїх лекціях Мішель Фуко [Foucault, 1975].

П'єр Бурдьє вважає, що мовленнєвий акт має вагу, тільки коли він санкціонований відповідним соціальним полем [Bourdieu, 1991]. Розглянутий вище механізм існування так званих «майбутніх» перформативів в українських реаліях показує, що подібні перформативи не підкріплені ефективними інституційними механізмами чи соціальними структурами, сформованими в теперішньому часі й для теперішнього часу. Відповідно, ми маємо справу зі специфічним *бароковим наказовим способом* – мовою, яка висловлює екстатичні афективні стани, закликає до великих звершень, але у технічному сенсі функціонує як серія невдалих перформативів, бо не переходить у режим процедурної інституційної реалізації.

У межах такого світогляду політична дійсність конструюється не як система правових інституцій, а як специфічна сцена з барокового *оперного* театру – *theatrum mundi* тут виступає як барокова метафора образу світу, конструйованого аспектністю, фокусом, кутом зору. Барокова культура, за словами Х. А. Маравалля, тяжіє до видовищності й репрезентації [Maravall, 1986, p. 168]. Найвищим виразом цього синтетичного мистецтва стала барокова *опера*, де музика (що сутнісно є строгою математичною структурою) була підпорядкована драматичному афекту й наративному лібрето [детальніше про це див.: Ndalianis, 2004]. Політика в Україні редукується до аналогічної грандіозної оперної режисури. Публічне життя перетворюється на серію подій-видовищ (вибори-карнавали, телевізійні ток-шоу, протести), у яких реальність і її репрезентація стають нерозрізненними.

Це пояснює унікальний феномен українських революцій XX–XXI століть (зокрема Майданів 2004 та 2013–2014 рр.). Вони постають як досконалі барокові перформативні акти – надзвичайно яскраві, щирі, героїчні, жертовні й текстоцентричні (величезну роль у них відіграє музика, що підпорядкована ідейному наративу, наприклад, творчість популярних українських рок-гуртів, як-от: «Океан Ельзи», «Плач Єремії» тощо). Це простір чистого катарсису, де колективна дія набуває рис найвищого естетичного і морального акту.

Проте ця перформативна інтенсивність стикається із жорсткою межею політичного розвитку. Домінування барокової перформативності в українському публічному політичному дискурсі дуже схоже на явище, відоме в соціальній філософії як феномен *харизматичного панування*. Макс Вебер визначає харизматичне панування як владу, що спирається на афект, героїзм та виняткову роль окремої особи, на противагу традиційному чи раціональному пануванню [Weber, 1978, p. 341-342]. Але харизма як «божественний дар» не може бути тривалою основою для держави. Вона вимагає неминучої трансформації – переходу до більш усталеної форми організації, що Вебер називає «рутинізацією харизми», вказуючи, що цей процес може йти «як у бік традиціоналізму, так і в бік раціоналізації, або ж одночасно» [Weber, 1978, p. 379-380].

Етап рутинізації означає появу дисципліни – процедурного режиму функціонування суспільства, де притлумлюється індивідуальна харизма лідерів і починається інституційне будівництво з опорою на масову організацію [Eisenstadt, 1968, p. 28]. Можна сказати, що харизматичний та дисциплінарний періоди функціонування тієї чи іншої культури як правило чергуються: в політиці – епоха потрясінь і революцій змінюється консервативною епохою; в мистецтві – епоха радикального мистецтва змінюється епохою академізму. Продовжуючи цю аналогію з мистецтвом, вкажемо на принципову, з нашої точки зору, особливість чергування харизми й дисципліни: мова йде саме про перехід від творчого *радикалізму* до творчого *консерватизму* в дуже широкому розумінні, а не просто про перехід від «авангарду» до його протилежності. Наприклад, ідея класицизму у викладі Н. Буало й подібних до нього теоретиків XVII – XVIII ст. – це радикальна й безкомпромісна мистецька ідея, якій згодом наслідує пізніший інституціоналізований академізм, який позбавляє цю ідею радикалізму, але наслідує її

ключовим принципам, розглядаючи класицизм і класику як *первинний взірець*. Так само, як академізм інституціоналізує естетику класицизму, розглянуті нами бароковий наратив, бароковий наказовий спосіб і театралізована барокова політика теж стають такими первинними взірцями в дисциплінарному суспільстві та в державі, яка збирається будувати свої інститути, спираючись на ключові цінності й принципи барокової ідеології.

Втім, схема переходу від радикального до консервативного добре пояснює соціокультурні процеси за умови, якщо в якості первинного взірця ми дійсно маємо справу з чимось радикальним. Важливою темою для майбутніх досліджень розглянутої проблематики, з нашої точки зору, має стати дослідження специфіки та меж філософського і політичного радикалізму, і зокрема вивчення того, чи є розглянутий в цій статті бароковий (наказовий) спосіб і бароковий метод справді радикальним явищем у порівнянні з методом радикального сумніву Р. Декарта.

Подолання «дефективності» логосу вимагає не легітимації філософської фрагментарності під виглядом «прогресивної» ризомності, а фундаментального перегляду способу мислення. Без подолання барокового стилю державного управління, без звільнення від символічних симулякрів політичний процес і надалі застрягатиме у стані перформативного вибуху. Справжнє здобуття політичної суб'єктності вимагає засвоєння строгості методу, аналітичної редукції та послідовного інституційного будівництва. Однак варто особливо наголосити на тому, що в такому будівництві модерність має бути саме «базисом», а не «надбудовою»: модерність не може конструюватися як доповнення до «первинного» хаосу, бо тоді весь ефект такої модерності зведеться до інституціоналізації регламенту, а не раціональності. Рутинізація харизми і пов'язана з нею «нова нормальність» як тотальна регламентація життя без розуміння суті раціональності не можуть слугувати замінниками для логіко-раціональної філософської візії, адже самі по собі спроби інституційного оформлення інтелектуальної порожнечі за допомогою (нео)барокового *imago логіки* чи то садистичних симулякрів і проєкцій регламентованої «раціональності» можуть призвести лише до відтворення нових катастроф у майбутньому.

За результатами проведеного дослідження можна зробити *висновки* про глибоку структурну зумовленість інтелектуальної й політичної кризи, яку І. Лисяк-Рудницький означив як проблему «дефективності» українського логосу. Цей феномен не є випадковим історичним збоєм, а виступає результатом тривалого домінування барокової моделі мислення над логіко-системною раціональністю.

По-перше, встановлено, що методологічна позиція дослідника в екзилі є фундаментальною умовою для подолання «мережевого занурення» у внутрішній національний дискурс. Стан еміграції функціонує аналогічно до гуссерлівського *epoché*, дозволяючи «взяти в дужки» емоційну й політичну запеклість і розглянути український проєкт як цілісну макроструктуру. Ця дистанція створює можливість для картезіанського *розриву* – радикального сумніву в очевидностях, які довгий час сприймалися як органічні елементи національної ідентичності (наприклад, ототожнення емоційної патріотичної риторики з раціональною політичною дією).

По-друге, аналіз *барокового логосу* свідчить про його компенсаторну роль в українській історії. Оскільки Україна не пройшла повноцінного етапу схоластичного раціоналізму й класичного Ренесансу, бароко стало універсальною формою, орієнтацією на яку визначаються всі наступні культурні епохи. Визначником української модерності є саме бароко, а не Ренесанс. Однак, будучи продуктивним у мистецтві через метафоричність і багатозначність, бароковий тип мислення виявляється деструктивним у сфері інституційного будівництва. Він підміняє процедурну чіткість символічною репрезентацією, а юридичну достовірність – естетичною ймовірністю. Конфлікт між бароковою герменевтикою *осяяння* та пост-Ренесансною *аналітикою* процедури залишається ключовим викликом для українського державотворення.

По-третє, застосування теорії мовленнєвих актів дозволило виявити специфічну аномалію української політичної риторики. Замість «влучних» перформативів, які творять реальність тут і зараз через інституційні зобов'язання, домінує *бароковий імператив*. Це мовлення, яке переносить доконаний аспект дії у неокреслене ідеалізоване майбутнє («Здобудеш... або загинеш» тощо). Така риторика створює ефект катарсису й мобілізації, але у технічному сенсі функціонує як серія «холостих пострілів», оскільки не підкріплюється правовими й адміністративними механізмами реалізації. Політика, відтак, редукується до *theatrum mundi* – видовища, де перформативний вибух (революція) не переходить у стадію рутинізації харизми.

По-четверте, подолання окреслених проблем вимагає не просто механічного запозичення західних інституційних форм, а глибокої інтелектуальної рефлексії, здатної розрізнити справжню раціональність і її *imago*-симулякри. Засвоєння модерності повинно відбуватися на рівні *методу* – через здатність до аналітичної редукції та відмову від «ошуканства» застарілими інтелектуальними схемами. Якщо інститути будуватимуться на фундаменті барокової імперативності, вони неминуче перетворяться на порожні регламенти, що лише імітують порядок.

Майбутні дослідження мають зосередитися на тому, як за умов цифрової епохи й нових медіа барокові патерни трансформуються у віртуальні симулякри, і чи здатна сучасна українська думка випрацювати власну «нову очевидність», вільну від історичних інерцій.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Волковський, В. (2024). Від народу до нації: празький період історії української політичної філософії. *Філософська думка*, (3), 27–54. https://doi.org/10.15407/fd2024.03.027

Декарт, Р. (2001). *Міркування про метод, щоб правильно спрямувати свій розум і відшукати істину в науках* (В. Андрушко, пер.). Тандем. 104 с.

Грабович, Г. (1991). *Шевченко як міфотворець: семантика символів у творчості поета* / переклад з англ. С. Павличко. Київ: Радянський письменник. 212 с.

Лисяк-Рудницький, І. (1973). *Між історією і політикою*. Мюнхен: Сучасність. 421 с.

Український націоналіст: збірка ідеологічно-виховних матеріалів (1949). Видавництво ПтП-Верховина. [Електронний ресурс]. *Diasporiana*, URL: https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/15507/file.pdf.

Чижевський, Д. (1942). *Історія української літератури, Книга II*. Прага: Видавництво Юрія Тищенка. 144 с.

Чижевський, Д. (1941). *Український літературний барок: нариси*. Прага: Видавництво Українського історико-філософського товариства. 76 с.

Austin, J. L. (1962). *How to do things with words* (2nd ed.). Harvard University Press. 174 p.

Bourdieu, P. (1991). *Language and symbolic power*. Harvard University Press. 292 p.

Butler, J. (2021). *Excitable speech: A politics of the performative*. Routledge. 188 p. https://doi.org/10.4324/9781003146759

Clarke, D. M. (1982). *Descartes' philosophy of science*. Manchester University Press. 249 p.

Descartes, R. (1995). *Discourse on the method of rightly conducting the reason, and seeking truth in the sciences.* [Електронний ресурс]. URL: https://www.gutenberg.org/files/59/59-h/59-h.htm.

Descartes, R. (1985). Rules for the Direction of the Mind. *The philosophical writings of Descartes* (Vols. 1–2, J. Cottingham, R. Stoothoff, & D. Murdoch, Trans.). Cambridge University Press. 429 p. https://doi.org/10.1017/CBO9780511805042.004

Eisenstadt, S. N. (1968). *Max Weber: On charisma and institution building*. University of Chicago Press. 370 p.

Foucault, M. (1997). *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1976*. Paris: Seuil. 304 p.

Grabowicz, G. (1997). *Toward a history of Ukrainian literature*. Harvard Ukrainian Research Institute. [Електронний ресурс]. *Diasporiana*, URL: https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/22118/file.pdf.

Harvey, D. (1992). *The condition of postmodernity*. Wiley-Blackwell. 392 p.

Husserl, E. (1983). *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy* (F. Kersten, Trans.). Springer. 424 p. https://doi.org/10.1007/978-94-009-7445-6

Latour, B. (2005). *Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory*. Oxford University Press. 311 p. https://doi.org/10.1093/oso/9780199256044.001.0001

Law, J. (2004). *After method: Mess in social science research*. Routledge. 200 p.

Maravall, J. A. (1986). *Culture of the Baroque: Analysis of a historical structure*. University of Minnesota Press. 330 p.

Ndalianis, A. (2004). *Neo-baroque aesthetics and contemporary entertainment*. [Електронний ресурс]. *Academia.edu*, URL: https://www.academia.edu/32634954/Neo_Baroque_Aesthetics_and_Contemporary_Entertainment_pdf (дата звернення: 25.04.2026). https://doi.org/10.7551/mitpress/4912.001.0001

O'Brien, M. (2025). *Heidegger on Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press. 78 p. https://doi.org/10.1017/9781009460019

Robertson, R. (1992). *Globalization: Social theory and global culture*. Sage. 224 p.

Russell, B. (1905). On Denoting. *Mind, New Series, Vol. 14, No. 56*, pp. 479-493. https://doi.org/10.1093/mind/XIV.4.479

Said, E. (1978). *Orientalism*. Pantheon Books. 368 p. https://doi.org/10.1111/j.1600-0609.1978.tb00380.x

Searle, J. R. (1969). *Speech acts: An essay in the philosophy of language*. Cambridge University Press. 203 p. https://doi.org/10.1017/CBO9781139173438

Soja, E. (1989). *Postmodern geographies: The reassertion of space in critical social theory*. Verso. 266 p.

Toulmin, S. (2003). *The uses of argument*. Cambridge University Press. 262 p. https://doi.org/10.1017/CBO9780511840005

Weber, M. (2019). *Economy and society* / Ed. and transl. by Keith Tribe. Harvard University Press. 505 p.

Трачук Микита Сергійович
аспірант, ННІ філософії, культурології, політології
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
майдан Свободи, 4, Харків, 61022, Україна
E-mail: nickone1997@proton.me
ORCID: https://orcid.org/0009-0008-2558-3819

Стаття надійшла до редакції 11.01.2026 Переглянуто 09.03.2026
Стаття рекомендована до друку 26.03.2026 Опубліковано 25.05.2026

BAROQUE THOUGHT AND ITS IMAGERY IN THE UKRAINIAN POLITICAL IMAGINATION: INTELLECTUAL DE(CON)STRUCTION AND RADICAL PHILOSOPHICAL RUPTURE

Trachuk Mykyta S.
PhD Student, Educational and Scientific Institute Philosophy,
Cultural Studies, Political Science
V. N. Karazin Kharkiv National University
4, Maidan Svobody, Kharkiv, Ukraine
E-mail: nickone1997@proton.me
ORCID: https://orcid.org/0009-0008-2558-3819

ABSTRACT

The article carries out a fundamental epistemological reflection on the nature of the national way of thinking – *the Ukrainian logos* – in the conditions of the current existential war and deep structural

transformation of society. The author argues that the study`s relevance is driven by the internal contradiction of the postcolonial situation: an intense desire for integration into the global intellectual space is often accompanied by an uncritical reception of Western theoretical paradigms (specifically, B. Latour's actor-network theory and «spatial turn» concepts) without proper consideration of their historical and institutional foundations.

The central problem addressed is the "defectiveness" of the Ukrainian logos, which is a concept borrowed from I. Lysiak-Rudnytsky, which points to the chronic weakness of the rational-institutional dimension of the Ukrainian political tradition. The author contends that a conceptual inversion occurs in the Ukrainian intellectual space: institutional weakness and theoretical instability are falsely interpreted as signs of an "advanced" network episteme. The work utilizes the methodological optics of *exile*, viewed as a state of heuristically productive *ek-stasis* (with simultaneous critical coverage of this Heideggerian concept within the framework of Ukrainian intellectual discourse and current political affairs), allowing for an analytical reduction of the national life-world and distancing from emotional involvement in the search for truth.

The study reconstructs the cultural and historical prerequisites of this problem, rooted in the dominance of the Baroque type of thinking. Unlike Western modernity, which underwent the school of scholastic discipline and the Cartesian rupture, the Ukrainian tradition filled the structural gap between the Middle Ages and modernity with the compensatory form of the Baroque. The Baroque logos is characterized by sensocentrism, symbolism, affectivity, and a penchant for paradoxes, making it productive in art but entirely inadequate for public administration and constitutional law.

In the political dimension, Baroque thinking leads to the perception of reality as *theatrum mundi* (theater of the world), where the political process is reduced to aesthetics, staging, and symbolic gestures. Using the speech act theory of J. Austin and J. Searle, the author analyzes Ukrainian political rhetoric as a series of "misfire" performatives functioning outside the realm of institutional facts. While it provides a mobilization catharsis during revolutions, it also makes impossible Weberian "routinization of charisma" and the transition to stable procedural forms of rationality.

The article concludes that overcoming the "defectiveness" of the logos requires not a retrospective reproduction of historical forms but the mastery of the discipline of method based on analytical reduction and the construction of institutional knowledge on transparent foundations. The author insists on the necessity of moving from Baroque affectivity to institutionalized rationality as the sole condition for maintaining Ukraine's agency in the face of global challenges.

***Keywords**: Ukrainian logos, Baroque thinking, defectiveness of the logos, performativity, institutionalized rationality, theatrum mundi.*

REFERENCES

Volkovskyi, V. (2024). From People to Nation: The Prague Period of the History of Ukrainian Political Philosophy. *Filosofska Dumka (Philosophical Thought)*, (3), 27–54. https://doi.org/10.15407/fd2024.03.027 (In Ukrainian).

Descartes, R. (2001). *Discourse on the Method of Rightly Conducting One's Reason and Seeking Truth in the Sciences* (V. Andrushko, Trans.). Tandem. (In Ukrainian).

Grabowicz, G. (1991). *Shevchenko as a Mythmaker: Semantics of Symbols in the Poet's Work* (S. Pavlychko, Trans.). Kyiv: Radianskyi Pysmennyk. (In Ukrainian).

Lysiak-Rudnytsky, I. (1973). *Between History and Politics*. Munich: Suchasnist. (In Ukrainian).

Ukrainian Nationalist: A Collection of Ideological and Educational Materials (1949). PtP-Verkhovyna Publishing House. [Online resource]. Diasporiana, URL: https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/15507/file.pdf. (In Ukrainian).

Chyzhevskyi, D. (1941). *Ukrainian Literary Baroque: Essays*. Prague: Publishing House of the Ukrainian Historical and Philosophical Society. (In Ukrainian).

Chyzhevskyi, D. (1942). *History of Ukrainian Literature, Book II*. Prague: Yurii Tyshchenko Publishing House. (In Ukrainian).

Austin, J. L. (1962). *How to do things with words* (2nd ed.). Harvard University Press.

Bourdieu, P. (1991). *Language and symbolic power*. Harvard University Press.

Butler, J. (2021). *Excitable speech: A politics of the performative*. Routledge. https://doi.org/10.4324/9781003146759

Clarke, D. M. (1982). *Descartes' philosophy of science*. Manchester University Press.

Descartes, R. (1985). Rules for the Direction of the Mind. *The philosophical writings of Descartes (Vols. 1–2, J. Cottingham, R. Stoothoff, & D. Murdoch, Trans.)*. Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9780511805042.004

Descartes, R. (1995). *Discourse on the method of rightly conducting the reason, and seeking truth in the sciences*. [Online resource]. URL: https://www.gutenberg.org/files/59/59-h/59-h.htm.

Eisenstadt, S. N. (1968). *Max Weber: On charisma and institution building*. University of Chicago Press.

Foucault, M. (1997). *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1976*. Paris: Seuil.

Grabowicz, G. (1997). *Toward a history of Ukrainian literature*. Harvard Ukrainian Research Institute. [Online resource]. Diasporiana, URL: https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/22118/file.pdf.

Harvey, D. (1992). *The condition of postmodernity*. Wiley-Blackwell.

Husserl, E. (1983). *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy* (F. Kersten, Trans.). Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-009-7445-6

Latour, B. (2005). *Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory*. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oso/9780199256044.001.0001

Law, J. (2004). *After method: Mess in social science research*. Routledge.

Maravall, J. A. (1986). *Culture of the Baroque: Analysis of a historical structure*. University of Minnesota Press.

Ndalianis, A. (2004). *Neo-baroque aesthetics and contemporary entertainment*. [Online resource]. Academia.edu,URL:https://www.academia.edu/32634954/Neo_Baroque_Aesthetics_and_Contemporary_Entertainment_pdf. https://doi.org/10.7551/mitpress/4912.001.0001

O'Brien, M. (2025). *Heidegger on Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/9781009460019

Robertson, R. (1992). *Globalization: Social theory and global culture*. Sage.

Russell, B. (1905). *On Denoting*. Mind, New Series, 14, 56, 479-493. https://doi.org/10.1093/mind/XIV.4.479

Said, E. (1978). *Orientalism*. Pantheon Books. https://doi.org/10.1111/j.1600-0609.1978.tb00380.x

Searle, J. R. (1969). *Speech acts: An essay in the philosophy of language*. Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9781139173438

Soja, E. (1989). *Postmodern geographies: The reassertion of space in critical social theory*. Verso.

Toulmin, S. (2003). *The uses of argument*. Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9780511840005

Weber, M. (2019). *Economy and society* (K. Tribe, Ed. & Trans.). Harvard University Press.

The article was received by the editors 11.01.2026 The article was revised 09.03.2026
The article is recommended for printing 26.03.2026 This article published 25.05.2026

Як цитувати: Трачук, М. (2026). Барокове мислення та його образи в українській політичній уяві: інтелектуальна де(кон)струкція і радикальний філософський розрив. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (74), 237-250. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-24

In cites: Trachuk, M. (2026). Baroque thought and its imagery in the Ukrainian political imagination: intellectual de(con)struction and radical philosophical rupture. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (74), 237-250. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-24 [In Ukrainian]

https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-25
УДК 13:17:608

Світлана Чмихун, Микита Куліков

ЛЮДИНА МІЖ ДАНІСТЮ Й ПРОЄКТОМ: ЕТИКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ КОНФЛІКТ БІОХАКІНГУ

У статті здійснено філософсько-антропологічний і етичний аналіз біохакінгу як характерного феномена сучасної культури, що формується на перетині технологічного розвитку, медикалізації повсякденності, практик самоспостереження й ідеології безперервного самовдосконалення. Розглянуто основні підходи до тлумачення біохакінгу, з'ясовано його смислові межі й виявлено, що він не зводиться лише до сукупності оздоровчих чи технічно інструментальних практик, а виражає глибший світоглядний і антропологічний зсув у розумінні людини.

Здійснено аналіз біохакінгу як форми нового ставлення людини до себе, за якого тіло, психофізичні стани, увага, сон, продуктивність і когнітивні процеси дедалі частіше постають як об'єкти вимірювання, регуляції, контролю й оптимізації. Показано, що в цій логіці турбота про себе поступово зміщується від етичної й екзистенційної праці над собою до режиму самотехнізації, а самопізнання дедалі частіше опосередковується даними, цифровими показниками й практиками безперервного самоаналізу.

Особливу увагу приділено герменевтичному й екзистенційному вимірам проблеми. Обґрунтовано, що в культурній логіці біохакінгу виникає ризик редукованого тлумачення людини, коли вона починає ототожнювати себе з власним тілом, функціональними параметрами й доступними для корекції характеристиками. Наголошено, що така підміна звужує розуміння людського буття, оскільки людина не вичерпується тілесністю, біометрією чи когнітивною ефективністю, а включає свободу, внутрішню непрозорість, переживання, тривогу, вибір, уразливість і скінченність.

У результаті зроблено висновок, що біохакінг слід осмислювати не як нейтральну сукупність корисних практик, а як симптом зміни антропологічного ідеалу сучасності. Визначено, що його головна проблема полягає не лише в технічному втручанні в людське життя, а в поступовій підміні людини її оптимізованим функціональним профілем. Підкреслено необхідність філософської рефлексії біохакінгу як феномена, що ставить під питання межі самовдосконалення, сенс турботи про себе й збереження людської цілісності в умовах техногенної культури.

Ключові слова: *біохакінг, тілесність, турбота про себе, самотехнізація, філософська антропологія, екзистенція, герменевтика, технології самості.*

Постановка проблеми та робоча гіпотеза. Людське прагнення змінювати себе не є ані відкриттям цифрової доби, ані випадковим продуктом технокультури. Воно належить до самої історії європейського саморозуміння. Уже в Платона людина мислиться як істота, для якої справжнє життя пов'язане не з пасивним перебуванням у даності, а з внутрішньою працею впорядкування себе, підпорядкуванням нижчого вищому, встановленням влади розумного начала над хаотичною стихією потягів. У стоїчній традиції, зокрема у Сенеки, ця лінія набуває ще більшої екзистенційної виразності: людина не просто живе, а формує себе через вправу, самоконтроль, дисципліну уваги, через мистецтво не розпорошувати себе у зовнішньому. Отже, турбота про себе в класичній традиції означала не технічне переналаштування людського, а роботу форми над стихією, смислу – над імпульсом, свободи – над внутрішньою незібраністю.

Саме тому прагнення цілеспрямовано працювати над власним життям, коригувати звички, дисциплінувати тіло, стримувати бажання, виробляти витривалість і ясність думки саме по собі не є чимось принципово новим. Новим є інше: у сучасній культурі ця багатовікова практика дедалі виразніше втрачає етичний, духовний і екзистенційний горизонт і переводиться в площину технічного управління собою. Якщо антична *epimeleia*

© Чмихун С. Є., Куліков М. А., 2026.
This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

heautou («турбота про себе», Платон, М. Фуко) означала насамперед працю суб'єкта над власним способом буття, а стоїчна *askesis* – внутрішнє вправляння у самовладанні, витримці та розрізненні необхідного і випадкового, то сьогодні на місце цієї роботи над собою дедалі частіше приходить логіка операціоналізації людського. Проте якщо в античній і класичній традиції йшлося про етично й екзистенційно сформований лад особистості, в сучасній культурі на перший план дедалі виразніше виходить не формування внутрішньої форми, а її технологічне адміністрування. Людина вже не стільки виховує себе, скільки налаштовує себе; не стільки формує характер, скільки оптимізує функції. Саме в цій майже непомітній, але принциповій зміні – від аскези до самотехнізації, від турботи про себе як форми життя до менеджменту власних ресурсів – і постає той антропологічний перелом, без якого неможливо зрозуміти феномен біохакінгу.

Робоча гіпотеза. Біохакінг слід розуміти не як сукупність окремих оздоровчих, технологічних чи поведінкових практик, а як симптом глибшого етико-антропологічного зсуву, в межах якого людина дедалі послідовніше перестає сприймати себе як даність і дедалі рішучіше починає мислити себе як проєкт. Біохакінг показовий не тільки своїми практиками, а й тією нормативною логікою, яку він приховано утверджує. Якщо класичні практики самотворення були спрямовані на формування міри, характеру, витримки й внутрішньої форми, тут тіло і психіка дедалі частіше постають як система параметрів, що підлягають безперервному моніторингу й удосконаленню.

Головна етична проблема біохакінгу полягає не лише в ризиках сумнівних практик, комерціалізації здоров'я чи псевдонаукових спрощеннях. Глибша проблема в тому, що в культурі біохакінгу поступово закріплюється уявлення, ніби недосконалість, вразливість, втома, старіння чи внутрішня непрозорість людини є не конститутивними рисами людського існування, а дефектами, що підлягають своєчасному виявленню й усуненню.

Отже, біохакінг постає не нейтральною культурою турботи про себе, а специфічною формою сучасної самотехнізації, у якій етична праця над собою поступово підмінюється менеджментом власних ресурсів. У цій перспективі він виявляє конфлікт між двома моделями людського існування: людиною як істотою межі, вразливості й саморозуміння та людиною як проєктом безперервного вдосконалення.

Актуальність дослідження зумовлена не лише стрімким розвитком біотехнологій, а передусім глибшою кризою антропологічних орієнтирів, яку ці технології виявляють і загострюють. Біохакінг уже не можна зводити до сукупності експериментальних практик модифікації тіла чи до маргінального захоплення техноентузіастів. У сучасній культурі він дедалі виразніше постає як антропологічний проєкт, у межах якого людина перестає сприймати власну тілесність як щось переважно дане і дедалі частіше мислить її як сферу втручання, корекції та вдосконалення. Саме тому проблема біохакінгу виходить за межі медичного, психологічного чи популярно-технологічного дискурсу: йдеться про зміну самого способу людського саморозуміння, в якому межа між природним і штучним, терапією і підсиленням, лікуванням і «апгрейдом» стає щораз менш визначеною. Особливої ваги ця проблематика набуває тому, що біохакінг існує щонайменше у двох взаємопов'язаних вимірах.

Перший – «м'який», повсякденний і медійно нормалізований: моніторинг сну, харчування, фізичної активності, біомаркерів, когнітивної працездатності, емоційного стану, тобто все те, що подається як раціональна турбота про себе і дедалі активніше входить у повсякденну культуру здоров'я.

Другий – радикальніший, пов'язаний із рухом «Біологія власними руками» («Do-It-Yourself Biology», DIY Biology). Йдеться про порівняно нове технокультурне явище, що сформувалося на межі громадянської науки, відкритого доступу до знання, аматорської лабораторної практики та біотехнологічного експериментування. Його суть полягає в тому, що біологічні досліди, робота з біологічними матеріалами, генетичними конструкціями, лабораторними інструментами й протоколами виходять за межі академічних і корпоративних інституцій і стають сферою діяльності відкритих спільнот, невеликих

лабораторій, стартапів або ентузіастів. Саме в цьому контексті біохакінг набуває свого радикального значення: до нього належать самостійні біотехнологічні експерименти, імплантація чіпів, аматорські форми генетичного втручання та інші практики, де людське тіло постає вже не просто об'єктом догляду, а полем ризикованого проєктування. Показово, що навіть інфраструктурно цей рух уже оформлюється як глобальна мережа лабораторій, груп, стартапів, подій і проєктів, картографованих на платформі DIYbiosphere [DIYbiosphere, 2018]. Дослідження *DIY Biology* показують, що йдеться не про ізольовані ексцеси, а про технокультурний рух, який поєднує наукову аматорську активність, етико-правові суперечки й нові уявлення про межі допустимого самовтручання [Meyer, Vergnaud, 2020]. Саме тому біохакінг слід осмислювати не лише як культурну моду, а як простір, у якому перетинаються питання автономії, ризику, контролю, відповідальності та антропологічної межі.

Актуальність теми посилюється й тим, що сучасні описи майбутнього людини дедалі частіше коливаються між апологією технологічного самоперевершення й тривогою щодо розмивання людської міри. Саме в цій точці показовою є лінія міркувань ізраїльського історика й філософа Юваля Ноя Харарі (Yuval Noah Harari), який пов'язує сучасний технологічний розвиток із переходом від людини як історичної даності до людини як проєкту конструювання, підсилення й цілеспрямованої модифікації; найвиразніше ця логіка розгорнута у праці «Людина божественна: за лаштунками майбутнього» («Homo Deus: A Brief History of Tomorrow») [Harari, 2016]. У цьому ж контексті важливою є позиція британського соціолога Ніколаса Роуза (Nikolas Rose), який показує, що новітня біополітика спрямована вже не лише на поведінку суб'єктів, а на «саме життя», осмислене на молекулярному, керованому й оптимізованому рівні (робота «Політика самого життя», «The Politics of Life Itself») [Rose, 2001]. У такій перспективі тіло починає сприйматися як ресурс, капітал і зона безперервного вдосконалення. Проте саме тут і виникає головна етико-антропологічна напруга: людина, яка прагне розширити власну свободу через самопроєктування, водночас дедалі глибше вбудовується в нові режими нормативності, де недосконалість, вразливість, старіння чи нестабільність уже не переживаються як умови людського існування, а дедалі частіше тлумачаться як дефекти, що підлягають виправленню.

Саме тому актуальність дослідження визначається не тільки технологічними змінами як такими, а необхідністю виробити філософсько-антропологічну й етичну оптику, здатну втримати складність ситуації, у якій людина одночасно є і даною, і проєктною. Значно важливіше зрозуміти, який саме образ людини формується в культурі біохакінгу, де проходить межа між турботою про себе і самотехнізацією, між автономією й новими формами м'якого примусу, між правом працювати над собою і нормативним обов'язком безперервно себе покращувати. Саме в цьому виявляється не лише наукова, а й світоглядна гострота теми.

Наукова новизна дослідження полягає в розробці концептуальної рамки антропологічного розриву між даністю й проєктом як операційної логіки біохакінгу. На відміну від наявних підходів – біополітичних, трансгуманістичних, біоетичних, – у яких біохакінг осмислюється переважно крізь призму владних відносин, технологічної еволюції або нормативної оцінки геномного редагування, запропонована рамка фіксує внутрішню нестабільність самого антропологічного статусу людини. Людина постає тут як суб'єкт, що одночасно перебуває в полі даності – тілесної вразливості, успадкованої біології, межовості існування – і в полі проєктного ставлення до власної тілесності. Така конфігурація не зводиться до класичної опозиції природи і культури, а утворює якісно нове поле етико-антропологічного конфлікту. Вона дає змогу вийти за межі спрощених нормативних дихотомій – дозволено / заборонено, природно / штучно – і зосередитися на аналізі практик самоперетворення як простору напруги, у якому межі людського стають предметом не лише технічного втручання, а й екзистенційного вибору.

Методологія дослідження. Методологічну основу дослідження становить поєднання філософсько-антропологічного, етичного, герменевтичного й соціокритичного підходів. Така оптика зумовлена характером самого предмета, оскільки біохакінг не зводиться ні до сукупності окремих технологічних практик, ні до вузько медичного чи біоетичного питання. Йдеться про феномен, у якому перетинаються трансформація тілесності, зміна режимів самовідношення, нові форми нормативності та переозначення меж допустимого втручання в людське існування. Філософсько-антропологічний підхід дає змогу розглядати біохакінг як симптом зміни самого образу людини – у тій точці, де тілесна даність, вразливість і межовість дедалі частіше постають як те, що підлягає корекції, оптимізації та перевизначенню. Етичний підхід уможливлює аналіз напруги між правом людини на самоперетворення і ризиком того, що це право непомітно переходить у культурний імператив безперервного самовдосконалення. Герменевтичний підхід дає підстави тлумачити біохакінг не лише як набір практик, а як культурний текст сучасності, в якому мова здоров'я, продуктивності, самоконтролю і «покращення якості життя» виражає глибші уявлення про людське, його норму й межу. Соціокритична перспектива дає змогу побачити, як у практиках біохакінгу свобода самоконструювання поєднується з новими формами нормативного тиску, самодисципліни й технологічно опосередкованої залежності.

У роботі також використано елементи порівняльного аналізу, що дає змогу зіставити класичні практики турботи про себе з сучасними формами біотехнологічного самопроєктування й виявити відмінність між етичним самоформуванням і технічною самооптимізацією. Залучення академічних, медійних і прикладних матеріалів про біохакінг зумовлене необхідністю простежити функціонування цього феномена на різних рівнях – від повсякденних практик «*self-tracking*» і культури доказового здоров'я до радикальніших форм самовтручання, пов'язаних із DIY biology, імплантацією чіпів чи аматорськими біотехнологічними експериментами. Така методологічна оптика дає змогу схопити біохакінг одночасно як практику, дискурс, нормативну модель і простір етико-антропологічного конфлікту.

Мета дослідження полягає у виявленні й філософсько-антропологічному осмисленні того, яким чином біохакінг змінює сам спосіб розуміння людиною власної тілесності, межі й допустимості втручання в себе. Ідеться не лише про опис окремих практик самовдосконалення, а про прояснення тієї антропологічної логіки, в межах якої людське існування переходить від режиму прийняття даності до режиму проєктного самоконструювання. У цьому зв'язку дослідження спрямоване на те, щоб простежити, як у феномені біохакінгу трансформуються уявлення про тіло, норму, самоконтроль, вразливість і відповідальність, а також показати, що за зовнішньо нейтральною мовою покращення, оптимізації та турботи про себе приховується глибший етико-антропологічний конфлікт. Саме його осмислення дає змогу зрозуміти біохакінг не як випадкову сукупність модних технік, а як вираз сучасного стану, в якому людина одночасно залишається даністю й прагне стати проєктом.

Ступінь наукової розробленості проблеми біохакінгу є достатньо високим, однак це поле лишається внутрішньо неоднорідним і концептуально розпорошеним. У сучасній світовій філософській і соціально-теоретичній думці біохакінг осмислюється переважно в межах кількох впливових підходів.

