

УДК 2-1:004.8

DOI <https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.43>

Сулятицький Богдан Ігорович,
*аспірант кафедри соціальної філософії,
 філософії освіти та освітньої політики
 Навчально-наукового інституту філософії та освітньої політики
 Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
 orcid.org/0009-0008-3825-634X
 bogdansik@gmail.com*

ТЕХНОЛОГІЧНА ЦИВІЛІЗАЦІЯ І ТРАНСФОРМАЦІЯ РЕЛІГІЙНОЇ СВІДОМОСТІ В ПОСТАНТРОПОЛОГІЧНОМУ КОНТЕКСТІ

У статті здійснено філософський аналіз векторів трансформації релігійної свідомості у XXI столітті в умовах цифровізації, біотехнологічного втручання та розвитку штучного інтелекту. Вихідною тезою є положення про те, що сучасні технологічні процеси змінюють не лише соціальні форми релігійності, а і онтологічний горизонт, у межах якого формується духовний досвід. Метою дослідження є обґрунтування переходу від антропоцентричної моделі релігійної свідомості до техногенно-медійованої структури її існування. Методологічну основу становлять онтологічний, філософсько-антропологічний та герменевтичний підходи, що дозволяють розглядати технологію як спосіб розкриття буття та чинник трансформації суб'єктивності. У статті виокремлено три взаємопов'язані вектори розвитку релігійної свідомості: онтологічний (цифровізація як зміна способу явлення сакрального), етико-біологічний (біоетика як проблема відповідальності за майбутнє життя) та постантропологічний (штучний інтелект як виклик унікальності людської свідомості). Доведено, що релігійна свідомість у техногенному горизонті не зникає, а трансформується, набуваючи рефлексивного та відповідального характеру. Зроблено висновок про формування нового типу духовності, що розгортається всередині технологічного способу буття та переосмислює межі людської суб'єктивності.

Ключові слова: релігійна свідомість, цифровізація, біоетика, штучний інтелект, постантропологія, технологія, духовність, відповідальність.

Sulyatytskyi Bohdan,
*Postgraduate Student at the Department of Social Philosophy,
 Philosophy of Education and Educational Policy,
 Educational and Scientific Institute of Philosophy and Educational Policy,
 Mykhailo Dragomanov Ukrainian State University
 orcid.org/0009-0008-3825-634X
 bogdansik@gmail.com*

TECHNOLOGICAL CIVILIZATION AND THE TRANSFORMATION OF RELIGIOUS CONSCIOUSNESS IN THE POST-ANTHROPOLOGICAL CONTEXT

The article provides a philosophical analysis of the vectors of transformation of religious consciousness in the 21st century in the context of digitalization, biotechnological intervention, and the development of artificial intelligence. The central thesis argues that contemporary technological processes reshape not only the social forms of religiosity but also the ontological horizon within which spiritual experience is constituted. The aim of the study is to substantiate the transition from an anthropocentric model of religious consciousness to a technologically mediated structure of its existence. The methodological framework combines ontological, philosophical-anthropological, and hermeneutic approaches, enabling an interpretation of technology as a mode of revealing being and a factor in

© Сулятицький Б. І., 2026



Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

the transformation of subjectivity. The article identifies three interrelated vectors of development: the ontological vector (digitalization as a transformation of the mode of sacred presence), the ethico-biological vector (bioethics as a problem of responsibility for future life), and the post-anthropological vector (artificial intelligence as a challenge to the uniqueness of human consciousness). It is demonstrated that religious consciousness in the technogenic horizon does not disappear but is transformed, acquiring a reflexive and responsible character. The study concludes that a new type of spirituality is emerging within the technological mode of being, reinterpreting the boundaries of human subjectivity.

Key words: religious consciousness, digitalization, bioethics, artificial intelligence, post-anthropology, technology, spirituality, responsibility.

Технологічна цивілізація XXI століття змінює не лише соціальні структури чи інструменти комунікації, а й сам спосіб людського буття у світі. Цифрові мережі, біотехнологічні втручання та розвиток штучного інтелекту формують новий онтологічний горизонт, у межах якого змінюється структура досвіду, включно з релігійним.

Традиційна філософія релігії розглядала віру в контексті секуляризації та кризи модерного антропоцентризму. У XXI столітті проблема постає інакше: йдеться не лише про зміну соціальних форм релігійності, а про трансформацію умов формування духовного досвіду.

Цифровізація дематеріалізує ритуал і змінює структуру сакральної присутності; біоетичні практики ставлять під питання межі втручання в життя і смерть; штучний інтелект проблематизує унікальність людської свідомості та радикалізує питання про антропологічний статус людини. Таким чином, цифровізація змінює не лише форми релігійної практики, а й сам спосіб переживання сакрального, переводячи його у вимір медійованої присутності.

Проблема полягає в тому, що сучасні трансформації не зводяться до зміни форм релігійності або до секулярного відступу віри. Йдеться про більш глибинний зсув – про перехід від антропоцентричної до техногенно-медійованої структури досвіду. Постає питання: чи можлива релігійна свідомість у світі, де межа між природним і штучним, тілесним і цифровим, людським і алгоритмічним стає дедалі менш визначеною? І якщо можлива, то в якій формі вона розгортається?

