

НаУКМА / «Філософія:
Нове покоління»

Куди йдемо: що здобувають ідеї та дії

Тези XVII міжнародної
наукової конференції
«Філософія: нове покоління»



Національний університет
«Києво-Могилянська академія»

КУДИ ЙДЕМО: ЩО ЗДОБУВАЮТЬ ІДЕЇ ТА ДІЇ

Тези XVII міжнародної
наукової конференції
«Філософія: нове покоління»

Київ, НаУКМА
30–31 травня 2026 р.

National University of
“Kyiv-Mohyla academy”

WHERE ARE WE HEADED: WHAT IDEAS AND ACTIONS ACHIEVE

17th International conference
Philosophy: New Generation
Summaries of Reports

Kyiv, NaUKMA,
May 30–31, 2026

УДК 1(063)

Куди йдемо: що здобувають ідеї та дії. Тези сімнадцятої міжнародної наукової конференції «Філософія. Нове покоління» (Київ, НаУКМА, 30-31 травня 2026 року) / упоряд. С. Полунець, Е. Горбань — К.: 2026. — 52с.

Where Are We Headed: What ideas and actions achieve. 17th International Conference “Philosophy: the New Generation”: Summaries of Reports (Kyiv, NaUKMA, May 30–31, 2026) / compl. S. Polunets, E. Horban. — Kyiv, 2026. — 52 p.

У збірнику вміщено тези доповідей учасників і учасниць міжнародної наукової конференції «Філософія: нове покоління» на тему «Куди йдемо: що здобувають ідеї та дії», що відбулася в Національному університеті «Києво-Могилянська академія» 30–31 травня 2026 року. Видання призначене для студентського, викладацького й наукового товариства гуманітарних дисциплін і всіх, кого цікавить вплив філософії на індивідуальні, соціальні й політичні зміни та прогнозування майбутніх змін у філософській оптиці.

Партнерами конференції є Amnesty International Ukraine та Міжнародний Благодійний Фонд відродження Києво-Могилянської Академії. Грантова підтримка МБФ Відродження КМА здійснена з коштів Фонду Михайла та Дарії Ковальських, наданих Канадською Фундацією українських студій.

Упорядниці: *Соломія Полунець, Евеліна Горбань*

Рецензенти:

В.І. Менжулін

доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія»

Я.А. Соболевський

доктор філософських наук, доцент, доцент кафедри історії філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Затверджено до друку Вченою радою факультету гуманітарних наук Національного університету «Києво-Могилянська академія», протокол №10 від 28 квітня 2026 року.

ЗМІСТ

- 11 Передмова

Секція «Витоки»

Аліса Тулянцева

- 13 Автоетнографічне письмо Річарда Рорті: філософія як практика культурної дипломатії

Даніл Чернуха

- 14 Розуміння Іншого (інших людей) у філософії В. Дильтея

Андрій Оксенюк

- 16 К'єркегорівська автоетнографія: особисте як метод філософського дослідження

Андрій Стахів

- 17 Перформативність кінообразу: антропологія глядача у Крістофа Вульфа

Ірина Степаняк

- 18 Зустріч з Іншим як віднайдення вразливості та соціальності у феноменології Е. Левінаса

Арсен Стрелецький

- 20 Куди йшла Німеччина, або між партикуляризмом і всезагальністю: політичні імплікації філософії Г.В.Ф. Гегеля в контексті формування німецької державності у XIX столітті

Артемій Смірнов

- 22 «Монолог» Новаліса як приклад автобіографічного письма: щодо актуальності філософської рефлексії

Ксенія Мейта

- 23 Самодіагностуй кров'ю, або Автобіографічне письмо як засіб авторської саморефлексії

Назар Матьовка

- 25 Суспільно-політична індиферентність граматичного підходу Л. Вітгенштайна

Михайло Дигун

- 26 Щастя як нормативно-етична категорія

Олександр Бондаренко

- 28 Форма форм Арістотеля як підхід до людської природи з погляду тези Протагора про людину як міру

Секція «Вектори»

Артем Бакутін

- 30 Критика взаємодії індивіда та суспільства в неоліберальній системі

Вікторія Козачинська

- 31 Індивідуальна пам'ять як опір ідеологічній інверсії історії

Герман Літке

- 33 «Час речей»: Бодріарове суспільство споживання та симуляції як складова сучасної картини світу

Юрій Ходанич

- 34 Філософія: елітарність та егалітарність

Oleksii Zdorov

- 36 Accelerating through the Machinic, as per Nick Land

Іван Староста

- 37 Життя як інтервал між небуттям і неминучим стражданням: концепт Антибога як метафізична модель

Секція «Кроки»

В'ячеслав Циба

- 39 Тортюра і рефлексія: чи можна врятувати психофізичний дуалізм і як?

Іван Щербаков

- 40 Політичний активізм та його акт

Валерія Дубова

- 42 Зв'язки між філософією та активізмом

Олексій Родіонов

- 43 Ворожнеча як інструмент тоталітарного контролю

Стефанія Сідорова

- 45 Епістемічна справедливість теорії та практики: методологічні проблеми

Олександра Ференець

- 46 Публічність записів роботи дронів в контексті російсько-української війни

Nataliia Viatkina

- 48 Deliberative Democracy, Epistemic Authorities and Deference to Experts

Сергій Долиненко

- 49 Дескрипція Чужого в контексті проблеми соліпсизму в феноменологічній філософії

Передмова

Сімнадцята конференція «Філософія: Нове покоління» відбувається через 20 років після першої. За ці роки до виступів на платформі долучилися сотні людей. Над організацією конференції працювали різні, але постійні в своїй відданості філософії, команди. Для переважної більшості членів і членкинь цього річного оргкомітету ця конференція стане другою. Працювати над її організацією вже вдруге — велика честь для нас, і ми сподіваємося, що свого часу нас замінить чергове покоління молодих науковців і науковиць, так само відданих традиції філософських конференцій у стінах Києво-Могилянської академії.

Тема цього річної конференції, «Куди йдемо: що здобувають ідеї та дії», зосереджується на шляху, який торує українська та всесвітня філософія. Наука вічно росте та змінюється, але її еволюція одвічно впливає також і на навколишній світ: ідейний та дієвий. У моменти рефлексії дослідники й дослідниці філософії можуть поглянути не тільки на свій предмет, а й на наслідки, спричинені філософськими міркуваннями, та вплив подій у світі на філософію.

Матеріали конференції зібрані в три секції, кожна з яких висвітлює окремий аспект основної теми конференції. Секція «Витоки» складається з праць тих учасниць та учасників, які обговорюють коріння філософії та загальну історію її розвитку. Секція «Вектори» зосереджена на огляді можливих напрямків як суто філософської, так і загальнолюдської дії, а практичний рух у цих напрямках відображений у дослідженнях секції «Кроки».

Збірник знайомить із актуальними дослідницькими результатами. Він об'єднує перспективи українських дослідниць та дослідників у межах одного дискурсу й демонструє, куди ми йдемо.

Ми вдячні партнерам конференції, Міжнародному Благодійному Фонду відродження Києво-Могилянської Академії та Amnesty International Ukraine. Наша співпраця уможливила проведення конференції на гідному рівні, участь дослідників і дослідниць з інших міст і друк збірника тез.

*Оргкомітет конференції
Київ, 2026 р.*

Секція «Витоки»

Автоетнографічне письмо Річарда Рорті: філософія як практика культурної дипломатії

Аліса Тулянцева

Національний університет «Києво-Могилянська академія»

Постать Річарда Рорті часто визначають через концептуальні ярлики — як неопрагматиста чи антифундаціоналіста. Подібні визначення фіксують окремі аргументи, однак недостатньо пояснюють специфіку його філософської практики. Ближче читання текстів Р. Рорті дає змогу побачити інше: філософія є формою культурної політики, а діяльність філософа визначається здатністю організовувати інтелектуальний простір, у якому взаємодіють різні словники, традиції та жанри.

Р. Рорті з ранньої творчості послідовно пропонував зміщувати філософську увагу від метафізичних питань до аналізу того, що він згодом назве «cultural politics» (Rorty, 2007) — розмови про те, які описи світу мають бути впливовими в культурі. Цей підхід продовжує лінію В. Джеймса та Дж. Дьюї, для яких інтелектуальні дискусії пов'язані з питанням про бажані форми суспільного життя.

Філософську практику Р. Рорті можна описати через три взаємопов'язані ролі: фасилітатора, медіатора та консолідатора інтелектуальних традицій. Фасилітація — організація дискурсивного простору, в якому різні філософські словники можуть вступати у взаємодію. Медіація — інтерпретаційний переклад між конфліктуєчими традиціями. Консолідація на метафілософському рівні: перепрочитання текстів, яке дає змогу інтегрувати маргіналізоване в нову корисну конфігурацію. Саме через такі інтерпретаційні операції в його текстах виникають несподівані діалоги між, наприклад, Ф. Ніцше і Дж. Ст. Мілем.

Власна філософська практика пояснюється автором через автоетнографічні свідчення. Наприклад, в інтелектуальній автобіографії (Rorty, 2010) Р. Рорті описує досвід навчання, мотивації та кроки до примирення від Платона та Ф. Ніцше до Д. Девідсона та Г. Гегеля. У коментарях до антології, присвяченій подіям періоду «лінгвістичного повороту» (Rorty, 1967), де він успішно об'єднав різні лінії аналітичної традиції та їхні критики, мислитель розповідає, як його філософські інтереси формувалися у взаємодії з оточенням, в контексті тогочасної інтелектуальної моди. Цей підхід також перегукується з його власним історіографічним аналізом в «Історіографії філософії: чотири жанри» (Рорті, 2021), де історію філософії розглядають як поле різних жанрів історико-філософської інтерпретації, кожен із яких має власні переваги та обмеження.

Ці свідчення також дають змогу побачити, що інтелектуальні перевтілення Р. Рорті відбувалися в складній взаємодії особистих та академічних факторів, а його рання кар'єра в Принстоні припала на період інституційних конфліктів у Академії США. Водночас, розлучення з першою дружиною, філософинею Амелі Рорті, вплинуло на дистанціювання від певних академічних середовищ. Так, автоетнографічне письмо Р. Рорті дає змогу побачити філософію як діяльність, у якій вагомим є особистий досвід.

Відтак, Р. Рорті постає перед нами інтелектуальним дипломатом: не прагнучи створити теорію, він пропонує нам продуктивний лексикон.

Бібліографія

Рорті, Р. (2021). Історіографія філософії: чотири жанри. (І. Карівець, пер.). *Humanitarian vision*, 7(1), 58–66.

Rorty, R. (2010). Intellectual Autobiography. In R. E. Auxier & L. E. Hahn (Eds.) *The Philosophy of Richard Rorty*, (pp. 3–24). Open Court.

Rorty, R. (2007). *Philosophy as Cultural Politics: Philosophical Papers*. Cambridge University Press.

Rorty, R. (Ed.). (1967). *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*. University of Chicago Press.

Розуміння Іншого у філософії В. Дильтея

Даниїл Чернуха

Національний університет «Києво-Могилянська академія»

Дослідження німецької ідеалістичної традиції, а також концепцій, якими оперують її представники, через спекулятивний характер розгортання складної аргументації часто видається «відірваним» від життя та досвіду пересічної людини. Втім, наявні філософи-ідеалісти, які у своїх працях переймалися безпосередньо життям та його розумінням. Одним із таких представників філософії життя можна назвати Вільгельма Дильтея, відомого розробкою герменевтичного методу, дескриптивної психології та філософії світоспоглядання (*Weltanschauungen*).

Поняття життя у філософії Дильтея є глибоко темпоральним та спрямованим. Різноманітними способами воно презентоване людині в життєвому досвіді (*Erlebnis*). Але окремою проблематикою, до якої підходить філософ-ідеаліст, є питання розуміння життя. Для нього розуміння та спосіб, у який людина може підійти до життя, не є певною інтроспекцією, яку ми звикли бачити, наприклад, у феноменології. Оскільки життя,

його вираження та маніфестації дані темпорально, то й спосіб розуміння є переважно історичним. Переосмислюючи І. Канта, філософ пише, що темпоральність міститься в житті як перша категоріальна визначеність, яка є фундаментальною для мене та інших (Dilthey, 2002, pp. 214–216).