Біополітична й соціально-теоретична перспектива спирається на міркування М. Фуко про *technologies of the self* («технології себе») та на концепцію Н. Роуза щодо переходу до політики *life itself* («самого життя»), у межах якої саме життя дедалі більше стає об'єктом управління, оптимізації та втручання. [Foucault, 1988; Rose, 2001]. Трансгуманістичний напрям найпослідовніше представлений у працях Ніка Бострома (Nick Bostrom) і продовжений у міркуваннях Макса Мора (Max More), Наташі Віта-Мор (Natasha Vita-More), Андерса Сандберга (Anders Sandberg) та Девіда Пірса (David Pearce); у цій перспективі технологічне підсилення людини постає не як загроза, а як нормативно бажаний горизонт

еволюції людського [Bostrom, 2005]. Біоетична проблематизація представлена насамперед працями Ю. Габермаса і М. Сендела, які ставлять питання про межі допустимого втручання в людську природу, про ризик підміни автономії технічно сконструйованою програмованістю й про зміну самого смислу людської гідності [Habermas, 2003; Sandel, 2007]. Окрему лінію становлять дослідження культури самовимірювання, тобто так званого «квантифікованого Я» (Quantified Self): Бтіхадж Аджана (Btihaj Ajana) розглядає цифрове самоспостереження як форму «біополітики самості», у межах якої тіло дедалі більше стає доступним для безперервного моніторингу, аналізу й управління [Ajana, 2017]. Водночас Морган Маєр (Morgan Meyer) і Франсуа Верньо (François Vergnaud) переконливо показують, що рух «Біологія власними руками» (DIY Biology) та біохакінг уже не можна тлумачити як випадкову субкультуру: ідеться про сформований технокультурний рух із власними етичними дискусіями, мережами співпраці, напругою між відкритістю знання, регуляцією й аматорським втручанням у біологічне життя [Meyer, Vergnaud, 2020]. Отже, зарубіжний корпус досить ґрунтовно описав біохакінг як феномен біовлади, технологічного підсилення, етики генетичного втручання й цифрового самоконтролю, але значно слабше осмислив його як внутрішньо нестабільний антропологічний стан, у якому людина водночас переживає себе і як даність, і як проєкт. Саме ця лакуна і робить подальший філософсько-антропологічний аналіз виправданим.

У вітчизняному академічному полі проблема біохакінгу вже окреслена, проте її осмислення лишається фрагментарним і нерівномірним. Найчастіше вона постає в працях прикладного медичного, психологічного та біоетичного спрямування. Безпосередньо до феномена біохакінгу звертаються Н. Гаркавенко та В. Малюченко; ширший нормативно-етичний горизонт, важливий для його аналізу, задають праці В. Запорожана та М. Аряєва [Гаркавенко, 2024; Малюченко, 2023; Запорожан, Аряєв, 2013]. Показово, що вітчизняна академічна думка поки що лише наближається до системної філософської рефлексії біохакінгу: він переважно розглядається або як практика покращення здоров'я, або як джерело психологічних ризиків, або як окремий випадок ширших біоетичних викликів. Зокрема, Н. Гаркавенко слушно наголошує на необхідності ретельного розгляду впливу біохакінгу на психічне здоров'я людини [Гаркавенко, 2024]. Водночас більшість наявних праць або мають описовий характер, або тяжіють до соціально-психологічної чи прикладної проблематики. Власне етико-антропологічний конфлікт між даністю та проєктом тут ще не став предметом достатньо системного осмислення. Отже, вітчизняне академічне поле вже фіксує важливі симптоми теми, але ще не виробило цілісної концептуальної рамки для її філософсько-антропологічного аналізу.

Особливий блок становить медійний простір, який для осмислення біохакінгу є не другорядним, а принципово важливим. Саме тут біохакінг перестає бути вузьким терміном і входить у щоденну культуру саморозуміння. Українські платформи доказової медицини, науково-популярні медіа, подкасти, YouTube-канали й освітні проєкти не лише інформують про сон, харчування, ментальне здоров'я, довголіття, когнітивну продуктивність чи anti-age-практики, а й формують нову мову ставлення людини до себе, у якій вона постає як істота, що повинна бути уважною до власних показників, дисциплінованою у звичках, компетентною в самоспостереженні та відповідальною за власну біологічну ефективність. Саме тому медійний простір слід розглядати не як зовнішній фон, а як активне середовище виробництва сучасної норми людського. У цьому контексті показовими є проєкт «Бережи себе», створений INSCIENCE [«Бережи себе», б. р.], українське науково-популярне медіа «Куншт» [«Куншт», б. р.], а також «Здоровий подкаст» The Village Україна, де сімейна лікарка Віолетта Лійка та лікар і медичний блогер Андрій Сем'янків популяризують принципи доказової медицини [The Village Україна, 2021]. На рівні персоналізованої експертності важливу роль відіграє і публічний контент українського біолога й дослідника старіння Олександра Коляди [Коляда, б. р.]. Показово також, що «Куншт» представлений і у відеоформаті на YouTube [«Куншт», 2025], а «Здоровий подкаст» поширюється через великі подкаст-платформи [Apple Podcasts, б. р.],

що свідчить про стійкий суспільний попит на таку тематику. Не менш важливим є і транснаціональний мережевий рівень, де біохакінг постає вже не як сукупність індивідуальних практик, а як інфраструктура спільнот і ініціатив; саме про це свідчить ресурс DIYbiosphere, який картує глобальні DIYbio-проєкти, лабораторії, групи й події [DIYbiosphere, 2018]. Саме тому медійний і платформний матеріал має не допоміжне, а евристичне значення: тут фіксується не лише популяризація окремих практик, а й виробництво бажаного образу людини як істоти, що постійно моніторить, коригує і вдосконалює себе.

Отже, ступінь наукової розробленості проблеми дає підстави для подвійного висновку. З одного боку, біохакінг уже достатньо описаний як біополітичний, трансгуманістичний, біоетичний, соціально-психологічний і медійний феномен. З іншого боку, саме ця розробленість виявляє лакуну: бракує концептуальної рамки, яка дозволила б побачити в біохакінгу не просто набір практик вдосконалення, а симптом антропологічного розриву між людиною як даністю і людиною як проєктом. Саме заповнення цієї лакуни і визначає логіку подальшого дослідження.

Біохакінг як феномен сучасної культури самовдосконалення. Поняття «біохакінг» належить до тих сучасних понять, які швидко увійшли в обіг, але ще не набули остаточної семантичної визначеності. У широкому значенні ним позначають сукупність практик, спрямованих на раціоналізацію й оптимізацію людського життя через контроль сну, харчування, фізичної активності, когнітивного стану, біохімічних показників і повсякденних звичок. У вузькому значенні біохакінг пов'язують із радикальнішими формами втручання – від самовимірювання (self-tracking) і персональної науки (personal science) до тілесного хакінгу (body-hacking), біології власними руками (DIY biology), імплантації чіпів і аматорських біотехнологічних експериментів. Саме тому цей термін об'єднує різні, але внутрішньо споріднені режими ставлення людини до себе: від раціоналізованого самоспостереження до прямого технічного втручання у власне тіло [Ajana, 2017; Wolf, de Groot, 2020; Meyer, Vergnaud, 2020]. У цьому й полягає складність його визначення: біохакінг є не просто переліком окремих технік, а загальною культурною логікою, у межах якої людське життя починає мислитися як відкрита система налаштування, вимірювання й корекції.

У широкому значенні біохакінг постає як оптимізація способу життя. У цьому вимірі йдеться про практики, які сьогодні легко маскуються під нейтральну мову «здорових звичок»: контроль режиму дня, підрахунок калорій, моніторинг серцевого ритму, рівня глюкози, якості сну, навантажень, фаз відновлення, емоційного стану. Таке розуміння біохакінгу вже тяжіє до сучасної культури доказової турботи про здоров'я, проте відрізняється від неї вищим ступенем інтенсивності: тут ідеться не просто про підтримання доброго стану, а про безперервне вдосконалення себе. Саме тому Бтіхадж Аджана (Btihaj Ajana), аналізуючи феномен «квантифікованого Я» (Quantified Self), тлумачить цифрове самоспостереження як форму «біополітики самості», у межах якої тіло дедалі більше стає доступним для постійного моніторингу, аналізу й управління, а відповідальність за здоров'я дедалі послідовніше покладається на самого індивіда [Ajana, 2017]. Саме тому біохакінг у цьому вимірі не є просто модою на корисний спосіб життя; він є формою інтеріоризації нової норми, згідно з якою людина повинна постійно працювати над підвищенням власної функціональної ефективності.

У дещо вужчому, але методологічно важливому значенні біохакінг перетинається з «self-tracking», «Quantified Self» і «personal science». Тут уже йдеться не лише про збирання даних про себе, а про новий тип знання, який виробляється в процесі систематичного самоспостереження. Нільс Б. Гейєн (Nils B. Heyen) переконливо показує, що практика самовимірювання (self-tracking) у певний момент перестає бути простим накопиченням даних про себе і перетворюється на своєрідну експертизу щодо самого себе (self-expertise), тобто на вироблення перевіреного й практично значущого знання про власне тіло, звички та стани [Heyen, 2020]. Ґ. Вулф і М. де Гроот визначають персональну науку (personal

science) як використання емпіричних методів для відповіді на індивідуально значущі запитання про власне здоров'я й стан організму [Wolf, de Groot, 2020]. У цій точці біохакінг уже не зводиться ані до оздоровчої рутини, ані до технокультурної ексцентрики. Він постає як нова модель самопізнання, у якій безпосередній досвід дедалі менше сприймається як достатній і дедалі більше шукає підтвердження через число, графік, метрику, трек чи протокол. Отже, людина пізнає себе не лише через рефлексію, а й через дані про себе – і саме в цьому виявляється один із найсуттєвіших культурних зсувів, пов'язаних із феноменом біохакінгу.

У ще вужчому й радикальнішому значенні біохакінг означає технологічне втручання в тіло. Тут уже йдеться про тілесний хакінг (*body-hacking*), імплантацію чіпів, використання сенсорів, нейростимуляторів, генетичні експерименти, практики «Біології власними руками» (DIY Biology) та інші форми самовтручання, у межах яких тіло перестає бути лише об'єктом догляду і стає матеріалом технічного проєктування. Як показують французькі дослідники Морган Маєр (Morgan Meyer) і Франсуа Верньо (François Vergnaud), рух DIY Biology уже не можна вважати випадковою периферією науки: йдеться про сформоване мережеве середовище зі спільнотами, етичними дискусіями та власною інфраструктурою [Meyer, Vergnaud, 2020]. Показовим у цьому сенсі є й ресурс DIYbiosphere, що картує лабораторії, стартапи, проєкти та події у сфері DIYbio в різних країнах світу [DIYbiosphere, 2018]. Отже, радикальні практики біохакінгу вже давно вийшли за межі поодиноких експериментів і утворили транснаціональне поле громадянської біотехнологічної активності. Відтак біохакінг у вузькому значенні є не просто «екстремальним» різновидом самовдосконалення, а граничним виявленням тієї самої логіки, що в м'якшому варіанті діє у фітнес-трекерах, застосунках для сну й інших практиках повсякденного самовимірювання: тіло розглядається як те, що можна і потрібно налаштовувати.

Звідси стає зрозумілим і зв'язок біохакінгу з ширшою культурою ефективності, продуктивності та контролю над тілом. Його сучасна привабливість зумовлена тим, що культура пізнього модерну дедалі послідовніше оцінює людину через її здатність управляти собою, підвищувати результативність, зменшувати втому, уповільнювати старіння, бути зібраною, працездатною і передбачуваною. У цьому контексті біохакінг постає концентрованим виразом нової нормативності: він обіцяє не просто краще життя, а життя, в якому випадковість, слабкість, нестабільність і межовість підлягають технічному опрацюванню. Саме цим він і відрізняється від традиційних практик турботи про здоров'я. Останні були спрямовані на підтримання міри, збереження цілісності та відновлення порушеного балансу. Біохакінг же виходить з іншої передумови: людське тіло є не лише тим, що треба берегти, а й тим, що слід покращувати, прискорювати, оптимізувати й виводити за межі його «звичайного» функціонування. У цьому сенсі біохакінг є не випадковою модою, а виразом нової логіки ставлення людини до себе – логіки, в якій турбота про себе непомітно переходить у самотехнізацію.

Тілесність у горизонті філософсько-антропологічного аналізу. Філософсько-антропологічний аналіз біохакінгу неможливий без попереднього прояснення самого статусу тілесності. Людське тіло не є лише біологічним субстратом, фізіологічним механізмом або сукупністю функцій, що підлягають діагностиці та корекції. Воно є способом людської присутності у світі, горизонтом досвіду, межею і водночас умовою самотворення. Саме тому в класичній феноменологічній традиції тіло мислиться не як зовнішній об'єкт серед інших об'єктів, а як «власне тіло», через яке людина сприймає, діє, страждає, бажає і взагалі має світ. Для М. Мерло-Понті тілесність не є додатком до свідомості, а первинною формою її вкоріненості у бутті; тіло не просто належить людині, а є тим, через що людина взагалі може бути у світі [Merleau-Ponty, 2012]. У цьому сенсі тілесність має не лише природний, а й екзистенційний та антропологічний статус: вона не зводиться до того, що людина має, бо є тим, чим людина певною мірою є.

Саме тому людська тілесність завжди є подвійною. З одного боку, тіло є межею: воно нагадує про скінченність, вразливість, залежність від болю, втоми, старіння, хвороби. З іншого боку, воно є умовою будь-якого самоформування, оскільки жодна свобода не здійснюється поза тілесним існуванням. Ця подвійність особливо важлива для філософської антропології: людина ніколи не є чистою духовністю, але й ніколи не вичерпується своєю біологічною даністю. Саме в тілі сходяться природне і смислове, пасивне і діяльне, дане й набуте. Тому ставлення до власного тіла завжди є індикатором того, як культура загалом розуміє людину: як істоту, що має прийняти власну межу, чи як істоту, що покликана цю межу безперервно переглядати. У цьому сенсі біохакінг не створює проблему тілесності заново, але радикалізує її, переводячи давнє питання про самотворення у технічно опосередкований режим.

Важливим для цієї теми є й те, що тіло в повсякденному досвіді не завжди присутнє як об'єкт уваги. Американський філософ і лікар Дрю Ледер (Drew Leder) переконливо показав, що за нормального функціонування тіло часто «відступає», стає ніби прозорим для дії, тоді як біль, дискомфорт, збій або хвороба повертають його в центр свідомості [Leder, 1990]. Саме ця ідея дозволяє краще зрозуміти масштаб сучасного зсуву. Якщо раніше тіло найчастіше заявляло про себе через межу – втому, біль, хворобу, неможливість, – тоді в сучасній культурі воно дедалі частіше присутнє як об'єкт постійної уваги ще до будь-якого збою. Його більше не чекають у моменті страждання; його випереджально виводять у поле спостереження, вимірювання й контролю. Те, що раніше в людському досвіді постало як переживане тіло, поступово стає тілом моніторингу. Саме тут відкривається одна з головних антропологічних передумов біохакінгу: тіло починає сприйматися не лише як носій досвіду, а як сукупність показників, що нібито дають більш «об'єктивне» знання про людину, ніж її власне безпосереднє самовідчуття. [Leder, 1990; Ajana, 2017].

Перехід від переживаного тіла до тіла як об'єкта вимірювання, корекції й оптимізації є одним із найсуттєвіших культурних зсувів пізньої модерності. У цьому переході тіло дедалі менше розуміється як екзистенційна подія і дедалі більше – як інформаційно доступна система, яку можна візуалізувати, порівняти, підлаштувати, прискорити або «поліпшити». Біохакінг лише робить цю тенденцію особливо видимою. Практики *self-tracking, quantified self*, моніторингу сну, пульсу, глюкози, когнітивної продуктивності чи емоційного стану не просто додають нові знання про організм; вони змінюють саму структуру самовідношення. Людина дедалі частіше співвідносить себе не з пережитим досвідом, а з даними про себе. Власне тіло стає доступним насамперед як об'єкт аналітики. У цій точці тілесність уже не просто проживається – вона інтерпретується через метрику. Саме тому біохакінг не можна звести до турботи про здоров'я: він означає появу нового режиму тілесності, в якому самопізнання дедалі більше збігається із самовимірюванням [Ajana, 2017; Wolf, de Groot, 2020].

Наслідком цього стає і трансформація самого образу людини. Якщо в межах класичної філософської антропології тілесність мислилася як незвідний вимір людського буття, що поєднує в собі даність і відкритість, в культурі технічно опосередкованого самоставлення тіло дедалі частіше постає як проєктний ресурс. Воно більше не лише несе на собі сліди долі, досвіду і скінченності, а й дедалі активніше включається в логіку керованості, передбачуваності та оптимізації. Тим самим змінюється і розуміння людини: вона мислиться вже не стільки як істота, що має жити власну тілесну межу, скільки як істота, що повинна її адмініструвати. Саме тут виявляється філософсько-антропологічний сенс біохакінгу. Він демонструє не просто нові засоби впливу на тіло, а новий тип ставлення до людського існування, в якому переживання поступово поступається контролю, а тілесна даність – проєктній настанові безперервного вдосконалення. Саме на цьому ґрунті постає проблема самоконструювання людини вже не як метафори, а як культурно реального режиму.

Самоконструювання людини в практиках біохакінгу. Ідея людини як проєкту не є випадковою метафорою сучасної технокультури. Вона виражає глибшу зміну в самому способі людського самовідношення. Якщо в класичних практиках турботи про себе людина прагнула надати форму власному життю, не скасовуючи до того ж факту своєї тілесної, екзистенційної та моральної обмеженості, то в культурі біохакінгу проєктність набуває іншого смислу. Йдеться вже не так про самоформування, як про самоперебудову; не так про роботу над характером, як про операціоналізацію власного існування. Людина дедалі частіше постає як відкрита система втручання, що підлягає налаштуванню, тестуванню, вимірюванню й корекції. Саме в цьому сенсі біохакінг є однією з найвиразніших форм сучасного самоконструювання: він переводить проєктне ставлення до себе з рівня культурної метафори в площину повсякденної практики [Foucault, 1988; Rose, 2001].

Водночас було б спрощенням тлумачити цей процес лише як зовнішній технократичний тиск. Привабливість біохакінгу полягає саме в тому, що він пропонує людині нову форму активності щодо себе. Він обіцяє не пасивну залежність від медичних інституцій, а індивідуальну участь у власному житті; не лише лікування, а розширення можливостей; не лише контроль хвороби, а проєктування кращої версії себе. Саме тому біохакінг так легко входить у сучасну етику відповідальності, де уважність до себе починає сприйматися як ознака моральної зрілості, а нехтування власним тілом – майже як вина перед самим собою.

Проте ця активність має принципово двоїстий характер. З одного боку, вона справді розширює можливості самоспостереження, самодогляду і саморегуляції. З іншого – робить людину залежною від нових режимів перевірки себе, у межах яких свобода працювати над собою непомітно переходить в обов'язок постійно себе покращувати. У цій точці самоконструювання виявляється не лише формою автономії, а й формою нової нормативної вразливості [Habermas, 2003; Sandel, 2007].

Отже, біохакінг слід розуміти як культурний режим, у межах якого самоконструювання стає повсякденною практикою. Його специфіка полягає не лише у використанні нових технологій, а насамперед у тому, що він змінює сам принцип ставлення людини до себе: від турботи про себе як роботи над формою життя – до конструювання себе через техніки вимірювання, контролю й оптимізації. Саме тут розкривається його філософсько-антропологічна значущість. Біохакінг виявляє людину не просто як істоту, що може себе змінювати, а як істоту, яка дедалі менше погоджується бути даною самій собі. І саме з цього закономірно постає наступне питання – про норму, самоконтроль і ту нову етику відповідальності, у якій свобода самовдосконалення дедалі частіше межує з прихованим примусом до безперервного поліпшення.

Норма, самоконтроль і нова етика відповідальності. Одним із найсуттєвіших наслідків поширення біохакінгу є трансформація самого поняття норми. У класичному медичному значенні норма визначала межу між здоров'ям і хворобою, між функціональним порядком і патологічним відхиленням. У сучасній культурі біохакінгу цього вже недостатньо. Нормальним дедалі частіше вважається не просто відсутність хвороби, а стан оптимізованого функціонування: достатня кількість енергії, високий рівень концентрації, ефективний сон, контрольована вага, емоційна стабільність, керована продуктивність, прогнозовані біохімічні показники. Інакше кажучи, норма зміщується від медичного мінімуму до проєктного максимуму. Саме тому біохакінг не лише працює всередині вже існуючих уявлень про здоров'я, а й сам активно переписує їх, перетворюючи «бути здоровим» на «бути оптимізованим» [Ajana, 2017; Rose, 2001]. У цій логіці тілесне благополуччя перестає бути відносною рівновагою і дедалі більше постає як обов'язок постійного налаштування себе.

Такий зсув змінює і статус самоконтролю. Традиційно самоконтроль розумівся як одна з форм внутрішньої дисципліни, пов'язаної з характером, волею, мірою, умінням не бути цілком підлеглим імпульсам. У культурі біохакінгу самоконтроль набуває нового

значення: він дедалі частіше спирається не на моральну працю суб'єкта, а на постійне технічне посередництво. Людина контролює себе через застосунки, трекери, лабораторні аналізи, смарт-пристрої, візуалізації даних, нагадування, протоколи, персональні режими й алгоритмічно задані рекомендації. Унаслідок цього контроль над собою стає не епізодичною етичною практикою, а безперервним режимом самоспостереження. Саме про такий тип самовідношення М. Фуко писав як про трансформацію технік себе, хоча в сучасному біохакінгу вони вже тісно переплетені з цифровими й біотехнологічними інструментами [Foucault, 1988]. Важливо, однак, що цей контроль подається не як примус, а як вільно обрана форма турботи про себе. У цьому і полягає його сучасна сила: він не нав'язується зовні в грубій формі, а інтеріоризується як ознака зрілості, раціональності й відповідальності.

Саме тут постає нова етика відповідальності. Біохакінг переконує сучасну людину в тому, що за власне здоров'я, психофізичний стан, рівень енергії, якість сну, швидкість старіння, здатність концентруватися й навіть за емоційну стабільність вона відповідає насамперед сама. Ця індивідуалізація відповідальності зовні виглядає привабливо, оскільки повертає суб'єкту активну позицію щодо власного життя. Людина вже не мусить пасивно чекати на втручання медицини чи миритися з даністю свого стану; вона може аналізувати, коригувати, запобігати, вдосконалювати. Однак саме тут виникає і головна нормативна пастка. Що більше здоров'я, ефективність і стабільність подаються як результат правильно організованої поведінки, то легше вони починають тлумачитися як особиста заслуга або, навпаки, як особистий недогляд. У такому контексті хвороба, виснаження, тривожність, зайва вага, незібраність або зниження працездатності можуть сприйматися вже не тільки як складні життєві стани, а і як свідчення недостатнього самоконтролю [Ajana, 2017; Crawford, 1980]. Отже, етика відповідальності непомітно зближується з етикою провини.

У цьому пункті біохакінг тісно перетинається з культурою хелсизму – від англійського health («здоров'я») із суфіксом *-ism*, що позначає не просто явище, а певну ідеологічну й нормативну установку. У межах такої логіки здоров'я перестає бути лише цінністю і дедалі більше постає як особистий моральний обов'язок. Як показав Р. Кроуфорд, відповідальність за фізичний і психічний стан дедалі рішучіше покладається на самого індивіда, тоді як хвороба, виснаження чи втрата ресурсу все частіше пояснюються способом життя, неправильним вибором або недостатньою самодисципліною [Crawford, 1980].

Саме в цьому середовищі біохакінг виявляється не просто технікою самовдосконалення, а симптомом ширшої нормативної зміни. Він підсилює уявлення про те, що тіло має бути керованим, продуктивним, зібраним і постійно доступним для оптимізації. Інакше кажучи, здоров'я починає мислитися не лише як благо, а як доказ моральної зібраності, сили волі й правильно організованого життя. Біохакінг радикалізує цю логіку. Він не просто закликає дбати про себе, а створює цілу інфраструктуру для безперервного оцінювання себе – через метрики, норми, порівняння, контрольні показники й сценарії покращення. Звідси виникає новий тип нормативності: бути недостатньо енергійним, недостатньо зібраним, недостатньо стрункім, недостатньо продуктивним означає не просто не відповідати певному ідеалу, а відставати від тих можливостей, які нібито вже доступні кожному. Саме тому біохакінг так легко поєднується з ринком здоров'я, індустрією продуктивності та медійною мовою «кращої версії себе»: він надає цьому ідеалу не лише психологічної, а й квазінаукової легітимності.

Звідси постає одна з головних напруг сучасної культури самовдосконалення: напруга між автономією особистості та новими режимами нормативності. З одного боку, біохакінг дійсно розширює поле індивідуальної дії. Він надає людині інструменти, знання й способи уважніше ставитися до власного тіла та способу життя. З іншого боку, саме ці інструменти дедалі легше перетворюються на механізми м'якого примусу, в яких свобода самопроєктування стає важковіддільною від вимоги постійно бути ефективним, контрольованим і керованим. Тут доречним є застереження Б.-Ч. Гана: сучасний суб'єкт виснаження вже не стільки пригноблений зовнішньою забороною, скільки перевантажений

внутрішнім імперативом постійно могти, встигати, покращувати і перевершувати себе [Han, 2015]. У цьому сенсі біохакінг виявляє дуже симптоматичну рису сучасності: він поєднує в собі риторику свободи і практику самопримусу. Саме тому його не можна однозначно тлумачити ні як емансипативну культуру самодогляду, ні як простий інструмент біовлади. Він існує в точці напруги між добровільністю й нормативним тиском, між правом на самовдосконалення і прихованим примусом до безперервного поліпшення себе.

Отже, біохакінг формує нову етичну ситуацію, у якій змінюються водночас і уявлення про норму, і статус самоконтролю, і зміст відповідальності. Його значення полягає не тільки в появі нових практик вимірювання та оптимізації, а в тому, що він поступово змінює моральну топографію людського існування. Бути відповідальним означає дедалі більше бути здатним адмініструвати себе; бути вільним – бути здатним контролювати свої показники; бути «добре функціонуючим» – відповідати нормі, яка вже давно перевищує просту межу здоров'я. Саме в цій точці і починається справжня філософська проблематизація біохакінгу, адже питання стосується вже не лише корисності певних практик, а того, якою мірою сучасна культура ще залишає людині право бути не цілком оптимізованою. І звідси закономірно постає наступний крок аналізу – питання про межі людського в умовах безперервного самовтручання й самоперебудови.

Межі людського в контексті біохакінгу. Питання про біохакінг неминуче виводить дослідження до ширшої філософсько-антропологічної проблеми – проблеми межі людського. Йдеться вже не лише про окремі практики самовимірювання, оптимізації чи технологічного втручання в тіло, а про те, якою мірою людина, що безперервно перебудовує себе, залишається собою. Це питання не слід розуміти наївно, ніби існує проста і незмінна «сутність людини», яку можна раз і назавжди відокремити від будь-яких технічних модифікацій. Однак не менш помилковим було б вважати, що будь-яке розширення можливостей автоматично є нейтральним або безумовно бажаним. Саме тому проблема межі людського постає не як технічне питання про допустимий обсяг втручання, а як питання про те, де закінчується турбота про себе і починається така перебудова людського, за якої змінюється сам смисл тілесності, вразливості, свободи і саморозуміння [Habermas, 2003; Sandel, 2007].

У цьому сенсі біохакінг є симптомом глибшої зміни антропологічного ідеалу сучасності. Якщо раніше людська недосконалість, скінченність і вразливість мислилися як умови існування, що потребують не усунення, а осмислення, то тепер вони дедалі частіше витлумачуються як технічно опрацьовувані обмеження. Старіння постає як процес, який слід уповільнювати; втома – як збій продуктивності; тривожність – як стан, що підлягає регуляції; тілесна межа – як тимчасова перешкода, яку можна обійти, скоригувати або оптимізувати. Саме тут біохакінг виявляє свій справжній світоглядний нерв: він не просто пропонує людині додаткові інструменти самодогляду, а дедалі наполегливіше формує уявлення про те, що бути людиною означає не так приймати власну межу, як працювати над її подоланням [Harari, 2016; Rose, 2001].

Проте саме в цій установці і прихована головна антропологічна напруга. Людська межа не є лише негативною даністю, яка заважає самореалізації. Вона водночас робить можливими і відповідальність, і досвід, і смисл. Уразливість пов'язує людину з іншими; скінченність надає ваги вибору; недосконалість відкриває простір етичної праці над собою, а не лише технічного редагування себе. Тому проблема біохакінгу полягає не в самому факті самовтручання, а в тому, що в його культурній логіці межовість людського дедалі легше втрачає позитивний екзистенційний статус і починає сприйматися лише як дефіцит. Там, де межа бачиться виключно як збій, сама людина ризикує бути витлумаченою як незавершений технічний об'єкт, що потребує постійного доопрацювання [Merleau-Ponty, 2012; Han, 2015].

Саме тому біохакінг не можна зводити ані до емансипативної практики самовдосконалення, ані до простої форми зовнішнього примусу. Його слід розуміти як симптом нового антропологічного стану, в якому людина опиняється між двома режимами

самовідношення. З одного боку, вона прагне більшої свободи щодо власного тіла, здоров'я і способу життя; з іншого – дедалі глибше включається в культуру, де цінність особистості пов'язується з керованістю, функціональною ефективністю і здатністю безупинно працювати над собою. У цій точці межа людського вже не зникає, але змінює свій статус: вона перестає бути очевидною умовою існування і стає предметом постійного перегляду, сумніву й технологічного експерименту. Саме це і дає підстави говорити про біохакінг як про один із найвиразніших симптомів зміни антропологічного ідеалу сучасності.

Отже, філософське значення біохакінгу полягає в тому, що він ставить під питання не лише межі допустимого втручання в тіло, а й саму сучасну уяву про людину. За мовою здоров'я, продуктивності, довголіття й оптимізації прихована значно радикальніша претензія – перетворити людину з істоти, яка живе власну тілесну й екзистенційну даність, на істоту, що мусить безперервно перетворювати саму себе. Саме тому критичне осмислення біохакінгу потребує захисту не абстрактної «природи людини», а значущості людської вразливості, скінченності й недосконалості як того горизонту, без якого свобода ризикує перетворитися на нову форму самопримусу. У цьому і полягає головний етико-антропологічний висновок: біохакінг виявляє не просто нові можливості самоперетворення, а нову культурну спокусу – не погоджуватися більше бути людиною в межах людського.

Висновки. У підсумку можна стверджувати, що філософсько-антропологічне значення біохакінгу полягає не лише у зміні ставлення до тіла, а в глибшій трансформації самого способу розуміння людини. У межах цієї логіки тілесність, психофізичні стани, увага, сон, пам'ять, настрій і продуктивність дедалі частіше постають як головні носії істини про людину. Саме тут виникає принципова герменевтична проблема: людина починає тлумачити себе через те, що найпростіше виміряти, скоригувати й оптимізувати, і поступово ототожнює себе з власним функціональним профілем. Проте людина не зводиться ні до тіла, ні до набору когнітивних показників, ні до керованої сукупності психофізичних процесів. Її існування завжди перевищує будь-яку об'єктивацію, оскільки включає внутрішній досвід, смислову напругу, свободу, тривогу, вибір, конечність і ту екзистенційну непрозорість, яка не піддається технічному зчитуванню.

Саме тому біохакінг слід осмислювати як симптом не просто технологічного, а світоглядного зсуву. Він фіксує момент, у якому людина дедалі частіше шукає себе там, де насправді містяться лише її параметри. Унаслідок цього відбувається тонка, але радикальна підміна: не людина використовує техніки для підтримки свого існування, а власне існування дедалі більше починає розумітися в термінах налаштування, покращення й контролю. Так норма перестає бути мірою осмисленого життя і перетворюється на вимогу оптимального функціонування, а турбота про себе непомітно втрачає екзистенційний зміст і переходить у режим самотехнізації.

У цьому сенсі головна небезпека біохакінгу полягає не в окремих практиках і не в самій технологічній медіації, а в тому, що він закріплює редуковане тлумачення людини. Там, де людина починає вбачати себе передусім у власному тілі, біометрії, нейрокогнітивній ефективності чи стабільності психічних станів, вона ризикує втратити доступ до власної екзистенційної глибини. Інакше кажучи, проблема полягає не в прагненні піклуватися про себе, а в тому, що сучасна культура дедалі частіше пропонує людині хибну відповідь на запитання, ким вона є. А коли людина помиляється щодо самої себе, оптимізація перестає бути невинною практикою вдосконалення і стає формою відчуження, замаскованою під самопізнання. Отже, головний висновок полягає в тому, що біохакінг є формою технічно опосередкованого самоконструювання людини, в якій виявляється етико-антропологічний конфлікт між даністю й проєктом. Його критичний аналіз вимагає захисту не абстрактної незмінної «природи людини», а значущості людської межовості, скінченності й вразливості як умов свободи, відповідальності й смислу. Перспективними напрямами подальших досліджень є зв'язок біохакінгу з цифровою

суб'єктивністю, антропологією здоров'я, *культурою self-tracking*, новими режимами нормативності й проблемою меж технологічної трансформації людини.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Гаркавенко Н. В. *Вплив біохакінгу на психічне здоров'я людини: ризики, виклики та перспективи.* 2024 Електронний ресурс. URL: https://archer.chnu.edu.ua/xmlui/bitstream/handle/123456789/9239/%D0%93%D0%B0%D1%80%D0%BA%D0%B0%D0%B2%D0%B5%D0%BD%D0%BA%D0%BE%2B%D0%9D%D1%96%D0%BD%D0%B0.pdf

Малюченко В. Біохакінг – універсальна методика покращення здоров'я чи звичайний фанатизм? *Актуальні питання сучасної медицини та фармації. 2023: зб. тез доповідей 83 Всеукр. наук.-практ. конф. молодих вчених та студентів з міжнар. участю, м. Запоріжжя, 25–26 трав. 2023 р.* Запоріжжя: ЗДМФУ, 2023. С. 47–48. Електронний ресурс. URL: http://dspace.zsmu.edu.ua/handle/123456789/19159

Слута І. Є. Біохакінг, бодіхакінг та нейрохакінг як фактори самовдосконалення ментального здоров'я людини. *Міжнародні наукові інтернет-конференції*. Електронний ресурс. 11.05.2023. URL: https://www.economy-confer.com.ua/full-article/4544/

Ajana B. Digital health and the biopolitics of the Quantified Self. *Digital Health*. 2017. Vol. 3. URL: https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/2055207616689509

Crawford R. Healthism and the medicalization of everyday life. *International Journal of Health Services*. 1980. Vol. 10, No. 3. P. 365–388. URL: https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/7419309/

DIYbiosphere. The DIYbiosphere is an open-source project to connect Do-it-Yourself Biology initiatives from all over the world. 2018. Електронний ресурс. URL: https://sphere.diybio.org/

Foucault M. *Technologies of the Self. Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault* / ed. by L. H. Martin, H. Gutman, P. H. Hutton. Amherst: University of Massachusetts Press, 1988. P. 16–49. URL: https://foucault.info/documents/foucault.technologiesOfSelf.en/

Habermas J. *The Future of Human Nature*. Cambridge: Polity Press, 2003. URL: https://www.politybooks.com/author-books?author_slug=jurgen-habermas

Han B.-Ch. *The Burnout Society*. Stanford: Stanford University Press, 2015. URL: https://www.sup.org/books/theory-and-philosophy/burnout-society

Harari Y. N. *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*. London: Harvill Secker, 2016. URL: https://www.ynharari.com/book/homo-deus/

Heyen N. B. From self-tracking to self-expertise: The production of self-related knowledge by doing personal science. *Public Understanding of Science*. 2020. Vol. 29, No. 2. P. 124–138. URL: https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/31778095/

Leder D. *The Absent Body*. Chicago: University of Chicago Press, 1990. URL: https://press.uchicago.edu/ucp/books/book/chicago/A/bo3622735.html

Merleau-Ponty M. *Phenomenology of Perception* / trans. by D. A. Landes. London; New York: Routledge, 2012. URL: https://books.google.com/books/about/Phenomenology_of_Perception.html?id=Lh_e0_y1YjgC

Meyer M., Vergnaud F. The rise of biohacking: Tracing the emergence and evolution of DIY biology through online discussions. *Technological Forecasting and Social Change*. 2020. Vol. 160. Article 120206. URL: https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0040162520310325

Rose N. The Politics of Life Itself. *Theory, Culture & Society*. 2001. Vol. 18, No. 6. P. 1–30. URL: https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/02632760122052020

Sandel M. J. *The Case against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

Wolf G. I., de Groot M. A Conceptual Framework for Personal Science. *Frontiers in Computer Science*. 2020. Vol. 2. Article 21. URL: https://www.frontiersin.org/journals/computer-science/articles/10.3389/fcomp.2020.00021/full

ВІДЕОМАТЕРІАЛИ, ПОДКАСТИ ТА ЦИФРОВІ МЕДІАРЕСУРСИ

«Бережи себе». Про нас. Електронний ресурс. URL: https://berezhy-sebe.com/about/ (дата звернення: 26.03.2026).

«Куншт». Головна сторінка. Електронний ресурс. URL: https://www.kunsht.com.ua/ (дата звернення: 26.03.2026).

«Куншт». Чому міопія небезпечна? Треба розжувати [відеоматеріал]. 2025. Електронний ресурс. URL: https://www.kunsht.com.ua/videos/chomu-miopiia-nebezpechna-treba-rozzuvaty (дата звернення: 26.03.2026).

Apple Podcasts. Здоровий подкаст. Електронний ресурс. URL: https://podcasts.apple.com/us/podcast/%D0%B7%D0%B4%D0%BE%D1%80%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D0%B9-%D0%BF%D0%BE%D0%B4%D0%BA%D0%B0%D1%81%D1%82/id1565183782 (дата звернення: 26.03.2026).

DIYbiosphere. The DIYbiosphere is an open-source project to connect Do-it-Yourself Biology initiatives from all over the world. 2018. Електронний ресурс. URL: https://sphere.diybio.org/ (дата звернення: 26.03.2026).

Коляда Олександр. Олександр Коляда [YouTube-канал]. Електронний ресурс. URL: https://www.youtube.com/@koliada_bio (дата звернення: 26.03.2026).