Проблематика трансформації релігійної свідомості в умовах технологічної цивілізації розгортається на перетині філософії техніки, філософії релігії, біоетики та постгуманістичних студій. У сучасному науковому дискурсі можна виокремити кілька взаємопов'язаних груп досліджень, що формують теоретичне поле цієї проблематики.

Першу групу становлять класичні філософські концепції техніки, що визначають онтологічний горизонт аналізу. Вирішальне значення мають ідеї М. Гайдеггера, який розглядає техніку як спосіб розкриття буття (Heidegger, 1977), а також концепція автономізації технічної системи Ж. Еллюля (Ellul, 1964). У вітчизняному контексті ці підходи розвиваються в дослідженнях О. Грубої, де акцентовано увагу на рецепції гайдеггерівської філософії техніки та її значенні для осмислення сучасних технологічних процесів (Груба, 2020). Водночас у працях Т. Гаврилюк розглядається трансформація християнської антропології в умовах сучасних соціокультурних змін, що дозволяє осмислити зміну уявлень про людину в ширшому духовному контексті (Гаврилюк, 2015). Особливістю українських досліджень у цьому блоці є прагнення інтегрувати класичну європейську онтологію в аналіз сучасних техногенних трансформацій.

Другу групу становлять дослідження цифрової релігії, що аналізують медіатизацію духовного досвіду. У працях Г. Кемпбелл (Campbell, 2013) та сучасних дослідженнях підкреслюється, що цифрові технології не лише змінюють форми релігійної комунікації, а й трансформують сам спосіб переживання сакрального (Campbell & Tsuria, 2021; Kołodziejaska, 2022). У вітчизняному науковому полі ця проблематика набуває специфічного розвитку в контексті аналізу інформаційного суспільства та цифрової культури. Зокрема, О. Сухарев розглядає цифровізацію як чинник трансформації релігійної свідомості, підкреслюючи її вплив на структуру духовного досвіду (Сухарев, 2023). Водночас у колективних дослідженнях, присвячених українському християнству в цифровому середовищі, акцентується увага на адаптації релігійних практик до нових медійних умов (Смирнов, 2022). Таким чином, українські дослідження характеризуються поєднанням теоретичного

аналізу цифровізації з увагою до конкретних релігійних традицій.

Третю групу становлять дослідження біоетичного виміру техногенної цивілізації. У західній філософії ключовими є концепція етики відповідальності Г. Йонаса (Jonas, 1984) та аналіз антропологічних наслідків біотехнологій у працях Ю. Габермаса (Habermas, 2003). У сучасному українському дискурсі біоетична проблематика розглядається в контексті екзистенційних і культурних вимірів життя і смерті. Зокрема, С. Місержи аналізує філософські та біоетичні аспекти смерті й вмирання, підкреслюючи їхній зв'язок із духовним досвідом людини та культурними уявленнями про межі життя (Місержи, 2024). У цьому контексті біоетична проблематика постає не лише як сфера нормативного регулювання, а як простір екзистенційного осмислення людської скінченності. Особливістю вітчизняних досліджень у цьому блоці є орієнтація не лише на нормативну етику, а й на екзистенційне осмислення меж людського життя.

Четверту групу становлять постгуманістичні та трансгуманістичні підходи, які переосмислюють статус людини в умовах розвитку штучного інтелекту. У працях Д. Гаравей (Haraway, 1991) та Р. Брайдотті (Braidotti, 2013) обґрунтовується ідея гібридної, реляційної суб'єктивності. Сучасні дослідження взаємозв'язку штучного інтелекту та релігії також акцентують на необхідності переосмислення духовності (Geraci, 2020; Peters, 2021). В українській науці цей напрям поки що перебуває на етапі формування і переважно інтегрується через ширші дослідження цифрової культури та філософії техніки, що визначає перспективність його подальшого розвитку.

Окрему групу становлять дослідження інформаційного суспільства, в яких аналізується трансформація онтологічного статусу реальності під впливом цифрових технологій. Зокрема, Л. Флоріді розглядає людину як «інформаційний організм», інтегрований у цифрове середовище (Floridi, 2007). У вітчизняному контексті ці ідеї поєднуються з аналізом культурних і релігійних трансформацій у цифровому середовищі, що надає дослідженням міждисциплінарного характеру.

Попри значний масив досліджень, проблема трансформації релігійної свідомості

у постантропологічному контексті залишається фрагментарно розробленою. Західні дослідження здебільшого зосереджуються на окремих аспектах – цифровізації, біоетичних викликах або розвитку штучного інтелекту, тоді як вітчизняні роботи акцентують на культурно-екзистенційному вимірі цих процесів. Проте інтеграція цих підходів у межах єдиного онтологічного аналізу залишається недостатньою.

У цьому контексті дана стаття спрямована на синтез зазначених підходів та обґрунтування трьох взаємопов'язаних векторів трансформації релігійної свідомості – онтологічного, етико-біологічного та постантропологічного, що дозволяє комплексно осмислити духовний досвід у техногенному світі.