Для В. Дильтає значне місце в концепції розуміння займають інші люди. Людський дух як структурний взаємозв'язок безлічі індивідуальностей для нього є не просто ідеєю, а частиною життя. Якщо я хочу розуміти життя, я маю також розуміти інших людей та їхні життєві маніфестації. І якщо я живу в репрезентованому світі, його об'єктивна достовірність може бути хоч якось гарантована тільки через постійний обмін життєвим досвідом і розуміння один одного. В. Дильтай зазначає, що такий процес розуміння індивідів відбувається завдяки наявності в них відмінного та спільного, що передбачає об'єднання універсального та індивідуального (Dilthey, 2002, pp. 231–233). Важливим аспектом розуміння є те, що воно передбачає певну інтенційну структуру та наявність індивідуального як його об'єкта. Але таке індивідуальне може бути не окремою людиною, а певною категорією.

Філософ розрізняє дві форми розуміння: елементарну та вищу. Для нього ці форми є послідовними та витікають одна з одної. У філософії В. Дильтає глибоко вкорінене питання телосу та спрямованості, тому він знаходить обґрунтування й для виникнення елементарної форми розуміння. Для нього таке розуміння передусім виникає через інтерес до практичного життя, де люди обмінюються досвідом та комунікують. Такою елементарною формою є спроба інтерпретації маніфестацій життя. Вища форма розуміння потрібна, зокрема, коли втрачений зв'язок між маніфестацією життя та її змістом, у ситуації, коли інтерпретатор зіштовхується з внутрішнім протиріччям. У цей момент може виникнути необхідність врахування інших маніфестацій життя, які, внаслідок індуктивного аналізу, призводять до розуміння загального взаємозв'язку життя (Dilthey, 2002, pp. 228–233). Саме ці концепції В. Дильтай пізніше вкладає в розуміння мистецтва, поезії та історії, які він вважав необхідними для широкого розвитку людини.

Бібліографія

Dilthey, W. (2002). *The Formation of the Historical World in the Human Sciences*. Princeton University Press.

К'єркегорівська автоетнографія: особисте як метод філософського дослідження

Андрій Оксенюк

Державний вищий навчальний заклад «Ужгородський національний університет»

Автоетнографія в сучасних гуманітарних науках — це, по суті, метод, в якому особистий досвід дослідника стає ресурсом для осмислення ширших культурних або філософських структур. Хоча сам термін виник лише в ХХ ст., філософська практика Сьорена К'єркегора дає змогу інтерпретувати її як ранню форму такого підходу. Його праці демонструють, що особисте може бути не лише предметом сповіді, але й інструментом філософського дослідження.

К'єркегорівська формула «суб'єктивність є істина» означає, що істина не існує поза конкретним індивідом: вона потребує внутрішнього привласнення та переживання. І це не просто теорія. Це можна простежити в стилі та проблематиці його письма. У праці «Страх і тремтіння», підписаному псевдонімом Йоганнес де Сіленціо, С. К'єркегор (2025) звертається до історії Авраама та Ісаака. Авраам постає як «лицар віри», що здійснює парадоксальний акт — жертвує сином, довіряючи Богові всупереч етичній універсальності. Цей сюжет відображає особисту проблематику вибору й самозречення, зокрема, досвід розриву з Регіною Ольсен, який С. К'єркегор осмислював як необхідну жертву. Особистий конфлікт стає філософською концепцією — стрибком віри.

Вплив постаті його батька, Міхаеля Педерсена К'єркегора, також був визначальним. Батько, який у дитинстві «прокляв Бога» за страждання, все життя існував із відчуттям провини та очікуванням покарання. Це переживання глибоко вплинуло на світогляд Сьорена. У «Хворобі до смерті» відчай постає як фундаментальний стан людського «я», що розривається між скінченністю та нескінченністю. Приватний релігійний страх набуває форми антропологічного аналізу (Kierkegaard, 1941).

Використання псевдонімів робить цей підхід іще більш методологічно складним. Створюючи фігури Йоганнеса де Сіленціо, Вігіліуса Гауфнієнсіса, Йоганнеса Клімакуса та інших, С. К'єркегор моделює різні позиції, що корелюють із внутрішніми конфліктами автора. Він не просто ховається за псевдонімами. Це радше спосіб розділити себе на частини, щоб проаналізувати різні можливості власного життя через різні голоси. Навіть конфлікт із Данською народною церквою можна розглянути як продовження цієї логіки: мислитель не лише критикує інституцію, а й втілює позицію у власному способі життя.

Творчість Сьорена К'єркегора можна розглядати як ранню форму автоетнографічного підходу в філософії. Його особисті переживання, зокрема розрив із Регіною Ольсен та вплив батька, Міхаеля Педерсена К'єркегора, не представлені як автобіографічна оповідь, але опосередковано входять до структури його понять та аргументів. Отже, у текстах філософа особистий досвід є не ілюстрацією вже готової теорії, а бере участь в її формуванні.

Бібліографія

- К'єркегор, С. (2025). *Страх і трепет. Діалектична лірика*. Апріорі.
Kierkegaard, S. (1941). *The Sickness Unto Death*. Princeton University Press.

Перформативність кінообразу: антропологія глядача в Крістофа Вульфа

Андрій Стахів

Національний університет «Києво-Могилянська академія»

Взаємодія глядача з екраном становить активний тілесний процес, де реципієнт постає в ролі живого медіума. Кінообраз набуває онтологічного статусу винятково в момент зустрічі з тілом глядача, долаючи шлях від зовнішнього оптичного подразника до внутрішнього переживання. Така трансформація стає можливою через тілесне втілення візуального досвіду. Реципієнт надає технічним зображенням часового виміру та емоційної глибини й перетворює перегляд фільму на акт співтворчості. Саме тілесна залученість глядача забезпечує спроможність кінострічки існувати як подія.

Базу для розуміння цього процесу закладає синтез підходів Ганса Бельтінга та Крістофа Вульфа. Г. Бельтінг у праці «An Anthropology of Images» розглядає візуальну культуру через тріаду «образ — медіум — тіло», де екран виконує функцію технічного носія, а тіло глядача стає місцем оживлення образу (Belting, 2011). К. Вульф у роботі «Human Beings and their Images» поглиблює цю модель концепцією людини як Homo Pictor (Wulf, 2022). Він визначає уяву як центральну антропологічну здатність, що дає змогу оживлювати зображення. Тілесність реципієнта перетворює «мертву матерію» медіума на живий кінодосвід.

Згідно з антропологічним підходом К. Вульфа, сприйняття базується на «міметичному погляді». Цей тип бачення передбачає уподібнення суб'єкта об'єктові. Глядач відкривається назустріч образам, здійснюючи процес асиміляції зовнішнього світу у внутрішнє уявне. На відміну від швидкої інтелектуальної інтерпретації, міметичний погляд вимагає вповільнення сприйняття. Темпоральна затримка дає глядачеві змогу зафіксувати формальні структури образу та інкорпорувати їх у власну тілесну пам'ять. Стосунки між глядачем та екраном мають хіастичну (перехресну) природу, описану К. Вульфом із посиланням на М. Мерло-Понті. Погляд діє як форма тактильного схоплення світу. У точці зустрічі погляду та образу відбувається взаємне проникнення: глядач дивиться на речі, й водночас речі «дивляться» на нього та впливають на його афективний стан.

Антропологія образу набуває особливої ваги в контексті сучасних глобальних процесів. У своїй праці К. Вульф посиляється на поняття антропоцену — епохи, в якій людська діяльність стала планетарною геологічною силою, що спричиняє масштабні кліматичні та екологічні зміни. Масштаб цього негативного впливу часто недоступний для безпосереднього людського сприйняття. К. Вульф зазначає, що ми не можемо на пряму відчувати глобальні події, тому дізнаємося про них лише за допомогою образів. Кіно й технічні образи функціонують як епістемологічний інструмент. Вони роблять видимим те, що інакше залишилося б абстракцією. Без цих медіаобразів наше розуміння епохи було б неможливим.

Антропологічна перформативність кінообразу полягає в здатності екрану ініціювати тілесну дію та створювати простір спільної присутності. Кінематограф функціонує як практика керованої трансформації, де глядач через механізми мімезису, хіастичного погляду й тілесної інкорпорації інтегрує віртуальний досвід у структуру власної особистості.

Бібліографія

Belting, H. (2011). *An Anthropology of Images: Picture, Medium, Body*. Princeton University Press.

Wulf, C. (2022). *Human Beings and their Images: Imagination, Mimesis, Performativity*. Bloomsbury Academic.

Зустріч з Іншим як віднайдення вразливості та соціальності у феноменології Е. Левінаса

Ірина Степаняк

Національний університет «Києво-Могилянська академія»

У західній традиції зустріч із суб'єктом завжди мислилася як гносеологічний акт пізнання через схоплення та категоризацію. Еммануель Левінас пориває з цим, вказуючи, що такий підхід нейтралізує Іншого, перетворюючи його на об'єкт інтенційності (Levinas, 2000, pp. 129-131). Метою цього дослідження є розкриття феномену зустрічі як дорефлексивного акту — афективної травми, що руйнує іманентність суб'єкта та засновує можливість справедливості.

Оригінальність підходу Е. Левінаса полягає в розумінні зустрічі не як комунікації рівноправних свідомостей, а як події в реєстрі афективності, що має власну,

відмінну від концептуальної, умосяжність. Справжня зустріч розкривається як «ексцепція» (ex-ception), виняток із онтологічної синхронії Буття, афективна травма, яка руйнує іманентний спокій «Того самого» та виявляє суб'єктивність як «не-місце» (Levinas, 1974, p. 9). У своїх пізніх текстах (зокрема, «Інакше, ніж бути») Е. Левінас описує суб'єкта зустрічі як, перш за все, втіленого, де втіленість означає не психологічну здатність до емпатії, а радше навіть онтологічну вразливість суб'єкта. Мати шкіру означає бути радикально виставленим назустріч Іншому «впритул до нервів» (*à fleur de nerfs*) (Levinas, 1974, p. 18). Це стан, де чужий біль стає викликом для мого власного тіла ще до будь-якого усвідомлення чи співпереживання (Levinas, 1974, pp. 93-96). Так, етична зустріч постає як фізичний дискомфорт, де Інший проникає «під шкіру» ще до формування намірів суб'єкта. Ця вразливість є абсолютною відкритістю та водночас пасивністю, що перетворює Я на «заручника» Іншого, оскільки відповідальність на нього покладають іще до вільного вибору (Levinas, 1974, p. 97).

Соціальність у феноменології Е. Левінаса народжується не з еротичної близькості, яка замикається в «закритому суспільстві двох» і залишається байдужою до світу, а через появу Третього (*le Tiers*). Якщо Ерос загрожує поверненням до іманентності через прагнення злиття, то етичне Обличчя розмикає суб'єкт до горизонту всього людства (Levinas, 2000, p. 334). Саме через слід Нескінченного (*illegitimé*), що проходить повз, не стаючи об'єктом, зустріч із конкретним ближнім стає закликом до справедливості перед усіма іншими. Соціальність, відповідно, виявляється не продуктом суспільного договору вільних его, а наслідком травматичної децентрації суб'єкта, що знаходить свою унікальність у стані «один-для-одного». Феноменологія Обличчя розкриває, що в очах Іншого на мене завжди дивиться все людство. Поява Третього перериває асиметричну інтимність. Саме в цій точці народжуються справедливість, свідомість і філософія.

Відповідно, зустріч у Е. Левінаса є афективним шоком, що вириває суб'єкта з онтологічного спокою його самості. Його філософія є експлікацією людської вразливості, де зустріч стає радикальним фундаментом соціальності, що вибудовується на нескінченному боргу перед Обличчям Іншого.

Бібліографія

Levinas, E. (2000). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Kluwer Academic.

Levinas, E. (1961). *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff.

Куди йшла Німеччина, або Між партикуляризмом і всезагальністю: політичні імплікації філософії Г. В. Ф. Гегеля в контексті формування німецької державності в ХІХ ст.

Арсен Стрелецький
Національний університет «Києво-Могилянська академія»

Уявлення про Г. В. Ф. Гегеля (1770-1830) як суто прусського філософа було сформоване завдяки публікації Карлом Розенкранцем біографії мислителя (Rosenkranz, 1963). Схоже, що вся його діяльність може бути редукована до берлінського переконання про внутрішній дух Пруссії (Рітер, 2011, с. 144). Попри спроби Еріка Вейля вказати на ширший спектр гегелівських позицій, цей погляд і нині залишається панівним, а вплив філософії Гегеля простежується навіть у повсякденному житті німецької держави (Weil, 1985).