The Village Україна. The Village Україна запускає «Здоровий подкаст» про доказову медицину. 2021. Електронний ресурс. URL: https://www.the-village.com.ua/village/city/city-news/310937-the-village-ukrayina-zapuskae-zdoroviy-podkast-pro-dokazovu-meditsinu (дата звернення: 26.03.2026).

The Village Україна. Med Goblin. Електронний ресурс. URL: https://www.the-village.com.ua/tags/Med%20Goblin (дата звернення: 26.03.2026).

Митрофанюк А. Біохакінг для новачків. Сон. Рутина. Звідки брати енергію для фінансового росту? [YouTube-відео]. 2025. Електронний ресурс. URL: https://www.youtube.com/watch?v=Bc-CooElWFY.

Чмихун Світлана Євгенівна
кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії та суспільних наук
Національний аерокосмічний університет «Харківський Авіаційний Інститут»
вул. Вадима Манька, 17, м. Харків, 61070 Україна
E-mail: s.chmyhun@khai.edu
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1090-2900

Куліков Микита Артемович
аспірант кафедри філософії та суспільних наук
Національний аерокосмічний університет «Харківський авіаційний інститут»
вул. Вадима Манька, 17, м. Харків, 61070 Україна
E-mail: m.a.kulikov@khai.edu
ORCID: https://orcid.org/0009-0005-8077-5133

Внесок авторів: Чмихун Світлана та Куліков Микита спільно працювали над концепцією статті, аналізом проблеми та підготовкою тексту. Чмихун Світлана зосередила увагу на філософсько-антропологічному й етичному осмисленні теми, формулюванні ключових теоретичних положень і висновків. Куліков Микита здійснив добір і систематизацію наукових джерел, їх аналітичне опрацювання, брав участь у написанні окремих фрагментів і технічному оформленні статті.
Конфлікт інтересів: автори повідомляють про відсутність конфлікту інтересів.

Стаття надійшла до редакції 02.02.2026 Переглянуто 19.03.2026

Стаття рекомендована до друку 26.03.2026 Опубліковано 25.05.2026

THE HUMAN BETWEEN GIVENNESS AND PROJECT: THE ETHICAL-ANTHROPOLOGICAL CONFLICT OF BIOHACKING

Chmykhun Svitlana Yevheniivna
Candidate of Philosophical Sciences
Associate Professor of the Department of Philosophy and Social Sciences
National Aerospace University "Kharkiv Aviation Institute"
17 Vadym Manka Street, Kharkiv, 61070, Ukraine
E-mail: s.chmyhun@khai.edu
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1090-2900

Kulikov Mykyta Artemovych
PhD Student of the Department of Philosophy and Social Sciences
National Aerospace University "Kharkiv Aviation Institute"
17 Vadym Manka Street, Kharkiv, 61070, Ukraine
E-mail: m.a.kulikov@khai.edu
ORCID: https://orcid.org/0009-0005-8077-5133

ABSTRACT

The article presents a philosophical-anthropological and ethical analysis of biohacking as a characteristic phenomenon of contemporary culture emerging at the intersection of technological development, the medicalization of everyday life, self-tracking practices, and the ideology of continuous self-improvement. The main approaches to the interpretation of biohacking are examined, its semantic boundaries are clarified, and it is demonstrated that biohacking cannot be reduced merely to a set of health-related or technically instrumental practices, but rather expresses a deeper worldview shift and an anthropological transformation in the understanding of the human being.

The study analyzes biohacking as a form of a new relation of the human being to oneself, in which the body, psychophysical states, attention, sleep, productivity, and cognitive processes increasingly appear as objects of measurement, regulation, control, and optimization. It is shown that within this logic, care of the self gradually shifts from ethical and existential work on oneself toward a regime of self-technologization, while self-knowledge becomes increasingly mediated by data, digital indicators, and practices of continuous self-analysis.

Special attention is paid to the hermeneutic and existential dimensions of the problem. It is substantiated that within the cultural logic of biohacking there arises a risk of a reductive interpretation of the human being, when a person begins to identify oneself with one's own body, functional parameters, and characteristics available for correction. It is emphasized that such a substitution narrows the understanding of human existence, since the human being is not exhausted by corporeality, biometrics, or cognitive efficiency, but includes freedom, inner opacity, lived experience, anxiety, choice, vulnerability, and finitude.

As a result, it is concluded that biohacking should be understood not as a neutral set of useful practices, but as a symptom of a transformation in the anthropological ideal of modernity. It is determined that its main problem lies not only in technical intervention into human life, but in the gradual substitution of the human being by an optimized functional profile. The article underscores the need for a philosophical reflection on biohacking as a phenomenon that calls into question the limits of self-improvement, the meaning of care of the self, and the preservation of human integrity under the conditions of technogenic culture.

***Keywords**: biohacking, corporeality, care of the self, self-technologization, philosophical anthropology, existence, hermeneutics, technologies of the self.*

REFERENCES

Harkavenko, N. V. *The impact of biohacking on human mental health: risks, challenges and prospects*. (2024). Electronic resource. Available at: https://archer.chnu.edu.ua/xmlui/bitstream/handle/123456789/9239/%D0%93%D0%B0%D1%80%D0%BA%D0%B0%D0%B2%D0%B5%D0%BD%D0%BA%D0%BE%2B%D0%9D%D1%96%D0%BD%D0%B0.pdf (In Ukrainian).

Maliuchenko, V. (2023). Biohacking - a universal method of improving health or ordinary fanaticism? *Current issues of modern medicine and pharmacy. 2023: collection of abstracts of the 83rd All-Ukrainian scientific-practical conference of young scientists and students from international. participation, Zaporizhzhia, May 25–26, 2023*. Zaporizhzhia: ZDMFU, 47–48. Electronic resource. Available at: http://dspace.zsmu.edu.ua/handle/123456789/19159 (In Ukrainian).

Sluta, I. Ye. (2023). *Biohacking, bodyhacking and neurohacking as factors of self-improvement of human mental health. International scientific online conferences*. Electronic resource. 11.05.2023. Available at: https://www.economy-confer.com.ua/full-article/4544/ (In Ukrainian).

Ajana, B. (2017). Digital health and the biopolitics of the Quantified Self. *Digital Health*, 3. Available at: https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/2055207616689509

Crawford, R. (1980). Healthism and the medicalization of everyday life. *International Journal of Health Services*, 10, 3, 365–388. Available at: https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/7419309/

Foucault, M. (1988). Technologies of the Self. In: Martin, L. H., Gutman, H., Hutton, P. H. (eds.). *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. Amherst: University of Massachusetts Press, pp. 16–49. Available at: https://foucault.info/documents/foucault.technologiesOfSelf.en/

Habermas, J. (2003). *The Future of Human Nature*. Cambridge: Polity Press. Available at: https://www.politybooks.com/author-books?author_slug=jurgen-habermas

Han, B.-Ch. (2015). *The Burnout Society*. Stanford: Stanford University Press. Available at: https://www.sup.org/books/theory-and-philosophy/burnout-society

Harari, Y. N. (2016). *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*. London: Harvill Secker. Available at: https://www.ynharari.com/book/homo-deus/

Heyen, N. B. (2020). From self-tracking to self-expertise: The production of self-related knowledge by doing personal science. *Public Understanding of Science*, 29, 2, 124–138. Available at: https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/31778095/

Leder, D. (1990). *The Absent Body*. Chicago: University of Chicago Press. Available at: https://press.uchicago.edu/ucp/books/book/chicago/A/bo3622735.html

Merleau-Ponty, M. (2012). *Phenomenology of Perception*. Translated by D. A. Landes. London; New York: Routledge. Available at: https://books.google.com/books/about/Phenomenology_of_Perception.html?id=Lh_e0_y1YjgC

Meyer, M., Vergnaud, F. (2020). The rise of biohacking: Tracing the emergence and evolution of DIY biology through online discussions. *Technological Forecasting and Social Change*, 160, article 120206. Available at: https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0040162520310325

Rose, N. (2001). The Politics of Life Itself. *Theory, Culture & Society*, 18, 6, 1–30. Available at: https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/02632760122052020

Sandel, M. J. (2007). *The Case against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Wolf, G. I., de Groot, M. (2020). A Conceptual Framework for Personal Science. *Frontiers in Computer Science*, 2, article 21. Available at: https://www.frontiersin.org/journals/computer-science/articles/10.3389/fcomp.2020.00021/full

VIDEO, PODCASTS AND DIGITAL MEDIA RESOURCES

"Berezhy sebe". About us. Electronic resource. Available at: https://berezhy-sebe.com/about/ (accessed: 26.03.2026).

"Kunsht". Home page. Electronic resource. Available at: https://www.kunsht.com.ua/ (accessed: 26.03.2026).

"Kunsht". Why Is Myopia Dangerous? Let's Break It Down [video]. 2025. Electronic resource. Available at: https://www.kunsht.com.ua/videos/chomu-miopiia-nebezpechna-treba-rozzuvaty (accessed: 26.03.2026).

Apple Podcasts. *Zdorovyi podcast*. Electronic resource. Available at: https://podcasts.apple.com/us/podcast/%D0%B7%D0%B4%D0%BE%D1%80%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D0%B9-%D0%BF%D0%BE%D0%B4%D0%BA%D0%B0%D1%81%D1%82/id1565183782 (accessed: 26.03.2026).

DIYbiosphere. The DIYbiosphere is an open-source project to connect Do-it-Yourself Biology initiatives from all over the world. 2018. Electronic resource. Available at: https://sphere.diybio.org/ (accessed: 26.03.2026).

Koliada, Oleksandr. *Oleksandr Koliada* [YouTube channel]. Electronic resource. Available at: https://www.youtube.com/@koliada_bio (accessed: 26.03.2026).

The Village Ukraine. The Village Ukraine launches "Zdorovyi podcast" about evidence-based medicine. 2021. Electronic resource. Available at: https://www.the-village.com.ua/village/city/city-news/310937-the-village-ukrayina-zapuskae-zdoroviy-podkast-pro-dokazovu-meditsinu (accessed: 26.03.2026).

The Village Ukraine. *Med Goblin*. Electronic resource. Available at: https://www.the-village.com.ua/tags/Med%20Goblin (accessed: 26.03.2026).

Mytrofaniuk, A. Biohacking for beginners. Sleep. Routine. Where to get energy for financial growth? [YouTube video]. 2025. Electronic resource. Available at: https://www.youtube.com/watch?v=Bc-CooElWFY.

Authors Contribution: Chmykhun Svitlana and Kulikov Mykyta worked together on the concept of the article, analysis of the problem and preparation of the text. Chmykhun Svitlana focused on the philosophical-anthropological and ethical understanding of the topic, formulation of key theoretical positions and conclusions. Kulikov Mykyta selected and systematized scientific sources, their analytical processing, participated in writing individual fragments and technical design of the article.

Conflict of Interest: The authors declare no conflict of interest

The article was received by the editors 02.02.2026 The article was revised 19.03.2026
The article is recommended for printing 26.03.2026 This article published 25.05.2026

Як цитувати: Чмихун, С., & Куліков, М. (2026). Людина між даністю й проєктом: етико-антропологічний конфлікт біохакінгу. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (74), 251-267. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-25

In cites: Chmykhun, S., & Kulikov, M. (2026). The human between givenness and project: the ethical-anthropological conflict of biohacking. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (74), 251-267. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-25 [In Ukrainian]

ФІЛОСОФСЬКА МАЙСТЕРНЯ КАФЕДРИ ТЕОРЕТИЧНОЇ І ПРАКТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ ІМЕНІ ПРОФЕСОРА Й. Б. ШАДА: «ДРУГА НАВІГАЦІЯ» ОДІССЕЯ

https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-26
УДК 1:82.085

Nataliia Popova, Arsenii Shkurko

THE RHETORIC OF EXCLUSION: WORD, VICTIM, AND PUBLIC VIOLENCE – FROM ANCIENT BANISHMENT TO DIGITAL EXECUTION

This article presents a philosophical analysis of the rhetoric of exclusion as a specific form of public violence that operates primarily through speech acts and does not require institutional legitimation, formal recognition, or ritual procedure. The study proceeds from the central premise that public violence emerges within the domain of language, which gradually loses its dialogical nature, ceases to function as a medium of communication, and becomes an instrument for assigning guilt, designating the "superfluous", and delivering a verdict without the possibility of appeal. In such a configuration, the subject remains visible and present within the public sphere, yet is entirely deprived of the capacity to respond, thereby transforming ordinary aggression into symbolic, public, and irreversible violence.

The theoretical framework combines several key concepts: J. L. Austin's theory of speech acts, P. Bourdieu's notion of symbolic violence, M. Foucault's analysis of discursive power and normalization, and R. Girard's theory of the sacrificial mechanism and scapegoating. On this basis, the article traces the historical transformation of practices of exclusion – from ancient institutionalized forms (ostracism, the ritual of the pharmakos, the trial and execution of Socrates), in which violence was structured by procedure, collective responsibility, and symbolic closure, to contemporary decentralized rhetorical regimes operating within digital public space. Particular attention is paid to how, in the digital era, violence loses the character of a discrete event with a defined subject, beginning, and end, while retaining high effectiveness through distributed responsibility, collective silence, strategies of non-involvement, and the mechanisms of cancel culture, which operate through repetition, archiving, and the continuous reactivation of the past.

The central methodological principle of the study is politropicity, drawn from the Homeric tradition and interpreted through the figure of Odysseus. Politropicity refers not to cleverness or deceit, but rather to the ability to navigate complex situations where speaking plainly can be risky and language serves as a tool for control and manipulation. It constitutes a strategy for preserving meaning, subjectivity, and the possibility of return under conditions in which speech ceases to be dialogical and becomes a unilateral act of designation. The figure of Odysseus thus functions not merely as a literary image, but as a principle of thought and resistance, enabling passage through zones of exclusion without accepting their rules as final.

The conclusion argues that the philosophical analysis of the rhetoric of exclusion does not offer moral prescriptions or protective strategies but performs a crucial function of resistance: the restoration of distinctions between speech and verdict, aggression and violence, silence and neutrality, presence, and inclusion. It is precisely the capacity to distinguish and to name the mechanisms of public violence that renders them visible, prevents their naturalization as a "natural" order of things, and opens a space for critical reflection in conditions where publicity increasingly functions as an instrument of selection and exclusion without acknowledging its own destructive force.

***Keywords**: rhetoric, violence, politropicity, Odysseus, cancel culture, sacrificial mechanism, discursive power.*

Public violence rarely begins with a blow. More often, it begins with speech – uttered in such a way that any response to it becomes impossible [Austin, 1962; Butler, 1997]. In such moments, the word ceases to perform its classical function as a mediator between people. It no longer persuades, clarifies, or connects. It assigns the guilty, the superfluous, the unfit. It assigns a figure around which collective tension suddenly crystallizes. Speech, while retaining the outward form

© Popova N. V., Shkurko A. A., 2026.

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

of communication, loses its essence and begins to operate as a verdict. This transition – from speech as dialogue to speech as an act of exclusion – constitutes the object of the present study.

At this moment, a rupture emerges: the person is still in the public space, still visible and audible, yet already deprived of the possibility of responding [Arendt, 1958]. Their presence becomes one-sided: they are the object of the statement, but not its subject. It is precisely at this point that aggression ceases to be a private effect and acquires the features of violence – not necessarily physical, but public, symbolic, and irreversible [Bourdieu, 1991].

However, such a rupture is not an invention of modernity. It merely exposes a structure long present in collective forms of existence. Human communities have repeatedly encountered situations in which direct speech proved impossible or mortally dangerous, and the literal name became a vulnerability. Under such conditions, survival did not favor those who spoke louder or more purely, but those who were able to move within meaning, altering its form without destroying its direction. The ancient tradition preserved a special word for this – *polytropic* (in Homer, the *Odyssey* opens with the formula: ἄνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα, πολύτροπον… "Sing to me, Muse, of the polytropic man…" πολύτροπος / polýtropos) [Homer, 1996]. It denotes neither cunning nor deception, but the capacity for multiple turns: for changing voice, role, name, and mode of presence depending on the dangers of the environment. Polytropy in this context signifies not a multiplicity of opinions, but a multiplicity of turns of meaning. The root *poly* points not to eclecticism, but to an excess of forms of presence – the capacity of the subject not to coincide with a single name, role, or position. The term *tropos* essentially represents the act of turning – a subtle change that maintains meaning without making it vulnerable to direct criticism. In rhetorics, this turn is conducted through tropes – not merely as ornaments of speech, but as techniques of semantic navigation. Metaphors grasp the essence through a compressed comparison, allowing truth to be held in a condensed form where direct naming becomes untenable. Metonymic packages multiplicity, making it possible to speak of a structure through an element without exposing the whole. Periphrasis displaces the name, replacing direct designation with a circumlocutory description and thereby deflecting the strike of literalness; in its extreme forms, it unfolds into euphemism and dysphemism, shifting the affective load without altering the factual content. Antiphrasis – from irony to asteism – creates a semantic gap between what is said and what is meant, enabling presence without consent. Polytropy thus appears as the capacity to move within language without coinciding with its condemning directness. Polytropy is not opposed to truth; it is opposed to the violence of directness that deprives truth of the possibility of being heard. In this sense, the figure of Odysseus emerges not as a literary character, but as a limiting form (a second?) of navigation in a world where speech is capable of killing. He is not a hero of direct utterance and does not claim moral self-evidence. His path is one of detour, delay, mask, and translation – a path in which the preservation of meaning is possible only at the cost of abandoning literalness.

It is precisely such a polytropic logic – a logic of capture and turning, of movement between speech and silence, between name and hint, between presence and disappearance – that becomes key to the analysis of contemporary forms of public violence. In a world where the word loses its dialogical structure and turns into a verdict, directness ceases to be a virtue. Meaning here is not transmitted – it is either surrendered voluntarily or taken by force. In this context, Polytropy appears not as a strategy of evasion and not as a technique of survival, but as a form of return: the return of meaning from the zone of capture, where it has already been declared a trophy and turned against the one who dared to speak. Historically, such forms of exclusion rarely arose spontaneously. They were institutionalized and formalized as recognized violence: the ritual of the pharmakos, ancient ostracism, the execution of Socrates – all presupposed a procedure, a ritual, and a collective responsibility for what was being done [Vernant & Vidal-Naquet, 1988; Girard, 1977]. Violence was called by its name and thus, for all its cruelty, remained an event with a beginning and an end. Contemporary practices of exclusion seek precisely to dispense with this recognition. They proceed without ritual, without trial, and

without a final act that would allow what has occurred to be brought to completion [Arendt, 1963]. Responsibility is dispersed, yet the victim does not disappear.

Under the conditions of digital modernity, public speech retains the capacity to exclude but loses the necessity of acknowledging its own destructive force [Han, 2017]. The rhetorical act – a shout, an accusation, a viral utterance – operates like a boarding action: sudden, asymmetrical, and not oriented toward negotiation. It requires no proof and does not need a formulated charge. Its task is neither to persuade nor to refute, but to seize the space of the permissible [Butler, 1997]. In this process, a person is neither expelled nor definitively condemned; rather, they are gradually deprived of the right to return, becoming an impermissible figure without a formal verdict. Thus, the problem lies not in the aggression of speech itself, nor in the increasing conflictuality of the public sphere. What becomes crucial is the moment at which speech, having lost its dialogical structure, begins to function as a mechanism of sacrifice that does not recognize itself as such [Girard, 1986]. The transition from word to violence, from argument to verdict, from dispute to capture, allows contemporary forms of exclusion to be understood not as a historical novelty, but as a transformation of an older tradition – a tradition in which violence no longer requires a name, and the victim emerges as a byproduct of the movement of collective language [Foucault, 1977].

In conditions where the public sphere is increasingly saturated with flashes of aggression, the social response to them undergoes a noticeable transformation. The repetition of acts of symbolic violence – shouts, accusations, public humiliations – does not lead to increased sensitivity and does not produce an effect of saturation [Bourdieu, 1991]. On the contrary, it forms a stable practice of evasion. Aggression ceases to be perceived as an event and begins to function as background. What becomes dominant is neither a stance of condemnation nor a readiness to resist, but a strategy of non-involvement: the main thing is not to be noticed, not to be next, not to enter the frame.

Within this regime, silence loses its status as a neutral pause. It acquires a functional significance and becomes a condition for the reproduction of rhetorical violence [Arendt, 1963]. The public act of exclusion becomes possible not so much because of the force of the accuser, but because of the absence of an immediate collective response. The community does not pronounce the verdict directly and does not initiate expulsion as a formal act. It provides violence with its medium – a dispersed, anonymous, outwardly non-violent environment in which each individual participant retains the possibility of saying that they were merely "passing by" [Foucault, 1977].

It is precisely in such an environment that the figure who becomes the object of public speech remains in view, yet loses the support of the horizon [Arendt, 1958]. The person is still present, but no longer included; still visible, but no longer recognized as an interlocutor. The camera continues to register their presence, yet the sound gradually disappears. Response becomes not prohibited, but excessive – and therefore impossible. At this point, exclusion is conducted without gesture and without word, as a slow drift beyond the limits of the permissible [Agamben, 1998].

Such a dynamic fundamentally distinguishes contemporary forms of exclusion from historically institutionalized practices. Where violence was previously acknowledged and formalized in the form of ritual, procedure, or judicial act, it retained the form of an event with a beginning and an end [Vernant & Vidal-Naquet, 1988]. Today, however, violence is increasingly enacted as a discursive process that requires neither formal consent nor subsequent reflection [Foucault, 1972]. Responsibility is dispersed among participants, while the effect of a verdict is achieved without trial, without witnesses, and without a decisive point that would allow what has occurred to be named as concluded [Arendt, 1963].

Within this dispersed scene, the figure of Odysseus appears and disappears. He is not an active participant in the conflict, but a point of delay. He neither intervenes nor objects. He observes, remembers, and waits for the moment when direct speech becomes more dangerous than silence, and stepping into the light becomes premature. His polytropy here is neither a

gesture nor a strategy, but a form of temporary absence that allows him neither to dissolve entirely into the noise nor to be captured by the first verdict that arises.

The relevance of analyzing the rhetoric of exclusion is thus determined not so much by the growth of aggression as such, but by changes in the ways it is socially accepted and distributed [Foucault, 1977]. The repetition of public acts of humiliation and exclusion ceases to be perceived as an anomaly and begins to function as a mechanism of normalization [Bourdieu, 1991]. The fear of being noticed, marked, named loses its character as an exceptional experience and becomes the background of public existence [Han, 2017]. The danger lies not in the individual blow, but in the very possibility of a blow, constantly present and requiring no occasion.

Under these conditions, public speech increasingly functions not as a space of dialogue nor as a form of shared reflection, but as an instrument of selection [Butler, 1997]. It neither persuades nor refutes – it separates. The permissible from the impermissible, the visible from the displaced, the safe from what is to be removed [Foucault, 1972]. Speech here operates like a maritime inspection: without asking questions, without entering into negotiations, it checks belonging and decides who may continue the journey and who will be stopped and left overboard. For this reason, the analysis of rhetorical mechanisms of exclusion becomes necessary for understanding contemporary forms of public violence, in which the victim emerges not as the result of a collective decision, but as a byproduct of collective silence and the tacit agreement "not to intervene" [Arendt, 1963].

The problematics of public exclusion, sacrifice, and violence possess a long and multilayered history of philosophical reflection. From analyses of ancient political and legal practices [Vernant & Vidal-Naquet, 1988] to contemporary studies of language, power, and ideology [Foucault, 1972; Bourdieu, 1991], various aspects of the mechanism of exclusion have repeatedly become objects of theoretical inquiry. Yet, despite the richness of this field, one crucial point remains insufficiently clarified: how a rhetorical act can function as a form of public violence that does not recognize itself as violence and therefore requires neither justification nor responsibility [Butler, 1997]. It is precisely here that a different analytical move becomes necessary – not the description of violence as an event, but its tracing as a movement. A movement in which meanings are neither proposed nor discussed but captured and redistributed; in which the public space turns into a zone of constant inspection; in which return loses its self-evidence and becomes a problem. In this perspective, the figure of Odysseus appears as a principle of thought: a principle of polytropic engagement with meaning, capable of passing through zones of exclusion without accepting their rules as final.

The history of the philosophical reflection on exile, sacrifice, and violence does not form a straight line and does not coalesce into a single theory. Rather, it resembles a set of navigational techniques accumulated at separate times and for different conditions of sailing. Each of them answers not the question "what is violence", but the question "how does it pass through a community without naming itself". Ancient forms of exile and sacrifice registered violence as an event: it had a place, a procedure, and a name [Vernant & Vidal-Naquet, 1988]. The polis knew what it was doing and acknowledged its own participation. Yet precisely in this recognition, violence remained localized and therefore limited. The contemporary public sphere operates differently: violence loses the form of an event and turns into a regime that requires neither announcement nor completion [Foucault, 1977]. Its analysis cannot rely on a single optic – it requires polytropic navigation. The theory of the sacrificial mechanism developed by René Girard provides a powerful sail for understanding why a community repeatedly requires a figure capable of absorbing collective tension [Girard, 1977]. However, under the conditions of a secular and digital world, this mechanism is deprived of its ritual form and therefore ceases to be recognizable as sacrifice. The victim emerges, but the victim is not named. The works of Michel Foucault make it possible to see how violence is distributed within the tissues of discourse without requiring a centralized subject [Foucault, 1972]. Power here operates not through command and prohibition, but through the production of norms of the permissible, within which

exclusion becomes a consequence rather than a decision. The diary writings of Victor Klemperer show how language is capable of gradually shifting the boundaries of thought without resorting to coercion [Klemperer, 2000]. Violence in this case is not imposed – it is assimilated as habit, as a form of speech that requires no reflection. Finally, Jacques Ellul's analyses of technique and language make it possible to register the autonomy of rhetorical processes, governed by their own logic of efficiency and reproduction [Ellul, 1964; Ellul, 1973]. In such an environment, the word ceases to be an instrument of the subject and begins to function as a medium through which the subject passes without controlling its direction. These approaches do not form a unified theory and cannot be reduced to a common denominator. Yet it is precisely in their irreducibility that their methodological value lies. They offer unusual ways of holding a course: a sail that allows one to catch the wind of collective tension; oars necessary in complete calm; a chart of shoals where the word most easily turns into a verdict. Polytropy here signifies not eclecticism and not arbitrary borrowing, but the capacity to move between modes of analysis without losing direction. The figure of Odysseus in this context appears not as a metaphor and not as a narrative frame, but as a principle of assembling a method. He knows when to raise the sails and when to accept the oars; when to take the wind and when to move against it, when to board meaning and when to let it pass by. It is precisely such polytropic navigation that makes it possible to analyze public violence not as a static structure, but as a movement in which return remains open, even if not guaranteed.

As a result, the question remains insufficiently clarified as to how the word, having lost its dialogical function, acquires the force of public violence that requires neither formal recognition nor institutionalization. This transition – from "speech as exchange" to "speech as capture" – eludes comprehensive analysis precisely because it does not take shape as an event. In contemporary forms of exclusion, the victim emerges not as the result of a collective decision and not as a consequence of a conscious choice, but as an effect of dispersed social silence, in which no one gives the order, yet each steps back.

Despite the extensive tradition of philosophical reflection on sacrifice, violence, and power, the rhetorical dimension of exclusion remains conceptually blurred. It is often dissolved either in the analysis of institutions, in the critique of ideology, or in the description of media effects. Yet it is precisely here – in the zone of transition from word to verdict, from utterance to exclusion – that a specific mechanism of public violence is formed, one that does not recognize itself as such and therefore encounters no resistance [Butler, 1997]. This creates the need to consider the rhetoric of exclusion as an autonomous analytical object, one that combines elements of ancient sacrificial practices and contemporary discursive forms of power yet cannot be reduced to either.

The aim of the present study is a philosophical analysis of the rhetoric of exclusion as a form of public violence operating outside institutionalized procedures and not requiring its own acknowledgment. The focus is not on identifying the intentions or motivations of participants in public conflicts, but on clarifying the structural conditions under which the word begins to function as a means of social removal and to reproduce sacrificial logic in an environment devoid of ritual and finality [Girard, 1986].

To achieve this aim, the study is structured as a navigation between several analytical regimes, each of which performs the function of a distinct element of rigging:

1. The analysis of ancient forms of public exclusion and sacrifice (ostracism, the pharmakos, judicial execution) makes it possible to establish the initial model of recognized violence – a model in which the victim was named, the procedure was formalized, and the collective assumed responsibility for what was taking place [Vernant & Vidal-Naquet, 1988].
2. The examination of transformations of public violence under conditions of late modernity reveals the transition from institutionally fixed practices of expulsion to decentralized rhetorical forms of exclusion, in which violence loses its event-character and becomes a regime [Foucault, 1977].

3. Engagement with key philosophical concepts of language, power, and sacrifice makes it possible to trace how exclusion is produced not through direct coercion, but through the discursive distribution of the permissible and the impermissible, the visible and the displaced [Foucault, 1972; Bourdieu, 1991].
4. The analysis of silent consent and social non-involvement reveals them not as byproducts, but as functional conditions for the reproduction of rhetorical violence in contemporary forms of public communication [Arendt, 1963].
5. Finally, the justification of the structural necessity of the figure of the victim in the contemporary public sphere makes it possible to show that the loss of ritual and legal forms does not eliminate sacrificial logic, but renders it less discernible and therefore more stable.

The methodological foundation of the study is composed of a combination of several analytical approaches, used not as universal keys, but as instruments for different segments of the path. Hermeneutic analysis makes it possible to work with historical and philosophical texts in which forms of recognized violence are recorded; discursive analysis – to identify the mechanisms by which the rhetorical act functions in the public sphere; comparative analysis – to juxtapose ancient and contemporary practices of exclusion; phenomenologically oriented description – to register shifts in the structure of public communication; conceptual analysis – to maintain distinctions between key concepts, preventing them from collapsing into rhetorical noise. Polytropy in this sense signifies not eclecticism and not relativism, but the capacity to hold a course in an environment where the very structure of speech ceases to be reliable, where directness often entails losing one's way, and where return is never guaranteed.

It is precisely under such conditions that a shift becomes possible – one that affects the very foundation of public speech. Speech initially presupposes an addressee, the possibility of response, and, at its limit, dialogue [Austin, 1962]. However, in an environment where responsibility is dispersed and publicity loses its event-character, this structure is disrupted. The word ceases to be an address and begins to function as an act of assignment – no longer explaining, but fixing; no longer inviting a response, but preemptively depriving it of possibility [Butler, 1997]. This transition requires no formal legitimation and is not framed as a decision. On the contrary, it unfolds imperceptibly, within the space of everyday communication, where the distinction between speech and action becomes blurred. The utterance does not appear as a deed and therefore is not experienced as an act of responsibility. Publicity in this regime does not amplify the speaking subject, but dissolves it: what is said seems to belong to everyone and therefore to no one in particular [Arendt, 1958]. As a result, the word begins to operate without an owner and without an addressee. It circulates, repeats, intensifies, yet does not return to the speaker in the form of a response. The figure of Odysseus in such a space is significant not as an image of resistance, but as the capacity to move within a language that no longer guarantees either an addressee, or a response, or a return.

The assigning word produces an effect of immediate simplification of social reality. The multiplicity of interactions, the ambiguity of roles, and the contextuality of relations are reduced to a single feature that is declared decisive [Bourdieu, 1991]. This feature, as a rule, takes on a bodily or symbolically bodily form – which is precisely why it proves so effective. The bodily is easily imagined, difficult to refute, and perceived as given. In the rhetorical act of exclusion, corporeality begins to function as a form of evidence that requires no proof [Butler, 2004].

The force of such an act lies not in argumentation, but in fixation. It neither persuades nor explains – it fixes, stabilizes, and cements [Austin, 1962]. The accusation becomes convincing not because it is substantiated, but because it concentrates an excess of situational tension on a single element [Girard, 1977]. In this case, rhetoric does not describe a violation but constructs a figure onto which responsibility for what is happening can be transferred. This is precisely why any response to such an utterance becomes structurally impossible: any attempt at explanation is read as justification, and any disagreement as confirmation of the already assigned guilt. At this moment, public speech definitively loses its dialogical symmetry [Arendt, 1958]. One of the

participants in communication is deprived of the status of a speaker, while remaining the object of public discussion. Social exclusion is carried out not through formal prohibition and not through expulsion, but through a rhetorical redistribution of roles, as a result of which one participant loses the right to participate in communication itself [Foucault, 1972].

It is important to emphasize that rhetorical violence does not necessarily take the form of direct accusation. On the contrary, one of its most effective forms is the redistribution of attention, whereby the figure of the victim gradually loses the status of the harmed party and begins to be perceived as the source of the event [Girard, 1986]. In this case, speech does not directly justify violence, but rewrites its structure, altering the distribution of roles and shifting the locus of responsibility.

A classic example of such a shift is forensic rhetoric, where speech is initially endowed with the legitimate power to influence the interpretation of facts [Austin, 1962]. An advocate's speech may not deny the fact of violence itself, yet it can consistently transfer responsibility from the act to the circumstances, from the subject to the situation, and ultimately – to the victim. Rhetoric here operates not through falsehood, but through selection: from a complex and multilayered event, a single element is extracted and declared key and explanatory of everything else, while context, asymmetry of power, and the irreversibility of the act are gradually displaced to the periphery of collective perception [Foucault, 1972].

The specificity of such a rhetorical mechanism lies in the fact that it does not require a direct accusation of the victim. It is sufficient to present them as an initiating figure – a source of affect, temptation, or a fatal conjunction of circumstances. In this case, responsibility shifts from the act to the very presence of the victim, which begins to be interpreted as provoking or dangerous [Girard, 1986]. Such rhetoric may be formally impeccable: it relies on logic, psychological generalizations, cultural stereotypes, and aesthetic images. This is precisely why it proves so persuasive – violence here is justified not in spite of rationality, but with its active participation.

As a result, rhetoric is capable not only of defending or accusing, but also of producing the victim post factum, rewriting their status in collective consciousness. The victim comes to be not the one "to whom it was done", but the one "because of whom it happened". The fact of violence is not denied, yet it loses its unambiguity, which opens the space for its social acceptance.

The rhetorical act of exclusion does not possess stability of its own. In order to produce its effect, it requires a specific social environment – a space in which what is said can be accepted without immediate resistance. Publicity in this context functions not as a guarantee of transparency, but as a condition for the dispersion of responsibility, in which no individual participant becomes the bearer of the decision, yet the aggregate of silences makes exclusion possible [Arendt, 1963].

In situations of public humiliation or accusation, decisive is not only the content of the utterance, but also the structure of the response – including its absence. Silence, refusal to intervene, demonstrative neutrality form an environment in which the rhetorical act acquires social validity. Violence here is neither directly supported nor openly contested; this alone suffices for it to become fixed and continue to operate. Such silence is neither accidental nor spontaneous. It is motivated and functional. As a rule, it is conditioned by fear of involvement, concern about losing one's own position, or reluctance to become the next object of exclusion. As a result, the public space becomes filled not with solidarity or resistance, but with a cautious quiet that outwardly appears as neutrality, yet in fact performs a stabilizing role [Arendt, 1958].

Under these conditions, responsibility for what is happening loses its localization. No subject emerges who can be unequivocally named as the initiator of violence. The rhetorical act is carried out not through someone's decision, but through a coordinated absence of objections [Foucault, 1977]. Publicity, deprived of responsive speech, begins to function as a resonator: it amplifies the force of the accusation while simultaneously freeing those present from the need to take a position. Such a configuration fundamentally differs from institutional forms of violence,

which presuppose clearly defined roles, procedures, and decision points. Here, violence is not carried out in a formally fixed order and does not require acknowledgment. It arises as a byproduct of communication in which each participant retains the possibility of distancing themselves from what is happening, asserting their own non-involvement. Thus, silence ceases to be a reaction and becomes a structural element of rhetorical violence [Bourdieu, 1991]. It ensures the reproduction of exclusion without the need for consent, approval, or conscious participation. In this logic, exclusion is carried out not through collective decision, but through collective evasion of responsibility – a form of joint action that does not recognize itself as such [Arendt, 1963].

Digital publicity radically transforms the conditions under which rhetorical violence operates, without thereby creating a fundamentally new mechanism. On the contrary, it intensifies already existing structures, translating them into a mode of accelerated and dispersed reproduction [Han, 2017]. What previously required physical presence, a shared space, and immediate response now unfolds in an environment where publicity is deprived of bodily proportionality, and responsibility of temporal duration.

Under conditions of digital communication, the rhetorical act of exclusion loses its locality. It is no longer tied to a specific scene, audience, or moment. An utterance initially addressed to a limited circle can be instantly extracted from its context, repeated, amplified, and turned into an object of collective attention. Publicity in this case does not expand, but fragments, which paradoxically increases its destructive potential: the blow is delivered from multiple directions at once and is therefore not perceived as a single act.

In this sense, the digital environment resembles a space of rapid and unpunished raids. Meaning is captured, redistributed, and reused without the need to hold a position or bear consequences. Yet it is precisely here that the structural vulnerability of such violence becomes visible: it knows no measure and does not know how to withdraw in time. As in the Ciconian episode, the success of the initial capture turns into loss not because of the victim's resistance, but because of its own inertia – because of the desire to continue, intensify, repeat, without discerning the moment at which the action should be brought to an end.