Метою статті є філософське осмислення векторів трансформації релігійної свідомості у XXI столітті в умовах цифровізації, біотехнологічного втручання та розвитку штучного інтелекту, а також обґрунтування переходу від антропоцентричної моделі духовності до техногенно-медійованої структури її існування.

Методологічну основу дослідження становить комплексний філософський підхід, що поєднує онтологічний, філософсько-антропологічний та герменевтичний аналіз. Онтологічний підхід застосовано для осмислення технології як способу розкриття буття та визначення її впливу на структуру духовного досвіду. Філософсько-антропологічна перспектива дозволяє дослідити трансформацію уявлень про людину в умовах біотехнологічного втручання та розвитку штучного інтелекту. Герменевтичний аналіз використано для концептуальної реконструкції сучасних інтерпретацій техніки, відповідальності та постлюдської суб'єктивності.

Дослідження має міждисциплінарний характер, поєднуючи елементи філософії техніки, етики відповідальності та постгуманістичної теорії. Це дозволяє розглядати релігійну свідомість не як ізольований феномен, а як форму саморозуміння людини, що розгортається в техногенному онтологічному середовищі.

Наукова новизна полягає в інтерпретації релігійної свідомості не як реакції на технологічні зміни, а як феномена, що формується всередині техногенного середовища, в якому змінюється сама структура людської суб'єктивності. Таким чином, аналіз спрямований на виявлення онтологічних, етичних та антропологічних векторів

трансформації духовного досвіду в умовах постантропологічної доби.

Основний виклад матеріалу. Філософське осмислення сучасної техногенної цивілізації неможливе без звернення до онтологічного статусу техніки. Олена Груба слушно відмічає те, що Мартін Гайдеггер радикально змінює саму постановку питання про сутність техніки. Зокрема, він наголошує: «Сутність техніки аж ніяк не є чимось технічним. Тому ми ніколи не осмислимо свого відношення до сутності техніки доки будемо думати про неї, користуватись нею чи уникати її. У всіх цих випадках ми все ще приковані до техніки як раби, байдуже чи з ентузіазмом ми до неї ставимось чи відкидаємо її» (Груба, 2019, с. 70). Йдеться не про сукупність інструментів чи машин, а про спосіб розкриття буття – про те, яким чином істина відкривається людині в історично конкретному горизонті.

У техногенному світі реальність постає як впорядкований ресурс – як «наявний запас» (Bestand). Як зазначає М. Гайдеггер, те, що постає у модусі наявного запасу, він означає терміном Bestand, підкреслюючи, що в сучасній технічній епосі суще відкривається передусім як ресурс для використання, накопичення й управління (Heidegger, 1977, р. 17).

Цю структуру розкриття буття Гайдеггер описує через поняття Gestell (нім. *Gestell*, англ. *enframing*, укр. «постав») – «зібрання того настановлення, яке ставить перед людиною виклик відкривати суще у способі впорядкування як “наявний запас”» (Heidegger, 1977, р. 20).

Отже, техніка постає не як сукупність інструментів, а як певний режим явлення сущого, що визначає, що і яким чином може з'являтися в полі людського досвіду.

Відтак відбувається принципова онтологічна зміна: буття більше не переживається як подія відкритості чи таїни, а інтерпретується як те, що підлягає розрахунку, оптимізації та контролю. Змінюється не лише інструментарій людської діяльності, а сама структура розуміння реальності. *Gestell* встановлює нормативний горизонт мислення, в межах якого суще наперед інтерпретується як функціональне та кероване.

Жак Еллюль радикалізує цю інтуїцію, зміщуючи акцент із феноменології розкриття буття до соціальної динаміки технічної системи: «Техніка стала автономною; вона підкоряється

власним законам і стала незалежною від людського рішення» (Ellul, 1964, р. 133). Якщо у Гайдеггера техніка постає як історичний спосіб розкриття буття, то у Еллюля вона набуває рис системної самодостатності. Як зазначає Еллюль, техніка стає автономною силою, що підкоряється власним законам і дедалі більше визначає умови людської діяльності (Ellul, 1964, р. 133). У такому контексті вона постає вже не просто інструментом у руках людини, а середовищем, яке структурує можливості людської дії.

Така автономізація означає, що суб'єкт уже не є повністю суверенним щодо технічної реальності. Людина співіснує з логікою ефективності, яка структурує її вибори, мислення й навіть уявлення про можливе. Йдеться не про зовнішній вплив техніки на культуру, а про трансформацію самого горизонту людського існування.

У цьому контексті постає принципове питання: що відбувається з релігійною свідомістю в умовах, коли світ більше не сприймається як дар чи таємниця, а постає як керований ресурс? Якщо сакральне традиційно пов'язане з досвідом трансцендентності, невичерпності та подієвості буття, то техногенний режим мислення схиляє до редукації реальності до функціональності й обчислюваності. Напруження виникає не між «вірою» і «технікою» як окремими сферами, а між двома способами розкриття реальності – логікою дару та логікою виробництва.