ХІХ ст. в Німеччині характеризувалося розбратом. Гегель наголошував: «Німеччина більше не є державою» (Hegel, 1999, р. 6). Цьому сприяла й ситуація із зовнішніми ворогами, передусім — із Францією Наполеона. Утім, на переконання таких мислителів, як Гегель, проблема полягала у внутрішньому партикуляризмі, який не давав у часи війни «проявлятися силі зв'язку між усіма індивідами та цілим» (Hegel, 1999, р. 7).

Це стало визначальним для подальшої прусської політики. Але на філософському рівні навіть партикулярність потребує чіткої універсальної основи. Тому Гегель і наприкінці своєї діяльності твердив: «Людина є мислячою істотою та є всезагальним; але вона є мислячою істотою лише тією мірою, якою для неї існує всезагальне» (Гегель, 2023, р. 76). У політичній сфері це відображене у формуванні чіткої моделі самопримусу, яка після об'єднання Німеччини в 1871 р. переросла в дисциплінований та строгий апарат влади за верховенства Пруссії.

Вейль наполягав, що в Пруссії Гегель убачав прояв свободи: «У 1830, як і в 1818 р., Гегель розглядає Пруссію як сучасну державу *par excellence*, і він бачить її такою, тому що вважає її заснованою на свободі» (Weil, 1985, р. 14). Водночас свобода в Гегеля розуміється специфічно: вона неможлива без відповідальності. Як суб'єкт пізнає себе через постійну негацію й належність до універсального, так і свобода індивідуальності залежить від законів і норм, що знаходить своє вираження в понятті правовості, *Sittlichkeit* (Hegel, 1914, р. 41).

У кайзерівській Німеччині цей політичний перехід відбувався поступово. Проте те, що намітив Гегель, виразно відповідало духові епохи. Поразка у війні з Наполеоном стала прикладом того, як партикуляризм у плані ефективності поступається централізованим державам. Водночас політична поліваріантність і багатопартійність вимагають сильнішого самопримусу індивідуальності (Еліас, 2010, с. 37). Цей самопримус став визначальним у подальшому суспільному житті Німеччини. Гегелева ідея загального

як визначального для окремого отримала своє політичне втілення через національність та індивідуальність.

Важливо, що цей процес розпочинається з концепту формальності. Він потребує відстоювання власних чітких критеріїв і первісно пов'язаний з аристократичними традиціями. Бувши сформована доволі парадоксальним чином — представниками дворянського партикуляризму, які, побоюючись буржуазної класової війни, самі поклали край цьому партикуляризму, — єдність Німеччини надала дворянству потужний політичний імпульс (Еліас, 2010, сс. 54–56). Після перемоги у війні це вплинуло й на буржуазію, яку було втягнуто в «сатисфакційне товариство», де військово-аристократичні ідеали набули більшої цінності, ніж колишні гуманістичні принципи (Еліас, 2010, сс. 112–113). Почуття солідарності формувалося завдяки належності до чогось більшого й поступово трансформувалося в розуміння індивідуальності як належності до колективу. У підсумку, це відображене в усіх сферах суспільного життя: своєрідним містком між буржуазією та народом стали студенти, які входили як в університетське середовище, так і в локальний істеблішмент — своєрідний прототип військового інституту (Еліас, 2010, с. 50).

Підсумовуючи, варто наголосити: артикулювання філософських ідей (зокрема розглянутих вище) часто засвідчує вже наявну в них практичну дієвість. І, навіть якщо ця дієвість не проявляється негайно, вона реалізується в доволі близькій історичній перспективі.

Бібліографія

Гегель, Г. В. Ф. (2023). *Наука логіки. Енциклопедія філософських наук. Мала логіка*. Ліра-К.

Еліас, Н. (2010). *Про німців*. Юніверс.

Ріттер, Й. (2011). *Метафізика і політика*. Юніверс.

Hegel, G. W. F. (1914). *Lectures on the philosophy of history*. G. Bell and Sons, LTD.

Hegel, G. W. F. (1999). The German Constitution. *Political Writings* (pp. 6-102). Cambridge University Press.

Rosenkranz, K. (1963). *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt.

Weil, E. (1985). *Hegel and the State*. The Johns Hopkins University Press.

«Монолог» Новаліса як приклад автобіографічного письма: щодо актуальності філософської рефлексії

Артемій Смірнов

Національний університет «Києво-Могилянська Академія»

«Монолог» (1798) Новаліса, представника раннього німецького романтизму, є цікавим прикладом філософського автобіографічного письма. Ця коротка нотатка, ймовірно, ніколи навіть не задумувалася як окремий текст, а повинна була увійти до «Загального нариса» (*Allgemeines Brouillon*) Новаліса — так званої «романтичної енциклопедії», яку автор не встиг завершити за життя. Зрештою, навіть назва «Монолог» була дана тексту не Новалісом, а Фрідріхом Шлегелем та Людвігом Тіком, які опікувалися посмертною публікацією рукописів Новаліса. І саме з їхньої ініціативи, починаючи з 1802 р., «Монолог» з'являється в історії філософії як окрема праця.

Проте наступні 100 років він майже не привертає уваги дослідників, що взагалі характерно для філософського доробку Новаліса (схожа доля спіткала його есе «Християнство або Європа»). Ситуація, однак, починає змінюватися, коли на початку ХХ ст. інтерес до німецьких романтиків поступово зростає. Зокрема, праці Новаліса цікавлять Мартіна Гайдегера, який напяму звернеться до «Монологу» задля визначення сутності мови.

У лекціях під назвою «На шляху до мови» М. Гайдегер покликається на такий фрагмент із Новаліса: «Можна лише дивуватися тій смішній помилці, що роблять люди, коли думають, ніби вони говорять задля речей. Ніхто не знає того, що є власним для мови — що вона дбає тільки про саму себе» (Novalis, 1978, s. 438). На думку М. Гайдегера, Новаліс правий в оцінці незалежної та монологічної природи мови, що створює основну перешкоду на шляху до її пізнання. Оскільки ми завжди занурені в мову й належимо до неї, ми ніколи не зможемо по-справжньому заволодіти нею й охопити її ззовні. Тому для М. Гайдегера: «Мова є монологом ... Мова — це єдино те, що властиво мовить» (Гайдегер, 2007, с. 225).

Цікава особливість, однак, полягає в тому, що сам Новаліс не вживає термін «монолог» у своєму творі, він фігурує лише в назві, яка з'явилася пізніше. Тому поняття «монолог» може стосуватися не тільки визначення мови. Сама нотатка Новаліса теж є авторським монологом, де він як поет та філософ намагається осмислити природу власної діяльності, звертаючись лише до себе.

Зокрема, він зазначає, що оскільки людина не має контролю над мовою, то вона може лише дослухатися до того, що мова їй говорить. Той, хто робить це вдало, може виразити «найоригінальніші істини». Натомість «той, хто добре знає про ці речі, але не має для неї достатнього слуху й чуття, писатиме істини, подібні до цієї, проте сама мова жартуватиме з нього, а люди насміхатимуться з нього, як троянці з Кассандри» (Novalis, 1978, s. 438).

На думку Новаліса, сама його інтенція виразити істину вже унеможлиблює «поезію», тобто об'єктивність та самолегітимацію мовлення. Філософська діяльність, яку він провадить, вже випадає з цього модусу — вона є суб'єктивною, незрозумілою або банальною.

З іншого боку, Новаліс також ставить питання про те, якою мірою, все таки, розрізнення між поезією та філософією є доцільним, якщо автор відчувається вимушеним говорити? Сама вимушеність автора зовнішніми обставинами або внутрішнім потягом вже перетворює рефлексію на поезію. І тому невідомо, чи не спіткає чийсь іще приватні нотатки доля «Монологу» Новаліса, що знайшов визнання, хоча й через 100 років після написання.

Бібліографія

Novalis. (1978). *Das philosophisch-theoretische Werk* (Bd. 2; H.-J. Mähl, Hrsg.). Hanser.
Гайдеггер, М. (2007). *Дорогою до мови* (В. Кам'янець, Пер.). Літопис.

Самодіагностуй кров'ю, або Автобіографічне письмо як засіб авторської саморефлексії

Ксенія Мейта

Національний університет «Києво-Могилянська академія»

Індивідуальний досвід особистості завжди становив особливий інтерес для художньої літератури, починаючи зі «Сповіді» Аврелія Августина. Метою доповіді є аналіз та критика автобіографічного письма з філософського погляду, враховуючи оприявлення митцями власного досвіду та лінійності персоніфікованого письма.

Першим пунктом є демонстрація особистих переживань індивіда. Варто виокремити сюрреалізм, авангардний напрям, що виник після Першої світової війни, в основі якого — метод автоматичного письма: написання художнього твору шляхом використання потоку свідомості з вільних асоціацій. У «Першому маніфесті сюрреалізму» (1924) А. Бретон описує напрям як «продиктоване думкою, за відсутності будь-якого контролю розуму, звільнення від будь-яких естетичних чи моральних турбот» (Breton, 1966, р. 11). Новаторством напрямку став вільний опис власних думок, не обмежений рамками сюжету та структури. Можемо згадати Дж. Джойса або бітників та принцип «спонтанної прози». У сучасній українській літературі, починаючи від 90-х рр. XX ст.,

спостерігаємо популярність жіночої прози внутрішнього монологу, в якій відображено інтерсекційне поєднання жіночого та постколоніального досвіду, як-от: твори О. Забужко, Є. Кононенко, І. Карпи, Г. Шиян тощо.

Другим моментом є критика автобіографічної творчості внаслідок обмеженості засобів письма про власний досвід. Ж.-П. Сартр застосовує регресивно-прогресивний метод — критику «біографічної ілюзії» — зведення всіх життєвих подій та діяльності відомої особистості до єдиного наративу. Здійснено спробу підважити фрейдизм за надмірну сфокусованість на поясненні біографії афектами. «Вони гадали, що чинять і говорять, як їм заманеться, а насправді найменший їхній вислів мав реальну мету, провіщаючи роковану їм Долю» (Сартр, 1993, с. 194). Парадоксальність полягає в незбігові основної ідеї критики Сартром з використанням ним способом написання автобіографії в повісті «Слова», де він трактує всі події свого дитинства та юності крізь призму здатності формулювати думки на письмі. Цікавим розв'язком дилеми односторонності автобіографічного письма є прийняття неунікності написання про себе та фокусу лише на окремих сферах власного життя та діяльності. Прикладами є «Сексуальне життя Кетрін М.» і «Пройти крізь стіни» М. Абрамович.

Р. Рорті в збірнику «Філософія та соціальна надія» також критикує редукованість біографії індивіда. Він виокремлює приватне життя (автономію) та частину життя громадського діяча, що стосується взаємодій у соціумі (солідарність). Філософ наголошує, що не бажає асоціюватися ані з лівою, ані з правою ідеологією, адже його світогляд ширший за узагальнені шаблони. «Постмодерністи» філософськи праві, будучи політично дурними, а «ортодокси» філософськи неправі тією мірою, якою політично небезпечні» (Rorty, 1999, р. 195). На наш погляд, зауваження щодо потреби відокремлювати особистість від її основної діяльності є слушним, адже саме багатогранність індивіда дає йому змогу долучатися до абсолютно різних сфер діяльності та мати непов'язані між собою інтереси.

Отже, автобіографічна художня проза є втіленням можливості виражати власним голосом особливості існування індивідів у спільних культурних та соціальних умовах. Проте варто враховувати й обмеження його методу, що можуть полягати в редукції біографії видатного діяча лише до досягнень, що зробили його відомим.

Бібліографія

- Сартр Ж.-П. (1993). *Нудота. Мур. Слова*. Основи.
Breton, A. (1966). *Manifestes du Surréalisme*. Gallimard.
Rorty, R. (1999). *Philosophy and social hope*. Penguin Books.

Суспільно-політична індіферентність граматичного підходу Л. Вітгенштайна

Назар Матьовка

Національний університет «Києво-Могилянська академія»

Чи може взагалі з філософії випливати якесь корисне знання, здатне допомогти подолати суспільні та історичні виклики? Або інакше: чи здатна філософія як така надати які-небудь рецепти «покращення» (що б це не означало) суспільного стану? Коротка відповідь на ці запитання залежить від обсягу поняття «філософія», себто від того, що ми готові назвати філософією. Водночас останнє диктується наразі поділом на так звану континентальну та аналітичну традиції. На відміну від першої, представники другої традиції явно не прагнули використовувати свою філософію для формулювання масштабних історико-філософських вчень, які могли б стати основою для ідеологій, оскільки орієнтиром цього руху була строга наукова аргументація, тоді як подібні історико-філософські системи часто ґрунтуються на чомусь радше схожому на одкровення.