In this context, cancel culture appears less as a moral practice than as a rhetorical regime in which the verdict is delivered prior to inquiry, and inquiry itself loses its meaning [Butler, 1997]. Speech here is no longer oriented toward the restoration of justice or the correction of behavior. Its function is to mark the boundary of the permissible and immediately fix its violation through exclusion, without raising the question of the consequences of further repetition.

A defining feature of digital cancellation is the absence of finality. Unlike historical forms of exile or execution, it does not presuppose the completion of the act [Vernant & Vidal-Naquet, 1988]. Exclusion does not end – it is sustained through repetition, recall, and archiving. The victim is placed in a regime of endless present, where the past is constantly actualized, and the possibility of return to the public sphere remains indeterminate and not subject to verification.

At the same time, collective participation in the act of cancellation is rarely recognized as violence. Each individual gesture – a repost, a comment, silent consent – appears insignificant and does not seem to require responsibility [Arendt, 1963]. Yet it is precisely this multiplicity of small actions that produces the effect of a verdict without a concrete subject, but with real social consequences. Violence here is carried out not in spite of rationality, but through its fragmentation [Foucault, 1977].

Thus, the digital "execution" does not abolish classical mechanisms of sacrifice, but transforms them [Girard, 1977]. The victim remains necessary for the discharge of collective tension, but is now produced not through ritual and not through formal decision, but through a distributed rhetoric in which violence dissolves into communication and therefore ceases to be recognized as such. As in the early episodes of Odysseus' journey, the danger here lies not in the possibility of capture itself, but in the loss of the ability to stop in time and to exit the scene without turning success into a source of new losses.

If rhetorical violence is capable of reproducing itself in a distributed and anonymous form, this means that behind the multiplicity of small actions there lies a mechanism of their

symbolic reduction. Collective tension does not dissipate indefinitely – it requires a point of fixation [Girard, 1986]. It is at this point that a figure emerges onto which responsibility for what is happening can be transferred, even if the violence itself is neither recognized nor named.

The analysis of the rhetoric of exclusion inevitably leads to the question of the figure of the victim. If public violence continues to reproduce itself under conditions of the absence of formalized procedures, this means that the victim retains a structural function that exceeds particular historical forms. At this level, the concept of the sacrificial mechanism developed by René Girard proves productive [Girard, 1977]. According to Girard, the victim emerges not as a consequence of individual guilt, but as the result of a collective necessity to discharge violence. Sacrifice does not eliminate conflict, but temporarily stabilizes the community by concentrating aggression on a single figure. Crucially, the effectiveness of this mechanism does not depend on the actual guilt of the victim: what is decisive is their capacity to be recognized as such and to assume the excess tension of the situation [Girard, 1986].

Under the conditions of the contemporary public sphere, the sacrificial mechanism does not disappear, but loses its ritual form. What was previously carried out through sacralized procedures is now realized through rhetorical acts devoid of symbolic recognition, yet retaining the same structural logic [Butler, 1997]. The victim is produced not through an official decision, but through the successive fixation of a certain image, trait, or characteristic capable of bearing collective tension. However, it is precisely here that a fundamental divergence from the classical Girardian model becomes apparent. Even in its latent forms, sacrifice in Girard presupposes subsequent symbolic articulation: myth, sacralization, or at least a collective memory of what has occurred [Girard, 1977]. Violence is masked, but does not disappear from the field of meaning – it receives an explanation that allows the community to continue its existence.

Contemporary forms of rhetorical exclusion operate in a different mode. Here, the sacrificial mechanism is reproduced without myth, without ritual, and without the need for subsequent reflection [Foucault, 1977]. Violence does not require justification, because it is not recognized as violence. It is neither sacralized nor demonized – it dissolves into communication, accompanied by a gradual loss of memory of its own origin [Bourdieu, 1991]. In this sense, contemporary publicity increasingly operates according to the logic of the lotus-eaters. The collective does not so much deny violence as forget it, losing the very necessity of holding what has occurred within the field of attention. Forgetting here is not a consequence of time – it becomes a functional condition of stabilization. The victim fulfills their structural role, but disappears not only from the public space, but also from collective memory as a victim.

If in archaic cultures the victim ultimately became a figure around which a myth was constructed [Vernant & Vidal-Naquet, 1988], under conditions of digital publicity they are deprived even of this form of recognition. They do not explain what has occurred and do not symbolize the restoration of order – they simply become impermissible, displaced beyond the limits of the visible [Agamben, 1998]. Collective tension is discharged, yet the cost of this discharge ceases to be reflectively grasped.

Thus, the concept of the sacrificial mechanism retains its explanatory force, but requires refinement [Girard, 1986]. Contemporary public violence reproduces the structure of sacrifice while simultaneously stripping it of symbolic frameworks and memory. This allows us to speak of a transition from sacralized violence to unrecognized and forgettable violence, in which the absence of ritual and subsequent reflection does not weaken, but rather intensifies the vulnerability of the victim.

Conclusion: Distinction as a Form of Resistance. The analysis of the rhetoric of exclusion makes it possible to consider contemporary forms of public violence not as a deviation or a crisis of communication, but as a transformation of deep social mechanisms. The transition from institutionalized practices of expulsion to distributed rhetorical acts does not eliminate the sacrificial structure, but renders it less discernible and therefore more resilient. Violence loses the form of an event, yet retains its function – the redistribution of responsibility and the stabilization of collective tension.

Under conditions of digital publicity, public violence loses its center, its subject, and its finality, yet does not lose its capacity to produce real social consequences. The victim emerges not as the result of a formal decision, but as an effect of a constellation of speech acts and tacit agreements, each of which, taken separately, appears insignificant. It is precisely this dispersion that makes violence difficult to recognize and allows it to reproduce itself without acknowledgment or responsibility.

Philosophical analysis of the rhetoric of exclusion is not directed toward the moral evaluation of individual utterances or actions. Its task is the restoration of distinctions lost under conditions of accelerated, fragmented, and affectively saturated communication. The distinction between speech and verdict, between aggression and violence, between silence and neutrality restores to public speech the boundaries and weight without which it inevitably becomes an instrument of exclusion. In this sense, philosophy offers no prescriptions and guarantees no protection. It does not abolish risk and does not promise a safe return. Yet it makes possible that without which any resistance is impossible – the discernibility of the mechanism. As long as the structure of public violence remains discernible, it cannot operate as an unquestionable given or as a natural order of things.

But distinction itself is not neutral. It disrupts the comfortable unambiguity within which violence prefers to remain invisible. Where the public sphere increasingly demands simple figures, a single perspective, and an immediate verdict, the attempt to sustain complexity is inevitably perceived as a challenge. A stone cast into such waters does not sink without a trace – it sets circles in motion.

For this reason, further analysis must turn to figures in which reduction reaches its limit: to situations where the gaze becomes singular, the voice monologic, and otherness mortally dangerous. Within this horizon appears the image of Polyphemus – not as a mythological character, but as a structure of publicity incapable of seeing otherwise than at a single scale. Where public speech is left with only one eye, distinction becomes not merely a method, but a risk.

REFERENCES

Agamben, G. (1998). *Homo sacer: Sovereign power and bare life*. Stanford University Press.

Arendt, H. (1958). *The human condition*. University of Chicago Press.

Arendt, H. (1963). *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil*. Viking Press.

Austin, J. L. (1962). *How to do things with words*. Harvard University Press.

Bourdieu, P. (1991). *Language and symbolic power* (G. Raymond & M. Adamson, Trans.). Harvard University Press.

Butler, J. (1997). *Excitable speech: A politics of the performative*. Routledge.

Butler, J. (2004). *Precarious life: The powers of mourning and violence*. Verso.

Ellul, J. (1964). *The technological society* (J. Wilkinson, Trans.). Vintage Books. (Original work published 1954)

Ellul, J. (1973). *Propaganda: The formation of men's attitudes* (K. Kellen & J. Lerner, Trans.). Vintage Books. (Original work published 1962)

Foucault, M. (1972). *The archaeology of knowledge* (A. M. Sheridan Smith, Trans.). Pantheon Books. (Original work published 1969)

Foucault, M. (1977). *Discipline and punish: The birth of the prison* (A. Sheridan, Trans.). Pantheon Books. (Original work published 1975)

Girard, R. (1977). *Violence and the sacred* (P. Gregory, Trans.). Johns Hopkins University Press. (Original work published 1972)

Girard, R. (1986). *The scapegoat* (Y. Freccero, Trans.). Johns Hopkins University Press. (Original work published 1982)

Han, B.-C. (2017). Psychopolitics: Neoliberalism and new technologies of power (E. Butler, Trans.). Verso. (Original work published 2014)

Homer. (1996). *The Odyssey* (R. Fagles, Trans.). Penguin Classics. (Original work published ca. 8th century BCE)

Klemperer, V. (2000). *The language of the Third Reich: LTI – Lingua Tertii Imperii: A philologist's notebook* (M. Brady, Trans.). Continuum. (Original work published 1947)
Vernant, J.-P., & Vidal-Naquet, P. (1988). Myth and tragedy in ancient Greece (J. Lloyd, Trans.). Zone Books.

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

Shkurko Arsenii A.
Student of the School of International Relations and Travel Business
V. N. Karazin Kharkiv National University
4, Maidan Svobody, 61022, Kharkiv, Ukraine
E-mail: arsenii.shkurko@student.karazin.ua
ORCID: https://orcid.org/0009-0000-8183-6464

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 12.02.2026 The article was revised 30.03.2026
The article is recommended for printing 04.04.2026 This article published 25.05.2026

РИТОРИКА ВИКЛЮЧЕННЯ: СЛОВО, ЖЕРТВА І ПУБЛІЧНЕ НАСИЛЬСТВО – ВІД АНТИЧНОГО ВИГНАННЯ ДО ЦИФРОВОЇ КАРИ

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

Шкурко Арсеній Андрійович
студент навчально-наукового інституту
«Каразінський інститут міжнародних відносин та туристичного бізнесу»
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна.
майдан Свободи, 4, Харків, 61022, Україна
E-mail: arsenii.shkurko@student.karazin.ua
ORCID: https://orcid.org/0009-0000-8183-6464

АНОТАЦІЯ

У статті здійснюється філософський аналіз риторики виключення як специфічної форми публічного насильства, що реалізується насамперед через мовні акти, не потребуючи інституційного оформлення, формального визнання чи ритуальної процедури. Вихідна теза дослідження полягає в тому, що публічне насильство виникає в просторі мови, яка поступово втрачає свою діалогічну природу, перестає бути засобом спілкування й перетворюється на інструмент призначення винного, визначення «зайвого» й винесення вироку без права на апеляцію.

У такій ситуації суб'єкт залишається видимим і присутнім у публічному полі, однак повністю позбавляється можливості відповіді, що трансформує звичайну агресію в символічне, публічне й незворотне насильство.

Теоретичною основою роботи є поєднання ключових концепцій: теорії мовленнєвих актів Дж. Остіна, символічного насильства П. Бурдьє, дискурсивної влади й нормалізації М. Фуко, а також механізму жертви й козла відпущення Р. Жирара. На цій базі стаття простежує історичну динаміку практик виключення: від античних інституціоналізованих форм (остракізм, ритуал фармакоса, суд і страта Сократа), де насильство мало чітку процедуру, колективну відповідальність і символічне завершення, до сучасних децентралізованих риторичних режимів, що функціонують у цифровому публічному просторі. Особливу увагу приділено тому, як у цифрову епоху насильство втрачає характер дискретної події з визначеним суб'єктом, початком і кінцем, але зберігає високу ефективність завдяки розподіленій відповідальності, колективному мовчанню, стратегіям невключеності й механізмам культури скасування (cancel culture), що працюють через повторення, архівування й безкінечне актуалізування минулого.

Центральним методологічним принципом дослідження виступає поняття політропності, запозичене з гомерівської традиції та інтерпретоване через фігуру Одіссея. Політропність розуміється не як хитрість чи ухилення від істини, а як здатність до багатогранної навігації в середовищі, де пряме висловлювання стає смертельно небезпечним, а мова – засобом захоплення й примусу. Це стратегія збереження смислу, можливості повернення й суб'єктності в умовах, коли слово перестає бути діалогом і перетворюється на односторонній акт призначення. Фігура Одіссея слугує тут не просто літературним образом, а принципом мислення й опору, що дозволяє проходити через зони виключення, не приймаючи їх правил за остаточні.

У висновку обґрунтовується, що філософський аналіз риторики виключення не пропонує моральних рецептів чи захисних стратегій, але виконує ключову функцію спротиву: відновлення розрізнень між мовою й вироком, агресією й насильством, мовчанням і нейтралітетом, присутністю й включеністю. Саме здатність розрізняти й називати механізми публічного насильства робить їх видимими, запобігає їх натуралізації як «природного» порядку речей і відкриває простір для критичного мислення в умовах, коли публічність дедалі частіше стає інструментом селекції та вигнання без визнання власної руйнівної сили.

Ключові слова: *риторика, насильство, політропність, Одіссей, культура скасування, жертовний механізм, дискурсивна влада.*

Внесок авторів: всі автори зробили рівний внесок у цю роботу
Конфлікт інтересів: автори повідомляють про відсутність конфлікту інтересів

Стаття надійшла до редакції 12.02.2026 Переглянуто 30.03.2026
Стаття рекомендована до друку 04.04.2026 Опубліковано 25.05.2026

Як цитувати / In cites: Popova, N., & Shkurko, A. (2026). The rhetoric of exclusion: word, victim, and public violence – from ancient banishment to digital execution. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (74), 268-279. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-26

https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-27
УДК 1:316.774

Oleksandr Makarov, Vladyslav Prokopenko

CYCLICAL VISION: CANCEL CULTURE AND THE LOSS OF PERSPECTIVE

This article offers a philosophical analysis of cancel culture as a specific regime of public obviousness emerging within digital public space and characterized by a gradual loss of perspective, depth, and the capacity to see otherwise. The central thesis is that contemporary public violence increasingly ceases to appear as a discrete event endowed with procedure, responsibility, and symbolic finality, and instead operates as a regime: continuous, decentralized, and self-reproducing through repetition, archiving, and algorithmic amplification.

Cancel culture is examined not as an isolated moral practice or a mere form of social sanction, but as a symptom of a deeper transformation of publicness itself – a shift from dialogue and argumentation toward a rhetoric of obviousness in which complexity is perceived as a threat and alternative perspectives as a defect of vision. The article introduces the concept of cyclical vision to describe a mode of perception in which repetition replaces understanding, the circle supplants the route, and obviousness takes the place of truth. Within this regime, exclusion is enacted without formal decision or explicit verdict and arises as a side effect of collective consent to "non-intervention".

Methodologically, the study combines discursive, phenomenological, and conceptual analysis with a structural reading of mythological figures. Homer's Cyclops (Polyphemus) is interpreted not as an emblem of archaic brutality but as a model of single-perspective vision that admits neither doubt, dialogue, nor return. Opposed to this figure is the politropic navigation embodied by Odysseus – a rhetorical logic of displacement, delay, and refusal of definitive identification ("Nobody"), which preserves meaning and subjectivity in an environment where language functions as an instrument of capture.

The article argues that cancel culture not only produces victims but progressively sacrifices the very possibility of perspective, imagination, and closure. In relinquishing finitude, it transforms violence into a background condition rather than an event. Philosophical analysis of cyclical vision thus emerges as a form of critical resistance aimed at restoring essential distinctions – between obviousness and truth, repetition and understanding, the closed circle and the open route – without which public space loses its capacity to function as a site of shared thinking.

Keywords: *cancel culture, cyclical vision, public obviousness, rhetoric, public violence, algorithmic publicness, Cyclops*.

Publicity rarely goes blind all at once. More often, it loses its sight gradually – not as an organ, but as the capacity to distinguish. First, depth disappears; then perspective; and only at the very end does the question vanish: is it possible to see otherwise? The world remains illuminated, forms remain discernible, figures recognizable. Yet this is no longer vision in the strict sense of the word. It is repetition [Jay, 1993].

The contemporary public sphere is increasingly organized not around dispute, argument, or a shared search for meaning, but around self-evidence. Self-evidence requires no proof and admits no objection. It is closed in upon itself and therefore stable. There is no movement from one perspective to another – only a return to what has already been seen. Thus emerges a regime in which public speech ceases to be an address and becomes an indication: this is how it looks, this is how it must be understood. Everything else becomes either superfluous or dangerous [Bourdieu, 1991].

It is precisely within this regime that what is commonly called cancel culture arises. It does not require a theory and does not rely on an articulated doctrine. On the contrary, its strength lies in the absence of a formulated foundation. Cancellation operates as a self-evident

© Makarov O. O., Prokopenko V. V., 2026.

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

gesture: not as a decision, but as recognition; not as a verdict, but as confirmation that "it was already visible". It does not persuade – it closes the circle [Butler, 1997].

Within this circle, perspective disappears. The possibility of seeing otherwise begins to be perceived not as a right, but as a defect. Complexity – as an attempt at justification. Distance – as coldness or complicity. Publicity increasingly resembles a space in which only one scale, one focus, one angle of vision is permitted. Everything that does not fit this focus is not discussed – it is discarded. Thus emerges vision without depth and speech without return [Chun, 2016].

This form of publicity is neither accidental nor new. It reproduces an ancient type of thinking in which the world is divided not into true and false, but into permissible and impermissible. Yet, unlike archaic forms of exclusion, contemporary cancellation does not present itself as an event. It has no ritual, no moment of completion, and no recognized responsibility. Exclusion is not carried out – it is sustained. Through repetition, recall, and archiving. Thus the circle closes again and again [Girard, 1977].

The problem, however, does not lie in the existence of this circle as such. The circle is an ancient form of order, and human communities have always returned to it in moments of anxiety. The problem is that under conditions of digital publicity, the circle begins to claim completeness of vision. It no longer recognizes itself as a limitation. It presents its closure as self-evidence and repetition as truth. In this sense, publicity loses not only perspective, but also the memory of the very possibility of perspective [Chun, 2016].

Thus emerges a figure in which these processes converge: the figure of the cyclical, or cyclopean, gaze. This is neither a metaphor of physical defect nor an image of an external enemy. It is a structure of vision for which there exists only a single angle and a single distance. Such a structure knows nothing of binocularity and has no need of dialogue, because it does not conceive of a second perspective. It does not know doubt, because doubt requires depth. Nor does it recognize return, because return presupposes a movement beyond the circle [Jay, 1993].

It is here that cancel culture reaches its limit. In seeking to eliminate danger, it eliminates difference; in attempting to fix the boundary of the permissible, it deprives itself of the ability to see beyond that boundary; in producing the victim, it gradually sacrifices the very possibility of imagination. Publicity continues to function, but does so blindly – by inertia, by the memory of gesture, by the trace of its own gaze [Zuboff, 2019].

The philosophical task in this context is not to issue a moral verdict or to propose an alternative norm. Rather, it involves a more precarious movement: an attempt to restore distinction where it has been declared superfluous. The distinction between self-evidence and truth, between repetition and understanding, between the circle and the route. In this space, the figure of navigation becomes possible once again – not as escape and not as cunning, but as a way of resisting final blindness [Detienne & Vernant, 1978].

It is precisely from this point that the present study begins: from an attempt to see how publicity loses its sight by mistaking the circle for the horizon, and what forms of thought remain capable of preserving perspective where seeing otherwise becomes dangerous.

The relevance of analyzing cyclical vision and the rhetoric of self-evidence is determined not so much by the growth of conflict or the radicalization of the public sphere, as by a transformation in the very form of publicity itself. Contemporary forms of communication function increasingly less as spaces of argumentation, interpretation, and shared meaning-making, and increasingly more as environments of immediate recognition, in which complexity is perceived as a threat and ambiguity as a defect. In this context, publicity ceases to be a site of encounter between perspectives and comes to resemble a closed circle of repeating gestures, images, and evaluations that do not allow for perspectival shift [Jay, 1993].

The urgency of this problem is further intensified by the development of digital forms of publicity. The acceleration of communication, the algorithmic distribution of attention, and the archivability of utterances lead to a situation in which public violence loses its character as an event and becomes a regime. Exclusion here is not framed as an act; it has neither beginning nor end and is therefore not subject to fixation or reflection. It is reproduced through repetition,

recall, and self-evidence, becoming part of the background of public existence [Chun, 2016; Dean, 2010]. Under these conditions, cancel culture appears not as a particular moral practice or a form of social sanction, but as a symptom of a deeper shift – the loss of perspective as a structural element of public thought [Norris, 2023].

The relevance of the study is further reinforced by the fact that contemporary forms of exclusion are increasingly accompanied by a refusal to recognize violence as such. Exclusion is carried out not in spite of rationality, but in its name; not through direct coercion, but through a rhetoric of self-evidence that leaves no room for response. Public speech retains the form of address, yet loses its dialogical symmetry, turning into an act of assignment and fixation [Butler, 1997; Bourdieu, 1991]. As a result, the victim emerges not as the outcome of a collective decision, but as a byproduct of collective agreement "not to intervene" and the assumption that "everything is already clear" [Girard, 1986].

In this situation, a philosophical analysis of cyclical vision acquires fundamental importance. It makes it possible to consider cancel culture not as an anomaly or an excessive reaction, but as a form of a new dogmatics – a dogmatics without doctrines, without an institutional center, and without recognized authority, yet governed by a rigid regime of self-evidence. Identifying the mechanisms through which publicity loses perspective and sacrifices its own imagination becomes a necessary condition for critical thought in an environment where seeing otherwise increasingly entails the risk of exclusion [Jay, 1993; Butler, 1997].

The problematics of public violence, exclusion, and the victim have a long and multilayered tradition of philosophical reflection. Ancient political and legal practices of exile, sacrifice, and judicial violence were extensively analyzed in the context of the formation of the polis, collective responsibility, and the maintenance of social order [Vernant & Vidal-Naquet, 1988; Detienne & Vernant, 1978]. These studies made it possible to conceptualize violence as a recognized form of action, endowed with procedure, symbolic articulation, and an event-character [Girard, 1977].

In twentieth-century philosophy, significant contributions to understanding the mechanisms of exclusion were made within analyses of power, language, and discourse. Studies of symbolic violence, discursive normalization, and the production of the permissible demonstrated that exclusion can operate without direct coercion – through the distribution of discursive roles, regimes of visibility, and the boundaries of the sayable [Bourdieu, 1991; Foucault, 1972; Foucault, 1977]. In these works, power appears not as an external prohibition or sanction, but as an internal organization of the field of statements, in which some positions become legitimate, while others are rendered invisible or unthinkable. In parallel, theories of the sacrificial mechanism developed, within which the figure of the victim was understood as a structurally necessary element for the discharge of collective tension and the stabilization of social order [Girard, 1977; Girard, 1986].

However, despite the breadth and depth of these approaches, the question of the transformation of the very regime of public vision remains insufficiently clarified. Most existing studies either focus on institutional forms of violence and disciplinary practices [Foucault, 1977], or analyze the rhetoric of exclusion as derivative of ideological, legal, or media structures [Butler, 1997; Brown, 1995]. At the same time, the mechanism of the loss of perspective itself – the transition from dialogue to self-evidence, from argument to repetition, from distinction to a closed circle – generally remains at the periphery of analysis and is not treated as an independent epistemological problem [Jay, 1993].

Equally underdeveloped is the question of how cancel culture functions not only as an instrument of exclusion, but also as a form of self-inflicted damage to publicity, leading to a loss of depth and the blinding of collective imagination. In existing research, the phenomenon of cancellation is most often examined either from a normative-moral perspective or within the context of political conflicts and identity disputes [Norris, 2023; Butler, 2009]. Yet its rhetorical and epistemological foundations – linked to repetition, archiving, algorithmic amplification, and the

regime of self-evidence – point to a deeper transformation affecting the very structure of public perception and the capacity to navigate within the field of meaning [Chun, 2016; Dean, 2010].

The present study seeks to address this gap by proposing to consider cyclical vision as an autonomous analytical object, and cancel culture as a regime of public self-evidence in which the figure of the victim and the loss of perspective are structurally intertwined. The recourse to the mythological figure of the Cyclops does not serve to allegorize the problem, but to articulate the internal logic of a publicity that has lost the capacity to see otherwise. In this sense, the study both continues and reinterprets the existing tradition of analyzing power, violence, and exclusion, shifting the focus from violence as an event to the loss of vision as the condition of its reproduction [Foucault, 1977].

The aim of the present study is a philosophical analysis of cyclical vision as a specific regime of public self-evidence within which the rhetoric of exclusion functions as a form of public violence that does not require institutionalization, formal recognition, or symbolic closure [Girard, 1986].

The study seeks to identify the structural conditions under which cancel culture ceases to be a particular moral practice or an instrument of social critique and becomes a dogmatic regime of publicity, grounded in the loss of perspective, the reduction of complexity, and the reproduction of a closed circle of the self-evident.

Particular attention is given to analyzing how, under conditions of digital publicity, the victim is produced not only as a social figure of exclusion, but also as the result of a more radical process – the self-blinding of the public imagination, which loses the capacity to see otherwise than at a single scale [Chun, 2016].

To achieve this aim, the study focuses on analyzing the transformation of public violence under conditions of contemporary, and above all digital, publicity, where exclusion loses the character of a discrete event and begins to function as a stable rhetorical regime. The concept of cyclical vision is introduced and conceptually elaborated as a form of public self-evidence grounded in repetition, closure, and the refusal of perspectival shift, and its role in the reproduction of cancel culture is demonstrated. Particular attention is devoted to the analysis of the rhetoric of self-evidence as a mechanism through which exclusion is enacted without argumentation, dialogue, or formal verdict, while disagreement is interpreted as a defect of vision or a form of complicity. In this context, cancel culture is understood not only as a mode of producing the victim, but also as a process of the self-blinding of publicity, leading to the loss of collective imagination and the capacity for return. A methodologically significant element of the analysis is the recourse to the mythological figure of the Cyclops as a structural image of publicity deprived of depth of vision, and to the figure of Odysseus as a principle of navigation within a field of rhetorical exclusion, where the preservation of meaning is possible only through a refusal of directness and self-evidence.

The methodological strategy of the study is structured as a polytropic navigation within the field of public forms of visibility and does not presuppose a reduction of analysis to a single explanatory theory. The analytical approaches employed are treated not as universal methods, but as ways of maintaining distinctions within an environment in which publicity tends to erase them.

Hermeneutic analysis is applied primarily to the interpretation of philosophical, mythological, and cultural texts in which forms of collective vision, regimes of self-evidence, and modes of the loss of perspective are articulated. The focus here is not on historical events as such, but on structures of perception and understanding through which publicity organizes the permissible and the impermissible.

Discursive analysis is used to identify the mechanisms by which the rhetoric of self-evidence operates – recurrent formulas, gestures, and intonations through which public speech ceases to function as argument and begins to act as indication or confirmation of what is "already visible". Particular attention is paid to the loss of dialogical symmetry and to the transformation of disagreement into a defect of vision or a sign of complicity.

Phenomenologically oriented description serves to register shifts in the structure of public experience: the loss of depth, perspective, and the possibility of response under conditions of accelerated and algorithmically organized digital publicity. The analysis here is focused not on subjective experience, but on the transformation of the very horizon of the visible and the thinkable.

Conceptual analysis is aimed at clarifying and differentiating the key concepts of the study – "self-evidence", "perspective", "repetition", "publicity", "exclusion", "victim", "cyclical vision" – in order to prevent their conflation into an undifferentiated descriptive language that would reproduce the very regime under investigation.

The recourse to the mythological figures of the Cyclops and Odysseus is fundamentally methodological in character. They are employed not as illustrations or allegories, but as structural models of publicity and thought: the Cyclops as a form of cyclical, single-perspective vision that does not allow for displacement or return; Odysseus as a principle of navigation, involving movement between perspectives, delay, detour, and the preservation of perspective under conditions of rhetorical pressure. Such a juxtaposition makes it possible to consider cancel culture not as a collection of discrete practices, but as a specific optical and rhetorical regime of publicity.

In the Homeric tradition, the Cyclops is rarely considered as a figure of vision – he is typically perceived as a figure of brute force, coarseness, and pre-political existence. Yet it is precisely his mode of seeing that proves crucial for understanding a form of publicity structured not around argument, but around self-evidence. The Cyclops' single eye is not merely a physical defect or a mythological curiosity. It is a structural characteristic of a regime of perception in which vision does not presuppose perspective, differentiation of planes, or shifts of scale [Homer, 1996; Detienne & Vernant, 1978].

The Cyclops' vision is not "poor" or "deficient" in any quantitative sense. On the contrary, it is absolutely certain of itself. It neither doubts, nor refines, nor relates what is seen to other possible viewpoints. The Cyclops sees at once and definitively. His gaze does not move – it fixes. For this very reason, his world has no need of dialogue: everything that enters the field of vision is already determined. The stranger here is not an interlocutor; he is immediately either prey or obstacle. Such a mode of vision fundamentally excludes perspective. Perspective presupposes at least two viewpoints, as well as the space between them in which doubt, clarification, and translation become possible [Merleau-Ponty, 1964].

The Cyclops is deprived of this "in-between". His eye is a closed circle of the self-evident, in which the distinction between "seeing" and "knowing" collapses. The visible immediately becomes true, and the true indisputable. In this sense, the Cyclops is not a figure of archaic savagery, but of radical self-evidence. His violence requires no justification, because it is not experienced as violence. It follows directly from the fact that "this is how it is seen". Here, there is no transition from perception to decision: the decision is already contained within the act of seeing [Foucault, 1977].

In contrast to perspectival vision, which presupposes the possibility of displacement, cyclical vision knows no forward or inward movement. It moves in a circle, constantly returning to what has already been fixed. In this regime, the new is not disclosed – it merely confirms what has already been seen. Every event is interpreted not as rupture, but as repetition; not as a challenge, but as proof [Chun, 2016].

Cyclical vision gives rise to a specific form of public rationality in which arguments lose their significance. If something is already "self-evident", it does not need to be explained. Moreover, any attempt at explanation begins to appear suspicious: why explain what is already visible to everyone? At this point, rhetoric ceases to be a means of persuasion and becomes a mechanism of identification: it distinguishes not between true and false, but between those who see and the "blind" [Bourdieu, 1991].

It is here that a specific dogmatics of self-evidence emerges. It does not take the form of a doctrine and does not require theoretical assent. Its force lies in repetition. The same statement,

the same formula, the same accusation, circulating in public space, begin to perform the function of seeing on behalf of all. The community ceases to look – someone has already "looked" for it [Dean, 2010; Jay, 1993].

The cycle here plays a dual role. On the one hand, it produces a sense of stability and order: the world appears intelligible, distinctions simple, boundaries clear. On the other hand, it destroys the possibility of exit. Everything that does not fit into the circle of the self-evident is neither refuted nor discussed – it is simply excluded as "invisible" or "indistinguishable" [Chun, 2016].

In this context, cancel culture appears not so much as a moral reaction or a form of social correction, but as a practice of cyclical vision. Its effectiveness is grounded neither in evidence nor in procedure, but in its capacity to reproduce self-evidence. The subject being cancelled is not so much recognized as guilty as declared to be already visible as such [Butler, 1997].

What becomes decisive here is not the content of the accusation, but its repeatability. Each new act of repetition adds no information, yet intensifies the visual effect. The image is fixed, deepened, and ultimately closed in upon itself. Any attempt to break this cycle – to provide context, introduce distinction, or offer an alternative perspective – is interpreted as a refusal to see what is self-evident [Dean, 2010].

Thus, cancel culture does not merely produce the victim. It produces a regime of vision in which the victim becomes a necessary element for sustaining self-evidence. Moreover, this regime gradually sacrifices the very possibility of seeing otherwise. Perspective is lost as something dangerous, complex, and potentially disruptive to consensus. The community does not go blind because it has been deprived of sight, but because it has voluntarily renounced depth [Jay, 1993].

The decisive moment in the episode with Polyphemus is not the physical blinding, but the operation of naming. Before losing his eye, the Cyclops is already struck at a deeper level – the level of language. Odysseus' answer "Nobody" (οὖτις) is not a mask in any trivial sense and cannot be reduced to cunning. It is a rhetorical act directed against the very structure of cyclopean vision [Homer, 1996; Detienne & Vernant, 1978].

The Cyclops thinks in a mode of immediate identification: to see is to know, to name is to fix. In this regime, the name functions as the final stabilization of being. It does not open a space for dialogue, but brings it to a close. For this reason, Polyphemus' question "Who are you?" is not an invitation to communication – it is a procedure of capture [Bourdieu, 1991].

The answer "Nobody" disrupts this procedure at the level of form. It neither denies the question nor evades it, but shifts it into a different logical register. A name that fixes nothing becomes unusable within the cycle of self-evidence. "Nobody" cannot be seen as a figure, cannot be held in view, and, crucially, cannot be transmitted further without the disintegration of meaning.

The rhetorical force of this operation lies in the fact that it does not directly oppose truth to violence. Odysseus does not prove his innocence and does not demand justice. He deprives violence of its instrument. The Cyclops may cry out, but his cry becomes devoid of content: "Nobody is killing me" – a formula which, within the regime of cyclical vision, nullifies the very possibility of collective response [Foucault, 1977].

Polyphemus' response to the other Cyclopes reveals a key vulnerability of the regime of self-evidence. Collective vision functions only so long as it relies on recognizable figures and repeatable designations. As soon as the name ceases to indicate and the designation to fix, the cycle breaks.

It is important to emphasize: this is not a victory of truth over falsehood. It is a breakdown of the procedure. The other Cyclopes do not doubt the reality of Polyphemus' pain, yet they are unable to translate it into collective action. Their vision remains one-eyed, but the object is lost. Violence encounters not resistance, but a void in which it can no longer reproduce itself [Girard, 1986].

In this sense, the blinding of Polyphemus is secondary. It merely consolidates a disruption that has already taken place at the structural level. The Cyclops loses his eye because he has already lost the capacity to distinguish. His gaze no longer holds the world, and his cry no

longer gathers the community. Self-evidence ceases to be self-evident – and therefore ceases to be effective.

The name "Nobody" does not destroy the enemy and does not abolish violence as such. It creates a temporal gap – a space of delay in which movement becomes possible. This is precisely what polytropic navigation entails: not a breakthrough and not a frontal collision, but a turn that makes it possible to exit the field of direct capture [Detienne & Vernant, 1978; Montiglio, 2005].

In contrast to cancel culture, which strives for definitive naming and fixation, Odysseus' rhetorical operation demonstrates an inverse logic. It does not produce a victim, but disrupts the very possibility of their immediate production. "Nobody" is a name that cannot be cancelled, because it cannot be fixed within the archive of self-evidence. Here, a fundamental distinction emerges between a rhetoric of capture and a rhetoric of navigation. The former requires transparency, immediate visibility, and a determinate name. The latter operates through displacement, delay, and the refusal of final identification. It does not seek to be understood at once – and precisely for this reason preserves the possibility of return.

If Odysseus' rhetorical operation disrupts the procedure of capture by refusing a fixable name, then cancel culture can be described as the systematic elimination of the very possibility of such refusal. Cancel culture functions as a regime in which naming becomes obligatory, and anonymity becomes suspect. Here, it is impossible not to be named, impossible to remain "nobody", impossible to withdraw from the field of visibility without being immediately interpreted as evasive, guilty, or concealing.

Cancel culture does not tolerate emptiness in the place of the subject. Wherever a gap appears – an absence of response, a delay, a complexity – it seeks to fill it immediately with a name, a biography, an archive of statements, a set of attributes. The name ceases to function as a means of address and becomes an instrument of retention. It fixes the figure within the field of visibility, making it available for endless repetition, citation, and reproduction of accusation [Butler, 1997; Dean, 2010].

In this sense, cancel culture is structurally incompatible with the figure of "Nobody". Odysseus' response would, within its logic, be interpreted not as a rhetorical operation, but as an additional ground for accusation: the refusal of a name is read as a form of guilt. The question "why are you hiding?" already contains the verdict. Anonymity here does not protect – it aggravates [Brown, 1995].

It is crucial that cancel culture does not merely produce a victim – it requires a victim in the form of a name. The victim must be named in order to be effective. Without a name, neither collective outrage, nor the distribution of responsibility, nor the maintenance of the cycle of repetition is possible. This is why cancellation always operates through a concrete figure, even when it formally claims to be directed against a "phenomenon", a "structure", or a "problem" [Girard, 1986].

Within this regime, the name performs a dual function. On the one hand, it renders the victim visible and available for collective action. On the other, it itself becomes an object of destruction. The name of the cancelled subject loses its capacity to function as an address and begins to operate as a label. It no longer designates a speaker – it designates a violation. In this sense, the victim's name no longer belongs to them: it is appropriated and incorporated into the circulation of public self-evidence [Bourdieu, 1991].

Thus emerges a paradoxical form of self-sacrifice within cancel culture. In striving for maximal visibility and moral clarity, it sacrifices the very possibility of distinguishing between the name as address and the name as verdict. The name becomes irreversible. It can no longer be reinterpreted, reclaimed, or "said otherwise". The archive does not forget – but neither does it understand [Chun, 2016].

Cancel culture demands one-eyed vision not in a metaphorical, but in a structural sense. It is capable of seeing only at a single scale – the scale of the evident violation. Everything that does not fit this scale – context, change, temporal distance, irony, rhetorical complexity – is declared noise, justification, or manipulation [Jay, 1993].