Це напруження має глибший характер, ніж проста культурна опозиція. У межах *Gestell* сакральне ризикує бути переінтерпретованим як ще один «ресурс» – психологічний, соціальний або комунікативний. Трансцендентність може редукуватися до функції стабілізації чи самореалізації. Отже, техногенний горизонт не обов'язково заперечує релігію, але трансформує умови її можливості: сакральне допускається лише настільки, наскільки воно вписується в структуру керованості.

Варто зауважити, що подібні інтерпретації впливають і на сучасні українські гуманітарні дослідження. Зокрема, Тетяна Власевич наголошує, що сакральні символи функціонують як елементи культурної та соціальної ідентичності, формуючи символічні структури спільного досвіду (Vlasevych, 2022). У цьому

контексті особливого значення набуває питання про те, яким чином техногенне середовище змінює способи такої символічної присутності.

Водночас техніка не є однозначною загрозою сакральному. Якщо вона є способом розкриття буття, то вона відкриває й нові форми присутності. На практичному рівні ця онтологічна зміна проявляється, зокрема, у розвитку цифрових мереж, які розширюють межі комунікації та формують нові типи спільності й медіатизованої присутності. Як зазначає Гайді А. Кемпбелл, сучасна релігійна практика дедалі більше здійснюється через цифрові медіа, що формують нові способи переживання релігійного досвіду (Campbell, 2013). Однак така присутність позбавлена тілесної безпосередності, що традиційно становила конститутивний елемент релігійного ритуалу.

На емпіричному рівні зазначені трансформації вже мають конкретні прояви у сучасній релігійній практиці. Зокрема, під час пандемії COVID-19 широкого поширення набули онлайн-літургії, трансляції богослужінь та цифрові форми спільної молитви, що дозволили зберегти релігійну комунікацію в умовах фізичної ізоляції. Паралельно формуються нові практики, такі як віртуальні паломництва або участь у релігійних ритуалах через цифрові платформи. У цих формах сакральна присутність більше не пов'язується з конкретним місцем, а набуває мережевого та розподіленого характеру, що підтверджується як міжнародними, так і вітчизняними дослідженнями цифрової релігії (Campbell & Tsuria, 2021; Сухарев, 2023; Смирнов, 2022).

Водночас розвиток штучного інтелекту відкриває новий рівень трансформації релігійного досвіду. Уже сьогодні існують приклади використання алгоритмів для генерації молитовних текстів, проповідей або інтерпретацій релігійних джерел. Такі практики ставлять під питання межу між автентичним духовним досвідом і його технологічною симуляцією. У цьому контексті українські дослідження також підкреслюють, що цифрове середовище змінює не лише форми релігійної комунікації, а й способи конструювання духовного досвіду (Сухарев, 2023; Смирнов, 2022). Водночас ці процеси демонструють, що релігійна свідомість не зникає в умовах технологізації, а адаптується до нових форм медіації, зберігаючи

свою смислотворчу функцію в зміненому онтологічному середовищі.

У цьому контексті постає феноменологічна проблема: чи можлива сакральність без тілесної співприсутності? Якщо ритуал є подією спільного буття-у-світі, то його віртуалізація змінює модус переживання трансцендентного. Сакральне дедалі більше переживається як інформаційно опосередкований досвід. Таким чином, відбувається не зникнення духовності, а її медіація, в межах якої релігійний досвід набуває нових форм явлення.

Онтологічна зміна, описана Гайдеггером, дозволяє побачити, що сучасна релігійна свідомість формується не «поза» технологією, а всередині техногенного горизонту. Людина вже не протистоїть техніці як зовнішньому інструменту – вона вплетена в технологічні структури, які визначають її способи бачення, мислення й комунікації. Це означає, що духовний досвід також є технічно медійованим.

Отже, перший вектор трансформації релігійної свідомості має онтологічний характер. Зміна способу розкриття буття змінює структуру духовного досвіду. У техногенному світі релігійна свідомість співіснує з режимом обчислюваності та керованості, який не просто обмежує її, а переозначає умови її можливості. Питання більше не полягає в тому, чи впливає техніка на релігію, а в тому, якою мірою техногенний спосіб відкриття істини визначає саму структуру сакрального досвіду в сучасності.

Якщо в індустріальну добу техніка структурувала світ через виробництво й експлуатацію ресурсів, то в цифрову епоху вона трансформує саму тканину присутності. Алгоритмічні системи, мережеві платформи та цифрові інтерфейси не просто доповнюють людський досвід – вони конструюють нову форму реальності, у межах якої буття постає як потік даних, інформаційна структура або обчислюваний процес.

У цьому сенсі цифровізація є радикалізацією того способу розкриття буття, який описував Гайдеггер. Якщо Gestell перетворює світ на «запас», то цифрова логіка перетворює його на «дані». Реальність дедалі більше інтерпретується через алгоритмічну обробку, а людська поведінка – через моделі прогнозування й оптимізації. Світ стає прозорим для обчислення, але водночас втрачає вимір таємниці.