До лінгвістичного повороту і значною мірою після нього філософський погляд на предмет дослідження зазвичай мав претензію щонайменше на наближення до об'єктивності: він був «зовнішнім» щодо проблем та мови, якою вони сформульовані, і це мусило гарантувати можливість отримання нових знань про предмет такого дослідження, подібно до того, як природничі науки продукують знання відкриттями раніше незнаного. Якщо застосувати такий підхід до історії, то можна отримати «об'єктивну» картину її розгортання, відкрити певні її «закони», і, відповідно, передбачити її майбутній розвиток. У такий спосіб деякі філософські системи XIX–XX ст. легітимізували себе як інструмент політичного проорокування.

Натомість для аналітичної філософії, з методологічних причин, суспільно-політична проблематика довгий час залишалася периферійною, а можливість продукування корисного знання для суспільного вжитку — щонайменше дуже обмеженою. Зокрема, пізня філософія Л. Вітгенштайна ефективно усуває саму можливість вироблення такого знання: «Якби хтось висунув тези у філософії, то ніколи не було б можливості із ними дискутувати, оскільки всі погодилися б із ними» (Wittgenstein, 2009, § 128). Філософських тез не існує тому, що не існує власне філософського знання, а є лише філософські методи, підходи, які мають на меті не розв'язання проблем, а прояснення їхньої структури. «Розв'язання» тут є радше психологічним моментом «надання філософії спокою», який досягається при вдалому проясненні (Wittgenstein, 2009, § 133). Відповідно, завдання філософії лише граматичне: викласти правила вжитку так, щоб повернути мову філософа до її буденного використання, себто такого, «з яким усі погодяться» (Wittgenstein, 2004, § 72; 2009, § 90).

Попри таке радикальне звуження завдання філософії, деякі дослідники, з огляду на апеляцію Л. Вітгенштайна до практики та звичаю, говорять про консервативний ухил його філософії (Nyíri, 1982, pp. 61–63; Gellner, 1985, pp. 172–173). З іншого боку, у зверненні до відповідальності людини за сенс мовних виразів можна вбачати соціально-критичну спрямованість (Crary, 2000, p. 141). Утім, такі спроби розгляду доробку Л. Вітгенштайна є радше намаганням записати його в ту чи іншу політичну команду, й не здатні змінити ані граматичний підсумок його філософії, ані те скромне місце в інтелектуальному житті, яке їй після цього відводиться. У цьому полягає виклик для філософії, адже в світі, де наука мусить демонструвати користь для розвитку тих чи інших суспільних інституцій, філософія, витлумачена в такому річищі, не здатна запропонувати жодних рецептів подолання реальних суспільних (а не філософських) проблем.

Бібліографія

Crary, A. (2000). Wittgenstein's philosophy in relation to political thought. In A. Crary, & R. Read (Eds.), *The new Wittgenstein* (pp. 118–145). Routledge.

Gellner, E. (1985). Concepts and community. In E. Gellner, *Relativism and Social Sciences* (pp. 167–186). Cambridge University Press.

Nyíri, K. (1982). Wittgenstein's later work in relation to conservatism. In B. McGuinness (Ed.), *Wittgenstein and his times* (pp. 44–68). The University of Chicago Press.

Wittgenstein, L. (2004). *Philosophical grammar* (R. Rhees, Ed., & A. Kenny, Trans.) Blackwell.

Wittgenstein, L. (2009). *Philosophical investigations* (4th ed., P. Hacker, J. Schulte, Eds., G. E. Anscombe, P. Hacker, & J. Schulte, Trans.) Wiley-Blackwell.

Щастя як нормативно-етична категорії

Михайло Дигун

Національний університет «Києво-Могилянська академія»

Розуміння щастя як нормативно-етичної категорії зазнавало трансформації протягом усієї історії західної етики. Античну концепцію щастя як цілі (τέλος) визначено в Арістотеля (2002, р. 39) як результат добродісного життя. Об'єктивна онтологія блага є характерною рисою античного підходу, на противагу модерному «психологічному повороту» в етиці.

Цей поворот простежується, зокрема, в етиці Джона Лока. Його поняття *uneasiness* («неспокій») як особливість бажання визначає благо через вплив на мотиви особи. Як засіб раціональної оцінки бажань Лок вводить поняття *suspension* («призупинення») їхнього задоволення, розмежовуючи «високі» та «низькі» задоволення (Locke, 1924, pp. 143–147). «Утвердження звичайного життя» як піднесення значущості земних справ сприяло формуванню локівської «точкової самості» — суб'єктоцентричного погляду на світ (Тейлор, 2005, сс. 230–232).

Подальша «психологізація» щастя змістила фокус із ціннісної нормативності на дослідження психічних процесів. Через «принцип задоволення» та «принцип реальності» Зигмунд Фройд окреслює лише механізми переспрямування та сублімації потягів, бажані в цивілізованому суспільстві. Щастя описується як успішна сублімація та наслідок часткового задоволення раніше притлумлюваних бажань (Фройд, 2021, с. 28).

Жиль Дельоз і Фелікс Гваттарі (1996, с. 53) трактують бажання як продуктивну силу, інтегровану в певну соціально-економічну систему. Капіталізм функціонує через вивільнення та перекодування «потоків бажання», їхню одночасну детериторізацію та територізацію владними структурами. «Шизофренія» як роздвоєність між вивільненням бажання та його повторним кодуванням діагностує межі етики, заснованої на задоволенні цих бажань без їхнього осмислення через «горизонт сенсу» в інтерсуб'єктивному вимірі.

Едгар Кабанас та Єва Іллуз розглядають *happiness studies* та позитивну психологію як форми управління людиною через емоції. Зокрема, концепція *mindfulness* як культивування позитивних емоцій часто є маскуванням структурних проблем неоліберальних суспільств (нерівності, втрати сенсу, невизначеності). Індивідуалізація відповідальності за щастя призводить до надмірної сконцентрованості на власному «Я» (*self-centredness*) та послаблення відчуття соціального (Cabanas & Illouz, 2019, pp. 67–68).

Перехід від телос-орієнтованого розуміння щастя до концепцій, орієнтованих на вольові чинники (мотивації, бажання), відбувся разом із поворотом до суб'єкта та його потреб в модерні. Балансування об'єктивної значущості як вираження спільного ціннісного горизонту та суб'єктивного добробуту — одне з важливих завдань сучасної етики щастя.

Бібліографія

- Арістотель. (2002). *Нікомахова етика* (В. Ставнюк, Пер. з давньогрец.). Аквілон-Плюс.
- Дельоз, Ж., & Гваттарі, Ф. (1996). *Капіталізм і шизофренія: Анти-Едін* (О. Шевченко, Пер.). Карме-Сінто.
- Тейлор, Ч. (2005). *Джерела себе. Творення новочасної ідентичності* (А. Васильченко, Пер.). Дух і Літера. (Оригінал опубліковано 1989 р.)
- Фройд, З. (2021). *Невпокій в культурі* (Ю. Прохасько, Пер.). Априорі. (Оригінал опубліковано 1930 р.)

Cabanas, E., & Illouz, E. (2019). *Manufacturing happy citizens: How the science and industry of happiness control our lives*. Polity Press.

Locke, J. (1924). *An essay concerning human understanding*. Oxford University Press. (Original work published 1690)

Форма форм Арістотеля як підхід до людської природи з погляду тези Протагора про людину як міру

Олександр Бондаренко

Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України

Проблема людської природи посідає центральне місце у філософській антропології. Втім, традиційне поняття природи людини як незмінної в часі сутності після виходу дарвінізму на історичну сцену зазнало досить гострої критики. У сучасній філософії біології стверджують навіть про наявність антиесенціального консенсусу (Kronfeldner, 2018, р. 57). Відповідно, виникає питання про порятунок природи людини або остаточну відмову від неї, якщо порятунок неможливий. Частково критикою природи людини можна пояснити й те, що багато авторів континентальної філософії XX ст. перейшли до використання поняття *la condition humaine* або умов існування людини (Сартр 2022, с. 57), в якому наголошується на зв'язку людини та світу й структур досвіду. Тому, з огляду на описану ситуацію навколо людської природи, що триває й донині, вартим уваги є завдання витлумачити цей концепт у такий спосіб, щоб уникнути дарвіністської критики та, загалом, врахувати наявний на сьогодні культурний контекст. Отже, для порятунку категорії людської природи, я пропоную звернутися до Протагора та Арістотеля й використати концепти універсальної міри та форми форм (далі — метаформа), основою яких є праці цих філософів, для пояснення природи людини.

З погляду тези Протагора про людину як міру, «*πάντων ὡν ἡμέτερον μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος*» (Laks & Most, 2016, pp. 42–43, далі — ТП, цитую лише першу частину фрагмента) або «всіх речей мірою є людина», взятої як дефініція за принципом найближчого роду та видової ознаки, найближчим родом людини може вважатися міра, а «всіх речей» — видовою ознакою. Виразивши останню одним словом, наприклад, «універсальний», врешті, отримуємо твердження, що, згідно з тезою Протагора, людина є універсальною мірою. Водночас універсальність людини як міри я пропоную пояснювати формою форм Арістотеля (Aristotle, 1907, р. 144). Таке пояснення впливає з того припущення, що бути мірою всіх речей — це в певному сенсі, а саме, формально бути всіма

речами. Схоже твердження наводить Арістотель у «De Anima»: «Певним чином душа є все суще» (Aristotle, 1907, p. 144).

Головна ідея, що дає змогу уникнути есенціалізму — це ідея незмінної змінюваності або те, що характерним для людини може бути не атемпоральна властивість, а певна закономірність її змін. Властивістю міри/метаформи, що робить її змінною, а отже, неесенційною, є те, що вона становить ніщо відносно своїх форм або змінну, визначену на множині всіх можливих досвідів. Крім того, оскільки міра — це відношення між людиною та світом, а також те, що це відношення є сферою досвіду, дає змогу говорити про її реляційність та феноменологічність.

Отже, перспектива врятувати поняття природи людини цілком досяжна, якщо підійти до питання, використовуючи поняття міри, засноване на тезі Протагора, або його еквівалент — метаформу. Завдяки своїй подібності до відносного ніщо та онтологічної категорії відношення, можна як уникнути звинувачень в есенціалізмі, так і врахувати реляційний характер людського досвіду та реальності.

Бібліографія

Aristotle. (1907). *De Anima* (With translation, introduction and notes by R. D. Hicks). Cambridge University Press.

Kronfeldner, M. (2018). *What's left of human nature?: A post-essentialist, pluralist, and interactive account of a contested concept*. MIT press.

Laks, A., & Most, G. W. (Eds.) (2016). *Early Greek Philosophy. Sophists, Part 1* (Vol. VIII). Harvard University Press.

Сартр, Ж.-П. (2022). Екзистенціалізм — це гуманізм. *Психологія та Суспільство*, (2), 49–65. <https://doi.org/10.35774/pis2022.02.049>

Секція «Вектори»

Критика взаємодії індивіда та суспільства в неоліберальній системі

Артем Бакутін

Slovenská technická univerzita v Bratislave

Тема, яку належить зачепити, буденна й знайома кожному: поняття та буття індивіда та суспільства в сучасній домінантній ліберальній системі.

Якщо розглядати систему з економічного боку (в дусі марксистського аналізу), капіталістична форма економіки, що домінує в світі, формально передбачає вільний ринок із чесною конкуренцією. Проте на практиці ринок поступово трансформується в монополістичний контроль великих гравців над меншими. Сам факт існування ринку не заперечується, однак залишається питання: наскільки він вільний і наскільки сприятливий умови для розвитку малих підприємств?

Аналогічний механізм проявляється й у медійному просторі. Висловлювати думку формально можливо, однак її поширення залежить від відповідності панівному порядку денному. В такому разі, свобода слова стає правом радше говорити, ніж бути почутим (Debord, 1967/1994). Паралель між ринком і медіа очевидна: і ті, й інші спрощують прийняття продукту чи ідеї. При цьому, індивід часто відчувається вільним, не усвідомлюючи своєї ролі в своєрідному «спектаклі» (Berne, 1964).

З часом ліберальна система може набувати рис жорсткішого контролю: розширення свободи змінюється її трансформацією. Так виникає цикл, у якому кожна нова система відтворює власні механізми контролю (Foucault, 1975/1995).

Так, відносини раба та господаря еволюціонували у відносини пролетаріату й буржуазії, а абсолютна влада — в інституціоналізоване управління (Marx, 1867/1990). Інструменти контролю змінюються, але не зникають.