Thus a regime of cyclical vision takes shape. Cancellation reproduces itself through the repetition of the same gaze, the same utterance, the same accusatory gesture. Each new act adds no information – it merely confirms self-evidence. The cycle closes, and it is precisely in this closure that cancel culture derives its force [Dean, 2010].

Yet here its limit also emerges. One-eyed vision is incapable of perspective. It does not distinguish distances, does not perceive depth, and does not recognize movement. For this reason, cancel culture struggles with return, change, and forgiveness. These phenomena require at least a form of binocularity – the capacity to hold contradictory images simultaneously [Merleau-Ponty, 1964].

As in the case of Polyphemus, one-eyedness is not a final stage. It leads to blindness. The constant reproduction of self-evidence exhausts the very capacity to see. When each new case is already inscribed within a ready-made schema, reality ceases to resist interpretation – and therefore ceases to be visible [Han, 2017].

Cancel culture gradually loses the distinction between violation and accusation, between action and reputation, between event and archive. It begins to see not the world, but its own repetitions. In this sense, it indeed sacrifices the possibility of seeing – sacrifices perspective for the sake of immediate clarity. It is here that the figure of Polyphemus ceases to be merely a metaphor of an external enemy. He becomes a structure of publicity itself – a publicity that first demands univocal vision, then loses depth, and ultimately is left with a cry that can no longer be heard as a signal, but only as noise [Detienne & Vernant, 1978].

If in the classical sacrificial mechanism the victim is offered in order to restore order, then in cancel culture a fundamental shift occurs: the victim becomes the very mechanism that secures the visibility of order. Cancel culture does not merely produce a victim – in the process of its own reproduction, it sacrifices the very possibility of seeing, distinguishing, and bringing closure. This sacrifice is neither recognized nor reflected upon, yet it is precisely what renders the mechanism stable [Girard, 1977].

Cancellation functions as a system incapable of stopping without losing its own legitimacy. Each act of exclusion requires confirmation by the next. Each gesture of condemnation demands repetition; otherwise, it loses its status as self-evident. Thus, cancellation does not so much resolve tension as translate it into a regime of continuous circulation. Collective excitation is not discharged – it is sustained [Zuboff, 2019].

In this sense, cancel culture sacrifices finality. It refuses the possibility of saying "enough", since any closure would appear as a betrayal of self-evidence. The victim no longer dies symbolically – they remain within an endless present of accusation. Along with this, the very possibility of sacrifice as an event disappears: violence loses its form and becomes background [Girard, 1977; Girard, 1986].

A decisive role in this process is played by the algorithmic logic of digital publicity. The algorithm is not a subject of violence and does not deliver verdicts. It merely amplifies what is already being reproduced. Yet it is precisely this formal neutrality that makes it the functional equivalent of a priest without an altar or ritual [Dean, 2010; Zuboff, 2019].

The tag, the repetition, the trend – these are not instruments of communication, but elements of cyclical movement. The tag does not explain or argue; it connects. Repetition does not clarify; it fixes. The trend does not evaluate; it normalizes. Together, they form a *kyklos* – a closed circle of visibility in which meaning moves not forward, but along a circumference [Chun, 2016].

The algorithm does not distinguish between true and false, just and unjust, completed and requiring interruption. It distinguishes only intensity. This is precisely why cancel culture proves especially compatible with the algorithmic environment: an accusation devoid of finality is ideally suited for endless amplification. Each repetition adds no new content, but increases the weight of what has already been said [Dean, 2010].

Here a decisive shift occurs. Whereas one-eyedness once secured self-evidence, it now becomes superfluous. Algorithmic publicity no longer requires even a single eye. Vision is

replaced by correlation. Reality by statistics. The event by pattern. In this regime, cancel culture goes blind not because it is deprived of sight, but because it ceases to need it [Jay, 1993].

It no longer looks – it counts. It does not distinguish, but correlates. It does not remember, but retrieves. Memory here is not narrative; it is flat. Cancel culture sacrifices imagination: the capacity to envisage an alternative development, a different outcome, another interpretation is lost as inefficient. The imagined reality of the community – the space in which return, change, and difference remain possible – is replaced by a model in which only the repetition of what has already been fixed is permissible [Anderson, 2006; Chun, 2016].

The cycle becomes the norm. Return becomes suspicion. Interruption becomes a threat. Within this logic, anyone who attempts to step outside the circle is perceived as a violator of order, even when that order leads nowhere but to its own reproduction. Thus, *kyklos* becomes the embodiment of dogmatism without doctrine, belief without creed, violence without a name. Its force lies not in asserting truth, but in eliminating alternative trajectories [Foucault, 1977].

It is here that cancel culture ultimately becomes a victim of itself – a sacrifice offered for the stability of a mechanism that can no longer stop without losing its own legitimacy (Kafka!).

Within this space, the figure of Odysseus once again becomes significant – but no longer as a trickster, nor as a savior. He appears as a reminder that there exists a movement that does not coincide with the cycle; a path that does not close upon repetition; a departure that is not equivalent to defeat [Detienne & Vernant, 1978; Montiglio, 2005]. Yet this exit is no longer guaranteed. In algorithmic publicity, any maneuver risks being immediately transformed into a new pattern, any withdrawal into yet another tag. Polytropy here becomes not a strategy of success, but a form of risk. It is precisely this risk that marks the limit of cancel culture. Where the circle begins to demand ever greater acceleration, where repetition becomes an end in itself, where visibility definitively replaces vision – there arises the possibility of interruption. Not as a decision, but as a breakdown. Not as a gesture, but as a pause.

A pause that the algorithm cannot process.

Conclusion: After the Circle. The analysis of cancel culture as a rhetorical and algorithmic regime makes it possible to understand it not merely as a form of public condemnation or moral regulation, but as a specific configuration of visibility in which violence loses its event-character while retaining its effectiveness. Within this regime, exclusion no longer requires recognition or completion; it is reproduced as a circular movement in which repetition replaces argumentation and self-evidence replaces distinction.

Cancel culture appears not so much as a mechanism for producing victims, but as a process in which the victim loses the status of an event, while the community loses the capacity for perspective. The striving for maximal clarity and immediate moral reaction leads to a paradoxical result: publicity loses depth, time loses direction, and responsibility loses localization. Violence ceases to be something that is carried out and becomes something that happens by itself – as an effect of the circulation of speech, attention, and tacit consent.

The figure of the Cyclops, in this context, is no longer merely a metaphor of unilateral vision, but an indication of the limit of the very logic of self-evidence. Algorithmic publicity no longer requires even a single eye: it functions without vision, replacing it with correlation, calculation, and repetition. Thus, cancel culture sacrifices not only particular subjects, but the very possibility of imagination and return – the capacity to see otherwise, without which the public sphere becomes a closed circuit of self-confirmation.

Yet the limit of the circle is not a point of resolution. It rather marks a zone of breakdown in which the previous metaphors – vision, blindness, self-evidence – prove insufficient. Where cancellation ceases to see and even ceases to require sight, a different kind of vulnerability emerges: the loss of control, a false proximity to the goal, the breakdown of the very means of movement.

At this point, the next analytical step requires a shift in optics. If in this article cancel culture has been examined as a regime of cyclical reproduction and loss of perspective, further

analysis will turn to situations in which danger arises not from closure, but from a false return; not from repetition, but from the error of proximity.

The figure of Aeolus will point to the problem of control and trust: to how the loss of control occurs not far from the goal, but at the very threshold of Ithaca. The Laestrygonians will allow us to fix the moment of irreversible loss – not symbolic, but material – when the cost of error becomes disproportionate. Circe, in turn, will lead the analysis toward the transformation of the subject, where the loss of human form occurs not through exclusion, but through voluntary entry into a regime that deprives one of speech and distinction.

If the Cyclops marked the limit of vision, then these subsequent figures will mark the limits of navigation, form, and selfhood. Where publicity is no longer blind, but disoriented; where the path is open, yet the means of movement are undermined; where danger lies not in the verdict, but in transformation.

This will no longer be an analysis of the circle, but an analysis of regression. Not the moment of capture, but the moment of losing one's course. And perhaps it is here that another form of resistance becomes discernible – not through distinguishing the self-evident, but through preserving the capacity not to rush toward return.

REFERENCES

Anderson, B. (2006). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism* (Rev. ed.). Verso. (Original work published 1983)

Bourdieu, P. (1991). *Language and symbolic power* (G. Raymond & M. Adamson, Trans.). Harvard University Press.

Brown, W. (1995). *States of injury: Power and freedom in late modernity*. Princeton University Press.

Butler, J. (1997). *Excitable speech: A politics of the performative*. Routledge.

Butler, J. (2009). *Frames of war: When is life grievable?* Verso.

Chun, W. H. K. (2016). *Updating to remain the same: Habitual new media*. The MIT Press.

Dean, J. (2010). *Blog theory: Feedback and capture in the circuits of drive*. Polity.

Detienne, M., & Vernant, J.-P. (1978). *Cunning intelligence in Greek culture and society* (J. Lloyd, Trans.). University of Chicago Press. (Original work published 1974)

Foucault, M. (1972). *The archaeology of knowledge* (A. M. Sheridan Smith, Trans.). Pantheon Books. (Original work published 1969)

Foucault, M. (1977). *Discipline and punish: The birth of the prison* (A. Sheridan, Trans.). Pantheon Books. (Original work published 1975)

Girard, R. (1977). *Violence and the sacred* (P. Gregory, Trans.). Johns Hopkins University Press. (Original work published 1972)

Girard, R. (1986). *The scapegoat* (Y. Freccero, Trans.). Johns Hopkins University Press. (Original work published 1982)

Han, B.-C. (2017). Psychopolitics: Neoliberalism and new technologies of power (E. Butler, Trans.). Verso. (Original work published 2014)

Homer. (1996). *The Odyssey* (R. Fagles, Trans.). Penguin Classics. (Original work published ca. 8th century BCE)

Jay, M. (1993). *Downcast eyes: The denigration of vision in twentieth-century French thought*. University of California Press.

Merleau-Ponty, M. (1964). *The primacy of perception: And other essays on phenomenological psychology, the philosophy of art, history and politics* (J. M. Edie, Ed.; W. Cobb et al., Trans.). Northwestern University Press.

Montiglio, S. (2005). *Wandering in ancient Greek culture*. University of Chicago Press.

Norris, P. (2023). Cancel culture: Myth or reality? *Political Studies, 71*(1), 145 – 174. (First published online October 28, 2021). https://doi.org/10.1177/00323217211050404

Vernant, J.-P., & Vidal-Naquet, P. (1988). Myth and tragedy in ancient Greece (J. Lloyd, Trans.). Zone Books.

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

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

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: vlaaaddd32@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0009-0001-6461-877X

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 14.02.2026 The article was revised 30.03.2026
The article is recommended for printing 04.04.2026 This article published 25.05.2026

ЦИКЛІЧНЕ БАЧЕННЯ: КУЛЬТУРА СКАСУВАННЯ ТА ВТРАТА ПЕРСПЕКТИВИ

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

Прокопенко Владислав Валерійович
аспірант, ННІ філософії, культурології, політології
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
майдан Свободи, 4, Харків, 61022, Україна
E-mail: vlaaaddd32@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0009-0001-6461-877X

АНОТАЦІЯ

У статті здійснюється філософський аналіз культури скасування (cancel culture) як специфічного режиму публічної очевидності, що формується в умовах цифрової публічності й характеризується поступовою втратою перспективи, глибини й здатності бачити інакше. Вихідна теза дослідження полягає в тому, що сучасне публічне насильство дедалі рідше постає як подія з чіткою процедурою, відповідальністю й символічною фінальністю, і дедалі частіше функціонує як режим: безперервний, децентралізований і самовідтворюваний через повтор, архівування й алгоритмічне посилення.

Культура скасування розглядається не як окрема моральна практика чи форма соціальної санкції, а як симптом глибшого зсуву публічності: переходу від діалогу та аргументації до риторики очевидності, у якій складність сприймається як загроза, а альтернативна перспектива – як дефект зору. Центральним аналітичним поняттям виступає «циклічний зір» – режим сприйняття, в якому повтор заміщує розуміння, коло – маршрут, а очевидність – істину. У такому режимі виключення

здійснюється без формального рішення чи проголошеного вироку й виникає як побічний ефект колективної згоди «не втручатися».

Методологічно дослідження спирається на поєднання дискурсивного, феноменологічного й концептуального аналізу, а також на структурне прочитання міфологічних фігур. Гомерівський Кіклоп (Поліфем) інтерпретується не як образ архаїчної дикості, а як модель одноперспективного бачення, що не допускає сумніву, діалогу й повернення. Йому протиставляється політропна навігація Одіссея – риторична логіка зсуву, затримки й відмови від остаточної ідентифікації («Ніхто»), яка дозволяє зберігати смисл і суб'єктність у середовищі риторичного захоплення.

У висновку обґрунтовується, що культура скасування не лише виробляє жертву, але й поступово жертвує самою можливістю перспективи, уяви й завершення. Філософський аналіз циклічного зору постає як форма критичного спротиву, спрямована на відновлення розрізнень між очевидністю й істиною, повтором і розумінням, колом і шляхом, без яких публічність втрачає здатність бути простором спільного мислення.

Ключові слова: *культура скасування, циклічний зір, публічна очевидність, риторика, публічне насильство, алгоритмічна публічність, Кіклоп.*

Внесок авторів: всі автори зробили рівний внесок у цю роботу
Конфлікт інтересів: автори повідомляють про відсутність конфлікту інтересів

Стаття надійшла до редакції 14.02.2026 Переглянуто 30.03.2026
Стаття рекомендована до друку 04.04.2026 Опубліковано 25.05.2026

Як цитувати / In cites: Makarov, O., & Prokopenko, V. (2026). Cyclical vision: cancel culture and the loss of perspective. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (74), 280-291. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-27

https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-28
УДК 1:316.774

Kyrylo Shyrokov, Vladyslav Mohylat

TOO CLOSE TO RETURN

This article offers a philosophical analysis of the loss of navigation as a specific regime of contemporary public violence, in which exclusion occurs not through open conflict or rupture, but within a zone of illusory proximity to a goal, consensus, or completion. Publicity increasingly functions not as a route – structured by distances, corrections, and the possibility of return – but as acceleration, where the path appears almost completed, the outcome guaranteed, and the need for orientation rendered excessive. In this regime, language loses its navigational function and becomes a signal of momentum: it compresses the distance between perception and decision, movement and halt, trust and the abdication of responsibility. Violence no longer appears as an event nor requires recognition; it emerges as a side effect of inertia, premature certainty, and the voluntary delegation of navigational freedom.

Cancel culture is examined as one symptom of this broader disorientation. Exclusion here is enacted not through argumentation or moral judgment, but through the declaration of deliberation itself as redundant. Responsibility is dispersed across procedures, collective reactions, and algorithmic amplification; navigational freedom is handed over "for safekeeping", not under coercion, but within a horizon of apparent clarity and safety. In this zone, public violence arises not despite the feeling of proximity, but precisely because of it: stopping is perceived as disruption, and return as increasingly unlikely.

The theoretical framework brings together analyses of symbolic violence and linguistic power, performativity and discursive normalization, the sacrificial mechanism, critiques of acceleration and the loss of horizon, algorithmic publicity, and practices of space and movement. Within this framework, the article traces a transformation of public experience through three mythological figures: delegated freedom (Aeolus, where the "right" wind allows the map to be set aside), instantaneous absorption (the Laestrygonians, where a safe harbor collapses into a trap without interval), and the voluntary abandonment of return (Circe, where transformation appears as comfortable normalization and logos is replaced by function).

The central analytical concept is the zone of being "too close to return" – a space in which proximity to the goal dulls vigilance and inertial movement becomes more dangerous than the storm itself. Odysseus's polytropic capacity is opposed to this logic as the ability not to mistake the first island for Ithaca and to preserve the possibility of turning where safety seems self-evident. The conclusion argues that a philosophical analysis of lost navigation functions as a form of critical resistance, restoring distinctions between movement and acceleration, proximity and return, trust and the abdication of responsibility.

Keywords**: cancel culture, delegated freedom, disorientation, rhetoric, polytropy, digital acceleration.**

The danger of public violence is not always associated with distance, hostility, or open conflict. In a number of cases, what proves decisive is, on the contrary, a moment of apparent proximity – to the goal, to agreement, to completion. Where the outcome appears almost achieved and return seems guaranteed, the very necessity of navigation is lost. The path begins to be perceived as completed before it has actually been traversed [Virilio, 2006; Han, 2015].

Contemporary publicity increasingly operates in precisely this mode. Exclusion here is carried out not as a sharp rupture or a violent leap, but as a consequence of premature certainty: "everything is already clear", "there is no longer any need to distinguish", "it remains only to fix". Under such conditions, public speech ceases to be a space of orientation and becomes a signal of movement – an indication of direction without the possibility of stopping or correction [Bourdieu, 1991; Butler, 1997]. Violence is not framed here as an act and is not recognized as an event; it arises as a byproduct of the loss of distance [Arendt, 1970].

© Shyrokov K. V., Mohylat V. A., 2026.

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

Cancel culture reproduces this structure of dangerous proximity with particular clarity. It functions not as a moral sanction and not as a conscious decision, but as a regime of premature completion. Exclusion takes place not because a path of reasoning has been traversed, but because the path itself is declared superfluous [Norris, 2023]. Responsibility is delegated to the environment, to procedure, or to the algorithm; the freedom of navigation is entrusted "for safekeeping" – not under pressure, but in a situation of trust and apparent clarity [Chun, 2016; Zuboff, 2019].

The philosophical problem lies not in the fact that movement is interrupted, but in the fact that it is interrupted too close to the goal. This proximity eliminates the need to distinguish, makes violence possible without coercion, and renders return an unlikely, though not impossible, event [Brown, 1995]. Publicity here is neither blind nor enclosed in a circle – it is disoriented: it sees enough to lose its direction [Jay, 1993].

The present study turns to these failures of orientation. It concerns not the mistakes of characters or moral failings, but regimes of lost navigation – those moments in which the sense of path, distance, and return becomes distorted. The analysis is structured around three figures, each of which captures a particular mode of this loss: the delegation of freedom, instantaneous engulfment, and the voluntary refusal of return [Detienne & Vernant, 1978; Montiglio, 2005]. It is precisely in these borderline zones – too close to return – that the subsequent argument unfolds.

Publicity most often loses its course gradually – not through catastrophe, but through habit. The habit of moving without pauses, of taking proximity to the goal for its achievement, and speed for direction [Virilio, 2006]. Under such conditions, navigation ceases to be necessary: the path appears completed before it has truly been traversed.

The contemporary public sphere is increasingly less structured as a route – with distances, adjustments, and the possibility of stopping – and increasingly functions as acceleration. Speech here no longer leads or maintains a course. It does not open a space between perception and decision, but compresses it into immediacy [Dean, 2010]. Rhetoric loses its navigational function and becomes a technique of acceleration, in which doubt, delay, and return are perceived as superfluous [Ellul, 1964; Han, 2017].

This loss becomes particularly acute under conditions of digital publicity. Algorithmic regimes do not register distance – they register only intensity. Movement is easily perceived as nearly complete, even when it has barely begun. The visibility of the shore dulls vigilance, and the sense of proximity renders the art of orientation unnecessary [Chun, 2016; Virilio, 2006]. It is precisely at this moment – when return appears guaranteed – that the possibility of abrupt reversal emerges, a reversal experienced not as error, but as surprise [Zuboff, 2019].

In this context, cancel culture appears not as a moral anomaly or an isolated excess, but as a symptom of the loss of navigational capacity as such. Exclusion here is carried out neither through decision nor through open conflict, but as a byproduct of movement that does not stop [Dean, 2010]. Violence is not articulated – it occurs because no one reduces speed. Responsibility is not denied – it is dispersed within the inertia of acceleration [Arendt, 1970; Brown, 1995].

It is crucial that such forms of exclusion arise not in a zone of threat, but in a zone of trust. The freedom of orientation is not taken by force – it is delegated "for safekeeping": to procedure, to collective reaction, to the algorithm. This delegation appears rational and safe, yet it is precisely what makes return problematic [Han, 2017]. Where movement continues by inertia, stopping begins to be perceived as a disruption [Ellul, 1964].

Philosophical analysis of the loss of navigation thus becomes necessary not in order to moralize the public sphere or to identify culprits, but to restore distinctions lost under conditions of acceleration: between movement and acceleration, between proximity and return, between trust and the abdication of responsibility [de Certeau, 1984]. It seeks to identify those moments in which publicity loses its course precisely because it assumes itself to be already almost home.

It is precisely this zone – too close to return – that constitutes the problem field of the present study.

The problematics of public violence, exclusion, and the loss of subjectivity have a long and complex history of philosophical reflection. Across various theoretical perspectives, they have been examined through analyses of symbolic violence, discursive power, the performative force of language, mechanisms of sacrifice, and processes of social normalization [Bourdieu, 1991; Butler, 1997; Girard, 1977]. These studies have convincingly demonstrated that violence can be enacted without direct coercion – through language, regimes of visibility, repetition, and the distribution of roles within public space [Foucault, 1977].

At the same time, in most existing studies attention is focused either on institutional forms of exclusion or on the ideological, legal, and media structures that sustain it. Much more rarely does analysis take as its object the very capacity of publicity to orient itself: to maintain distance, to distinguish stages, to preserve the possibility of return. The loss of navigation is typically registered as a consequence – of radicalization, polarization, acceleration – but is seldom examined as an independent structure of public experience [Jay, 1993].

Research on digital publicity and algorithmic media has made it possible to describe regimes of repetition, intensity, and attention capture; however, the question of how, within these regimes, a sense of dangerous proximity is formed – to the goal, to agreement, to finality – remains insufficiently conceptualized [Chun, 2016; Lazzarato, 2014]. Yet it is precisely in this zone of "almost return" that violence arises not as rupture or conflict, but as a byproduct of trust, inertia, and premature confidence in the completion of the path.

It is precisely this gap – between the analysis of exclusion as an event and the analysis of publicity as a regime of movement – that defines the trajectory of the present study.

The aim of the article is a philosophical analysis of the loss of navigation as a specific condition of contemporary public violence, in which exclusion is carried out not through direct conflict or ritualized action, but in a situation of apparent proximity to completion, agreement, or return [Virilio, 2006; Han, 2017]. The study focuses on identifying those forms of publicity in which movement is replaced by acceleration, and the path by the sensation of "almost arrival" [Chun, 2016]; on clarifying the rhetorical mechanisms that enable the delegation of orientation and responsibility under conditions of digital acceleration [Dean, 2010; Zuboff, 2019]; and on conceptualizing cancel culture as one of the regimes of the loss of navigation, in which exclusion arises not despite a sense of safety, but precisely because of it [Brown, 1995; Butler, 2009]. Particular attention is given to mythological figures through which different modes of disorientation can be articulated without reducing them to moral errors or individual failures [Detienne & Vernant, 1978; Montiglio, 2005].

The methodology of the study is constructed not as a linear movement toward a predetermined conclusion, but as navigation – taking into account shifting currents, winds, and stretches of the route [de Certeau, 1984]. It combines several analytical regimes that function not as interchangeable tools, but as different ways of holding a course.

Hermeneutic analysis is employed to work with philosophical and mythological texts in which extreme situations of lost orientation, trust, and the possibility of return are articulated [Homer, 1996; Vernant & Vidal-Naquet, 1988]. Discursive analysis makes it possible to trace how the rhetoric of acceleration, self-evidence, and "near completion" operates in contemporary public speech [Bourdieu, 1991; Butler, 1997]. Phenomenologically oriented description is used to register changes in the structure of public experience – above all, the disappearance of delay, distance, and the moment of course correction [Merleau-Ponty, 1964; Jay, 1993].

The recourse to mythological figures in the subsequent analysis is not illustrative, but methodological in character. They are used as models of different types of disorientation, allowing public violence to be understood not as a set of errors of subjects, but as failures of the very navigational capacity of publicity [Agamben, 1998; Girard, 1977].

The danger of losing navigation rarely comes from afar. More often, it arises at the very moment when the path appears nearly complete. When the goal is already discernible, when the shore begins to emerge from the fog, when return ceases to be perceived as a risk and begins to appear as a guarantee. It is precisely at this point that vigilance weakens, and the need to

distinguish – directions, roles, degrees of responsibility – begins to seem superfluous [Virilio, 2006; Han, 2015].

Publicity, like a ship, is most vulnerable not in the storm, but in the zone of apparent safety – where movement is experienced as already successful and the course as self-evident [Virilio, 2006; Han, 2015]. Here, navigation is neither taken away by force nor destroyed by conflict. It is relinquished voluntarily – "for a while", "until arrival", "as long as everything is clear". The freedom to hold the course is entrusted to the wind, to procedure, to the environment, to the algorithm [Chun, 2016; Zuboff, 2019].

In this sense, what follows concerns neither the errors of heroes nor the moral failures of individual figures. Odysseus and his companions are not opposed to one another as more or less virtuous or far-sighted. The analysis is focused elsewhere: on failures of orientation that arise precisely where the path appears reliable and return close at hand [Montiglio, 2005]. What is at stake is not actions, but regimes of movement; not catastrophes, but those barely perceptible shifts in which navigation is lost without resistance [de Certeau, 1984].

The subsequent analysis is structured around three such shifts. They do not form a linear sequence of "trials" and do not amount to a moral narrative, but rather mark different modes of the loss of orientation: delegated freedom, instantaneous engulfment, and the voluntary refusal of return [Detienne & Vernant, 1978]. Each of these figures describes not an event, but a state – a moment in which movement continues, yet direction is no longer maintained.

The first of these states is the episode with Aeolus – a moment when the wind blows in the right direction, the shore is already visible, and precisely for this reason it seems that the map can be set aside [Homer, 1996].

The episode with Aeolus captures a specific type of loss of navigation that is not associated with violence or conflict. There is no confrontation here, no threat. On the contrary, almost ideal conditions of movement are established: the wind is favorable, the path is clear, the goal visible. Control over the elements is not taken away – it is carefully packaged and entrusted "for safekeeping". Navigation is preserved, yet ceases to function as an active practice [Ellul, 1964].

It is at this point that a shift occurs. As long as the path is experienced as incomplete, orientation requires constant maintenance: attention, verification, distinction. But at the moment when return appears guaranteed, the need for navigation begins to seem superfluous [Han, 2017]. The freedom to maintain the course is not destroyed – it is temporarily relinquished, out of trust in the situation. The wind blows correctly, and thus the map can be put aside.

The catastrophe here is not the result of malicious intent or miscalculation. The bag of winds is opened not in order to alter the course, but because the course seems already secured. This is not a gesture of resistance, but of premature certainty. Navigation collapses not despite the sense of proximity to the goal, but because of it [Virilio, 2006].

On the rhetorical level, this moment is significant because speech changes its function. It ceases to operate as a means of distinction and warning, and begins to function as a form of confirmation: "everything is proceeding as it should", "only a little remains", "there is no need to intervene" [Bourdieu, 1991]. Speech no longer maintains the distance between movement and decision – it reduces it [Butler, 1997].

Aeolus, in this sense, is not a figure of external force, but a structure of delegated freedom. He designates a situation in which control is transferred not because the subject is weak, but because the path appears reliable. Return remains possible, movement continues, yet orientation is no longer maintained as a task. It is precisely this type of loss of navigation – voluntary, almost imperceptible, arising within a zone of apparent safety – that establishes the logic of the analysis that follows.

The issue is not catastrophes, but those moments after which movement continues, while direction is no longer checked.

The episode with the Laestrygonians captures a radically different form of the loss of navigation. If in the case of Aeolus movement continued through delegated freedom, here

movement is cut off instantaneously. Space is not gradually distorted and does not lull through trust – it collapses. The harbor, perceived as a refuge, turns out to be a trap in which the very possibility of maneuver disappears [Homer, 1996; Vernant & Vidal-Naquet, 1988].

The Laestrygonians do not exclude and do not accuse. They do not produce a victim in a symbolic or ritual sense. Their violence requires neither repetition, nor justification, nor the stabilization of an image. It acts instantaneously and totally. Ships are destroyed not as bearers of guilt, but as bodies that have found themselves in the wrong place [Girard, 1977]. There is no figure of the cancelled here – there is immediate expulsion beyond the limits.

In this configuration, not only perspective disappears, but the horizon itself. Navigation becomes impossible not because the path is lost, but because space no longer permits movement [Virilio, 2006]. Where Odysseus still retains distance, his companions no longer do: between entering the harbor and destruction, no interval remains. Exclusion is carried out without time.

Philosophically, this is a limiting case of publicity in which violence does not require articulation. It does not become speech, does not require a name, and leaves no trace to be discussed [Arendt, 1970]. Unlike cancel culture, where the figure of the victim must be fixed and reproduced, here the subject is not retained even in this capacity. They disappear entirely, without remainder and without narrative.

The Laestrygonian logic is fundamentally anti-rhetorical. It does not require self-evidence, because it does not appeal to the gaze of another. There is no collective agreement and no distributed responsibility [Bourdieu, 1991]. There is a closed community within which external presence is not recognized as other, but immediately absorbed. Publicity collapses into territory.

In this sense, the Laestrygonians mark the limit beyond which cancel culture no longer operates. Where exclusion becomes instantaneous destruction, the very necessity of the victim as a figure of stabilization disappears [Girard, 1986]. Violence ceases to be a regime – it becomes a fact. Navigation is impossible not because vigilance has been lost, but because there is no longer a space in which vigilance could have meaning.

If with Aeolus freedom is entrusted "for a time", with the Laestrygonians it is taken away without alternative. This is not a deviation from course, but a rupture of the route. Not an error of orientation, but the disappearance of the map itself.

The Laestrygonian episode allows us to identify the limiting form of closed publicity. It is a space that does not merely exclude, but does not admit the very fact of external presence. There is no threshold, no procedure of entry, and no time for recognition. The external is not interpreted – it is absorbed. For this reason, the harbor proves deadly: it simulates safety, yet structurally presupposes no exit [Vernant & Vidal-Naquet, 1988].

Philosophically, this is a model of a totalized community in which violence does not require legitimation because it encounters no other gaze [Foucault, 1977]. The Laestrygonians do not act in the name of law, morality, or norm. Their world knows no distinction between "one's own" and "the other" as an object of discussion. The foreign is not designated – it is eliminated. In this sense, the Laestrygonian logic anticipates forms of publicity in which exclusion operates not as a sanction, but as an automatic reaction of a closed environment.

In contrast to cancel culture, where the victim must be retained within the field of visibility and reproduction, here the victim is not required. Destruction does not stabilize order – it is itself a terrible order. For this reason, the Laestrygonians leave no traces, produce no archives, and require no repetition. Their violence is instantaneous and final. It is not cyclical – it is ruptural.

Yet it is precisely at this point that the limit of total destruction as a sustainable regime becomes apparent. A space that absorbs everything external is incapable of reproduction. It either closes completely or collapses from within [Arendt, 1958]. For this reason, the Laestrygonian model cannot serve as a universal form of publicity – it marks its its extreme, beyond which the very stage disappears.

It is here that the next, far more dangerous turn emerges. Where destruction proves too crude and uneconomical, another form of the loss of navigation comes to the fore – one in

which exclusion is no longer necessary, because the subject abandons the path on their own [Foucault, 1977].

The figure of Circe captures this transition – the shift from violence that takes away to violence that gives [Han, 2017].

If with the Laestrygonians navigation is violently cut off, with Circe it dissolves. There is no hostility here. No closed space. No sudden blow. On the contrary: the space is open, safe, hospitable. Movement is not forbidden – it simply becomes unnecessary. The path is not blocked – it is forgotten. Return is not abolished – it is postponed. First for a day. Then for a year. Then forever. Transformation into swine is not a punishment. It does not function as exclusion in the classical sense. It does not cast out – it removes the necessity of limits as such. The human form is lost not under pressure, but in comfort. Logos disappears not through prohibition, but through redundancy. What remains is only phonē – a voice incapable of response, distinction, or navigation [Agamben, 1998]. This is violence without gesture. Power without command. Exclusion without expulsion.

In this mode, the loss of navigation reaches its greatest subtlety – and its greatest danger. If the Cyclops excludes through engulfment, Circe operates more radically: she excludes through transformation. The human being is not removed from space – they are rewritten within it. Metamorphosis appears not as punishment, but as normalization [Foucault, 1972]. The subject is not destroyed – it is reduced to "bare life", in which biological existence persists while the human mode of being is annulled [Agamben, 1998].

If the Laestrygonians destroy the subject as a body, Circe cancels it as direction. Here, no victim is required – comfort suffices. No fear is needed – calm is enough. No ritual is required – hospitality suffices. Return becomes superfluous because the distinction between path and rest, between movement and dwelling, between Ithaca and here disappears [de Certeau, 1984].

For this reason, Circe is philosophically more dangerous than the Laestrygonians. Where destruction provokes resistance or horror, transformation produces consent. Where total closure is visible, comfortable disorientation is barely perceptible. Navigation here is not broken – it is quietly deferred. First as rest. Then as norm. Then as the only possible mode of existence [Han, 2015].

The etymological connection of Circe's name with the circle (κύκλος) only reinforces this logic. As in the case of cyclopean vision, closure operates here – but not as aggression, rather as comfort. Transformation presupposes no exit, because it does not recognize itself as violence. It appears as care. As simplification. As a release from the complexity of human existence. In this regime, return becomes not dangerous, but unnecessary [Chun, 2016].

For this reason, Circe stands as the antipode of Odysseus not in a moral, but in a structural sense. Her *trope* is a violent turn without return, a transformation that cancels the very possibility of navigation. Odysseus, by contrast, having received from Hermes the μῶλυ (*mōly*), preserves the capacity to remain within transformation without becoming transformed. He can inhabit the zone of metamorphosis without losing the human form of thought. He remains *polytropic* – capable of turning, yet not of final fixation [Detienne & Vernant, 1978]. This is the extreme manifestation of navigational capacity: to remain a subject where the environment demands reduction to function, role, or biological condition.

In this reading, Circe appears as a prototype of radical moderation – not one that blocks speech, but one that abolishes the very possibility of speaking [Foucault, 1977; Han, 2015]. Exclusion here reaches a kind of biological purity: not through repression, but through comfortable reduction. The human being is not expelled from publicity – they are repackaged into a form in which publicity is no longer needed. They are not banished from the community – they cease to require return [Agamben, 1998].

Thus, the three figures – Aeolus, the Laestrygonians, and Circe – form not a mythological sequence of trials, but an analytical map of the loss of orientation.

These three modes of navigational loss can also be understood as three rhetorical regimes in which language ceases to orient and begins to capture [Bourdieu, 1991; Butler, 1997]. Aeolus,

the Laestrygonians, and Circe register not only forms of movement, but also ways of speaking reality – ways in which the distance between word and thing is systematically distorted.

Aeolus's wind operates according to the logic of euphemism. It neither denies reality nor directly distorts direction, but inflates meaning into a pathos of lightness in which the weight of distinctions disappears. Euphemistic rhetoric softens the tension of the journey, replacing the necessity of navigation with a sense of elevated obviousness: everything sounds right, everything moves "as it should", and precisely for this reason the map can be set aside [Ellul, 1973]. Meaning does not lie – it envelops, drawing movement into textuality and confidence, where orientation becomes superfluous.

The Laestrygonian scene, by contrast, is governed by the logic of dysphemism. This is a language that does not soften but coarsens; does not distance but brings near to the point of destruction. Here speech does not describe violence – it enacts it, reducing the object to a biological function [Žižek, 2008; Butler, 2009]. Dysphemism eliminates any rhetorical interval: there is no time for translation, no space for response. It is the language of immediate expulsion beyond limits, in which the subject disappears not as guilty, but as consumable.

Circe, in turn, represents the extreme form of periphrasis – not as an ornament of speech, but as an ontological substitution [Foucault, 1972]. She neither names nor accuses; she redescribes. Periphrasis here becomes an instrument of transformation in which a person ceases to be what they were – not through expulsion, but through an "improved" description. The subject is repackaged into a convenient form in which logos is replaced by function, and identity by a series of attributes [Lazzarato, 2014; Chun, 2016]. This is a rhetoric of comfort in which violence is not recognized, because it is enacted as care.

In this sense, the three figures form not merely a map of lost orientation, but a field of competing tropes. Euphemistic inflation, dysphemistic engulfment, and periphrastic transformation – three modes of rhetorical capture in which language ceases to point toward truth and begins to govern trajectories of movement [Jay, 1993]. Navigation is lost not because speech disappears, but because it no longer leaves a gap between what is said and what is done.

Delegated freedom. Instantaneous engulfment. Voluntary renunciation of return.

Three limiting modes in which publicity loses the capacity to hold a course without encountering explicit resistance. Three ways of not returning while remaining formally alive. Three forms of exclusion that do not recognize themselves as violence.

And only one – Odysseus – remembers that the path is measured not by the speed of arrival, but by the ability not to mistake the first island encountered for Ithaca [Detienne & Vernant, 1978; Montiglio, 2005].

Let us draw the threads together. The loss of navigation in publicity cannot be reduced to miscalculation, external violence, or moral failure. It unfolds as a series of almost imperceptible shifts arising in zones of trust, comfort, and illusory proximity to completion. Delegated freedom in Aeolus, instantaneous engulfment in the Laestrygonians, and voluntary dissolution in Circe register three limiting ways in which the path can be lost without direct resistance – not because movement ceases, but because return ceases to be necessary.