Цифрова епоха є конкретизацією техногенного способу розкриття буття. Реальність дедалі більше постає як потік даних, що підлягає алгоритмічній обробці. У цьому контексті доречною є теза Лучано Флоріді, який зазначає, що в інформаційному суспільстві люди дедалі більше постають як «взаємопов'язані інформаційні організми (inforgs)», інтегровані в інформаційне середовище (Floridi, 2007).

Така інформаційна онтологія змінює і структуру релігійного досвіду. Гайді А. Кемпбелл визначає цифрову релігію як «тривалий і динамічний процес взаємодії між релігією та цифровими медіа» (Campbell, 2013, р. 3). Це означає, що сакральне дедалі частіше переживається через інтерфейс, екран і мережеву взаємодію. Присутність стає медійованою, але не зникає – вона набуває нової форми явленості.

Ця зміна безпосередньо торкається релігійної свідомості. По-перше, трансформується простір сакральної присутності. Онлайн-літургії, віртуальні паломництва, цифрові спільноти віруючих створюють нову форму медіатизованої духовності. Присутність більше не обмежена просторовою локальністю; вона стає розподіленою й мережевою. Однак разом із цим змінюється і характер досвіду: сакральне переживається через екран, інтерфейс, потокове відтворення. Виникає питання, чи зберігається тілесно-екзистенційна глибина ритуалу в умовах цифрової медіації.

По-друге, цифровізація впливає на структуру авторитету. Алгоритми рекомендацій, інформаційні платформи та мережеві комунікації змінюють спосіб формування переконань. Релігійна свідомість більше не формується виключно в межах традиції або інституції; вона включена в глобальний інформаційний потік. Це створює новий режим віри – більш рефлексивний, але водночас фрагментарний і залежний від медійних алгоритмів.

По-третє, цифрове середовище змінює саму антропологічну перспективу. Людина дедалі більше мислиться як носій даних, профіль, інформаційний слід. Така редукція суб'єкта до інформаційної структури вступає в напруження з релігійним уявленням про особистість як неповторну духовну цілісність. Якщо особистість алгоритмічно передбачувана, чи зберігається простір свободи, який традиційно є передумовою віри?

Отже, цифровізація не лише створює нові форми релігійності, а трансформує онтологічний контекст, у якому релігійна свідомість формується. Сакральне більше не протистоїть технічному – воно розгортається всередині технологічної медіації. Цей процес не означає автоматичної десакралізації, але вимагає переосмислення самої структури духовного досвіду в умовах мережевої реальності.

Таким чином, цифровізація виступає першою конкретною формою техногенного способу розкриття буття, що змінює простір присутності, структуру авторитету та антропологічні підстави релігійної свідомості.

Якщо цифровізація трансформує простір присутності та структуру досвіду, то біотехнології змінюють сам онтологічний статус життя. Генетичне редагування, репродуктивні технології, штучне продовження життя, можливості селекції ембріонів – усе це означає, що життя перестає бути виключно даністю і дедалі більше стає сферою проектування. Людина більше не лише приймає буття як дар, а втручається в його структуру.

Біотехнологічна революція переносить людину з позиції спостерігача життя в позицію його проектувальника. Саме тут актуалізується етика відповідальності Ганса Йонаса, який формулює новий моральний імператив: «Дій так, щоб наслідки твоїх дій були сумісні з тривалістю справжнього людського життя» (Jonas, 1984, р. 11).

Ця формула означає, що техногенна дія вперше набуває масштабу, співмірного з самим буттям людства. Релігійна свідомість у цій ситуації не може залишатися осторонь: питання сакральності життя перетворюється на питання відповідальності за його майбутнє.

Цей зсув глибоко осмислює Ганс Йонас у праці *The Imperative of Responsibility*. Його головна теза полягає в тому, що техногенна цивілізація створила новий тип дії – дії з відкладеними й масштабними наслідками, що охоплюють майбутні покоління. Вперше в історії людство отримало можливість впливати на саму умову життя на планеті. Тому класична етика, орієнтована на безпосередню взаємодію між людьми, виявляється недостатньою. Як зазначає Йонас, «дій так, щоб наслідки твоїх дій були сумісні з тривалістю справжнього людського життя на Землі» (Jonas, 1984, р. 11).

Йонас формулює новий імператив: діяти так, щоб наслідки твоїх дій були сумісні з продовженням справжнього людського життя на Землі. Цей імператив вводить у філософію категорію відповідальності за майбутнє буття. У контексті біоетики це означає, що втручання в генетичну структуру людини або в природні межі життя більше не може розглядатися лише як технічна можливість – воно стає онтологічним рішенням.

Цю проблему антропологічного зсуву розгортає Юрген Габермас, зауважуючи, що «генетичне втручання може торкатися етичного саморозуміння людського виду» (Habermas, 2003, р. 40). Йдеться не лише про біологічну модифікацію, а про зміну того, як людина розуміє себе як морального суб'єкта. Якщо людська природа стає об'єктом проектування, то під питанням опиняється і традиційне релігійне уявлення про людину як даровану, а не сконструйовану істоту. Таким чином, біоетичний виклик стосується не лише медицини, а онтології людської гідності. Подібні антропологічні трансформації осмислюються і в сучасній українській філософії релігії, де наголошується, що зміни культурного та технологічного середовища зумовлюють переосмислення духовного досвіду та релігійного розуміння людини (Гаврилюк, 2016).