Щодо індивіда ідея повної автономії є умовною. Людина від народження залежить від інших і формується під впливом соціального середовища. Це використовується в сучасній системі: замість примусу створюються умови, за яких людина сама приймає потрібні рішення (Foucault, 1975/1995).

Право вибору супроводжується відповідальністю, що формує внутрішній тиск — бути ефективним і конкурентним (Fromm, 1941/1994). Людина стає «підприємцем самого себе», поєднуючи ролі продукту та продавця.

Отже, зовнішні обмеження поступово змінюються на внутрішні.

Цей текст має на меті показати суперечності сучасного устрою та привідкрити завісу його механізмів. Будь-яка структура повинна залишатися інструментом для

людини, а не перетворювати її на частину системи. Можливо, варто інколи дивитися на те, що відбувається, не лише як учасник, а й як спостерігач.

Антракт закінчився. Спектакль триває.

Післямова

Цей текст є стислим роздумом про суперечності сучасної ліберальної системи. Розглянуто економічні та медійні механізми формування порядку денного, а також їхній вплив на автономність індивіда. Основна ідея полягає в тому, що свобода, проголошена ключовою цінністю, може набувати форми ілюзії, тоді як механізми контролю поступово переходять із зовнішніх у внутрішні.

Бібліографія

Berne, E. (1964). *Games people play: The psychology of human relationships*. Grove Press.

Debord, G. (1994). *The society of the spectacle* (D. Nicholson-Smith, Trans.). Zone Books. (Original work published 1967)

Foucault, M. (1995). *Discipline and punish: The birth of the prison* (A. Sheridan, Trans.). Vintage Books. (Original work published 1975)

Fromm, E. (1994). *Escape from freedom*. Henry Holt and Company. (Original work published 1941)

Marx, K. (1990). *Capital: A critique of political economy*. Vol. I (B. Fowkes, Trans.). Penguin Classics. (Original work published 1867)

Індивідуальна пам'ять як опір ідеологічній інверсії історії

Вікторія Козачинська

Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

Праву на власну істину завжди велося сутужно — доводилося боротися проти ідеологічно панівної правди чи тоталітарних медіастратегій. Справа Дрейфуса, свідчення проти хунвейбінів, робота Комісії істини та примирення у ПАР, свідчення С. Алексієвич, історія плівок Д. Прайс, правда Волинської різни тощо простували гірким шляхом невчасного знання. Сьогодні під навалюю технологічних симулякрів зіткнення особистого свідчення з владним наративом загострює питання, як можлива людина в обширі ідеологічно спотвореного знання.

Розкритий Т. Браніган перебіг ентропії подій культурної революції в Китаї свідчить про здатність фанатичного світогляду маскувати акти насилля під етичні норми (Суспільне Культура, 2026). Трагічний досвід ірландки Д. Прайс був двобоєм особистої правди з панівною стратегією пам'яті: перехід жінки від суворой анонімності в лавах ІРА до відвертих зізнань поставив під удар крихкий політичний компроміс у Північній Ірландії (Keefe, 2019). Прагнучи вийти за межі образу бойовика, Прайс змінила позицію — якщо залучити словник Дж. Агамбена (Agamben, 1999, р. 150–151) — з пасивного очевидця (testis) на авторку власної історії (auctor). Так, державний запит на забуття заради миру зіткнувся з крихкою потребою свідка в зізнанні, сповіді та прощенні.

Навіть лояльний ідеологічний дискурс неминує уніфікує свою достоту трагічну пам'ять про минуле. Однак автентичний голос — не кейс чи героїчна сага, а виведена за межі людського дискурсу правда мусульманина як безмовного свідка (Леві, 2017). За Дж. Агамбеном, коли «лакуна» (lacuna) як неспроможність людської мови передати граничний досвід стикається з відсутністю мови того, хто не може говорити, — хтось свідчить замість того, хто мовчить, — відбувається крах (collapse) звичної мови, і вона стає справжнім свідченням як місцем, де звучить неможливість говорити (Agamben, 1999, р. 39). Тоді свідчення стає актом етичного делегування голосу, а спільно прожита в такий спосіб травма резистентна до будь-яких інверсій.

Сьогодні прес цифрових медіа обернув колізію особистої пам'яті й державного нарративу на маніпулятивну стратегію, де автентичний голос нівелюється інформаційним шумом. Якщо соцмережі фрагментують суб'єктивне свідчення, позбавляючи його контексту, то нагорі відбувається семантичне розмивання й легітимація інституціоналізованого канону пам'яті як скомпонованого пазлу.

Отже, проблема етичної відповідальності знання увиразнює ідею виняткової цінності індивідуальної пам'яті. Сучасна філософська думка актуалізує потребу в поверненні людського виміру суб'єктові через етичний досвід свідчення, де правдивість тверджень зумовлено особистісним буттям автора. Якщо панівний дискурс інструменталізує знищений травмою суб'єктивний досвід, то зусилля дослідника повертають його в історичне поле, уможливлуючи оприлюднення автентичного говоріння як свідчення правди.

Бібліографія

Agamben, G. (1999). *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive* (D.Heller-Roazen, Trans.). Zone Books.

Keefe, P.R. (2019). *Say Nothing: A True Story of Murder and Memory in Northern Ireland*. Doubleday.

Леві П. (2017). *Чи це людина?* (М. Прокопович, Пер.). Видавництво Старого Лева.

Суспільне Культура (2026, 25 січня). *Розповісти історію, яку всі хочуть забути...*

<https://suspilne.media/culture/1219656-rozpovisti-istoriu-aku-vsi-hocut-zabuti-ak-tana-branigan-zbirala-svidcenna-pro-kulturnu-revoluciu-v-kitai/>

«Час речей»: Бодріярове суспільство споживання та симуляції як складова сучасної картини світу

Герман Літке

Національний Університет «Києво-Могилянська академія»

Що являє собою сучасний стан справ? Це однозначно кризовий час Світу Людини: «як глобальний світ 1) ліберальної 2) людської 3) особистості. Тут омріяний земний рай обертається справжнім пеклом — і нині цей світ агонізує у нас на очах (Сватко, 2013, с. 10). Велику частину нашого життя ми проживаємо в знаково-інформаційному просторі, який розкривається на тлі багатьох криз, у тому числі — 1. Кризи правди, 2. Кризи довіри, 3. Кризи розуміння — які відчутні у впливі на взаємодію суспільства з інформацією. Це також час війни, що показав реальну дієвість впливу нематеріального виміру на чинну дійсність — знаково-інформаційного.

Наша фактична дійсність вже не має змоги чітко відмежуватися від знакової — повсякдення перенасичене інформаційними потоками: «Матеріальність речей більше не протистоїть безпосередньо матеріальності потреб». (Baudrillard, 1996, р. 64). Ми увійшли в епоху боротьби за право означувати та інтерпретувати реальність — це сучасна влада. Соціальні мережі, мас-медіа, реклама — генератори ярликів, меседжів, означування речей та подій (створюють образ реальності). Товари (речі) визначають людей, «персоналізують» (Baudrillard, 1998). Доступ до фактичної дійсності став надзвичайно проблематичним, як би дивно це не звучало. Як зазначає Ж. Бодріяр, модель випереджає факт: «Факти більше не мають власної траєкторії, вони народжуються на перетині моделей, один факт може бути породжений усіма моделями водночас» (Бодріяр, 2004, сс. 27-28). Стало складно давати однозначні відповіді, адже знаковий простір — мінливий простір становлення. Отже, подекуди ми вимушені працювати в ситуації невизначеності — тисячі поглядів-означувань на один об'єкт: «й це зроджує нейтральний щодо будь-якої верифікації вільно-персональний ігровий стиль увиразненої власним кругообертанням людини-знака в межах семіотично-комунікативного простору культури як символічного світу людини з його хрестоматійними «віком-вовкодавом» (Сватко, 2016, с. 27).

Як висновок, ті проблеми, що стають актуальними сьогодні чи заново актуалізуються з минулого (проте в новій формі) — повинні бути зрозумілими на тлі причин, що їх викликають. Реальність — знакова, зміни — швидкі, факти вибудовуються залежно від потреб будівельника. Наш світ — технологічно-знаковий світ. Це навіть новий тип технічно-комунікаційної конфігурації з пануванням віртуального середовища. Як зазначає Маклюен: «Будь-яка технологічна інновація в будь-якій культурі миттєво змінює всі ці чуттєві співвідношення» (сенсорний баланс) та «..всі соціальні зміни є на-

слідком нових технологій...» (McLuhan & Fiore, 1968, pp. 136, 6). Це все узагальнене в питанні нашого дослідження: «Чому ми маємо такий Світ Людини, який є кризовим та симуляційним, де споживання (на знаковому рівні) стає головною формою людського самоствердження?». Наостанок: «Яким чином ми тут опинилися?».

Бібліографія

Baudrillard, J. (1996). *The system of objects* (J. Benedict, Trans.). Verso.

Бодріяр, Ж. (2004). *Симулякри і симуляція*. (В Ховхун, Пер.). Основи.

Baudrillard, J. (1998). *The consumer society: Myths and structures* (C. Turner, Trans.). SAGE.

McLuhan, M. & Fiore, Q. (1968). *War and peace in the global village* (J. Agel, Producer). Bantam.

Сватко, Ю. І. (2012). Методологічні засади європейського філософування в аспекті софійного синтезу. *Мастеріум*, 47, 3–27.

Сватко, Ю. І. (2016). Фрагментарій «великої гри» для ХХІ століття. Вступ. *Наукові записки НаУКМА: Філософія та релігієзнавство*, 180, 22-29.

Сватко, Ю. І. (2013). «Кінець прекрасної епохи», або Час зміни «картинки»? *Наукові записки НаУКМА: Філософія та релігієзнавство*, 141, 3–12.

Філософія: елітарність та егалітарність

Юрій Ходанич

Ужгородський національний університет

З набутого мною протягом останніх років досвіду стають помітними два ключові фактори: а) фактор сприйняття філософії як чогось «незрозумілого», «складного»; б) фактор сприйняття її як чогось «зайвого», чогось для «обраних» як окремої когорти людей, схильних до міркування, пошуку істини тощо. В обох зазначених факторах можна простежити дещо спільне — знеохоту до заняття філософією, коренем якої є нерозуміння чи поверхнєве сприйняття. Описаний «стан справ» схиляє до необхідності обґрунтувати та розділити філософію як сферу елітарну та філософію як сферу егалітарну, однак, при цьому, що найважливіше — з'ясувати точки, де ці сфери, здавалося б, віддалені одна від одної, все таки перетинаються (Завійська, 2010). Останнє завдання матиме значення не тільки з погляду підкреслення цінності філософії як такої, але й збереження її цілісності, незважаючи на можливість поділу на сфери реалізації.

Філософія як сфера елітарна становить справу мислення, яка триває з покоління в покоління, долаючи межі епох, культур, ментальностей, релігій тощо. Це велике поєднання ідей, концепцій, підходів різного характеру, найважливішим атрибутом яких є виведення їх на професійному рівні, тобто людьми, для яких справа мислення є спробою найперше теоретично осмислити та досягнути реальність і себе в цій реальності. Філософія на рівні елітарному є намаганням знаходження істини передусім як теоретичного конструкту, істини глобального масштабу («для всіх»), намаганням генералізації досвіду людства, в тому числі, крізь призму власного досвіду. В цьому контексті філософія, як показує історія ідей, є справді справою «небагатьох» — однак не оскільки вона не може стати справою «багатьох», а завдяки тому, що інтерес до справи мислення на професійній основі, як виявляється, не привабливий чи не значущий для «багатьох» (Ортега-і-Гассет, 1965). У результаті, ідеї стають рушієм прогресу людства, проте лише завдяки тому, що продукуються та структуруються «небагатьма».

Філософія як сфера егалітарна демонструє свою власну цінність попри існування в людини бажання чи здатності долучатися до філософування. Безвідносно, отже, до усвідомлення долученості до філософії як любові до мудрості, людина, «необхідно» застосовуючи власні базові мисленнєві засоби та механізми, своїм власним досвідом і своєю власною практикою життя творить певні філософські сенси хоча б для себе самої. Тому філософія на рівні егалітарному становить пошук істини-для-мене, мудрості практичного, повсякденного характеру, формування персонального світогляду, пошук цінностей та орієнтирів власного існування. Загалом, егалітарний зріз філософії постає філософією як практикою життя та повсякденної діяльності, прийняття рішень, пошуку причинових зв'язків, власних моделей поведінки в світі.