In all three cases, violence does not present itself as violence. It does not require recognition, does not crystallize into an event, and does not depend on the victim as a figure of public stabilization. On the contrary, it operates more effectively the less it is distinguishable. Navigation here is not broken – it is quietly revoked: through trust in the wind, through the collapse of space, through the comfort of transformation. Publicity continues to move, but movement no longer corresponds to direction.

The figure of Odysseus in this context matters not as a hero of resistance or as a bearer of moral superiority. His distinction lies elsewhere: he retains the capacity not to mistake proximity to Ithaca for arrival, safety for return, or stoppage for completion of the journey. Polytropicity here is neither cunning nor a survival strategy, but a form of navigational holding – the ability to remain in motion without surrendering it entirely to environment, comfort, or acceleration.

It is here that the limit of the described modes becomes visible. After euphemistic soothing, dysphemistic destruction, and periphrastic reduction, the path can no longer be continued by the means of living speech. To recover direction, a space is required in which language no longer governs movement, but bears witness to it.

For this reason, the next turn in Odysseus's journey leads to where rhetoric loses its power and the voice separates from the body: to the realm of the dead and to the threshold where audibility becomes more dangerous than visibility. A space where navigation is possible only through pause, sacrifice, and listening – and where return requires an encounter with that which does not live, yet speaks.

REFERENCES

Agamben, G. (1998). Homo sacer: Sovereign power and bare life. Stanford University Press.

Arendt, H. (1958). The human condition. University of Chicago Press.

Arendt, H. (1970). On violence. Harcourt Brace & Company.

Bourdieu, P. (1991). *Language and symbolic power* (G. Raymond & M. Adamson, Trans.). Harvard University Press.

Brown, W. (1995). *States of injury: Power and freedom in late modernity*. Princeton University Press.

Butler, J. (1997). *Excitable speech: A politics of the performative*. Routledge.

Butler, J. (2009). *Frames of war: When is life grievable?* Verso.

Chun, W. H. K. (2016). *Updating to remain the same: Habitual new media*. The MIT Press.

de Certeau, M. (1984). *The practice of everyday life*. University of California Press.

Dean, J. (2010). *Blog theory: Feedback and capture in the circuits of drive*. Polity.

Detienne, M., & Vernant, J.-P. (1978). *Cunning intelligence in Greek culture and society* (J. Lloyd, Trans.). University of Chicago Press. (Original work published 1974)

Ellul, J. (1964). *The technological society* (J. Wilkinson, Trans.). Vintage Books. (Original work published 1954)

Ellul, J. (1973). *Propaganda: The formation of men's attitudes* (K. Kellen & J. Lerner, Trans.). Vintage Books. (Original work published 1962)

Foucault, M. (1972). *The archaeology of knowledge* (A. M. Sheridan Smith, Trans.). Pantheon Books. (Original work published 1969)

Foucault, M. (1977). *Discipline and punish: The birth of the prison* (A. Sheridan, Trans.). Pantheon Books. (Original work published 1975)

Girard, R. (1977). *Violence and the sacred* (P. Gregory, Trans.). Johns Hopkins University Press. (Original work published 1972)

Girard, R. (1986). *The scapegoat* (Y. Freccero, Trans.). Johns Hopkins University Press. (Original work published 1982)

Han, B.-C. (2015). *The transparency society*. Stanford University Press.

Han, B.-C. (2017). Psychopolitics: Neoliberalism and new technologies of power (E. Butler, Trans.). Verso. (Original work published 2014)

Homer. (1996). *The Odyssey* (R. Fagles, Trans.). Penguin Classics. (Original work published ca. 8th century BCE)

Jay, M. (1993). *Downcast eyes: The denigration of vision in twentieth-century French thought*. University of California Press.

Lazzarato, M. (2014). *Signs and machines: Capitalism and the production of subjectivity*. Semiotext(e).

Merleau-Ponty, M. (1964). The primacy of perception: And other essays on phenomenological psychology, the philosophy of art, history and politics (J. M. Edie, Ed.; W. Cobb et al., Trans.). Northwestern University Press.

Montiglio, S. (2005). *Wandering in ancient Greek culture*. University of Chicago Press.

Norris, P. (2023). Cancel culture: Myth or reality? *Political Studies*, *71*(1), 145–174. https://doi.org/10.1177/00323217211037023

Vernant, J.-P., & Vidal-Naquet, P. (1988). Myth and tragedy in ancient Greece (J. Lloyd, Trans.). Zone Books.

Virilio, P. (2006). *Speed and politics: An essay on dromology*. Semiotext(e).
Žižek, S. (2008). Violence: Six sideways reflections. Picador.
Zuboff, S. (2019). *The age of surveillance capitalism: The fight for a human future at the new frontier of power*. PublicAffairs.

Shyrokov Kyrylo 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: kirillshyrokov2@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-7162-6823

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

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 22.02.2026 The article was revised 30.03.2026
The article is recommended for printing 04.04.2026 This article published 25.05.2026

НАДТО БЛИЗЬКО, ЩОБ ПОВЕРНУТИСЯ

Широков Кирило Валерійович
аспірант, ННІ філософії, культурології, політології
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
майдан Свободи, 4, Харків, 61022, Україна
E-mail: kirillshyrokov2@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-7162-6823

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

АНОТАЦІЯ

У статті здійснюється філософський аналіз утрати навігації як специфічного режиму сучасного публічного насильства, за якого виключення відбувається не через відкритий конфлікт чи розрив, а в зоні уявної близькості до мети, згоди або завершення. Публічність дедалі частіше функціонує не як маршрут із дистанціями, корекціями й можливістю повернення, а як прискорення, в якому шлях здається майже пройденим, результат – гарантованим, а необхідність орієнтування – надлишковою. У такому режимі слово втрачає навігаційну функцію і перетворюється на сигнал розгону: воно скорочує дистанцію між сприйняттям і рішенням, між рухом і зупинкою, між довірою й відмовою від відповідальності. Насильство водночас не оформлюється як подія й не потребує визнання, а виникає як побічний ефект інерції, передчасної впевненості й добровільного делегування свободи орієнтації.

Культура скасування постає одним із симптомів цієї дезорієнтації. Виключення в ній здійснюється не через аргументацію чи моральний вердикт, а як наслідок оголошення самого шляху розрізнення зайвим. Відповідальність розсіюється між процедурою, колективною реакцією та алгоритмічним підсиленням; свобода навігації передається «на зберігання» не під примусом, а в умовах видимої ясності й безпеки. У цій зоні публічне насильство виникає не всупереч відчуттю близькості, а саме завдяки йому: зупинка сприймається як порушення, а повернення – як малоймовірне.

Теоретична рамка поєднує аналіз символічного насильства й мовної влади, перформативності й дискурсивної нормалізації, механізму жертви, критики прискорення й утрати горизонту, алгоритмічної публічності й практик простору й руху. У цьому контексті простежується трансформація публічного досвіду через три міфологічні фігури: делеговану свободу (Еол, де «правильний» вітер дозволяє відкласти карту), миттєве поглинання (лестригони, де гавань-укриття перетворюється на пастку без зазору) та добровільну відмову від повернення (Кірка, де трансформація постає як комфортна нормалізація, а логос заміщується функцією).

Центральним аналітичним поняттям є зона «занадто близько, щоб повернутися» – простір, у якому близькість мети притуплює пильність, а рух за інерцією стає небезпечнішим за шторм. Політропність Одіссея постає як здатність не приймати перший острів за Ітаку й зберігати можливість повороту там, де безпека видається очевидною. У висновку показано, що філософський аналіз утрати навігації виконує функцію критичного спротиву, відновлюючи розрізнення між рухом і розгоном, близькістю й поверненням, довірою й відмовою від відповідальності.

Ключові слова: *культура скасування, делегована свобода, дезорієнтація, риторика, політропність, цифрове прискорення.*

Внесок авторів: всі автори зробили рівний внесок у цю роботу
Конфлікт інтересів: автори повідомляють про відсутність конфлікту інтересів

Стаття надійшла до редакції 22.02.2026 Переглянуто 30.03.2026
Стаття рекомендована до друку 04.04.2026 Опубліковано 25.05.2026

Як цитувати / In cites: Shyrokov, K., & Mohylat, V. (2026). Too close to return. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (74), 292-301. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-28

https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-29
УДК 1:930.25

Oleksii Pavlenko, Yevhen Kordiumov

THE ARCHIVE THAT DOES NOT RELEASE

This article offers a philosophical analysis of the archive as a specific space of contemporary publicity in which the loss of orientation occurs not due to a lack of information, but because of an excess of recognition and repetition. It is argued that under conditions of digital media the archive ceases to function as a passive repository of memory and becomes an active environment that retains the subject in the present, depriving them of the possibility of return, reinterpretation, and a change of trajectory. In this regime, the past does not recede or age; instead, it is continuously reproduced, assuming the form of permanent presence. Central to the analysis is the distinction between memory as an orienting resource and the archive as a trap. Particular attention is paid to the phenomenon of post-truth, which is interpreted not as the distortion of facts or the triumph of fabrication, but as a condition in which truth loses its navigational function and becomes an acoustic environment that fixes the subject at the point of recognition. Within this framework, cancel culture appears not as a moral sanction or an act of exclusion, but as a form of archival paralysis, whereby the subject remains visible yet deprived of a future.

The methodological framework of the study is structured around the mythological figures of Hades, Tiresias, and the Sirens, reinterpreted not as metaphors but as analytical models of contemporary publicity. Hades emerges as a structure of time without a horizon, in which truth exists without action; Tiresias figures expert knowledge that requires sacrifice yet bears no responsibility for consequences; and the Sirens function as an aggressive rhetorical interface of the archive, transforming the past into a seductive present. Their song is interpreted as a rhetoric of completion, in which truth no longer opens a path forward but abolishes the need for movement altogether.

In conclusion, the article demonstrates that a philosophical analysis of the archive makes it possible to identify new forms of public violence that operate not through prohibition or coercion, but through a soft, almost caring retention within the past. The study argues for the necessity of restoring a navigational distance between knowledge and trajectory as a condition for the possibility of a future within contemporary publicity.

***Keywords**: archive, post-truth, publicity, memory culture, rhetoric, navigation, Sirens**.*

Contemporary publicity increasingly faces not a scarcity of information, but an inability to return. Words once spoken, gestures once recorded, positions once taken do not recede into the past and do not settle into memory. They continue to persist – as if time had ceased to perform its function. The past does not withdraw; it accumulates, resurfaces, reasserts itself again and again, transforming from experience into verdict [Derrida, 1995; Fisher, 2014].

The philosophical difficulty lies not in the existence of the archive itself. The archive is a necessary condition of culture, a means of preserving memory and continuity. The problem arises when the archive ceases to be a background and begins to act – when it ceases to store and begins to hold [Derrida, 1995]. In this regime, the past no longer opens a path – it blocks it. It blocks return and re-interpretation. A change of position becomes not merely difficult, but structurally precluded.

Truth in such a space acquires a particular, unsettling quality. It no longer orients or liberates, but fixes. This is not a matter of falsehood or the substitution of facts, but of a form of post-truth in which factual accuracy coexists with the loss of futurity [Han, 2017; Fisher, 2014]. Truth here does not require proof, because it is already preserved; yet precisely for that reason it permits no exit. It does not call forward – it holds in place.

This situation becomes especially acute within digital publicity. Here archiving occurs automatically, without pause or selection, and the past returns not according to the logic of

© Pavlenko O. S., Kordiumov Y. V., 2026.

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

understanding, but according to the logic of coincidence, intensity, and repetition [Chun, 2016; Dean, 2010]. The algorithm retrieves not what calls for interpretation, but what is easiest to activate. The archive ceases to be a repository and becomes a mechanism that continuously produces the present out of what has already passed [Zuboff, 2019].

Under such conditions, cancel culture reveals itself not as a particular excess or moral anomaly, but as a symptom of a deeper malfunction of public temporality [Brown, 1995; Norris, 2023]. Exclusion here is enacted not through conflict or overt violence, but through the impossibility of return. The subject is not expelled from publicity – they become stuck within it. They remain visible, recognizable, identifiable, yet deprived of the possibility of moving beyond the already fixed image [Butler, 2009].

It is precisely this situation – an archive from which there is no return – that defines the problem field of the present study. The issue is less about memory than about movement; less about accuracy than about direction. The question is whether continuation remains possible where the past no longer releases, and where truth ceases to be a passage and becomes a stopping point [Virilio, 2006].

The relevance of a philosophical analysis of the archive and the loss of navigation is determined by the transformation of contemporary publicity, in which memory increasingly ceases to function as an orientation and instead becomes a means of retention. Digital media generate a paradoxical regime of time: the subject is continuously updated, yet this updating leads neither to forward movement nor to an exit beyond what has already been lived and recorded [Chun, 2016]. On the contrary, it sustains a state of immobility in which the past returns again and again under the guise of the present.

In this regime, the archive ceases to be a passive repository and becomes an active environment. It lives not through preservation, but through reproduction [Kittler, 1999]. What has passed does not recede – it is retrieved, voiced, polished, and returned to circulation. Memory loses distance and begins to function as a force of attraction. Thus emerges a specific form of post-truth in which accuracy does not liberate, but holds [Han, 2017]. Truth no longer opens a path – it fixes. It does not lead forward, but encloses within the familiar.

The mythological figure of the Sirens allows this logic to be grasped with particular clarity. Their song is neither falsehood nor deception. The Sirens do not invent – they remember. They sing of what has already happened, and therein lies the danger [Homer, 1996; Blanchot, 1982]. The listener recognizes themselves. Recognition replaces movement. The ship comes to a halt not because it has lost its course, but because the course no longer seems necessary. In this sense, the archive ceases to be a background and becomes an interface – something that brings dead data to the surface and endows it with voice, melody, and seduction [Derrida, 1995; Kittler, 1999]. The Sirens do not merely "sing the past", they curate it. The algorithm is a Siren that has optimized its repertoire based on your clicks. It sings you your own "Troy", but in a version guaranteed to trigger a dopaminergic response – recognition [Chun, 2016; Dean, 2010].

This problem becomes especially acute within digital publicity, where algorithms amplify precisely what is repeatable, confirmed, and emotionally reinforced [Zuboff, 2019; Han, 2017]. The archive here exists not as memory, but as habit. It remains alive only insofar as it is reproduced again and again – through feeds, reminders, "memories", returns to what was once said [Chun, 2016]. In such a regime, cancel culture appears not as an exception, but as a symptom: the subject becomes stuck in the archive of their own traces, where each return to the past appears as an update, yet in fact deprives one of the possibility of returning to the future [Brown, 1995; Norris, 2023].

Yet the experience of crisis and war reveals another, opposite type of Siren. Not the one that lulls through recognition, but the one that tears one out of any archive. The air-raid siren does not sing of the past and does not offer meaning. It does not address memory – it addresses the body [Butler, 2009]. It is a sound that does not hold, but interrupts; does not fix, but compels movement. Not the sweet voice of recognition, but the sharp call of the present, in which the

future may not arrive. Here media become visible not as habit, but as rupture – as an intrusion of reality that cannot be ignored [Virilio, 2006].

It is precisely in this tension – between the Siren of the archive and the Siren of threat – that the boundary of contemporary publicity emerges. A boundary between fixation in the recognizable and the possibility of choosing a path again. Between life reduced to repetition and life restored to vulnerability [Fisher, 2014].

In this context, a philosophical analysis of Hades as archive and of the Sirens as its aggressive interface acquires particular significance. The issue is not a mythological metaphor or a literary embellishment, but an attempt to think the conditions under which publicity becomes a space from which there is no return [Derrida, 1995; Agamben, 1998]. The investigation of this zone – between memory and movement, between recognition and action, between lived experience and its archival regeneration – becomes essential for understanding new forms of violence. A violence enacted not through prohibition or coercion, but through a gentle, almost caring retention within the past [Butler, 1997; Girard, 1986].

The problematics of the archive, memory, and the loss of subjectivity has a wide-ranging tradition of philosophical and interdisciplinary reflection. In various theoretical contexts, it has been developed as an analysis of archival power, technologies of inscription and reproduction, media regimes of memory, as well as a critique of post-truth, algorithmic governance, and cultural forms of being stuck in the past [Foucault, 1972; Derrida, 1995; Kittler, 1999]. Studies of language and performativity have demonstrated that speech is capable not only of describing reality but also of fixing the subject in a particular position [Bourdieu, 1993; Butler, 1997]; work in media theory and critiques of digital platforms have identified repetition, updating, and habit as key mechanisms of contemporary publicity [Chun, 2016; Dean, 2010].

At the same time, in most existing approaches the archive is considered either as a structure of storage, or as an instrument of power and control, or as a field of ideological conflict [Derrida, 1995; Foucault, 1972]. Far less frequently is the archive conceptualized as a space of lost navigation, in which return becomes problematic not because of prohibition, but because of the seduction of recognition. Similarly, the figure of post-truth is most often described in terms of distortion or manipulation of facts, whereas its connection to recognition, nostalgia, and the pleasurable fixation of the past remains insufficiently clarified [Han, 2017; Fisher, 2014].

The mythological figures of Hades and the Sirens have traditionally been interpreted either in eschatological or symbolic terms – as images of death, temptation, or dangerous knowledge [Homer, 1996; Vernant & Vidal-Naquet, 1988]. Yet their potential as models of media publicity, archival retention, and rhetorical paralysis has scarcely been mobilized in the analysis of contemporary forms of public violence and cancel culture. And yet it is precisely in these figures that the distinction becomes especially clear between memory as orientation and the archive as trap, between a truth that leads and a truth that arrests [Blanchot, 1982; Derrida, 1995].

This underexplored zone – between the archive as repository and the archive as active interface, between the voice of the past and the possibility of movement into the future – constitutes the problem field of the present study.

The aim of the article is to provide a philosophical analysis of the archive as a space of lost navigation, in which publicity confronts not a prohibition on return, but its gradual cancellation through recognition, affirmation, and repetition. The study seeks to clarify how, under contemporary media conditions, the archive ceases to be a passive past and begins to function as an active force of retention, transforming truth into a form of paralysis [Chun, 2016; Dean, 2010].

To achieve this aim, the article pursues the following analytical tasks: first, to establish the distinction between the archive as repository and the archive as interface operating through reproduction and updating [Derrida, 1995; Kittler, 1999]; second, to analyze the figure of Hades as a model of publicity without action, where voice is separated from participation and movement is impossible [Agamben, 1998]; third, to examine the figure of the Sirens as a rhetorical and media mechanism that transforms the past into a seductive present [Blanchot,

1982; Chun, 2016]; fourth, to demonstrate how these mythological structures relate to contemporary regimes of post-truth, algorithmic amplification, and cancel culture [Han, 2017; Norris, 2023; Zuboff, 2019]; and finally, to delineate the threshold at which truth ceases to liberate and begins to hold [Butler, 1997; Butler, 2009].

The methodology of the article is structured not as a linear movement toward a conclusion, but as navigation within a space of heterogeneous analytical regimes. The study relies on a combination of philosophical, media-theoretical, and rhetorical analysis, functioning not as interchangeable tools, but as different ways of maintaining a course within the complex field of public experience. Hermeneutic analysis is employed in working with mythological and philosophical texts that register extreme situations of the loss of movement, return, and living presence [Homer, 1996; Vernant & Vidal-Naquet, 1988]. Discursive and rhetorical analysis makes it possible to trace how recognition, repetition, and identification operate as forms of symbolic retention of the subject within the archive [Bourdieu, 1993; Butler, 1997]. A media-theoretical perspective is used to conceptualize archives, algorithms, and regimes of updating as structures of habit and post-truth in which the past is continuously reproduced under the guise of the present [Chun, 2016; Dean, 2010; Kittler, 1999]. Phenomenologically oriented description serves to register shifts in the experience of time, memory, and bodily vulnerability, especially under conditions of crisis and threat [Butler, 2009; Virilio, 2006].

The article translates the figures of Hades and the Sirens from the register of metaphor into that of methodological models. Such a shift makes it possible to see in the archive not a repository of antiquities, but a performative environment in which the subject loses their path not due to a lack of information, but due to an excess of "recognition", which transforms the structure of publicity into a space of irreversible presence [Derrida, 1995; Chun, 2016].

If the Sirens can be understood as the aggressive interface of the archive – the frontend that seduces the living with the voice of the past – then Tiresias in Hades represents its ultimate backend: expert knowledge devoid of flesh and freed from participation [Derrida, 1995; Kittler, 1999]. His speech does not engage, transform, or console. It communicates conditions – and in doing so reveals the ontological status of truth within a space from which there is no return [Agamben, 1998].

Unlike contemporary algorithmic systems, which generate predictions instantly and "for free", Tiresias demands blood. The archive of Hades does not speak on its own. For it to speak, the living must intervene bodily, transgressing the boundary between life and death. Truth here is not retrieved as data; it emerges as the result of extraction. Blood becomes the medium of speech – the price of access to knowledge that cannot be neutral [Blanchot, 1982].

This moment fundamentally distinguishes the prophecy of Tiresias from the logic of Big Data and expert analytics. Algorithmic knowledge requires no sacrifice, presupposes no loss, and bears no responsibility for its consequences. It exists as truth without cost [Zuboff, 2019; Han, 2017]. Tiresias, by contrast, marks an opposing regime: truth that becomes possible only through loss and therefore cannot be articulated without remainder. This is not information for orientation within a world of comfort, but knowledge for survival under conditions of catastrophe [Butler, 2009].

Tiresias is a navigator without a path. He knows the trajectory, but cannot traverse it. His knowledge is absolutely precise and absolutely inapplicable to himself. In this sense, he becomes a figure of the contemporary expert voice: one that sees outcomes, predicts consequences, discerns threats – yet remains within a space of non-action [Foucault, 1972]. His truth does not save or liberate; it merely delineates the limits of possible damage.

The encounter with Tiresias marks a shift of regime. Before Hades, Odysseus still seeks a path; after it, he manages losses. Heroism is nullified here. In its place emerges a cold logic of survival, in which choice is measured not by virtue, but by the scale of inevitable damage [Agamben, 1998]. This is not navigation in the strict sense, but catastrophe management – a form of action that arises after the loss of the illusion of salvation [Virilio, 2006].

For this reason, the episode with Tiresias forms a necessary threshold before the encounter with the Sirens. Both speak truth, but demand different modes of listening. Tiresias requires blood in order to communicate a bitter truth that allows movement forward. The Sirens require life in order to sing a sweet truth that abolishes movement itself. If Tiresias embodies knowledge as a condition of survival, the Sirens represent knowledge as a form of suicidal rapture – a truth from which there is no return [Blanchot, 1982; Fisher, 2014].

After Hades, space changes not topographically, but rhetorically. Nothing is yet visible, yet speech is already present. If in the realm of the dead truth was sparse, difficult to access, and required payment, here it sounds on its own – without request, without condition, without addressee. The Sirens do not enter into dialogue. They do not ask and do not answer. They utter. This is precisely their rhetorical specificity [Bourdieu, 1993; Butler, 1997]. The Sirens do not persuade and do not command. They do not appeal to the will and do not demand consent. Their speech is structured as total assertion, in which the distinction between what is said and what is true collapses. They do not offer interpretation – they present a completed meaning.

The song of the Sirens contains no call in the ordinary sense of the word. There is no imperative "stop". Stopping arises as a side effect of recognition. The Sirens sing neither of the future nor of the possible – they sing of what has already been. Of deeds, sufferings, names. Of the past presented as the final truth about the subject [Homer, 1996]. This is a rhetoric not of discovery, but of fixation. In the Homeric text, the Sirens claim to know everything that has happened on earth. This formula is decisive: it is not a matter of partial knowledge or perspective, but of completion [Blanchot, 1982]. Their truth requires no continuation. It leaves no gap between knowledge and assent. To hear it is to accept that further differentiation is superfluous. Thus, the Sirens embody a specific form of rhetorical power: the power of truth that does not admit response [Bourdieu, 1993; Butler, 1997]. This is not falsehood and not manipulation. On the contrary, it is precisely the accuracy and completeness of their speech that makes it lethal. Truth here ceases to be a means of orientation and becomes a form of retention. It does not lead – it halts.

If in Hades truth belonged to the dead and spoke only after sacrifice, with the Sirens it becomes autonomous and aggressive. They bring the archive to the surface, turning the past into a sounding surface [Derrida, 1995]. Speech is archived and simultaneously actualized, yet this actualization does not lead to action. It produces an effect of presence in which the subject becomes stuck [Fisher, 2014].

The Sirens are not merely the voice of the archive, but its rhetorical interface. They give data the form of melody, and memory the form of enjoyment. The past ceases to be heavy and distant; it becomes sweet, recognizable, intimate. Yet it is precisely this proximity that renders return impossible. The archive no longer releases, because it is no longer perceived as past [Chun, 2016; Dean, 2010].

In this regime, rhetoric loses its navigational function. It no longer maintains the distance between word and action, between knowledge and decision. On the contrary, it collapses them. Truth sounds as though it has already said everything. Any attempt at movement after it appears redundant or even erroneous [Virilio, 2006].

For this reason, it is crucial that Odysseus does not refuse to hear. He does not oppose the song with silence and does not defend himself against truth. His gesture is directed not against the content of speech, but against its effect. He deprives the rhetoric of the Sirens of its ability to become a trajectory. To hear – yes. To follow – no [Detienne & Vernant, 1978].

This rupture between listening and movement marks the limit of public truth. Where truth claims completeness, where the past is finally recognized and fixed, publicity loses its future. Speech ceases to be an address and becomes the last word. Truth from which one cannot return ceases to be a condition of navigation and becomes a form of violence – not because it is false, but because it is irreversible [Agamben, 1998; Butler, 2009].

In Homer, the Sirens sing. Their song is structured as a perfect rhetorical loop: repetition, caress, recognition, the promise of completeness. They do not convey anything new – and

therein lies their power. They return what has been said, lived, suffered, but return it in such an acoustic form that the distinction between memory and the present collapses [Kittler, 1999]. Sweetness here is not an aesthetic effect, but a structural one. It arises where meaning no longer demands effort.

The rhetoric of the Sirens is a rhetoric of recognition without risk. It contains no rupture, no tension, no possibility of error. Words are chosen so as neither to wound nor to propel forward. They caress the ear because they are already attuned to the one who listens. This is a speech in which the subject hears not the Other, but themselves – purified of doubt, of incompletion, of the future [Brown, 1995].

The Sirens are archival beings. They neither live nor die; they reproduce. Their song is an endless replay, a perfectly mastered track of the past. In this sense, they do not seduce – they extract. They drain from the living the remainder of movement, turning memory into motionless enjoyment. The archive speaks in their voice, but speaks in such a way that one wishes to remain [Derrida, 1995; Fisher, 2014].

Today, this rhetoric no longer sings. Today, it howls.

Contemporary sirens do not soothe the ear – they tear it apart. Their sound is sharp, piercing, stripped of melody. Yet the function remains the same. It is still the archive that intrudes into the lives of the living, pulling them out of time and dragging them into a regime of immediate response. Only now it is not the sweet song of recognition, but the wail of alarm – one that cannot be ignored and from which there is no refuge in interpretation [Virilio, 2006; Han, 2017].

And yet the difference is fundamental. The siren of alarm does not archive the past – it interrupts the present. It does not invite one to remain – it commands one to survive. In this sense, it is an anti-Siren, a harsh antipode to the Homeric seduction. Its sound does not so much drain the desire for the future as it burns away illusion. It restores to the body its mortality, and to the subject its vulnerability [Butler, 2009; Agamben, 1998].

But the sirens of the archive – those that operate in public speech, in media space, in the endless repetition of biographies, statements, "we remember everything" – function differently. They take not only joy, but truth itself. For truth, transformed into endless repetition, ceases to be an orientation. It decays on the shore alongside the bodies of those who listened too long [Fisher, 2014; Derrida, 1995].

A shore strewn with bones is not a punishment for error. It is a byproduct of a rhetoric that cancels movement. The archive does not kill directly. It halts. It renders the future unnecessary, because the past appears exhaustive. The body remains, but direction disappears. The subject is still alive, but no longer proceeds [Dean, 2010; Chun, 2016].

It is here that the singularity of Odysseus becomes visible – not as a hero, but as a navigator. His polytropicity lies neither in cunning nor in deceit. It lies in the ability to open the archive without remaining within it. He hears the song, yet does not take it for final meaning. He allows truth to sound without turning it into a place of dwelling [Detienne & Vernant, 1978].

Bound to the mast, he preserves a distance not between himself and the voice, but between knowledge and trajectory. This is decisive: truth is not rejected, but neither does it become a home. The archive is opened – and immediately closed. Nothing is taken except orientation. Nothing is lost except the illusion that one can remain and still continue the journey [Blanchot, 1982].

In this gesture lies an extreme form of navigation. Not deafness and not submission, but endurance. The capacity to pass between knowledge and paralysis, between archive and death, between the sweet song and the howl of alarm. Polytropicity here appears not as a character trait, but as an ontological skill: the ability not to allow rhetoric – even true, even complete, even affirming rhetoric – to become a shore [de Certeau, 1984].

The rhetoric of the Sirens reveals what often escapes contemporary discussions of post-truth. The problem lies not in the disappearance of truth, nor in the triumph of falsehood. On the contrary, the Sirens sing the truth. They sing everything that has been. This is precisely what

makes them deadly [Blanchot, 1982]. Post-truth arises not where facts are replaced by fiction, but where truth ceases to perform a navigational function and becomes an acoustic environment. In the regime of post-truth, truth no longer indicates direction – it surrounds. It sounds from all sides, repeats, intensifies, returns as echo. It cannot be refuted, because it does not require argumentation. It is recognized. Recognition replaces differentiation, and repetition replaces movement. In this sense, post-truth is not a crisis of knowledge, but a crisis of orientation [Bourdieu, 1993; Norris, 2023].

The culture of memory is integrated into this structure not as an antidote, but as its infrastructure [Derrida, 1995; Fisher, 2014]. The archive no longer preserves the past at a distance – it is constantly present in the present. Statements, gestures, photographs, fragments of biographies do not age or settle; they resurface, are updated, and reproduced [Chun, 2016]. Memory ceases to be a labor and becomes an environment. This is precisely the logic of the Sirens: the past does not release because it continuously sounds [Blanchot, 1982]. In this regime, truth does not liberate, but fixes. It holds the subject at the point of recognition: "you are what you did", "you are what is remembered about you", "you are the archive" [Bourdieu, 1993; Butler, 1997]. Return becomes impossible not because the path is closed, but because the past is presented as a completed whole that does not admit reworking. In this context, cancel culture appears not as an act of condemnation, but as a form of archival paralysis: the subject remains visible, yet is deprived of a future [Norris, 2023; Brown, 1995].

Post-truth here does not distort facts, but deprives them of temporal structure [Han, 2017]. Everything becomes simultaneously actual; everything sounds now. The distinction between "was" and "is" collapses, and with it the possibility of movement disappears. Truth, deprived of distance, becomes a trap [Virilio, 2006]. The archive in this regime ceases to be a neutral repository. It becomes a performative environment in which memory acts rather than merely persists [Derrida, 1995; Kittler, 1999]. The archive does not wait for a request – it initiates address, it calls [Dean, 2010].

The polytropicity of Odysseus once again proves decisive [Detienne & Vernant, 1978]. He does not destroy the archive and does not refuse memory. He does not seal his ears forever and does not declare truth false. His gesture is more radical and more precise: he introduces a rupture between hearing and following. Truth may be heard, but must not become a place of dwelling. Memory may be opened, but must not turn into a shore [de Certeau, 1984].

Thus, the culture of memory and post-truth converge at a single point: where truth ceases to be a condition of movement and becomes an environment in which movement is impossible. The archive does not punish – it cancels the path. This is why the analysis of the Sirens is neither allegory nor metaphor, but a diagnosis of the contemporary public condition: a condition in which truth does not release, memory does not age, and return becomes structurally impossible [Foucault, 1972; Fisher, 2014].

Conclusion. An archive from which there is no return does not resemble a prison and does not operate as prohibition. It does not close doors or erect walls. It does something far more subtle: it eliminates the very necessity of exit. In this regime, the past ceases to be something that can be reworked, forgotten, or surpassed. It becomes an environment – dense, viscous, recognizable. One in which it is easy to breathe and impossible to move.

Hades, in this reading, is not a place of the dead, but a form of time deprived of extension. Here everything has already happened and therefore cannot be completed. The shades neither suffer nor resist – they simply persist. Their misfortune lies not in death, but in the fact that there is nowhere left to return. The archive here does not preserve – it holds. It does not threaten – it stabilizes. And precisely for that reason it cannot be exited without breaking the very logic of recognition.

The Sirens bring this logic to its limit. Their song does not seduce crudely and does not deceive. It does something far more dangerous: it abolishes the necessity of the future. It is truth spoken as if everything has already been said. A completeness in which there is no room for

continuation. The rhetoric of the Sirens is a rhetoric of completion: it contains no question, no rupture, no "not yet". To hear it is to agree that the path is no longer needed.

This is the true meaning of post-truth. Not the substitution of facts, nor the triumph of fiction, but the transformation of truth into an acoustic environment. Truth here does not lead or liberate – it sounds. It surrounds. It returns. It intensifies as echo. It is recognized before it is understood, and thus it paralyzes. It is truth without exit, memory without aging, knowledge without trajectory.

In such a space, cancel culture appears not as an exception, but as a form of stoppage. The subject is not expelled from publicity – they become frozen within it. Their past is not condemned – it is recognized as final. The archive does not punish – it fixes. And in this fixation, the most important thing disappears: the possibility of becoming otherwise without denying who one has been.

The gesture of Odysseus, bound to the mast, ceases in this context to be an episode of cunning or heroism. It becomes a gesture of extreme philosophical precision. He does not block his ears and does not reject truth. He allows it to sound – and at the same time deprives it of the power to become a place of dwelling. Truth is heard, but not inhabited. The archive is opened, but not accepted as a home. A gap is preserved between knowledge and movement – the only space in which navigation remains possible.

It is here that the central threat of contemporary publicity becomes clear: not the loss of truth, but the loss of the ability to leave it. Where truth ceases to be a passage and becomes an environment, the path ends before it begins. The archive does not kill – it halts. It renders the future superfluous, because the past appears exhaustive.

But stoppage is not the end.

Beyond the songs of the Sirens, silence does not follow. Another sea begins. A sea in which there is no longer the temptation to remain, but no safe route either. Where the archive no longer holds, navigation returns – in its harshest form. Not as a search for meaning, but as a choice between losses. Between the monster and the whirlpool. Between guaranteed sacrifice and the risk of disappearance.

It is precisely there that the next step of the analysis proceeds: into a space where truth no longer paralyzes, memory no longer holds, and the path continues – at a cost that can no longer remain unpaid.

REFERENCES

Agamben, G. (1998). *Homo sacer: Sovereign power and bare life*. Stanford University Press.

Blanchot, M. (1982). Literature and the original experience. In *The space of literature* (A. Smock, Trans.; pp. 209–247). University of Nebraska Press.

Bourdieu, P. (1993). Language and symbolic power (G. Raymond & M. Adamson, Trans.). Harvard University Press.

Brown, W. (1995). *States of injury: Power and freedom in late modernity*. Princeton University Press.

Butler, J. (1997). *Excitable speech: A politics of the performative*. Routledge.

Butler, J. (2009). *Frames of war: When is life grievable?* Verso.

Chun, W. H. K. (2016). *Updating to remain the same: Habitual new media*. The MIT Press.

de Certeau, M. (1984). *The practice of everyday life* (S. Rendall, Trans.). University of California Press.

Dean, J. (2010). *Blog theory: Feedback and capture in the circuits of drive*. Polity.

Derrida, J. (1995). *Archive fever: A Freudian impression* (E. Prenowitz, Trans.). University of Chicago Press.

Detienne, M., & Vernant, J.-P. (1978). *Cunning intelligence in Greek culture and society* (J. Lloyd, Trans.). University of Chicago Press.

Foucault, M. (1972). *The archaeology of knowledge* (A. M. Sheridan Smith, Trans.). Pantheon Books.

Fisher, M. (2014). *Ghosts of my life: Writings on depression, hauntology and lost futures*. Zer0 Books.

Girard, R. (1986). *The scapegoat* (Y. Freccero, Trans.). Johns Hopkins University Press.

Han, B.-C. (2017). *Psychopolitics: Neoliberalism and new technologies of power* (E. Butler, Trans.). Verso.

Homer. (1996). *The Odyssey* (R. Fagles, Trans.). Penguin Classics.
Kittler, F. A. (1999). *Gramophone, film, typewriter* (G. Winthrop-Young & M. Wutz, Trans.). Stanford University Press.
Norris, P. (2023). Cancel culture: Myth or reality? *Political Studies*, 71(1), 145-174. https://doi.org/10.1177/00323217211050404
Vernant, J.-P., & Vidal-Naquet, P. (1988). *Myth and tragedy in ancient Greece* (J. Lloyd, Trans.). Zone Books.
Virilio, P. (2006). *Speed and politics: An essay on dromology*. Semiotext(e).
Zuboff, S. (2019). *The age of surveillance capitalism: The fight for a human future at the new frontier of power*. PublicAffairs.