Для релігійної свідомості ця ситуація має подвійний характер. З одного боку, біотехнології підважують традиційне розуміння життя як сакральної даності. Якщо життя може бути модифіковане, сконструйоване або оптимізоване, то чи зберігається його трансцендентний вимір? З іншого боку, саме масштаб технологічного втручання радикалізує почуття відповідальності. Виникає нова форма «онтологічної тривоги» – тривоги за збереження людського образу в умовах біотехнологічного проектування.

Особливої гостроти набуває питання антропологічної межі. Трансгуманістичні проекти, спрямовані на вдосконалення людських можливостей, пропонують бачити людину як відкритий біологічний проект. У такому контексті релігійна антропологія, що розглядає людину як образ Божий, стикається з викликом: чи може людська природа бути безмежно модифікованою без втрати своєї духовної ідентичності? Чи існує межа, після якої вдосконалення

перетворюється на руйнування антропологічної цілісності?

Біоетичний вимір, таким чином, відкриває другий вектор трансформації релігійної свідомості – етико-онтологічний. Технологія тут уже не лише медіює досвід, а торкається самого життя як підстави духовного саморозуміння. Якщо в традиційному світогляді життя мислилося як таємниця, що потребує прийняття, то в техногенному контексті воно дедалі більше постає як проект, що потребує управління.

Отже, релігійна свідомість XXI століття змушена існувати в ситуації, де межа між створеним і сконструйованим стає нечіткою. Саме тут виникає нова напруга між довірою до буття і відповідальністю за його майбутнє – напруга, що визначає етичний вимір сучасної духовності.

Якщо цифровізація медіює досвід, а біотехнології втручаються в життя, то штучний інтелект проблематизує саму унікальність людської свідомості. Уперше в історії людство створює системи, здатні до автономного навчання, мовної генерації, прийняття рішень і навіть творчої імітації. Це означає, що межа між інструментом і суб'єктом стає дедалі менш очевидною.

У межах філософії техніки цей виклик можна розглядати як радикалізацію того процесу, який описував Гайдеггер: техніка більше не лише організує світ як ресурс – вона починає відтворювати структури мислення. Якщо раніше людина залишалася центром інтерпретації, то тепер алгоритмічні системи здатні продукувати смислові структури, що впливають на людське саморозуміння.

Радикальніший виклик постає у зв'язку зі штучним інтелектом і розмиванням межі між людиною та машиною. Донна Гаравей визначає кіборга як «кібернетичний організм, гібрид машини й організму, істоту соціальної реальності так само, як і істоту вигадки» (Haraway, 1991, р. 149). Ця метафора фіксує новий стан суб'єктивності – гібридний, технічно вплетений, позбавлений жорсткої межі між природним і штучним.

Розвиваючи цю лінію, Розі Брайдотті зазначає, що «постлюдський суб'єкт є реляційним суб'єктом, який конститується в множинності й через множинність» (Braidotti, 2013, р. 49). Суб'єктивність більше не мислиться як автономний центр, а як мережевий вузол у складній системі взаємодій.

Для релігійної свідомості це означає переосмислення самої антропологічної основи духовності. Якщо людина більше не є замкненою, самодостатньою сутністю, то духовність також набуває реляційного й процесуального характеру.

У трансгуманістичних і постгуманістичних концепціях цей процес отримує ще більш радикальне осмислення. Донна Гаравей у своїй метафорі кіборга підкреслює розмиття межі між органічним і технічним, між тілом і машиною. Кіборг – це не фантастичний образ, а модель сучасної суб'єктивності, що формується в гібридному просторі. Людина вже не існує поза технологічним середовищем; вона є його складовою.

Роза Брайдотті розвиває цю ідею, описуючи постлюдську суб'єктивність як реляційну, мережеву та позбавлену класичного гуманістичного центру. У такій перспективі людина більше не мислиться як автономний раціональний суб'єкт, а як вузол у складній системі взаємодій. Це означає переосмислення самої антропологічної основи духовності.

Для релігійної свідомості штучний інтелект ставить низку принципових питань. Якщо мислення може бути змодельоване, чи залишається воно унікальною властивістю людини? Якщо алгоритм здатний генерувати тексти, молитви або богословські інтерпретації, чи означає це появу «штучної духовності», чи лише імітацію? Чи пов'язана релігійність із здатністю до обчислення, чи вона ґрунтується на досвіді, який принципово виходить за межі алгоритмічної логіки?

Тут відкривається третій вектор трансформації релігійної свідомості – постантропологічний. Він полягає не в запереченні духовності, а в радикальному перегляді її антропологічних підстав. Якщо людина перестає бути єдиним носієм раціональності й творчості, то релігійна свідомість змушена переосмислити поняття душі, свободи й відповідальності.