Фактором інтеграції та водночас позначення цінності філософії на двох її рівнях (елітарному та егалітарному) є античне пояснення філософії як любові до мудрості. Так чи інакше, філософ-професіонал чи людина, яка на повсякденному та більш практичному рівні застосовує елементи філософування, прагнуть мудрості та шукають істину, що завжди є процесом творчим, процесом, який передбачає потребу постійної чи частоті рефлексії та саморефлексії. Та, оскільки цей процес тривалий, егалітарний рівень філософії здатний перерости в елітарний, здійснивши стрибок до нібито «неможливого», тим самим зміцнивши та розширивши філософію як справу мислення людства.

Бібліографія

- Завійська, М. (2010). Філософія: елітарність чи масовість? *Magisterium*, (39), 94-95.
- Ортега-і-Гассет, Х. (1965). *Бунт мас*. Видавництво Організації Чотирьох Свобід України.

Accelerating through the Machinic, as per Nick Land

Oleksii Zdorov
Independent researcher

The works by Nick Land are difficult to read. He occasionally “name-drops” continental philosophers. One might question why some texts are more accessible than others. What if it’s just the volatile nature of this specific branch of philosophy?

In his article, “Machinic desire”, Nick Land references a popular movie. Slavoj Žižek used to employ similar methods. “Blade Runner” remains a cornerstone of the sci-fi canon, despite contemporary debates regarding its “slow-burn” pacing (neelishere, 2024; Rotten Tomatoes, n.d.). From the opening of this cinematic reference, Nick Land raises the topics of humanity and revolt (Land, 1993, p. 471).

The text quickly shifts into Land’s signature style, introducing neologisms such as the “consummate macropod” alongside references to Schopenhauer and Nietzsche. Nick Land establishes: “The philosophy of production becomes atheistic, orphan, and inhuman. In the technocosmos nothing is given, everything is produced” (Land, 1993, p. 472).

He bridges the mechanical with Deleuzian schizoanalysis: “The transcendental unconscious is the auto-construction of the real, the production of production, so that for schizoanalysis there is the real exactly in so far as it is built” (Land, 1993, p. 472).

Ironically, Nick Land covers the topic of readability: “Deleuze and Guattari can appear to be taxingly difficult writers, although it is also true that they demand very little” (Land, 1993, p. 472).

Another important term is a “desiring-machine”: “Desiring-machines are assemblages of flows, switches, and loops — connective, disjunctive, and conjunctive syntheses — implementing the machinic unconscious as a non-linear pragmatics of flux” (Land, 1993, p. 473).

This makes us notice a connection to the AI risk, researched by Nick Bostrom. In “The Fable of the Dragon-Tyrant”, we follow the misadventures of a powerful entity with its own motivation. Pitched against the entire human civilization, it gains some temporary victories but is overwhelmed. “Ultimately, however, social orders exist for the benefit of people, and it is generally good for people if their lives are saved” (Bostrom, 2005, pp. 276-277).

Here is how Nick Land describes the risk: “AI is a meta-scientific control system and an invader, with all the insidiousness of plan[e]tary technocapital flipping over” (Land, 1993, p. 474). Because control systems are abstract, any entity capable of intelligent thought, regardless of biological origin, can manifest these systemic shifts. The text rushes contra Freud in detail (Land, 1993, p. 477).

Overall, the article may seem like a purely theoretical exercise, but it uncovers profound societal implications. Nick Land makes the reader believe that capitalism is here to stay. Both society and activism are to be machinized. He is an exemplary philosopher: his point may be shoddy, but it makes us think about the future, connecting it to the past and present.

References

- Bostrom, N. (2005). The fable of the dragon tyrant. *Journal of Medical Ethics*, 31(5), 273–277. <https://doi.org/10.1136/jme.2004.009035>
- Land, N. (1993). Machinic desire. *Textual Practice*, 7(3), 471–482. <https://doi.org/10.1080/09502369308582177>
- neelishere. (2024, March 19). *Blade Runner 1982* [Online forum post]. Reddit. <https://www.reddit.com/r/bladerunner/comments/1big9nc/>
- Rotten Tomatoes. (n.d.). *Blade Runner* [Reviews]. https://www.rottentomatoes.com/m/blade_runner

Життя як інтервал між небуттям і неминучим стражданням: концепт Антибога як метафізична модель

Іван Староста

Ужгородський національний університет

Життя людини — це обмежений інтервал у структурі буття від народження до смерті, межі якого не залежать від її волі. До народження існування не актуалізоване, після смерті індивідуальне буття зникає. Життя є тимчасовим входженням у буття між небуттям і можливістю остаточного страждання або розпаду.

У цьому контексті слід розрізняти: небуття — відсутність індивідуального існування та досвіду; життя — скінченне, часове буття; страждання — вияв скінченності існування.

У теїзмі (зокрема, в Б. Паскаля (2009) Бог постає як принцип відповідності: дії в житті визначають спасіння чи блаженство після смерті — життя функціонує як інвестиція в майбутній стан. У А. Шопенгауера існування пов'язане зі стражданням, але припинення волі до життя відкриває шлях до звільнення, тобто негативний стан існування має потенційний вихід (Schopenhauer, 1969).

У цій роботі пропонується концепт Антибога як принципу абсолютної безумовності. Термін «Антибог» обрано не для позначення злої істоти чи антагоніста Бога,

а для підкреслення радикальної протилежності теїстичній логіці обміну та відповідності. Якщо традиційний Бог — це принцип, де людські дії, віра чи мораль мають значення й корелюють з післясмертним станом, то Антибог — це метафізична структура, яка повністю усуває будь-яку таку кореляцію. Буття в цій моделі не карає, не винагороджує й не реагує на людські дії чи моральні якості. Воно просто є — байдуже до суб'єктивної волі, намірів чи заслуг. Під абсолютною безумовністю розуміють таку організацію реальності, за якої остаточний стан після життя впливає винятково з самої структури буття, без будь-якого «взаємозв'язку» чи «відплати». Це не емпіричне твердження про те, що саме чекає після смерті, а метафізична модель інтерпретації буття як такого.

У цій моделі життя втрачає значення випробування чи інвестиції. Його цінність має відтерміновувачий характер: воно є тимчасовим простором відкритості, де існування ще не стало остаточно визначеним. Воно цінне не так тим, що в ньому вже присутнє (щастя, сенс чи мораль), як тим, що воно дає можливість бути, поки абсолют не проявився в повній формі — як розпад чи остаточна визначеність.

Життя постає як інтервал незавершеності, в якому абсолют іще не проявився в остаточній формі. Це дає змогу по-іншому інтерпретувати ідею сансари: циклічність можна розглядати не лише як форму страждання (як у буддизмі), а й як збереження інтервалу відкритості існування, продовження відтермінування остаточного стану.

Відповідно, життя постає як проміжок між небуттям і можливістю остаточного страждання, а цінне воно передусім як відтермінування цього стану.

Бібліографія

Паскаль, Б. (2009). *Думки* (А. Перепадя, О. Хома, Пер.). Дух і літера.

Schopenhauer, A. (1969). *The world as will and representation* (Vols. 1-2, E. F. J. Payne, Trans.). Dover Publications.

Секція «Кроки»

Тортюра і рефлексія: чи можна врятувати психофізичний дуалізм і як саме?

В'ячеслав Циба

Національний університет «Києво-Могилянська академія»

Картезіанська опозиція розуму/тіла має сьогодні вигляд безнадійного архаїзму. Такий поділ сутностей на два онтологічні класи викликає серйозний закид: якщо суб'єкт внутрішньо єдиний, як він може бути утворений двома самодостатніми сутностями? Якщо вивести цю проблему за межі однозначного розв'язання, розглянувши її з перспективи неможливості несуперечливо описати поняття «досвід», справа набуває іншого ракурсу.

Я розглядаю продуктивність дуалістичної моделі крізь призму граничного феноменального переживання. Йдеться про підстави «самозбирання» суб'єктивності за умов, коли тіло індивіда апропріюється в актах тортюри або в стані патологічного розпаду. Під час катування розрив тілесного з рефлексивним, підвищення порогу чутливості тощо виявляється в інструменталізованому стражданні, коли цілісності «Я» жертви загрожує непідконтрольність її тіла (Scarry, 1985, р. 34). У другому випадку дуалізм якостей є первинною умовою віднайдення суб'єктності особою, хоча її самототожність не є тривкою. Якщо катований повторно конститує себе з покладання тези «моє тіло — це не весь я», то ментально-ушкоджений індивід відчайдушно заперечує фактичну розділеність свого єго. Катований апелює до психофізичного дуалізму, щоб врятувати «Я»; шизофренік заперечує його, щоб мати шанс бути «нормальним».

Перший кейс докладно описаний жертвами катувань, зокрема Хорхе Семпруном. Він пише: «До того, як почалися тривалі допити, між моєю душею, моєю волею, бажаннями і навіть примхами, й моїм досяжним тілом не існувало дистанції... В мене з'явилося відчуття, що я не мав тіла, що я ніби повністю втиснутий у біль, так, ніби біль разом із моїм тілом відкриває мені його крихкість, стражденість, скінченність» (Semprun, 2014, pp. 61–62). З втрати влади над тілом починається недовіра до світу, позбутися якої (негарантовано) можна хіба що через символічне відтворення тілесної самості в Письмі. Маніпуляції інших зі мною «як цим тілом», живим репрезентантом особи, роблять моє тіло головним для мене ворогом. Тіло не здатне призупинити дію фізичних законів, але його «втрата» вивільняє єго для самовідтворення.

Другий кейс: постать шизофреніка (розділена суб'єктивність). Заувага про те, що концептуалізація персональної реальності має фокусуватися лише на «здоровому дорослому індивіді в стані неспання» обмежує рамці людського досвіду, суперечачи поняттю «досвід». Шизофренік, відданий радикальній плинності часу, постійно змушений творити онтологію множинності, в якій реальне є тактильно доступним. Для шизофреніка світ є так само чужим, але з іншої причини: він ніколи не «вкладається» в поняття (наприклад, поняття миті), інстанція виробництва значень «пробуксовує» через незадовільну роботу психіки. Щоб зафіксувати реальність об'єкту та себе як його сприймача, доводиться покладатися не на власні відчуття, а на «об'єктивність» фотозйомки (Wiggins et al., 2005, p. 94). Якщо для катованого тілесне заявляє себе надлишково, щоб зазнати відчуження, то для шизофреніка фізичне є недостатнім опертям для судження.

Жорсткий психофізичний дуалізм є вразливим на рівні аргументації, а втім, «мінімальний дуалізм» (Сепетий, 2017, сс. 172–174) можливий як теза про симбіотичну комбінацію феноменального та раціонального, відповідну специфіці індивідуального досвіду.

Бібліографія

Scarry, E. (1985). *Body in pain. The making and unmaking of the world*. Oxford University Press.

Semprun, J. (2014). *Exercices de survie*. Gallimard.

Wiggins, O.P., Schwartz, M., Nadin, J. (2005). Rebuilding reality: a phenomenology of aspects of chronic schizophrenia. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 4, 91–115.

<https://link.springer.com/article/10.1007/s11097-005-4738-y>

Сепетий, Д. (2017). *Свідомість як суб'єктивність: таємниця Я*. Кн. 2. Привид у машині проти демона Лапласа. Просвіта.

Політичний активізм та його акт

Іван Щербаков

Національний університет «Києво-Могилянська академія»

Невщухаюча жвавість дискусій навколо поняття акту в гуманітарних науках є невід'ємним підкріплюючим фактором характерного для цих наук типу публічної

риторики. Гуманітаристика сучасного європейського зразка, що її можна споглядати на різноманітних міжнародних конференціях та сторінках студентських силабусів, схильна віднести це поняття в екзистенційно-психологічну площину, надавши йому змісту індивідуального «вчинку», в якому має втілитись агентність суб'єкта, його індивідуальність та неповторність, сформульовані за етичними настановами гуманістичної психології (Fromm, 1994). Політичний активізм є для нас сьогодні єдиним можливим активізмом, оскільки акт у філософському розумінні ми сьогодні пов'язуємо лише з риторикою «боротьби» — ось чому нам легше думати про акт саме в термінах непокори або протесту. Байдуже, йдеться про боротьбу з Das Man, чи з репресивною політичною системою, — в обох випадках однаково неясно, який самий ця боротьба повинна мати вигляд, хто, як і з чим має боротися. Настава активізму як боротьби просякнута невизначеністю на рівні наміру, що відсилає не до корумпованості на рівні тих чи інших намірів, а до відсутності будь-якого конкретного наміру. Акт для сучасної публічності — це небайдужість як така.