Pavlenko Oleksii S.
PhD Student, Educational and Scientific Institute Philosophy,
Cultural Studies, Political Science
V. N. Karazin Kharkiv National University
4, Maidan Svobody, Kharkiv, Ukraine
E-mail: oleksii.pavlenko97@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0009-0006-6301-8285

Kordiumov Yevhen 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: kordumov.e.v@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0009-0009-6775-8821

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 16.02.2026 The article was revised 26.03.2026
The article is recommended for printing 04.04.2026 This article published 25.05.2026

АРХІВ, З ЯКОГО НЕМОЖЛИВО ПОВЕРНУТИСЯ

Павленко Олексій Сергійович
аспірант, ННІ філософії, культурології, політології
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
майдан Свободи, 4, Харків, 61022, Україна
E-mail: oleksii.pavlenko97@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0009-0006-6301-8285

Кордюмов Євген Вікторович
аспірант, ННІ філософії, культурології, політології
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
майдан Свободи, 4, Харків, 61022, Україна
E-mail: kordumov.e.v@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0009-0009-6775-8821

АНОТАЦІЯ

У статті здійснюється філософський аналіз архіву як специфічного простору сучасної публічності, в якому втрата орієнтації відбувається не через брак інформації, а через надлишок упізнавання та повтору. Показано, що в умовах цифрових медіа архів перестає функціонувати як

пасивне сховище пам'яті й перетворюється на активне середовище, яке утримує суб'єкта в теперішньому, позбавляючи його можливості повернення, переосмислення й зміни траєкторії. Минуле в цьому режимі не віддаляється й не старіє, а безперервно відтворюється, набуваючи форми постійної присутності.

Центральним для аналізу є розрізнення між пам'яттю як орієнтиром і архівом як пасткою. Особлива увага приділяється феномену постістини, яка інтерпретується не як викривлення фактів або домінування вигадки, а як стан, у якому істина втрачає навігаційну функцію й перетворюється на акустичне середовище, що фіксує суб'єкта в точці впізнавання. У такому контексті культура скасування постає не як моральна санкція чи акт виключення, а як форма архівного паралічу, за якої суб'єкт залишається видимим, але позбавленим майбутнього.

Методологічну рамку дослідження формують міфологічні фігури Аїда, Тіресія та Сирен, які переосмислюються не як метафори, а як аналітичні моделі сучасної публічності. Аїд постає як структура часу без горизонту, де істина існує без дії; Тіресій – як образ експертного знання, що потребує жертви, але не бере відповідальності за наслідки; Сирени – як агресивний риторичний інтерфейс архіву, який перетворює минуле на спокусливе теперішнє. Їхня пісня інтерпретується як форма риторики завершеності, в якій істина не відкриває шлях, а скасовує потребу руху.

У підсумку показано, що філософський аналіз архіву дає змогу виявити нові форми публічного насильства, які здійснюються не через заборону чи примус, а через м'яке, майже турботливе утримання в минулому. Стаття обґрунтовує необхідність відновлення навігаційної дистанції між знанням і траєкторією як умови можливості майбутнього в сучасній публічності.

Ключові слова: *архів, постістина, публічність, культура пам'яті, риторика, навігація, Сирени.*

Внесок авторів: всі автори зробили рівний внесок у цю роботу
Конфлікт інтересів: автори повідомляють про відсутність конфлікту інтересів

Стаття надійшла до редакції 16.02.2026 Переглянуто 26.03.2026
Стаття рекомендована до друку 04.04.2026 Опубліковано 25.05.2026

Як цитувати / In cites: Pavlenko, O., & Kordiumov, Y. (2026). The archive that does not release. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (74), 302-311. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-29

https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-30
УДК 1:17.03

Kateryna Kuznetsova, Volodymyr Panov

THE RHETORIC OF TRAGIC CHOICE: WHEN NAVIGATION DEMANDS SACRIFICE

This article provides a philosophical analysis of tragic choice as a specific mode of navigation within contemporary publicity, where forward movement becomes possible only at the cost of a pre-acknowledged loss. Unlike situations of disorientation or information scarcity, tragic choice emerges under conditions of extreme clarity: all options are known, all consequences are foreseeable, yet no decision can be "correct" in a normative sense. In this mode, navigation ceases to be a search for the optimal path and transforms into the management of inevitable damage.

The analysis centers on the mythological episode of Scylla and Charybdis, treated not as an allegory of danger but as a model for public decision-making in the absence of acceptable alternatives. Scylla is interpreted as a figure of guaranteed, localized sacrifice that allows for the preservation of elective agency and the assumption of responsibility for the trajectory. Conversely, Charybdis represents the logic of total risk, where responsibility dissolves into the scale of potential catastrophe. Odysseus's choice of Scylla is conceptualized as a rejection of the "catastrophe alibi" and an acceptance of tragic responsibility. The subsequent analysis focuses on the episode of Thrinacia, where tragic choice is no longer exercised but delegated. The violation of the taboo on the Island of the Sun is interpreted as the collapse of the decision-making structure itself: knowledge no longer restrains action, and sacrifice is produced automatically, without a subject to claim it. In this context, Thrinacia serves as a model for contemporary cancel culture, where violence is enacted not through a conscious act, but through procedures, repetition, and collective reaction devoid of addressed responsibility. The article demonstrates that tragic choice does not vanish in modern publicity but is radically transformed: from recognized sacrifice to delegated violence without a subject. This shift destroys navigation as a collective movement, leaving only a solitary continuation of the path for those capable of not delegating responsibility even in a situation of irreversibility.

***Keywords**: tragic choice; navigation; sacrifice; responsibility; Scylla and Charybdis; Thrinacia; cancel culture; publicity; rhetoric of necessity; violence; mythological models*.

Tragedy does not begin where a mistake is made, nor where the path suddenly breaks off. It begins at the point where the path continues – but any of its variants requires loss. Not error, not delusion, not blindness, but a conscious sacrifice. Where choice ceases to be a means of salvation and becomes a form of calculating damage [Vernant & Vidal-Naquet, 1988].

It is precisely in this zone – between the monster and the whirlpool – that navigation changes its ontological status. It is no longer tied to the search for the correct direction, nor does it rely on the distinction between true and false. Here, navigation means accepting that movement is possible only at the cost of destruction – of someone's life, someone's body, someone's possibility of return. The course is preserved not despite sacrifice, but because of it [Agamben, 1998; Girard, 1986].

Contemporary publicity increasingly finds itself in such a configuration. This is not about catastrophes as exceptional events, but about structural situations in which any decision is already marked as incomplete, unjust, and irreversible. Political crises, wars, states of emergency, managed collapses – all reproduce the same logic: there is no choice without loss, yet refusal to choose is equated with an even greater catastrophe. In this sense, the tragic ceases to be a literary genre and becomes a mode of public governance [Arendt, 2003; Virilio, 2006].

The philosophical difficulty here lies in the fact that familiar ethical and rhetorical frameworks prove inapplicable. Appeals to correctness, humanity, or the universal good do not

© Kuznetsova K. Y., Panov V. Y., 2026.

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

function in a situation where the good cannot be preserved in its entirety. In tragic choice, there are no innocents – but guilt also ceases to be individual. It is distributed, diffused, delegated, becoming a structure [Butler, 2004].

For this reason, the figure of the victim inevitably emerges in such situations. Not as moral compensation and not as an act of redemption, but as a functional condition for the continuation of the path. The victim here does not restore order – it makes movement itself possible. Without it, navigation halts completely, dissolving either into paralysis or into the whirlpool of total destruction [Girard, 1986; Benjamin, 1978].

The mythological episode between Scylla and Charybdis captures this logic. Before Odysseus there is no "correct" decision. There are two evils, incommensurable and incomparable in ethical terms. The choice between them cannot be justified – it can only be accepted. And this is what makes it tragic: responsibility does not disappear, yet it cannot be discharged either by argument or by appeal to necessity [Homer, 1996; Vernant & Vidal-Naquet, 1988].

Unlike earlier stages of the journey, it is no longer possible here to delegate freedom, dissolve into comfort, or come to rest in truth. The archive has already been opened, illusions have been lost, the voice has already spoken. Navigation returns – but in the form of heavy, ungrateful labor, where every decision leaves behind the dead. This is neither heroism nor feat. It is the management of catastrophe, in which maintaining the trajectory is purchased at the cost of losses that are foreknown and therefore all the more unbearable [Blanchot, 1995; Agamben, 1998].

Contemporary cancel culture and practices of public exclusion reveal a deep structural affinity with this logic. Exclusion here is increasingly framed as a "necessary sacrifice" for the sake of preserving integrity, security, or course. The rhetoric of tragic choice makes it possible to present destruction as compelled, and responsibility as impersonal. In this regime, the victim ceases to be a scandal and becomes a procedure [Brown, 1995; Butler, 2009; Norris, 2023].

Thus, the problem addressed by this article lies not in the moral evaluation of tragic decisions, nor in the search for justifications of violence. Rather, it concerns the clarification of the rhetorical and navigational conditions under which publicity begins to conceive of sacrifice as an acceptable cost of movement, and of choice as a form of inevitable loss [Vernant & Vidal-Naquet, 1988]. Between Scylla of guaranteed loss and Charybdis of total disappearance, a space opens in which navigation is possible only through the acceptance of the tragic – and where every preserved course already bears within it the shadow of the sacrifice made.

The relevance of addressing the rhetoric of tragic choice is determined by the transformation of contemporary public space, in which the very possibility of a "correct" decision increasingly disappears. Political, military, social, and media crises produce situations in which any action entails irreversible loss, while refusal to act is equated with even more destructive consequences [Arendt, 2003]. Under such conditions, publicity ceases to function as a space for discussing alternatives and increasingly operates as a mechanism for distributing damage.

Contemporary culture is becoming less oriented toward preventing catastrophes and more toward managing them. Navigation in such conditions means not the search for an optimal path, but a choice between forms of evil that are incommensurable in moral terms, yet comparable in pragmatic ones [Virilio, 2006]. It is precisely here that a specific rhetoric becomes necessary – a rhetoric of the tragic, which makes it possible to legitimize decisions that cannot be justified and to present sacrifice as an inevitable condition of continued movement.

This problem becomes particularly acute in the context of war, states of emergency, and digital publicity, where decisions are made under conditions of time scarcity, pressure of intensity, and the impossibility of complete knowledge [Butler, 2009]. In such situations, rhetoric ceases to function as an instrument of persuasion and increasingly takes on the role of existential accompaniment to catastrophe: it does not prove, but fixes; it does not persuade, but formalizes the inevitable. The victim here becomes not an exception to the norm, but its silent foundation.

The mythological scene between Scylla and Charybdis allows this structure to be grasped in concentrated form. It is neither an allegory of a dangerous journey nor a moral parable, but a model of a situation in which navigation is possible only through the acceptance of loss [Homer,

1996]. The appeal to this figure is relevant not as a reconstruction of an ancient narrative, but as a means of philosophical analysis of contemporary forms of public decision-making, where the tragic ceases to be an event and becomes a regime.

The problem of tragic choice has a rich philosophical and cultural tradition. In classical philosophy and aesthetics, tragedy was understood primarily as a clash of equally binding values that does not admit harmonious resolution [Benjamin, 1978]. In political and social theory, the tragic has been treated as the limit of rational governance, as a zone in which universal norms lose their applicability.

Contemporary studies of public violence, sovereignty, sacrifice, and exclusion have convincingly shown that violence may be enacted not only as an act of coercion, but also as a structural consequence of decisions made "in the name of necessity" [Agamben, 1998]. Analyses of scapegoat mechanisms, biopolitical regimes, and logics of the state of exception have revealed how the victim becomes integrated into order as a condition of its preservation [Girard, 1986].

At the same time, in most existing approaches, tragic choice is considered either in ethical terms – as a dilemma of responsibility – or in political terms – as the result of institutional pressure [Arendt, 2003]. Far less often is it conceptualized as a navigational and rhetorical structure in which the decision is not so much chosen as articulated and framed as inevitable. The question of how rhetoric transforms loss into an acceptable cost of movement, and the victim into a functional element of the route, remains insufficiently clarified [Bourdieu, 1993].

The mythological figures of Scylla and Charybdis have traditionally been interpreted as symbols of danger, fate, or fatal choice [Vernant & Vidal-Naquet, 1988]. However, their potential as models of public decision-making, the distribution of responsibility, and the legitimation of sacrifice under conditions where no "right" path exists has scarcely been mobilized in analyses of contemporary forms of catastrophe management and public violence. This study addresses that lacuna. It proposes to consider tragic choice not as an exception to rationality, but as a specific regime of navigation in which rhetoric plays a decisive role: not by justifying violence, but by rendering it possible; not by removing responsibility, but by redistributing it in such a way that the path continues – at the cost of a loss acknowledged in advance [Benjamin, 1978].

The aim of the article is a philosophical analysis of tragic choice as a specific regime of navigation in contemporary publicity, in which forward movement becomes possible only at the cost of a loss recognized beforehand. The study seeks to clarify how, in situations where no "correct" path exists, navigation ceases to be the search for an optimal solution and is transformed into the management of inevitable damage [Virilio, 2006].

Within this aim, the article pursues the following analytical tasks: to distinguish between choice as an act of rational preference and tragic choice as a structure in which any decision entails sacrifice; to analyze the mythological figures of Scylla and Charybdis as a model of a situation in which navigation is possible only between incommensurable forms of loss [Homer, 1996]; to show how rhetoric frames such decisions as necessary and thereby renders them acceptable in public space; to trace the connection between tragic choice and the mechanisms of sacrifice, the distribution of responsibility, and cancel culture [Girard, 1986]; and finally, to outline the transformation of the navigating subject, who shifts from seeking the "right path" to making decisions under conditions of irreversibility [Agamben, 1998].

The methodology of the article is constructed as navigational rather than linearly deductive. The study does not aim to derive a universal principle of tragic choice, but focuses on analyzing those regimes of movement in which choice loses the character of optimization and assumes the form of an existential decision without exit [Blanchot, 1995]. Hermeneutic analysis is employed to work with mythological texts, above all the episode between Scylla and Charybdis, where the extreme situation of the impossibility of a "good" choice is articulated. These figures are treated not as allegories or illustrations, but as analytical models of navigation under conditions of structural catastrophe [Detienne & Vernant, 1978]. Rhetorical analysis makes it possible to identify the ways in which tragic choice is articulated, legitimized, and stabilized in public space. Particular attention is given to the rhetoric of necessity, damage minimization, and

the "lesser evil" as forms of discourse in which sacrifice ceases to be perceived as an exception and becomes an element of the route [Butler, 1997]. A socio-political perspective is applied to conceptualize the connection between tragic choice and the mechanisms of sacrifice, exclusion, and the distribution of responsibility. In this context, the tragic is treated not as an aesthetic category, but as a regime of public action in which violence is not denied but framed as an inevitable condition for the continuation of the path [Schmitt, 2005]. Such a methodological combination makes it possible to consider tragic choice not as a moral anomaly or a failure of rationality, but as a stable form of navigation in contemporary publicity – a form in which movement is preserved, yet always at the cost of a loss that is acknowledged and articulated in advance [Žižek, 2008].

Tragic choice does not begin where knowledge is absent, nor where the subject is disoriented. On the contrary, it arises in a situation of ultimate clarity. All options are discernible. All consequences are known. Error is excluded – because there is nothing left to err about. Any decision will be both correct and destructive at once [Arendt, 2003].

In this sense, the space between Scylla and Charybdis is not a space of alternatives. It is neither a fork nor a crossroads. It is a narrow passage where movement is possible only on the condition of a loss accepted in advance. Navigation here does not seek the best path – it selects a form of damage [Vernant & Vidal-Naquet, 1988].

Scylla and Charybdis are not symmetrical threats. They cannot be compared on a scale of risk, as if one were dealing with probabilities or benefits. Scylla guarantees sacrifice: the loss of part of the crew, visible, calculable, and personalized. Charybdis, by contrast, offers the possibility of total disappearance – not sacrifice, but annihilation, in which guilt, responsibility, and even the fact of choice itself vanish [Benjamin, 1978].

The tragic character of the situation lies not in the cruelty of the world, but in the structure of the decision itself. To choose Scylla is to consent to sacrifice, knowing exactly whom one is giving up. To choose Charybdis is to risk everything, including the very possibility of bearing witness to the choice. Between guaranteed loss and potential catastrophe there is no "correct" answer. There are only different regimes of bearing responsibility [Agamben, 1998].

Scylla embodies a form of violence that is permitted precisely because it is limited. This monster does not destroy everything. It takes a strictly measured share. Its victims can be counted, named, mourned. This is the source of its rhetorical force [Girard, 1986].

Guaranteed sacrifice is easier to legitimize than abstract risk. It allows control over the narrative to be maintained: we knew, we chose, we minimized the damage. In this regime, navigation turns into an accounting of losses. The decision appears rational because the damage is finite [Bourdieu, 1993].

The rhetoric of Scylla is the rhetoric of the "lesser evil". It is built on comparison, calculation, and an appeal to necessity. The sacrifice is not concealed, yet it is not called into question. It is declared an inevitable part of the path. Responsibility for it can be redistributed: the decision was difficult, but there were no other options [Butler, 1997].

In public space, this logic is reproduced whenever exclusion or violence is justified by the preservation of the whole. Someone must be sacrificed – for the sake of the system, order, forward movement. Scylla always acts openly. It does not hide or disguise itself. Its power lies in its transparency [Schmitt, 2005].

Charybdis is of a fundamentally different kind. It does not offer sacrifice – it offers disappearance. In its logic, there is no place for individual responsibility, because there are no surviving witnesses. If Scylla leaves bodies behind, Charybdis erases all traces [Arendt, 1963].

The rhetoric of Charybdis is a rhetoric of total risk, in which the very idea of choice dissolves. One can say: we did not know, we hoped, we took a risk. Responsibility is diffused within the scale of catastrophe. No one chose death – it simply happened [Žižek, 2008].

Charybdis often appears morally preferable: it does not require a direct decision about sacrifice. It preserves the illusion of innocence. If Scylla forces one to admit, "we decided who would die", Charybdis allows one to say, "it just happened that way". In this sense, Charybdis is

not merely a whirlpool, but a form of suspending responsibility through an appeal to fate, chance, or system. Where the possibility of assigning blame disappears, the subject of choice itself also disappears [Ellul, 1964].

Odysseus's decision is crucial precisely because he chooses Scylla. He chooses guaranteed loss over abstract disappearance. In doing so, he refuses the alibi of catastrophe [Arendt, 2003]. He knows whom he will lose. He knows that he will live with this knowledge. And yet he makes the decision. This is neither heroism nor cold calculation. It is the acceptance of responsibility for the trajectory, even when that trajectory inevitably passes through death [Agamben, 1998].

Here navigation reaches its tragic form. It is no longer tied to the search for salvation. It is tied to sustaining the subject in a situation where any movement is traumatic, yet stopping means the end [Vernant & Vidal-Naquet, 1988].

Odysseus does not minimize evil – he accepts it as part of the path. This is what distinguishes tragic choice from cynical calculation. The sacrifice is neither justified nor denied. It is acknowledged [Benjamin, 1978].

In contemporary publicity, tragic choice is increasingly masked as rational necessity. The rhetoric of minimal damage, inevitable losses, "there was no other option", reproduces the logic of Scylla without naming it as tragic [Bourdieu, 1993]. At the same time, the rhetoric of systemic failures, force majeure, and unpredictable consequences reproduces the model of Charybdis, in which responsibility dissolves into the scale of processes [Žižek, 2008].

Between these two regimes, publicity oscillates, avoiding the essential point: the recognition that a choice was and remains a choice, even when it has no correct answer [Arendt, 1963].

Scylla is not merely a monster that devours six men. In philosophical terms, she appears as a structural node of the sacrificial mechanism. It is no coincidence that her victims are countable, visible, and distributed in time. This is violence that can be framed, explained, and – most importantly – acknowledged [Girard, 1986].

It is precisely this acknowledged character that makes Scylla's sacrifice rhetorically bearable. It allows the situation to be stabilized through the localization of evil: death does not spread across the entire trajectory but is concentrated in specific bodies. The sacrifice is not denied – it is singled out. This is what constitutes its functionality [Butler, 2009].

The scapegoat mechanism operates not because the victim is hidden, but because it is sufficient. It seals the rupture. Scylla is a figure of violence that recognizes itself as violence, yet can be integrated into the rationality of the path. The sacrifice does not halt movement – it pays for it [Girard, 1986].

It is important to emphasize: Scylla's sacrifice is not arbitrary, yet neither is it just. It is inevitable not in a moral but in a structural sense. Someone must be given up so that others may pass. This is neither punishment nor guilt. It is the distribution of damage as a condition for the continuation of the trajectory [Schmitt, 2005].

Here tragic choice is still preserved as choice. Odysseus does not hide behind fate, does not appeal to chance, and does not delegate the decision. He assumes it – and thereby remains the subject of navigation, albeit at the cost of irreparable loss [Arendt, 2003].

The crucial difference between the logic of Scylla and that of subsequent catastrophes lies in the following: here the sacrifice does not abolish the subject. On the contrary, it affirms it – as the one who chooses and lives with the consequences [Butler, 2004].

The sacrificial mechanism in Scylla does not destroy navigation. It makes it tragic, but still possible. The path continues not because evil has been eliminated, but because it has been taken upon oneself. This is the moment when navigation requires not knowledge or speed, but the capacity to endure guilt [Agamben, 1998].

However, it is precisely here that the limit of this mechanism becomes apparent. Sacrifice, even when acknowledged, remains a temporary solution. It stabilizes the path only over a short distance. If tragic choice becomes habitual, it loses its tragic character – and turns into a technique [Ellul, 1964].

This is why the next episode – Thrinacia – is so radical. Here tragic choice is no longer enacted. It is delegated [Arendt, 2003].

On the island of Helios, the prohibition is clear, the consequences are known, the warnings have been given. Unlike Scylla, there is no forced situation here. There is a pause. There is waiting. There is hunger – but there is also knowledge [Homer, 1996].

And yet it is precisely here that the final collapse of navigation occurs.

The decision is no longer made by Odysseus. It is distributed among the companions, justified by circumstances, dissolved into a collective "we could not do otherwise" [Arendt, 1963]. The sacrifice here is not chosen – it is carried out by circumventing choice.

This is a fundamentally different type of catastrophe. If Scylla required a subject capable of assuming guilt, then Thrinacia destroys the very figure of the responsible subject. There is no scapegoat here – because no one assumes the role of the one who sacrifices [Girard, 1986]. The eating of the sacred cattle is neither error nor weakness. It is the disintegration of the very structure of decision. The prohibition is violated not because it is unclear, but because it no longer holds meaning [Schmitt, 2005].

In the scene of Thrinacia, tragic choice is replaced by survival without a horizon. Hunger becomes an argument, and necessity a justification. Sacrifice ceases to be an act and turns into automatism [Ellul, 1964]. For this reason, the retribution here is total. All perish. Not because the punishment is cruel, but because navigation has already become impossible. A path on which choice is delegated cannot be continued. It breaks off not because of an evil fate, but because of the loss of a subject capable of choosing [Agamben, 1998].

If Scylla is tragedy, then Thrinacia is the end of the tragic. There is no longer anyone to bear guilt and no one to make a decision. Only the process remains [Benjamin, 1978].

In this sense, Thrinacia is an extreme model of contemporary publicity, where responsibility dissolves into procedures, collective reactions, and algorithmic "it just happened" [Dean, 2010]. There is sacrifice, but it is not acknowledged. There are losses, but they are not reflected upon. A choice existed – but no one made it.

Navigation here collapses completely, because the path is no longer sustained either by heroism or by tragic courage. It dissolves into the hunger of the present, where the future is no longer thought, and the past is not retained as a lesson [Fisher, 2014].

Thrinacia is the point at which tragic choice ceases to be choice and becomes procedure. Unlike the Scyllan sacrifice, where violence was localized, acknowledged, and taken upon oneself, here it dissolves. Where no one dares to say "I", the decision does not disappear – it acquires a monstrous autonomy, becoming the mechanics of fate [Butler, 2009].

Odysseus's companions know the prohibition. They have been warned. The consequences have been explained to them. This is crucial: the catastrophe of Thrinacia does not arise from ignorance, fear, or suddenness. It emerges from a condition in which knowledge no longer governs action. The prohibition exists, but it does not bind. The truth has been spoken, but it does not act. Navigation is formally preserved – and precisely for that reason, it collapses [Foucault, 1972].

The sacrifice on Thrinacia is not chosen. It is a byproduct of collective survival. Hunger, exhaustion, waiting for the wind – all of this becomes justification, but not cause. The cause lies deeper: the subject of tragic decision disappears. No one says "I". Everyone says "we". And in this "we", responsibility evaporates [Bourdieu, 1993].

It is precisely at this point that Thrinacia becomes a model of cancel culture. Cancel culture does not operate like Scyllan violence – visible, acknowledged, tragically assumed. It operates in a Thrinacian manner: without addressee, without subject, without a moment of decision [Arendt, 2003]. Violence here is not committed – it "happens". Not because someone intended to destroy, but because no one stopped the process [Ellul, 1964].

Exclusion in cancel culture does not require malicious intent. It is carried out through consent without decision, through repetition without an act, through "everyone thinks so", "the

algorithm showed it", "the community reacted" [Dean, 2010]. The victim is not sacrificed – it emerges. It can neither be revoked, nor reflected upon, nor worked through [Butler, 2004].

Thrinacia is the scene where sacrifice becomes devoid of meaning. The sacred cattle are eaten not for salvation, not for sacrifice, and not for rebellion. They are eaten because the procedure of life continued while navigation was no longer sustained as a task. So too in cancel culture: the subject is destroyed not for the sake of purification or justice, but because the archive and reaction continue to operate [Derrida, 1995].

The punishment that follows Thrinacia is not retribution in a moral sense. It is structural [Agamben, 1998]. All perish except Odysseus – not because he is righteous, but because he did not delegate the choice [Vernant & Vidal-Naquet, 1988]. He may err, may be cruel, may be cunning – but he remains the subject of decision. Thrinacia destroys the collective as a form of navigation. After it, the path can continue only for one who is capable of bearing responsibility alone [Arendt, 1963]. This is not the elevation of the hero, but a tragic narrowing of the space of action. The subject can no longer rely on "we", nor on procedure, nor on consensus [Bourdieu, 1993].

In this sense, Thrinacia marks the end of publicity as a shared movement. After delegated violence, the path becomes radically solitary [Butler, 2009].

Conclusion. When choice is delegated, navigation becomes impossible.

The analysis of Scylla and Thrinacia makes it possible to fix a fundamental distinction between two types of violence in public space.

Scylla embodies tragic choice: violence acknowledged as violence; sacrifice localized and assumed; a decision that destroys, yet preserves the subject. This is violence after which the path remains possible – though at the cost of irreparable loss.

Thrinacia, by contrast, demonstrates violence without choice. There is no tragic gesture, no subject of decision, not even the illusion of sacrifice. There is only a process in which prohibition loses force, truth ceases to bind, and responsibility disperses into collective automatism. It is precisely this type of violence that underlies contemporary forms of exclusion, where no one acts – and therefore no one is guilty.

In this light, cancel culture appears not as a moral anomaly, but as a Thrinacian regime of publicity: violence without a subject, sacrifice without meaning, decision without a decision-maker. It is not a scene of conflict, but a scene of exhausted navigation.

After Thrinacia, the path is possible only in one mode – outside collective justifications, outside procedures, outside the comfort of consensus.

Yet even this path does not lead directly to return. Beyond tragic choice and delegated violence, another, far more seductive threat emerges – a space where choice is no longer required at all.

The island of Calypso is neither catastrophe nor violence. It is rest. Immortality. The absence of loss. The suspension of history as such. Here navigation is not destroyed – it becomes unnecessary.

REFERENCES

Agamben, G. (1998). *Homo sacer: Sovereign power and bare life*. Stanford University Press.

Arendt, H. (1963). *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil.* Viking Press.

Arendt, H. (2003). *Responsibility and judgment.* Schocken Books.

Benjamin, W. (1978). Critique of violence. In *Reflections: Essays, aphorisms, autobiographical writings* (P. Demetz, Ed.; E. Jephcott, Trans., pp. 277 – 300). Schocken Books. (Original work published 1921)

Blanchot, M. (1995). *The writing of the disaster* (A. Smock, Trans.). University of Nebraska Press. (Original work published 1980)

Bourdieu, P. (1993). Language and symbolic power (G. Raymond & M. Adamson, Trans.). Harvard University Press.

Brown, W. (1995). *States of injury: Power and freedom in late modernity*. Princeton University Press.

Butler, J. (1997). *Excitable speech: A politics of the performative*. Routledge.
Butler, J. (2004). *Precarious life: The powers of mourning and violence.* Verso.
Butler, J. (2009). *Frames of war: When is life grievable?* Verso.
de Certeau, M. (1984). *The practice of everyday life* (S. Rendall, Trans.). University of California Press.
Dean, J. (2010). *Blog theory: Feedback and capture in the circuits of drive*. Polity.
Derrida, J. (1995). *Archive fever: A Freudian impression* (E. Prenowitz, Trans.). University of Chicago Press.
Detienne, M., & Vernant, J.-P. (1978). *Cunning intelligence in Greek culture and society* (J. Lloyd, Trans.). University of Chicago Press.
Ellul, J. (1964). *The technological society* (J. Wilkinson, Trans.). Vintage Books. (Original work published 1954)
Fisher, M. (2014). *Ghosts of my life: Writings on depression, hauntology and lost futures*. Zer0 Books.
Foucault, M. (1972). *The archaeology of knowledge* (A. M. Sheridan Smith, Trans.). Pantheon Books.
Girard, R. (1986). *The scapegoat* (Y. Freccero, Trans.). Johns Hopkins University Press.
Homer. (1996). *The Odyssey* (R. Fagles, Trans.). Penguin Classics.
Norris, P. (2023). Cancel culture: Myth or reality? *Political Studies*, 71(1), 145-174. https://doi.org/10.1177/00323217211050404
Schmitt, C. (2005). *Political theology: Four chapters on the concept of sovereignty* (G. Schwab, Trans.). University of Chicago Press. (Original work published 1922)
Vernant, J.-P., & Vidal-Naquet, P. (1988). *Myth and tragedy in ancient Greece* (J. Lloyd, Trans.). Zone Books.
Virilio, P. (2006). *Speed and politics: An essay on dromology*. Semiotext(e).
Žižek, S. (2008). *Violence: Six sideways reflections.* Picador.

Kuznetsova Kateryna Y.
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, Kharkiv, Ukraine
E-mail: kateryna.kuznetsova@karazin.ua
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-4979-066X

Panov Volodymyr Y.
PhD in Philosophy, Lecturer
Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J.B. Schad
V. N. Karazin Kharkiv National University
4, Maidan Svobody, Kharkiv, Ukraine
E-mail: v.panov@karazin.ua
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-8401-915X

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 10.02.2026 The article was revised 28.03.2026
The article is recommended for printing 04.04.2026 This article published 25.05.2026

РИТОРИКА ТРАГІЧНОГО ВИБОРУ: КОЛИ НАВІГАЦІЯ ВИМАГАЄ ЖЕРТВИ

Кузнецова Катерина Юріївна
кандидат філософських наук, старший викладач
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: kateryna.kuznetsova@karazin.ua
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-4979-066X

Панов Володимир Ярославович
доктор філософії, викладач
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: v.panov@karazin.ua
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-8401-915X

АНОТАЦІЯ

Стаття присвячена філософському аналізу трагічного вибору як специфічного режиму навігації в сучасній публічності, за якого рух уперед стає можливим лише ціною наперед визнаної втрати. На відміну від ситуацій дезорієнтації або дефіциту знання, трагічний вибір постає в умовах граничної ясності: всі варіанти відомі, всі наслідки передбачувані, але жодне рішення не може бути «правильним» у нормативному сенсі. Навігація в такому режимі перестає бути пошуком оптимального шляху й трансформується в управління неминучим збитком.

У центрі аналізу – міфологічний епізод між Сциллою і Харибдою, який розглядається не як алегорія небезпеки, а як модель публічного рішення в умовах відсутності прийнятної альтернативи. Сцилла інтерпретується як фігура гарантованої, локалізованої жертви, що дозволяє зберегти суб'єктність вибору та взяти відповідальність за траєкторію. Харибда, навпаки, постає як логіка тотального ризику, де відповідальність розчиняється в масштабі можливої катастрофи. Вибір Одіссея на користь Сцилли осмислюється як відмова від «алібі катастрофи» та прийняття трагічної відповідальності. Подальший аналіз зосереджується на епізоді Трінакрії, де трагічний вибір більше не здійснюється, а делегується. Порушення заборони на острові Геліоса інтерпретується як розпад самої структури рішення: знання більше не утримує дію, а жертва виробляється автоматично, без суб'єкта, який би взяв її на себе. У цьому контексті Трінакрія постає як модель сучасної культури скасування, де насильство здійснюється не через свідомий акт, а через процедури, повтор і колективну реакцію без адресної відповідальності.

Стаття показує, що трагічний вибір не зникає в сучасній публічності, але радикально трансформується: від визнаної жертви до делегованого насильства без суб'єкта. Такий зсув руйнує навігацію як спільний рух і залишає лише самотнє продовження шляху тим, хто здатен не делегувати відповідальність навіть у ситуації необоротності.

Ключові слова: *трагічний вибір; навігація; жертва; відповідальність; Сцилла і Харибда; Трінакрія; культура скасування; публічність; риторика необхідності; насильство; міфологічні моделі.*

Внесок авторів: всі автори зробили рівний внесок у цю роботу
Конфлікт інтересів: автори повідомляють про відсутність конфлікту інтересів

Стаття надійшла до редакції 10.02.2026 Переглянуто 28.03.2026
Стаття рекомендована до друку 04.04.2026 Опубліковано 25.05.2026

Як цитувати / In cites: Kuznetsova, K., & Panov, V. (2026). The rhetoric of tragic choice: when navigation demands sacrifice. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (74), 312-320. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-30

https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-31
УДК 130.2:316.7

Ivan Karpenko, Tetiana Podolska

THE SECOND NAVIGATION: NOBODY RETURNS HOME

This article is devoted to a philosophical reflection on the "second navigation" (δεύτερος πλοῦς) as a borderline regime of the subject's existential movement under conditions of a total loss of metaphysical and institutional guarantees. In a situation where homecoming is no longer synonymous with restoration, and "home" has ceased to be a space of harmonious coincidence, navigation is transformed from a technique of achieving a goal into a strategy of enduring the rupture. In contrast to classical teleological readings of the Odyssey, where Ithaca appears as a triumphant finale, this study conceptualizes homecoming as an aporia: a situation of fundamental non-recognition, radical vulnerability, and the disintegration of biographical integrity.

The central analytical figure of the article is Calypso and her island, Ogygia, interpreted not as a topos of external coercion or deficit, but as the ultimate temptation of "ontological desertion". Calypso's offer is an invitation to abolish the very need for return through a radical replacement of identity. The immortality she grants appears as a form of "high amnesia": a peace without loss and an existence without the burden of biography. It is a perfect space of incorporeal presence where the subject is relieved of the necessity to testify to who they once were. In this light, Odysseus's refusal is seen not as a moral act, but as a fundamental choice of mortality as the sole condition for preserving the "Self". An immortal body is a body without scars, and thus an empty archive; gods possess an immutable status, while mortals possess a living, wounded biography.

The metaphor of the hand-built raft is revealed as a symbol of "manual", non-delegated agency: a movement through the void, deprived of the fair wind of institutional support or guarantees of social recognition. The second navigation is an ethics in spite of circumstances – the ability to hold a course when the horizon promises neither acceptance nor salvation.

The final part of the research deconstructs the act of returning to Ithaca as a series of ontological thresholds of non-recognition. The transformation of the king into a beggar is interpreted not as a clever disguise, but as the attainment of the status of "Nobody" (Οὖτις) – the only possible form of presence in a home that has become foreign. The slaughter of the suitors, in this context, appears not as an act of restoring justice, but as a sacrificial mechanism of the pharmakos: a bloody procedure that does not restore the lost order but creates a fleeting moment of intense, tragic coincidence of the subject with their own fate.

The article argues that the second navigation is an endurance between two impossibilities: a sterile paradise without a path (Calypso) and a sacrificial path without the hope of paradise (Ithaca). Home, in this perspective, is not a period at the end of a sentence, but merely a momentary flash of recognition that cannot be sustained. No one returns home in the literal sense, but within this knowledge, a new polytropic subjectivity is born, capable of rowing even through a total fog.

Keywords**: second navigation, homecoming, immortality, pharmakos, rhetoric, polytropy.**

Navigation begins where there is a goal. Return – where there is a home. But what begins where the goal no longer guarantees arrival, and the home no longer guarantees recognition?

Odysseus returns. Formally – successfully. He has passed through everything that was to be passed through. He has survived monsters that devour not the body, but the very possibility of continuation [Girard, 1986]. He has descended into the archive of the dead, where truth exists without action. He has endured the temptations of knowledge that turns movement into stasis [Blanchot, 1995]. He has accepted the guaranteed sacrifice at Scylla [Vernant & Vidal-Naquet, 1988]. He has passed through Thrinacia – the place where tragic choice is delegated and thus ceases to be choice [Nussbaum, 2001]. He has lost everyone who traveled with him. He has done everything right – so far as one can speak of "rightness" after catastrophe [Arendt, 1963].

© Karpenko I. V., Podolska T. V., 2026.