У межах цього дослідження термін «постантропологічний» використовується для позначення такого стану людського буття, в якому класичне уявлення про людину як автономний, самодостатній центр свідомості зазнає трансформації під впливом технологічного розвитку. Йдеться не про «зникнення» людини, а про зміну її антропологічного статусу в умовах

цифровізації, біотехнологічного втручання та розвитку штучного інтелекту. У цьому контексті постантропологічний вимір пов'язаний із ідеями постгуманізму, які наголошують на реляційній, гібридній та технологічно медійованій природі сучасної суб'єктивності (Braidotti, 2013). Таким чином, поняття «постантропологічного» вживається як аналітична категорія для опису трансформації умов формування людського досвіду та духовності в техногенному світі.

Водночас саме поява штучного інтелекту може парадоксально актуалізувати питання про унікальність людського існування. Алгоритм здатний оперувати даними, але не переживає смертність; він може моделювати мову, але не досвід екзистенційної тривоги. Таким чином, у ситуації постантропологічного виклику релігійна свідомість може не зникати, а навпаки – концентруватися навколо тих вимірів людського буття, які не зводяться до функціональності.

Отже, штучний інтелект не лише розвиває антропоцентризм, а й відкриває нову фазу духовної рефлексії. Релігійна свідомість у XXI столітті опиняється між двома полюсами: між спокусою редукції людини до алгоритму та усвідомленням її екзистенційної неповторності. Саме в цій напрузі розгортається постантропологічний вимір сучасної духовності.

У цьому контексті показовою є теза Ніка Бострома: «Машинний інтелект – це останній винахід, який людству коли-небудь знадобиться створити» (Bostrom, 2014, р. 22). Ця формула радикалізує постантропологічний горизонт: якщо інтелект стає самовідтворюваною системою, то людина втрачає статус єдиного носія раціональності.

Однак саме тут відкривається екзистенційна напруга: алгоритм може оптимізувати рішення, але не переживає смертності; він може генерувати текст, але не несе відповідальності за буття. Тому поява штучного інтелекту не скасовує духовності, а виявляє межу між функціональністю та екзистенційністю.

Таким чином, вектори розвитку релігійної свідомості у XXI столітті можна описати як рух від інституційно закріпленої віри до технологічно медійованої духовності; від прийняття життя як даності – до відповідальності за його майбутнє; від антропоцентризму – до усвідомлення гібридної природи сучасної

суб'єктивності. У цьому процесі релігійна свідомість не розчиняється в технічному світі, а шукає нові підстави для збереження смислу в умовах постантропологічної доби.

Проведене дослідження дозволяє розглядати трансформацію релігійної свідомості у XXI столітті не як окремих культурний процес, а як прояв глибшої зміни онтологічного горизонту людського існування. Технологічна цивілізація формує новий спосіб відкриття буття, у межах якого духовний досвід більше не функціонує в автономному символічному просторі, а розгортається в умовах техногенної медіації.

У цьому контексті релігійна свідомість постає як динамічна форма саморозуміння людини, що адаптується до змін у структурі реальності. Її трансформація пов'язана не лише зі зміною практик чи інституцій, а з переосмисленням самих підстав духовного досвіду – зокрема, співвідношення між тілесністю і цифровістю, природним і штучним, людським і алгоритмічним.

Концептуально важливим є те, що техногенний розвиток не призводить до зникнення

релігійної свідомості, а радше виявляє її нові виміри. У ситуації, де реальність дедалі більше підлягає обчисленню та контролю, особливого значення набувають ті аспекти духовного досвіду, які не зводяться до функціональності – зокрема, переживання смертності, свободи та відповідальності.

Таким чином, постантропологічний контекст можна інтерпретувати не лише як виклик традиційному розумінню людини, а як умову формування нової конфігурації духовності, що поєднує технологічну медіацію з екзистенційною рефлексією. Це відкриває можливість розглядати релігійну свідомість як простір, у якому відбувається осмислення меж техногенного розвитку та збереження смислу людського існування.

Перспективи подальших досліджень пов'язані з аналізом конкретних форм цифрової релігійності, практик взаємодії зі штучним інтелектом у релігійному середовищі, а також із вивченням трансформації духовного досвіду в умовах біотехнологічного проектування життя.

Список використаних джерел:

- Гаврилюк, Т. В. (2015) Християнська антропологія в її сучасних трансформаціях: дис. ... д-ра філос. наук. Київ. 355 с.
- Груба, О. (2020) Ідеї філософії «пізнього» Гайдеггера та сучасна філософія техніки. Сучасна рецепція філософії Мартіна Гайдеггера: історичний та системний виміри: матеріали учасників Міжуніверситетського круглого столу (Львів, 26 вересня 2019 р.) / упоряд. А. Дахній, А. Синиця. Львів: Простір-М. С. 70–73.
- Місержи, С. Д. (2024) Філософські та біоетичні аспекти смерті та вмирання. *Культурологічний альманах*. № 2. С. 199–205. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.2.24>.
- Сухарев, О. С. (2023) Цифровізація та трансформація релігійної свідомості в інформаційному суспільстві. *Філософська думка*. № 4. С. 45–58.
- Українське християнство в цифровому світі: виклики та перспективи (2022) / за ред. А. Смирнова. Острог: НаУ «Острозька академія». 286 с. <https://doi.org/10.25264/978-617-8041-14-4>.
- Bostrom, N. (2014) *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. Oxford: Oxford University Press. 352 p.
- Braidotti, R. (2013) *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press. 229 p.
- Campbell, H. A. (2013) *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. New York: Routledge. 272 p.
- Campbell, H. A., Tsuria R. (2021) Digital religion: Understanding religious practice in digital media. *New Media & Society*. Vol. 23(10). P. 2909–2926. <https://doi.org/10.1177/14614448211017715>.
- Ellul, J. (1964) *The Technological Society*. New York: Vintage Books. 449 p.
- Floridi, L. (2007) *The Future Development of the Information Society*. 15 p.
- Geraci, R. M. (2020) Spirituality and artificial intelligence. *Theology and Science*. Vol. 18(3). P. 361–375. <https://doi.org/10.1080/14746700.2020.1786223>.
- Habermas, J. (2003) *The Future of Human Nature*. Cambridge: Polity Press. 136 p.
- Haraway, D. A (1991) *Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*. In: *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge. 181 p.
- Heidegger, M. (1977) *The Question Concerning Technology*. In: *The Question Concerning Technology and Other Essays*. New York: Harper & Row. 182 p.

Jonas, H. (1984) *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago: University of Chicago Press. 255 p.

Kołodziejska, M. (2022) Digital religion and the transformation of religious authority. *Religions*. Vol. 13(3). 210 (13 p.). <https://doi.org/10.3390/rel13030210>.

Peters, T. (2021) Artificial intelligence and religion: An emerging dialogue. *Zygon*. Vol. 56(2). P. 399–412. <https://doi.org/10.1111/zygo.12684>.

Vlasevych, T. (2022) The Sacred Symbols of Ukrainian Culture and Mentality. *Journal of Education, Culture and Society*. P. 55–63. <https://doi.org/10.15503/jecs2022.1.55.63>.

References:

Havryliuk, T. V. (2015). *Khrystyianska antropohiia v yii suchasnykh transformatsiakh* [Christian anthropology in its contemporary transformations] (Doctoral dissertation). Kyiv. 355 p.

Hruba, O. (2020). Idei filosofii “piznoho” Haidehhera ta suchasna filosofiiia tekhniki [Ideas of late Heidegger’s philosophy and contemporary philosophy of technology]. In A. Dakhnii & A. Synytsia (Eds.), *Suchasna retseptsiia filosofii Martina Haidehhera* (pp. 70–73). Lviv: Prostir-M.

Sukharev, O. S. (2023). Tsyfrovizatsiia ta transformatsiia relihiinoi svidomosti v informatsiinomu suspilstvi [Digitalization and transformation of religious consciousness]. *Filosofska dumka*, (4), 45–58.

Miserzhy, S. D. (2024). Filosofski ta bioetychni aspekty smerti ta vmyrannia [Philosophical and bioethical aspects of death and dying]. *Kulturolohichniy almanakh*, (2), 199–205. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.2.24>.

Smyrnov, A. (Ed.). (2022). *Ukrainske khrystyanstvo v tsyfrovomu sviti: vyklyky ta perspektyvy* [Ukrainian Christianity in the digital world]. Ostroh Academy. 286 p. <https://doi.org/10.25264/978-617-8041-14-4>.

Bostrom, N. (2014). *Superintelligence: Paths, dangers, strategies*. Oxford University Press. 352 p.

Braidotti, R. (2013). *The posthuman*. Polity Press. 229 p.

Campbell, H. A. (2013). *Digital religion*. Routledge. 272 p.

Campbell, H. A., & Tsuria, R. (2021). Digital religion: Understanding religious practice in digital media. *New Media & Society*, 23(10), 2909–2926. <https://doi.org/10.1177/14614448211017715>.

Ellul, J. (1964). *The technological society*. Vintage Books. 449 p.

Floridi, L. (2007). *The future development of the information society*. 15 p.

Geraci, R. M. (2020). Spirituality and artificial intelligence. *Theology and Science*, 18(3), 361–375. <https://doi.org/10.1080/14746700.2020.1786223>.

Habermas, J. (2003). *The future of human nature*. Polity Press. 136 p.

Haraway, D. (1991). A cyborg manifesto. In *Simians, cyborgs, and women: The reinvention of nature*. Routledge. 181 p.

Heidegger, M. (1977). The question concerning technology. In *The question concerning technology and other essays*. Harper & Row. 182 p.

Jonas, H. (1984). *The imperative of responsibility*. University of Chicago Press. 255 p.

Kołodziejska, M. (2022). Digital religion and the transformation of religious authority. *Religions*, 13(3), 210 (13 p.). <https://doi.org/10.3390/rel13030210>.

Peters, T. (2021). Artificial intelligence and religion: An emerging dialogue. *Zygon*, 56(2), 399–412. <https://doi.org/10.1111/zygo.12684>.

Vlasevych, T. (2022). The sacred symbols of Ukrainian culture and mentality. *Journal of Education, Culture and Society*, 55–63. <https://doi.org/10.15503/jecs2022.1.55.63>.

Дата першого надходження статті до видання: 04.03.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 06.04.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026