Сучасний політичний активізм є проєктом, побудованим на концепції суб'єктивності як перформативності, тобто на твердженні, що суб'єкт є продуктом свого акту більшою мірою, ніж навпаки (Butler, 1997). Будь-який суб'єкт, який на рівні свого мовлення збігається з дискурсом лівого активізму, тобто відтворює його належним чином у своїх протестах, викриттях, «скасуваннях» та інших формах ідентифікації через акт небайдужості, так чи інакше ретранслює цю концепцію принаймні на рівні акту. У протестах проти різноманітних форм ксенофобії, расизму, гендерної нерівності та інших форм нетерпимості, попри їхню повноправну актуальність на рівні змісту, завжди зберігається певна структурна невизначеність щодо місця самого акту протесту в публічній ситуації, в якій протест відбувається. Загальновідомо, що адресатом звинувачень з боку активіста завжди виступає той, для кого клопіт активіста є принципово неосяжним, оскільки їхні позиції ні в чому не збігаються на рівні концептуальних засад. У серцевині цієї невизначеності перебуває необережним чином здійснене Джудіт Батлер теоретичне запозичення поняття перформативу, якому було надано статус мовленнєвого акту ідентифікації, що передує суб'єктності та створює її шляхом перейняття та відчуження тих чи інших режимів поведінки. Акт сучасного активізму полягає у вимозі «заподіяти зміни», але адресатом цієї вимоги завжди виступає той, для кого вона є принципово незрозумілою.

Отже, протест, який у контексті сучасного активізму є завжди просто декларуванням звинувачення з певної моральної позиції, зводиться лише до інструменту перформативної ідентифікації (на кшталт гендерної), яка не збігається з жодним політичним актом. Те, що маркується з різноманітних критичних щодо активізму позицій як «культурний релятивізм», «гендерна ідеологія» чи «політики ідентичності», насправді є різними проявами одного й того самого акту — акту висловлювання небайдужості, що може бути приблизно підсумований, наприклад, у виразі: «Так більше не може продовжуватися».

Бібліографія

Butler, J. (1997). *Excitable speech. A Politics of the performative*. Routledge.

Fromm, E. (1994). *Escape from freedom*. Henry Holt and Company.

Зв'язки між філософією та активізмом

Валерія Дубова

Національний університет «Києво-Могилянська академія»

Авторка доповіді має особисту інтенцію поширити бачення феномену, що закладений в основу активної громадянської позиції, а саме, три мінімальні необхідні умови життєздатної Свободи Волі індивіда. «Свобода Волі» тут писатиметься з великої літери, і це свідомо авторська стратегія, адже окреслене поняття є центральним для всього тексту. Також у феноменологічних текстах категорії, що позначають фундаментальні виміри буття (Свобода, Воля, Буття, Інший), пишуться з великої на знак їхньої онтологічної ваги.

В дослідженні активізм розглянуто як розвинену форму практики Свободи Волі, що конститує, а не лише виражає її. Але перед тим, як досягти розвинутого рівня, нам треба почати. Знання, втілене на певному «носії», на кшталт наших «провідників», при тому що цей носій сам по собі не є знанням, обертається розумінням (Сватко, 2024, с. 51). Для того, щоб знання втілювалося на певному «носії», воно має бути спершу визначеним. Тож, першою умовою Свободи Волі є її визначення, проте не словникове, а особистісне. Людина має на власному досвіді зрозуміти та виокремити з фону/шуму ту силу, яка рухає її особисто. Рухає через прийняті рішення, дії та відповідальність. Простеживши цей зв'язок між власним рішенням і отриманим результатом, людина знайомиться з власною Вільною Волею. Чим свідомішим буде цей процес, тим сильнішим буде розуміння, що вона існує — Вільна Воля. Як відомо, усвідомленість — це прийняття результатів власних дій, заснованих на власних прийнятих рішеннях, без відчуття провини. Якщо наші рішення та дії були хибними та призвели до небажаних наслідків, усвідомлена особистість має вжити всіх заходів щодо ліквідації цих наслідків та провести роботу над кожним із етапів процесу задля внесення необхідних змін і унеможливлення повторення небажаних наслідків.

Другою необхідною умовою життєздатної Вільної Волі є щирий мотив/ціль/імпульс. Кожна доросла свідома людська особистість має бажання. Кожен правота дієздатний громадянин України має інтенції до покращення власного громадянського

життя. Тож, необхідною умовою застосування Вільної Волі в площині громадянської позиції є усвідомлення власних бажань, можливостей та готовностей. Тільки за наявності всіх трьох елементів — «хочу», «можу» та «буду» — щодо однієї ідеї відбувається дія, а отже, і реалізація активної громадянської позиції.

Третьою умовою є локалізація уваги. Щоб проявити Волю, треба простір. Якщо людське життя послуговується автоматизмом, і все категоризоване одне за одним в цикл, то немає місця, де застосувати волю. Для протидії автоматичним «сценарним» програмам, авторка дослідження пропонує звернутися до практик самоусвідомленості через медитацію.

Висновуючи, авторка пропонує практикувати Свободу Волі, починаючи з особистісного визначення та продовжуючи її свідомий рух відповідно до інтенцій окремого громадянина. Відповідно до античної філософії, людина не може повноцінно реалізуватися поза спільнотою (полісом).

Бібліографія

Сватко, Ю. І. (2024). XXI міжнародна науково-практична конференція «Конфліктологічна експертиза: теорія та методика»: Програма і матеріали виступів, 15 листопада 2024 р., Київ, Україна [Орг. комітет: А. М. Гірник, Ю. І. Сватко]; ГО «Товариство конфліктологів України», Кафедра ЮНЕСКО «Права людини, мир, демократія, толерантність та взаєморозуміння між народами» в НаУКМА.

Ворожнеча як інструмент тоталітарного контролю

Олексій Родіонов

Інститут філософії ім. Г. Сковороди НАН України

Сьогодні вивчення тоталітарних систем набуває нової актуальності. Особливої важливості ці дослідження набувають для України в контексті її протистояння Росії, влада якої все більше вдається до впровадження політик, близьких до тоталітаризму — на кшталт панування, за якого обмежують та заперечують будь-яку здатність до свободи задля досягнення повної керованості населення. Втім, ми припускаємо, що тоталітаризм — це не тільки про політику. Традиційні підходи, здебільшого, концентруючись на політичних аспектах минулого, ігнорують питання про те, як тоталітаризм вкорінюється в людському бутті.

Особливо плідними для розв'язання цієї проблеми є філософська антропологія

та метаантропологія, які дають змогу поглиблено вивчати буденні та граничні виміри буття людини. На цих методологічних засадах розроблений концепт тоталітарного контролю (Rodionov, 2025, р. 60), мета якого — пояснити вплив тоталітаризму на буття людини. Тоталітарний контроль характеризується безальтернативністю та репресивністю у впровадженні тоталітарної утопії. Проте важливим є й питання: як цей контроль вдається зберігати в людській буденності?

Пропонуємо відповідь: це просування ворожнечі. Її, слідом за Г. Плесснером, розуміємо як захисні та агресивні заходи, спричинені екзистенційним жахом перед чужим (Plessner, 2018, pp. 54–56). Саме ворожнечу вважаємо ключовим інструментом, який здатний вплітати безальтернативність та репресивність тоталітарного контролю в повсякдення. Виокремимо дві причини.

По-перше, ворог об'єднує. Просування ворожнечі вкладає в світогляди людей буденного буття відчуття небезпеки. Це не просто цілеспрямована політика тоталітарного режиму. Це конструювання антропологічної ситуації, де «ми — одні та оточені ворогами». За таких умов, люди змушені об'єднуватися. Найвідомішим прикладом можуть бути описані Г. Арендт стосунки між антисемітською юрбою та євреям, яким приписують організацію всесвітньої змови. Юрба не мала жодної сталої політичної позиції, але мала спільного ворога, навколо якого гуртувалася за неприйняття уряду, юрба звинувачує владу в покриванні євреїв, якщо антипатії розпорошені суспільством загалом, то їй закидають толерування євреїв (Арендт, 2005, с. 146). Спроби режиму В. Путіна асоціювати українців із «нацистами» є сучасним прикладом цієї практики ворожнечі.

По-друге, просування ворожнечі прибирає сумніви та усуває плюралізм. Достатньо просто оголосити інші погляди ворожими, щоб ускладнити звернення до них. Наприклад, за свідченнями А. Джеймса Грегора, цю тактику використовував СРСР стосовно демократичних країн Заходу та навіть соціалістичного Китаю, вішаючи на них ворожі ярлики «фашизму» та «націонал-буржуазії» (Gregor, 2009, pp. 8–9). У ворожнечі тоталітарний режим конструював істинність свого світогляду та способу життя, де «одні ми маємо рацію, а інші (навіть наші союзники) — відступники».

У кінцевому підсумку, можна стверджувати, що ворожнеча постає не лише політичним прийомом, а фундаментальним антропологічним механізмом відтворення тоталітарного контролю в буденному вимірі буття людини. Через конструювання образу ворога вона водночас забезпечує примусову єдність та усуває сумніви та плюралізм, роблячи безальтернативність і репресивність «природним» станом людського існування. Отже, аналіз ворожнечі дає змогу глибше зрозуміти, як тоталітаризм укорінюється не лише в політичних інститутах, а й у самих структурах людського буття.

Бібліографія

- Арендт, Х. (2005). *Джерела тоталітаризму* (В. Верлока & Д. Горчаков, Пер., 2-ге вид.). Дух і Літера.
- Gregor, A. J. (2009). *Marxism, fascism, and totalitarianism*. Stanford University Press.

Plessner, H. (2018). *Political anthropology* (N. F. Schott, Trans.). Northwestern University Press.

Rodionov, O. (2025). Dimensions of Control in Human Existence. *KELM (Knowledge, Education, Law, Management)*, 5(73), 55–62. <https://doi.org/10.51647/kelm.2025.5.7>

Епістемічна справедливість теорії та практики: методологічні проблеми

Стефанія Сідорова

Національний університет «Києво-Могилянська академія»

Дослідження епістемічного пригнічення й несправедливості наражає на специфічну — і водночас типову — методологічну проблему, пов'язану з нормативним навантаженням теми. Якщо метою дослідження є винятково опис феномена або, скажімо, розробка чи аналіз наявного концептуального апарату, тоді дослідниця повсюдно відчуватиме напругу між теоретичною артикуляцією та практикою трансформації.

Герменевтична несправедливість (*hermeneutical injustice*) — форма епістемічного пригнічення, пов'язана з невідповідністю наявних та/або доступних концептуальних ресурсів реальним досвідам. Тут постає *перша* методологічна проблема: якщо підходити до емпіричного дослідження в класичний спосіб, заздалегідь визначивши теоретичну мову для опису даних, тоді саме дослідження утривалюватиме епістемічне пригнічення, нав'язуючи концептуальний апарат дослідниці досвідам учасниць та учасників дослідження. Використання інтерпретаційного феноменологічного аналізу розв'язує це питання: підхід уможливорює вираження досвідів не за допомогою передбаченої категоричної системи, а в термінах самих учасників і учасниць дослідження (Smith et al., 2022).

Друга складність стосується інституційного контексту. Академічні вимоги, по-перше, спираються на певну традицію, в якій так чи так міститься аспект історичної несправедливості щодо тих чи тих знавців і знавчинь, по-друге, вони схильють до максимальної чіткості та визначеності пропонованих гіпотез, термінів тощо. Це прагнення до теоретичної впорядкованості й сталості загрожує неоднозначності, фрагментарності, багатозначності та повсюдній контекстуальній залежності понять. Збереження контекстуальної поліфонії (Medina, 2013), що стоїть за науковими ідеями, протидіє цьому ризикові — такий шлях торується в роботах В. С. Горського, М. Л. Ткачук, В. І. Менжуліна.

Третій аспект пов'язаний із позиційністю дослідниці. Досвід системного знецінення як знавчині впливає на формулювання дослідницьких запитань, а нормативна інтуїція щодо наявної несправедливості створює ризик самопідтвердження: дослідження перетворюється на називання несправедливим того, що заздалегідь було відчуте як несправедливе. Коли йдеться про несправедливість, неможливо й некорисно ігнорувати існування особистої нормативної позиції, бо це лише приховає упередження, а не врахує його під час інтерпретації. Повне розкриття позиціювання дослідниці (standpoint) в публікаціях не усуне її упереджень, але дасть читачкам і читачам інструмент для того, щоб самостійно врахувати їх під час взаємодії з текстом.