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

And yet it is precisely here, at the end of the Odyssey, that it becomes clear: the main journey begins afterward. After the path has been traversed. After the goal has been reached. After return no longer coincides with completion [Frame, 1978/2009].

The home is found – but not opened. The shore is reached – but not recognized. And the one who has returned no longer coincides with the one who departed [Ricœur, 2004]. Between "I have returned" and "I have been received" lies an abyss in which all previous forms of navigation collapse. And it is precisely within this abyss that what may be called the second navigation emerges [Plato, 1995, pp. 99e – 100a; Ferber, 2020].

Second navigation is movement without a favorable wind. Without institutional support. Without status, name, or the guarantee that the path has meaning at all [Agamben, 1998; Butler, 2004]. It is movement not toward a goal, but toward a home that may no longer exist. Or exists – but not for you [Heidegger, 1995]. Or exists – but requires that you enter it as "no one" [Frame, 1978/2009].

It is here that Calypso appears. She is not a monster. Not a threat. Not an archive. She is perfection. Ogygia does not hold by force and does not seduce by deception. It consoles. It offers. Love without aging. Rest without loss. Immortality without scars [Nussbaum, 2001]. A life in which there is no need to remember what hurts, no need to return to where you may not be recognized, no need to prove who you are – because you can simply become someone else. Forever [Assmann, 2011].

Calypso does not offer the death of the path – she offers its cancellation. Why return if one can remain? Why remember if one can forget and begin anew? [Ricœur, 2004]. Why be mortal – vulnerable, aging, condemned – if one can be a god? This is an offer that cannot be rationally refused [Blanchot, 1995].

And this is precisely why Odysseus's refusal of Calypso becomes philosophically scandalous [Benardete, 1992]. He leaves not because Ogygia is bad. Not because Calypso is cruel. And not because immortality is evil. He leaves because immortality is life without biography [Arendt, 1958]. The gods have status. Mortals have history. The gods are. Mortals become [Agamben, 1998]. Becoming requires time, loss, scars – traces that cannot be erased without erasing the self along with them [Butler, 2004].

Calypso offers a perfect identity without a past: a clean profile, zero transactions, not a single wound that would require explanation [Virilio, 2006]. It is a safe space in which the subject no longer needs to return – because there is nothing left to return to. In the terms of contemporary culture, this sounds like grace. Like a second chance. Like care [Norris, 2023]. "Abandon your past. Become new. We will accept you – but not as you were". This is the cancellation of return [Assmann, 2011].

Odysseus's refusal is a refusal of identity substitution. A refusal of perfection purchased at the price of rupture with oneself [Žižek, 2008]. A refusal of a life in which there is no longer any need to go home [Heidegger, 1995]. It is from this refusal that second navigation begins.

It begins not with a ship and not with a fleet. It begins with a raft. Fragile. Temporary. Built by hand. Calypso provides the tools – but does not build for him. There are no longer institutions, missions, or delegation. There is only the body, the oars, and the horizon. The subject becomes at once captain, engine, and cargo [Bourdieu, 1991].

The favorable wind disappears. The sails no longer function. One must row. Poseidon destroys the raft. Odysseus clings to the wreckage. But navigation does not cease [Virilio, 2006]. Because second navigation is not a technique and not a route. It is a form of stubbornness [Žižek, 2008].

A way of continuing movement even when there is no guarantee that one will be awaited, recognized, or accepted [Butler, 2004].

The Phaeacians bring Odysseus to Ithaca while he sleeps. He awakens – and does not recognize his homeland. Athena has veiled it in mist. Return begins not with triumph, but with non-recognition [Frame, 1978/2009]. With beggary. With the loss of a name. "No one" is no longer a trick here. It is an ontological status [Agamben, 1998].

It is impossible to return as the same. It is impossible to enter the former form [Ricœur, 2004]. No one returns home – in the literal, Homeric, and existential sense. But some continue walking, knowing this [Heidegger, 1995].

The problem addressed in this article is the philosophical analysis of second navigation – as a form of movement after the refusal of perfection, after the loss of guarantees, after the collapse of the illusion that home coincides with harmony and return with restoration [Benardete, 1992; Nails & Tarrant, 2015].

It is a question of the navigation of mortals. Of a movement in which one chooses the scar over purity, memory over oblivion, the stubbornness of the path over rest without history [Arendt, 1958; Ricœur, 2004].

Of a navigation that promises no finality – yet preserves the possibility of being oneself [Butler, 2004].

The relevance of addressing the problem of second navigation is determined not so much by interest in the ancient narrative as by the transformation of the very experience of return in contemporary culture [Ricœur, 2004]. Increasingly, existential, political, and medial situations demonstrate that return no longer means restoration, and home no longer guarantees repose [Arendt, 1958]. Goals are reached but not recognized; paths are traversed but not completed; subjects return – only to discover that there is nowhere left to return to [Agamben, 1998].

Contemporary publicity increasingly offers not a path back, but a substitution of identity [Butler, 2004]. Instead of return – profile update. Instead of recognition of continuity – resetting the past. Instead of the difficult, vulnerable "I have returned" – the comfortable "I have become someone else" [Virilio, 2006]. This logic manifests in various forms: from cancel culture and practices of the "second chance" to media and digital regimes in which memory is replaced by updating and biography by status [Norris, 2023; Assmann, 2011].

In this context, the figure of Calypso acquires particular philosophical sharpness [Benardete, 1992]. Unlike catastrophe, violence, or exclusion, Ogygia neither threatens nor compels. It offers care, safety, and perfection [Nussbaum, 2001]. For this reason, the refusal of it becomes crucial for the analysis of contemporary subjectivity: it points to a situation in which the subject refuses not life, but life without history; not happiness, but happiness that does not require return [Arendt, 1958].

The relevance of second navigation lies in the fact that it describes a mode of movement after the loss of guarantees: when institutions no longer provide a favorable wind, when status no longer ensures recognition, when return becomes possible only as a risk [Agamben, 1998; Butler, 2004]. It is a mode in which the subject continues the journey not because they are confident in the outcome, but because refusal to move would amount to a refusal of the self [Heidegger, 1995].

In conditions where culture increasingly offers rest instead of the path, substitution instead of return, and amnesia instead of memory [Assmann, 2011], a philosophical analysis of second navigation makes it possible to clarify why the refusal of perfection may be not a defeat but a form of resistance [Žižek, 2008]; why mortality proves to be a condition of subjectivity [Butler, 2004]; and why return, deprived of harmony, may still remain the only authentic direction of movement [Ricœur, 2004].

The motif of second navigation has a deep philosophical tradition tracing back to antiquity. In the Platonic context, δεύτερος πλοῦς designates a situation in which the direct route proves impossible, and thought is compelled to shift from favorable wind to oars – from effortless movement to difficult but conscious exertion [Plato, 1995, pp. 99e – 100a; Ferber, 2020]. Subsequently, this image was repeatedly employed to describe philosophical thinking as movement after the loss of certainties and guarantees [Nails & Tarrant, 2015].

The figure of Odysseus has traditionally been interpreted as a model of successful return, restoration of order, and the triumph of cunning over chaos [Detienne & Vernant, 1978]. In classical philological and mythological scholarship, emphasis has been placed on heroism, ingenuity, and the hero's capacity to overcome obstacles. The return to Ithaca was understood as

the conclusion of the journey, where the tension of wandering is resolved and lost harmony restored [Vernant & Vidal-Naquet, 1988].

At the same time, in twentieth-century philosophical, existential, and literary interpretations, the problematic character of this ending has increasingly been emphasized: the motif of non-recognition, deferred acknowledgment, the violence of return, and the impossibility of fully restoring what has been lost [Ricœur, 2004; Blanchot, 1995]. Yet even in these approaches, second navigation has generally remained a secondary motif – a consequence of the journey, rather than an autonomous structure of movement [Frame, 1978/2009].

Far less frequently is the episode with Calypso analyzed as a key point of philosophical decision [Benardete, 1992]. Ogygia is usually treated either as a pause in the journey or as a temptation that delays the hero on the way home. Her offer of immortality and Odysseus's refusal are often interpreted in moral or mythopoetic terms, but not as a radical gesture of refusing the substitution of identity [Nussbaum, 2001].

Equally underdeveloped is the question of the connection between second navigation and contemporary cultural and medial practices, in which the subject is increasingly offered not return but reformatting; not the continuation of biography but its reset; not the acknowledgment of scars but their erasure [Virilio, 2006; Norris, 2023]. In this perspective, Calypso ceases to be an episodic figure of myth and becomes a model of temptation structurally reproduced in contemporary publicity [Assmann, 2011].

The present study addresses this lacuna. It proposes to consider second navigation not as a particular motif of an ancient text and not as a metaphor of philosophical method, but as a stable form of movement of the subject after the refusal of perfection and the loss of guarantees [Nails & Tarrant, 2015; Butler, 2004]. Such an approach makes it possible to connect the ancient narrative with the analysis of contemporary identity, cancel culture, practices of subject substitution, and the loss of return as an existential possibility [Agamben, 1998; Ricœur, 2004].

The aim of this article is to provide a philosophical clarification of second navigation as a specific mode of movement of the subject after the loss of guarantees, in which return no longer coincides with restoration, and home no longer coincides with harmony. It concerns a navigation that begins not with catastrophe, but with the refusal of perfection; not with coercion, but with temptation; not with violence, but with a voluntary departure from secure repose.

The study seeks to analyze how Odysseus's refusal of Ogygia establishes a fundamentally different type of movement – movement without a favorable wind, without institutional support, and without certainty of recognition. In this mode, return is conceived not as a result but as a direction; not as the end of the journey but as a form of stubborn continuation that preserves subjectivity at the cost of mortality, vulnerability, and the loss of status.

To achieve this aim, the article addresses the following analytical tasks: to distinguish between navigation oriented toward goal and arrival and second navigation as movement after the collapse of teleological expectations; to analyze the figure of Calypso as the ultimate temptation of canceling return through identity substitution, perfection, and amnesia; to demonstrate how the refusal of immortality is linked to the choice of biography over status, scar over purity, history over an eternal present; to consider Odysseus's raft as a model of manual, non-delegable subjectivity under conditions of shattered institutions; to trace the transformation of the figure of "No one" from a rhetorical device into an ontological condition of a subject who has returned to a world that existed without him; to clarify the role of bodily and intimate markers of recognition (the scar, the bed) as alternatives to public recognition and status; and to articulate second navigation as a form of life in which movement continues not despite the absence of a final destination, but precisely because of it.

The methodology of the article is constructed not as linear deduction, but as navigation in the philosophical sense of the term – a movement between texts, images, and concepts that maintains a course without the illusion of final arrival [Heidegger, 1995; Ricœur, 2004]. The study deliberately refuses to reduce mythological material to an illustrative function and treats Homeric episodes as analytical models of existential and cultural structures [Detienne & Vernant, 1978].

Hermeneutic analysis is employed to approach the *Odyssey* as a text in which return does not function as a closed ending, but unfolds as a series of thresholds, trials, and refusals [Frame, 1978/2009]. Particular attention is given to those episodes in which movement continues not because of success, but in spite of its absence [Blanchot, 1995].

An existential perspective makes it possible to consider second navigation as a form of subjectivity that emerges after the loss of favorable wind – in a situation where the subject can no longer rely on status, institution, or guaranteed recognition [Agamben, 1998; Butler, 2004]. Here, motifs of nostalgia, becoming, bodily memory, and the refusal of perfection are employed as conditions for the preservation of the self [Nussbaum, 2001; Ricœur, 2004].

Rhetorical analysis is applied to identify the ways in which refusal, return, and non-recognition are articulated and structured within the text [Bourdieu, 1991]. Particular attention is paid to the distinction between public recognition and intimate recognition, between the name as status and the body as the bearer of history [Arendt, 1958].

A media-cultural perspective is used to compare the mythological narrative with contemporary practices of identity substitution, cancel culture, and the logics of the "second chance", in which the subject is offered not the continuation of biography but its reset [Norris, 2023; Assmann, 2011]. In this context, Calypso is treated not as a mythological exception, but as a structural figure of contemporary temptation [Benardete, 1992].

Such a methodological combination makes it possible to consider second navigation not as a metaphor or a literary motif, but as a philosophical structure of movement in a world where home has ceased to be a guarantee and return has ceased to be a conclusion [Nails & Tarrant, 2015]. It is a navigation in which the path continues not because there is hope for harmony, but because refusal to move would mean refusal of the self [Heidegger, 1995].

Ogygia does not resemble a trap. This is its perfection. There are no walls, no locks, no threats. There is no need to escape, to hide, to be cunning. Ogygia requires no effort and imposes no decisions. It does not test – it accepts. More precisely, it abolishes the very necessity of trials [Nussbaum, 2001].

Calypso is neither a monster nor a warden. She is an interface of perfect repose [Virilio, 2006]. Love without aging. A body without vulnerability. Time without wear. Memory without pain [Assmann, 2011]. It is a space where everything has already happened – and therefore nothing more is required. One may remain here. It is logical to remain here. Ogygia is a paradise in which one need not be anyone in particular [Agamben, 1998].

Here, no one asks where you came from or what trails behind you. There is no past as obligation and no future as threat. There is only a smooth, gentle "now", stretched into infinity [Blanchot, 1995].

In contemporary terms, Ogygia is the ideal Safe Space [Norris, 2023]. A clean profile. Zero transactions. No history that can be used against you. No scars that require explanation [Virilio, 2006]. Calypso offers Odysseus not the death of the path – she offers its cancellation [Benardete, 1992].

Why return if one can remain? Why remember if one can begin anew – forever? [Ricœur, 2004]. Why be mortal if one can be a god? This is an offer that cannot be rationally refused [Nussbaum, 2001]. There is no violence in it. No deception. No lack.

This is not Circe, who transforms men into swine through pleasure. This is not the Sirens, who hold through the sweetness of recognition [Vernant & Vidal-Naquet, 1988]. Calypso takes nothing away. She offers everything.

That is precisely why her offer is philosophically scandalous [Benardete, 1992]. Odysseus weeps on the shore. Not because he suffers. But because he is too well off – so well that there is no longer any place for himself within this goodness [Blanchot, 1995].

The immortality Calypso offers is a life without biography [Arendt, 1958].

The gods have status, but no history. They do not age – and therefore do not change. Their being requires no trace [Agamben, 1998]. They have no scars, because there is no time that could leave them. Mortals, by contrast, exist as becoming [Heidegger, 1995]. Their "self" is composed of losses, errors, wounds, returns, and non-recognitions [Ricœur, 2004].

Mortality is not a defect, but a condition of biography [Butler, 2004]. Only for mortals is the past inseparable from themselves – it cannot be erased without erasing the self along with it [Assmann, 2011]. Calypso offers Odysseus a perfect identity – clean, safe, without a trace. Identity as substitution, not as continuation [Virilio, 2006]. Not "remain the same through change", but "become someone else – and forget who you were".

In this sense, Ogygia is not a mythological exoticism, but a thoroughly contemporary structure [Norris, 2023]. It reproduces the logic of soft cancellation: "Renounce your past. Become new. We will accept you – but not as you were" [Assmann, 2011]. It sounds like care. Like a second chance. Like therapy.

But this is the cancellation of return. Because return presupposes the continuity of the subject [Ricœur, 2004]. The one who returns must be the same as the one who departed – wounded, aged, transformed, perhaps, but recognizable through a trace [Arendt, 1958]. Calypso offers liberation from the trace. And thus – liberation from return itself [Agamben, 1998].

And Odysseus refuses. Not because Ogygia is bad. Not because Calypso is cruel. Not because immortality is evil. He leaves because immortality is a calm without a wake [Arendt, 1958]. And to live means to leave a trace, even if it hurts [Ricœur, 2004]. He chooses aging over eternity. Vulnerability over perfection. The risk of non-recognition over guaranteed repose [Butler, 2004].

And it is precisely this refusal – quiet, illogical, almost absurd – that becomes the first act of second navigation. Not an escape. Not a protest. But a decision to continue the path where the path no longer promises reward. Ogygia takes nothing away. That is precisely why everything is lost within it [Agamben, 1998].

Calypso demands no sacrifice. She does not ask one to renounce name, memory, or path. She imposes no conditions. She simply renders them unnecessary. And in this lies her radicality [Nussbaum, 2001].

The first and primary loss that Ogygia offers is the loss of the necessity to return [Ricœur, 2004]. And with it – the loss of the tension between "what was" and "what will be", the loss of that subtle pain from which the subject emerges at all [Butler, 2004]. In paradise there is no debt. No obligation to the past. No addressee to whom one must return [Arendt, 1958].

Return is always a risk. It presupposes the possibility of non-recognition, rejection, the collapse of one's image [Frame, 1978/2009]. Paradise removes this risk. But along with it, it removes the very form of relating to oneself as one who returns from somewhere to somewhere [Agamben, 1998]. In Ogygia one cannot be late. One cannot fail to arrive. One cannot miss one's chance. And thus – one cannot choose. Because choice is possible only where loss is possible [Nussbaum, 2001]. Paradise, by contrast, is a space in which loss is structurally excluded. Everything is already preserved. Everything is compensated in advance. Everything is safe – even you yourself [Virilio, 2006].

The second, more subtle loss is the loss of biographical time [Ricœur, 2004]. Time in Ogygia flows, but it does not accumulate. It leaves no trace. It does not form a history. One day does not differ from another, one year from the next. This is not the cessation of time, but its neutralization. Such time cannot be narrated. It cannot be remembered as a path. It cannot be presented as "I was there because…" It is time without narrative. And therefore – without a subject [Arendt, 1958].

The third loss – the most painful – is the loss of the scar as a form of memory [Butler, 2004]. A scar is not merely the trace of a wound. It is the point at which the body remembers what consciousness might forget [Ricœur, 2004]. It is an archive of pain that cannot be edited, rewritten, or erased [Derrida, 1995]. An immortal body is a body without scars. And therefore – a body without history [Agamben, 1998].

Calypso offers Odysseus a body that will never again be wounded. But with it – a body that will never again be able to bear witness. Neither to the path traversed, nor to the price at which it was purchased [Butler, 2004]. Penelope later recognizes Odysseus not by his face – the face has been erased by time. She recognizes him by the scar [Vernant & Vidal-Naquet, 1988]. By

the pain that remained and became a form of identity. Calypso offers to erase the pain. And thus – to erase Odysseus himself [Assmann, 2011].

There is yet another loss, the most difficult to translate: the loss of non-coincidence with oneself [Heidegger, 1995]. In paradise everything coincides. You coincide with your form, with your status, with your life. But it is precisely this coincidence that abolishes movement [Blanchot, 1995].

A mortal is never identical to oneself. One is more than one is now, and less than one was. One is stretched between past and future, never fully coinciding with the present [Ricœur, 2004]. This is the condition of the path. Ogygia offers coincidence. Perfect, smooth, final [Agamben, 1998]. And by this coincidence, it abolishes the very possibility of being on the way [Virilio, 2006].

This is why Odysseus weeps. Not out of longing for Ithaca as a place. But out of longing for himself – as one who can still go on [Blanchot, 1995]. He senses: if he stays, he will not die. But he will not live either [Arendt, 1958]. And so he chooses loss. Consciously. Without any guarantee that it will be redeemed. From this moment on, paradise remains behind him. Ahead lies not a path, but labor.

Second navigation does not begin with a ship. And this is crucial. A ship is an institution. It is a collective, a mission, a resource, a guarantee. It is always "we" [Agamben, 1998]. A raft is "I". Odysseus builds the raft himself. Calypso provides the tools – but does not do it for him. She could – but she does not. Because a raft cannot be delegated. It cannot be received ready-made. It is assembled by hands, by the body, by time [Heidegger, 1995]. This is no longer a state project or a heroic enterprise. It is the manual labor of subjectivity [Butler, 2004].

Everything that existed before – fleet, crew, status, name – is gone. Only wood, ropes, oars, and a body still capable of movement remain [Nussbaum, 2001].

It is here that second navigation acquires its philosophical meaning. When sails no longer work, one must take up the oars. Not because this is more efficient. But because otherwise movement would cease altogether [Plato, 1995, pp. 99e – 100a; Ferber, 2020].

The raft is fragile. It promises no safety. It is not built for storms. It is temporary – as is the subject in this mode of navigation [Blanchot, 1995]. But it is real. It is made. It holds…

Poseidon destroys the raft. But navigation does not cease. Odysseus clings to the wreckage – and continues to swim [Virilio, 2006]. Because second navigation is no longer a technique and no longer a route. There is no promise that home will be home. No certainty that you will be recognized. No guarantee that you will arrive at all [Ricœur, 2004].

There is only direction. And the refusal of a paradise in which direction is no longer needed [Agamben, 1998].

The raft is not a means of salvation. It is a form of statement. A ship speaks in the name of the state, an era, a mission. A raft speaks only in the name of the one who bound it together. A raft has no flag. No hold of provisions. No pre-approved route. It does not promise to endure. It simply exists – because it has been assembled [Heidegger, 1995].

This is how a philosophical text is written after the loss of all guarantees. Not as a system. Not as a doctrine. Not as a school [Blanchot, 1995]. But as a binding of fragments, held together by the effort of the hand and the stubbornness of thought [Žižek, 2008].

This series of texts is also a raft. Not a corpus. Not a canon. Not a ship with a reader's cabin and a peer-reviewed route [Bourdieu, 1991]. It is assembled from what remained after catastrophe: myth, memory, the junction of philosophy and pain, scars that could not be erased [Assmann, 2011].

To write in the mode of second navigation is to write without a favorable wind. Without certainty that one will be read. Without hope of recognition. Without guarantee that what is said will not break against the very first wave [Blanchot, 1995]. But not to write is to consent to Ogygia [Agamben, 1998]. To perfection without trace. To silence without risk.

The raft is not beautiful. It does not aspire to eternity. It is not made for museums. It is made for one thing only: to stay afloat while you row [Heidegger, 1995].

That is why philosophy here is not an explanation of the world, but a continuation of movement. Not "what is truth", but "why do I still go on" [Ricœur, 2004].

The Phaeacians bring Odysseus to Ithaca while he sleeps. This is not a narrative detail. It is a gesture [Frame, 1978/2009]. He arrives without consciousness – as one who cannot bear witness to his own arrival [Arendt, 1958]. Like a newborn who does not remember birth. Like a text detached from its author [Blanchot, 1995].

When he awakens, he does not recognize his homeland. Ithaca does not confirm him. The landscape does not say: "you are home". The land is silent. Return after second navigation brings no answer. You arrive – and receive no confirmation [Agamben, 1998].

Home no longer coincides with the image of home. And return no longer coincides with restoration [Arendt, 1958].

Here emerges the most painful form of loss – the loss of testimony [Derrida, 1995]. You were. You passed through. You survived. You returned. But nothing confirms it.

Athena makes Odysseus old, exhausted, a beggar. This is not merely a disguise. It is an ontology [Heidegger, 1995]. He becomes "No one" – not as a trick, but as a status [Agamben, 1998]. Not "I have concealed myself", but "I can no longer be recognized by former markers". The name no longer works. The past is not recognized. Merits do not convert [Bourdieu, 1991].

In this sense, "No one" is not zero. It is a minus-identity [Žižek, 2008]. A form of presence without validation. An existence deprived of testimony [Derrida, 1995]. And it is precisely in this state that the most difficult part of return begins: not the path – but proof [Ricœur, 2004].

Telemachus has grown up. And this is tragedy, not consolation [Nussbaum, 2001]. He has grown up without Odysseus. Without his voice. Without his gestures. Without his daily presence [Arendt, 1958]. The father returns – but returns to a person who does not know what to do with this father. Between them lies not merely time. Between them lies a rupture of experience [Ricœur, 2004].

Return does not heal loss. It exposes it [Blanchot, 1995]. It is precisely at this moment – when the name no longer works, when the son does not recognize, when the house no longer responds – that it becomes clear: the suitors have long been here [Vernant & Vidal-Naquet, 1988]. They did not invade or seize – they settled in. The house was not taken by force. It was dismantled by habit [Agamben, 1998]. According to the principle: if no one has returned, then it is permitted.

The suitors are not Odysseus's enemies. They are users of his absence [Virilio, 2006]. They eat, drink, speak, dispose, as if the absence of the master were sufficient legal ground for appropriation [Bourdieu, 1991]. They do not need Penelope. Penelope is a path to the goal. They need Ithaca as a resource. Each of them lives as if the past has not merely ended, but has no right to return [Arendt, 1958]. They do not await a decision. They do not fear return. They act according to the logic: "if he is not here, then he will not be" [Agamben, 1998].

The suitors are the collective "already too late". They are power without origin. Violence without gesture [Žižek, 2008]. They are not villains. They are a function of the void produced by the disappearance of the subject [Virilio, 2006]. The suitors are a collective substitute for the absent one. They did not invade by force – they filled a vacuum [Agamben, 1998].

And therefore their killing has no private meaning. It is not about revenge. Not about jealousy. Not about justice. It is ritual [Girard, 1986]. Odysseus sacrifices them not because they are guilty, but because otherwise the path will not close [Girard, 1986]. The house cannot be returned without expelling those who have become Odysseus's surrogate.

Here operates the logic that René Girard would describe as the sacrificial mechanism: the elimination not of the worst, but of the sufficient [Girard, 1986]. The suitors become *pharmakoi* – not in an individual, but in a collective sense [Derrida, 1995]. This is not a single scapegoat, but a multiple sacrifice onto which the tension of absence, disintegration, and indeterminacy is transferred.

Their death does not explain the past and does not justify the present, but it makes possible the restoration of distinctions: between home and occupation, between master and users, between return and the exploitation of another's absence [Vernant & Vidal-Naquet, 1988]. Violence here functions as *pharmakon*: it both destroys and purifies [Derrida, 1995]. It does not heal – but without it, the house remains no one's [Agamben, 1998]. Ithaca is restored at the cost of blood. Not because it was desired, but because otherwise return would not take place [Girard, 1986].

But even here there is no harmony. The slaughter does not complete the path. It merely makes possible a moment of coincidence – brief, fragile, mortal [Arendt, 1958].

In some versions of the myth, Odysseus is killed by another son – born during that very journey home. A son left behind. A son not returned. It is an almost unbearable thought: the past not integrated into return does not disappear. It waits [Ricœur, 2004]. And one day it catches up. Not as revenge. As structure.

What has not been returned cannot simply be forgotten [Assmann, 2011].

This is why "no one returns home" is not pessimism. It is a diagnosis [Ricœur, 2004]. And perhaps the only form of honesty that remains to us.

Home is possible only as a moment. As a brief coincidence. As a recognition that cannot be held [Arendt, 1958]. Calypso offered eternity without a path. Ithaca offers a path without eternity.

Second navigation is life between these two impossibilities.

You know that there is no harmony. Neither in paradise. Nor at home. And yet you continue to row [Butler, 2004]. Because to row is to be [Heidegger, 1995]. Because the raft, as long as you work upon it, still holds. Because the text, as long as you write it, has not yet sunk [Blanchot, 1995].

And perhaps this is it – not happiness, not salvation, but the only honest form of subjectivity that remains to us [Ricœur, 2004].

CONCLUSION *(quietly)* Philosophy, Heidegger said, is nostalgia. Not a recollection of home, and not longing for lost safety, but a pull – a constant, unappeasable pull – to be at home [Heidegger, 1995]. But home is not a place. Nor a state. Nor an outcome. Home is a moment of coincidence that cannot be sustained.

Odysseus knows this. He knew it already on Ogygia, when he chose mortality over eternity. He knew it when he built the raft, not knowing whether it would withstand the first wave. He knew it when he stepped onto Ithaca and did not recognize it. He knew it when he entered his own house as No one.

Second navigation does not promise return. It does not lead to harmony. It does not complete the path. It only prevents it from disappearing.

Calypso offered rest without time. Ithaca offers time without rest. Between them – the raft. Fragile. Hastily assembled. Holding together as long as you row.

The gods do not age – and therefore do not change. They have no scars. They have no biography. They have no need to return. Mortals return – knowing that they will not return. And yet they go on. Not because they hope for an ending. But because refusing to move would mean refusing themselves.

Home is not a point. Home is a pause. A brief breath between waves. And perhaps that is precisely why it is so dear.

Second navigation does not end. It simply continues – as long as there is strength to hold the oar and to look toward a shore that may no longer be the same – but there is no other, and there will not be….

REFERENCES

Agamben, G. (1998). *Homo sacer: Sovereign power and bare life*. Stanford University Press.

Arendt, H. (1958). *The human condition*. University of Chicago Press.

Arendt, H. (1963). *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil*. Viking Press.

Assmann, J. (2011). *Cultural memory and early civilization: Writing, remembrance, and political imagination.* Cambridge University Press.

Benardete, S. (1992). Socrates' Second Sailing: On Plato's Republic. University of Chicago Press.

Blanchot, M. (1995). *The writing of the disaster* (A. Smock, Trans.). University of Nebraska Press. (Original work published 1980)

Bourdieu, P. (1991). Language and symbolic power (G. Raymond & M. Adamson, Trans.). Harvard University Press.

Butler, J. (2004). *Precarious life: The powers of mourning and violence.* Verso.

Derrida, J. (1995). *Archive fever: A Freudian impression* (E. Prenowitz, Trans.). University of Chicago Press.

Detienne, M., & Vernant, J.-P. (1978). *Cunning intelligence in Greek culture and society* (J. Lloyd, Trans.). University of Chicago Press.
Ferber, R. (2020). Second sailing towards immortality and God: On Plato's Phaedo, 99e4-100a3, with an outlook on Descartes' Meditations, AT VII, 67. Mnemosyne, 74(3), 371 – 400. https://doi.org/10.1163/1568525X-12342732
Frame, D. (1978/2009). The myth of return in early Greek epic. Center for Hellenic Studies. (Original work published 1978 by Yale University Press; online edition 2009).
Girard, R. (1986). *The scapegoat* (Y. Freccero, Trans.). Johns Hopkins University Press.
Heidegger, M. (1995). The fundamental concepts of metaphysics: World, finitude, solitude (W. McNeill & N. Walker, Trans.). Indiana University Press. (Original lectures delivered 1929-1930).
Nails, D., & Tarrant, H. (Eds.). (2015). Second sailing: Alternative perspectives on Plato. Societas Scientiarum Fennica.
Norris, P. (2023). Cancel culture: Myth or reality? Political Studies, 71(1), 145-174.
Nussbaum, M. C. (2001). The fragility of goodness: Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy (Rev. ed.). Cambridge University Press. (Original work published 1986).
Plato. (1995). Phaedo (D. Gallop, Trans.). Oxford University Press.
Ricœur, P. (2004). *Memory, history, forgetting* (K. Blamey & D. Pellauer, Trans.). University of Chicago Press.
Vernant, J.-P., & Vidal-Naquet, P. (1988). *Myth and tragedy in ancient Greece* (J. Lloyd, Trans.). Zone Books.
Virilio, P. (2006). *Speed and politics: An essay on dromology*. Semiotext(e).
Žižek, S. (2008). *Violence: Six sideways reflections*. Picador.

Karpenko Ivan V.
D.Sc. in Philosophy, Professor
Director of the Education and Research Institute of Philosophy, Cultural Studies and Political Science, Professor Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J.B. Schad
V. N. Karazin Kharkiv National University
4, Maidan Svobody, Kharkiv, Ukraine
E-mail: i.v.karpenko@karazin.ua
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9425-149X

Podolska Tetiana V.
PhD in Philosophy, Head of
Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J.B. Schad
V. N. Karazin Kharkiv National University
4, Maidan Svobody, Kharkiv, Ukraine
E-mail: tetyanapodolska@karazin.ua
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1159-7538

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 25.02.2026 The article was revised 30.03.2026
The article is recommended for printing 04.04.2026 This article published 25.05.2026

ДРУГА НАВІГАЦІЯ: НІХТО НЕ ПОВЕРТАЄТЬСЯ ДОДОМУ

Карпенко Іван Васильович
доктор філософських наук, професор,
директор Навчально-наукового інституту філософії, культурології, політології
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: i.v.karpenko@karazin.ua
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9425-149X

Подольська Тетяна Василівна
кандидат філософських наук, доцент, завідувачка
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: tetyanapodolska@karazin.ua
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1159-7538

АНОТАЦІЯ

Стаття присвячена філософській рефлексії «другої навігації» (δεύτερος πλοῦς) як граничного режиму екзистенційного руху суб'єкта в умовах тотальної втрати метафізичних і інституційних гарантій. У ситуації, де повернення більше не тотожне відновленню, а дім перестав бути простором гармонійного збігу, навігація трансформується з техніки досягнення мети на стратегію витримування розриву. На відміну від класичних телеологічних прочитань «Одіссеї», де Ітака постає тріумфальним фіналом, у цьому дослідженні повернення осмислюється як апорія: ситуація засадничого невпізнання, радикальної вразливості й розпаду біографічної цілісності.

Центральною аналітичною постаттю статті стає Каліпсо та її острів Огігія, що інтерпретуються не як топос зовнішнього примусу чи дефіциту, а як гранична спокуса «онтологічного дезертирства». Пропозиція Каліпсо – це пропозиція скасування самої потреби у поверненні через радикальну заміну ідентичності. Безсмертя, яке вона дарує, постає формою «високої амнезії»: спокоєм без утрат і існуванням без тягаря біографії. Це досконалий простір безтілесної присутності, де суб'єкт позбавлений необхідності свідчити про те, ким він був. Відмова Одіссея в цій оптиці постає не моральним актом, а фундаментальним вибором смертності як єдиної умови збереження «Я». Безсмертне тіло – це тіло без шрамів, а отже, порожній архів; боги володіють незмінним статусом, тоді як смертні – живою, пораненою біографією.

Метафора плота, збудованого власноруч, розкривається як символ «ручної», неделегованої суб'єктності. Це рух у порожнечі, позбавлений попутного вітру інституційної підтримки чи гарантій суспільного визнання. Друга навігація – це етика всупереч обставинам, здатність тримати курс тоді, коли горизонт не обіцяє ані прийняття, ані спасіння.

Фінальна частина дослідження деконструює акт повернення на Ітаку як низку онтологічних порогів невпізнання. Трансформація царя на жебрака тлумачиться не як хитромудре маскування, а як набуття статусу «Ніхто» (Οὖτις) – єдино можливої форми присутності в домі, що став чужим. Вбивство женихів постає не актом відновлення справедливості, а жертовним механізмом pharmakos: кривавою процедурою, що не повертає втрачений лад, але створює коротку мить інтенсивного, трагічного збігу суб'єкта з власною долею.

Стаття стверджує, що друга навігація – це тривання між двома неможливостями: стерильним раєм без шляху (Каліпсо) та жертовним шляхом без надії на рай (Ітака). Дім у цій перспективі є не крапкою в кінці речення, а лише миттєвим спалахом впізнання, який неможливо зафіксувати. Ніхто не повертається додому, але в цьому знанні народжується нова політропна суб'єктність, здатна до греблі навіть у суцільному тумані.

Ключові слова: *друга навігація; повернення, безсмертя; pharmakos; риторика, політропність.*

Внесок авторів: всі автори зробили рівний внесок у цю роботу
Конфлікт інтересів: автори повідомляють про відсутність конфлікту інтересів

Стаття надійшла до редакції 25.02.2026 Переглянуто 30.03.2026
Стаття рекомендована до друку 04.04.2026 Опубліковано 25.05.2026

Як цитувати / In cites: Karpenko, I., & Podolska, T. (2026). The Second Navigation: Nobody Returns Home. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (74), 321-331. https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-31

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 вичитаними, 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. Парафраза – 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 варіянті, наближеному до норм стилю APA (American Psychological Association).

  Приклади: [Іваненко, 2018], [Іваненко, 2018, с. 11], [Іваненко, 2018, с. 23–56]; при посиланнях на низку праць: [Іваненко, 2018; Петренко, 2014]; [Іваненко, 2018, с. 18; Петренко, 2014, с. 92]; а також: [Jones, 2018], [Jones, 2018, p. 10], [Jones, 2018, pp. 10–15].

  Докладніше – дивись керівництво на https://periodicals.karazin.ua/philosophy/about/submissions.
- У внутрішньотекстових посиланнях між літерою «с.» і номером сторінки ставити «нерозривний пробіл» (натискання клавіш Ctrl + Shift + «пробіл»); такий же «нерозривний пробіл» ставиться між прізвищами авторів та ініціалами, між останнім символом у тексті та першою квадратною дужкою посилання, а також у всіх типових ситуаціях, коли розрив тексту між рядками є неприпустимим.
- *Оформлення приміток:* приміток бажано уникати, але за крайньої потреби можна використовувати 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 варіянту 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 варіянтах: 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 74, 2026

Збірник наукових праць

Українською та англійською мовами

Автор оригінал-макету
О. В. Голубенко

Технічні редактори
О. В. Голубенко, О. М. Перепелиця

Для оформлення обкладинки використано фрагмент роботи
Joseph Kosuth "There was nothing to it" (1988)
Warm white neon mounted directly onto the wall with white bar neon mounted over the text
12 x 171 cm, 4 3/4 x 67 3/8 inches
https://ocula.com/art-galleries/spruth-magers/artworks/joseph-kosuth/there-was-nothing-to-it/

Підписано до друку 25.05.2026. Формат 60x84/8.
Папір офсетний. Друк цифровий.
Ум. друк. арк. 24,50. Обл.-вид. арк. 30,63.
Наклад 100 пр. Зам. № 24/26.

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