Зрештою, найбільшим викликом є увиразнення межі між *вивченням* феномену та його *виправленням*. І, хоча одна філософська розвідка епістемічного насильства не може претендувати на те, щоб змінити світ, дослідниця має зробити все можливе для того, щоб ця розвідка принаймні не посилювала наявні пригнічення. Таке дослідження не може обмежуватися вдосконаленням теоретичного апарату. Воно має містити систематичну рефлексію щодо меж аналітичної мови, позиційності дослідниці та практик виробництва знання.

Бібліографія

Medina, J. (2013). *The Epistemology of resistance: Gender and racial oppression, epistemic injustice, and resistant imaginations*. Oxford University Press.

Smith, J. A., Flowers, P., & Larkin, M. (2022). *Interpretative phenomenological analysis: Theory, method and research* (2nd edition). SAGE.

Публічність записів роботи дронів в контексті російсько-української війни

Олександра Ференець

Національний університет «Києво-Могилянська академія»

Завдяки широкому доступу до інтернету та використанню різноманітних медіа, російсько-українська війна є дуже публічною. Загальнодоступним часто стає й такий аспект війни, як сам акт вбивства: зокрема, за допомогою безпілотників, відео з яких протягом останніх кількох років заповнили мережу (Батальйон безпілотних систем «Чорна Стріла», 2025). Записи, на яких дрон скидає снаряд і ворожа автівка злітає в повітря чи дрон-камікадзе влучає в окупанта, що тікає, стають контентом, який щоденно

поширюється, репоститься, переглядається.

Онтологічно такий феномен міг бути спровокований бажанням українців бачити страту «відкрито видимого» тіла російського солдата. За Філіпом Саразіном, тіло є «відкрито видимим», коли зводиться до загального образу, зразка (Sarasin, 1998). Саме такий загальний образ «тіла окупанта» ми бачимо крізь медіум дрона. Знищення ворога за допомогою безпілотної, з подальшим поширенням відеозапису, стає своєрідною сучасною публічною стратою. Споглядач запису переносить російського солдата в фантазматичну картину, проєктуючи на його смерть емоції, викликані травмою війни.

Водночас ця «страта» втілюється зі значної відстані, що унеможливорює ефект уприсутнення, доволі сильний за безпосереднього руйнування та вбивства (Gumbrecht, 2004). За Гаруном Фарокі, зображення, яке бачить оператор дрона та згодом — ми з екранів своїх смартфонів, є фантомним, таким, яке ми ніколи не змогли б побачити самотійно, на власні очі (Farocki, 2004). Сама можливість такого споглядання є незвичною, неприродною, такою, що потребує особливої рефлексії.

Рефлексія відбувається, зокрема, в мистецтві. Яскравим прикладом такого дослідження «фантомної страти» є робота Лесі Хоменко «Я — куля», створена на основі запису з дрона-камікадзе (Хоменко, 2025–2026). У ній глядач існує в моменті за секунду до влучання в ціль, перебираючи на себе роль зброї. Отже, «Я — куля» здійснює спробу персоналізації дереалізованого зображення.

Отже, споглядання «фантомної страти» зумовлене травматичним досвідом та пом'якшене, власне, «фантомністю». Це явище, безумовно, потребує подальшого осмислення та аналізу, проте гарно демонструє, як технології впливають на нашу реальність та формують її.

Бібліографія

Батальйон безпілотних систем «Чорна Стріла» (2025, 16 листопада). *Ударні дрони підрозділу працюють без пощади* [Відео]. Instagram. <https://www.instagram.com/reel/DRHW1E7iAaR/>

Gumbrecht, H. U. (2004). *Beyond meaning. In Production of Presence: What meaning cannot convey*. Stanford University Press.

Хоменко, Л. (2025–2026). *Уявна відстань* [Виставка]. Київ, PinchukArtCentre. <https://pinchukartcentre.org/exhibitions/uyavna-vidstan>

Sarasin, P. (1998). Der öffentlich sichtbare Körper: Vom Spektakel der Anatomie zu den «psychologischen Kuriositäten». In Philipp Sarasin and Jakob Tanner (Eds.), *Physiologie und industrielle Gesellschaft: Studien zur Verwissenschaftlichung des Körpers im 19. und 20. Jahrhundert* (pp. 419–452). Suhrkamp Verlag.

Farocki, H. (2004). Phantom Images. *Public*, (29), 12–22. <https://public.journals.yorku.ca/index.php/public/article/view/30354>

Deliberate Democracy, Epistemic Authorities, and Lack of Deference to Experts

Nataliia Viatkina

Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine; American University Kyiv

The paper focuses on the logical and semantic structure of the concept of political deference (trust/delegation) within deliberative democracy. The analysis centers on the phenomenon of deference to authorities, public leaders, and the media.

Deference is a multifaceted concept, weaving together reliance on others' opinions, obedience to political and knowledge-based (epistemic) authorities, and the evolution of how we communicate.

By applying the idea of deference, modern political philosophers examine how authorities, social groups, and parties shape citizens' and voters' opinions — both throughout history and in today's deliberative democracy. One of these democracy's greatest strengths is its focus on open dialogue and empowering citizens to oversee decision-makers at every level of society (Lafont, 2020).

Political deference reveals the main feature of the concept — the act of trusting or relying upon the political judgment of others. Although citizens in a democratic society are not generally required to obey the opinions of others, certain epistemic circumstances may obligate citizens to politically trust or submerge themselves to others, for example, voting for party decisions or supporting political leaders. All such situations may lead to controversial consequences. "...suppose an aspiring authoritarian political leader deploys misinformation and propaganda to gather support for political decisions that only benefit a small group of people, to the detriment of everyone else. Suppose they do so by claiming that while everyone else is corrupt, only their leadership promotes the true interests of the country, in an attempt to shut down any dissent and demand political deference from the citizens. Because such claims are not grounded in epistemic authority, they do not require political deference on my account" (Peter, 2023, p. 184). These circumstances need careful examination alongside analysis of concepts such as political and epistemic authority, political legitimacy, epistemic or cognitive responsibility, cognitive political power, and moral deference.

The paper explores how we defer to information by unpacking the meanings of disinformation, misinformation, fake news, and by examining how these shape public awareness. During times of war, deference to information splits into deference to democratic institutions and political elites, and deference to experts.

References

- Lafont, C. (2020). *Democracy without shortcuts*. Oxford University Press.
Peter, F. (2023). *The grounds of political legitimacy*. Oxford University Press

Дескрипція Чужого в контексті проблеми соліпсизму в феноменологічній філософії

Сергій Долиненко

Національний університет «Києво-Могилянська академія»

Проблема соліпсизму в філософії постає особливо гостро в трансценденталізмі. Не оминув закидів у соліпсизмі й засновник феноменологічної філософії Е. Гусерль, коли перейшов на трансцендентальні позиції. Чи не відразу Гусерль береться за розробку способу виходу з пастки соліпсизму шляхом дескрипції інтерсуб'єктивного досвіду світу. Експлікація інтерсуб'єктивного досвіду була здійснена в контексті розробки феноменологічної егології.

Передовсім Гусерль описує конституювання іншого суб'єкта як Alter Ego в свідомості редукованого до трансцендентальної сфери досвіду Ego. Alter Ego (Чужий/Інший) постає не як феномен свідомості, а як суб'єкт, який може досвідчувати світ так само, як і редуковане до трансцендентальної сфери досвіду Ego. Спільний досвід Ego та Alter Ego є інтерсуб'єктивним досвідом об'єктивного світу. Саме так Гусерль легітимує об'єктивність досвіду світу й феноменів цього світу, які досвідчує трансцендентальне Ego. Проте, на думку українського феноменолога В. Кебуладзе, не варто зводити концепцію інтерсуб'єктивності лише до опонування звинуваченням у соліпсизмі (Кебуладзе, 2017, с. 31). Надалі, а саме в період «Генетичної феноменології», Гусерль наголошуватиме на інтерсуб'єктивному характері досвіду феноменів світу.

У контексті вчення про інтерсуб'єктивність засадничу роль має дескрипція Чужого. В експлікації інтерсуб'єктивності Гусерль не розрізняє Alter Ego, Іншого (der Andere) або Чужого (der Fremde). Зокрема, німецький дослідник феноменологічної філософії С. Штрассер підтверджує, що Гусерль у своїх дослідженнях не відділяє Іншого від Чужого (Strasser, 1991, с. 88). Отже, для засновника феноменології всі три поняття мають однакове значення та позначають Я (Ego) в модусі «там» (Гусерль, 2021, с. 236).

Проблема Чужого/Іншого розвивалась у феноменології й після Гусерля. Сучасний німецький феноменолог Б. Вальденфельс наголошує, що проблематика Чужого була збагачена та радикалізована у М. Гайдегера, А. Шюца та у французькій феноменології (Вальденфельс, 2004, с. 13). Зокрема, Ж.-П. Сартр, який розробив власну концепцію Чужого/Іншого, був переконаний, що трансцендентальна інтерсуб'єктивність не може подолати проблему соліпсизму, яка є вмонтованою в саму структуру трансценденталізму (Сартр, 2001, с. 355).

Вальденфельс погоджується в цьому моменті з Сартром та пропонує відмовитися від спроб опонування закидам у соліпсизмі з позиції трансцендентального Я, натомість зосередившись на виділенні досвіду Чужого. Адже Чужий, який є на межі досвіду Я або поза межами сфери досвіду Я, провокує відповідь Я, на відміну від Іншого, що постійно

перебуває у сфері досвіду Я. Сферу досвіду, в якій Я відповідає Чужому, Вальденфельс називає сферою «Між». Це уможливило відмову від концепції трансцендентальної інтерсуб'єктивності.

Тож, виділення досвіду Чужого дає змогу відмовитися від концепції трансцендентальної інтерсуб'єктивності та вийти з глухого кута соліпсизму, який є особливістю трансценденталізму як підходу.

Бібліографія

Вальденфельс, Б. (2004). *Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого* (В. Кебуладзе, Пер.). ППС-2002.

Гусерль, Е. (2021). *Картезіанські медитації. Вступ до феноменології*. (А. Вахтель, Пер.). Темпора.

Кебуладзе, В. (2017). *Феноменологія досвіду*. Дух і Літера.

Сартр, Ж.-П. (2001). *Буття і ніщо: нарис феноменологічної онтології* (В. Лях, & П. Тарашук, Пер.). Основи.

Strasser, S. (1991). Der Andere und der Fremde. *Welt im Widerspruch. Phaenomenologica*, 124, 88–91.

Організаційний комітет:

Евеліна Горбань
Мая Ейсмонт
Софія Кальницька
Софія Коверник
Софія Лавріненко
Дар'я Макуєва
Ксенія Мейта
Соломія Полунець
Стефанія Сідорова
Даніїл Сірик
Деніел Тищенко
Михайло Цапко

Організації конференції сприяли:

Вадим Менжулін, Юлія Розумна, Олександр С'єдін, Євген Кучер, Андрій Стахів,
Олександра Амельченко, Вероніка Пугач, Сергій Носачов.

Підтримку конференції надали:

Amnesty International Ukraine та Міжнародний Благодійний Фонд відродження
Києво-Могилянської коштами Фонду Михайла та Дарії Ковальських, наданих
Канадською Фундацією українських студій.

Дякуємо за допомогу та підтримку!

National University of “Kyiv-Mohyla Academy”

Where Are We Headed: What do ideas and actions achieve

Summaries of Reports of the 17th International Conference

“Philosophy: the New Generation”

Edited by

Solomiia Polunets

Evelina Horban

Proofread by

Kseniia Meita

Typeset by

Anastasiia Ovcharenko

Cover designed by

Daniel Tyshchenko

All rights reserved.

The exclusive right to reprint, reproduce, and distribute the texts is reserved for
the authors of the texts.

Національний університет «Києво-Могилянська академія»

Куди йдемо: що здобувають ідеї та дії.
Тези сімнадцятої міжнародної наукової конференції
«Філософія: Нове покоління»

Упорядкування
Соломія Полунець
Евеліна Горбань

Редагування, коригування і технічне редагування
Ксенія Мейта

Верстка
Анастасія Овчаренко

Дизайн обкладинки
Данієл Тищенко

Усі права застережено.
Виключне право на передрук, відтворення та поширення
текстів належить авторам.



**New
Generation**

